

Universidad Pontificia Comillas de Madrid

Departamento de Teología Fundamental y Dogmática

‘Ο ’εμός ’έρως ’εσταύρωται

De la erótica teologal a la erótica teológica.

**Una interpretación de Olegario González de Cardedal
y Adolphe Gesché desde el *éros* divino-humano**

Tesis para la obtención del grado de Doctor

Director: Pbro. Dr. Ángel Cordovilla

Alumno: Pbro. Lic. Juan Alberto Quelas



Madrid, 14 de febrero de 2015

**A mis fascinantes y tremendos sobrinos, misterios de vida y luz.
Los de la carne: Francisco, Victoria, Dolores, Agustina.
Los del espíritu: Abril, Florencia.
Los del deseo, en su espera y esperanza.**

**A Cecilia Izurieta y Joaquín Migliore,
en (in)explicable comunión.**

**A mis hijos,
que me fecundaron.**

“El cristianismo, ¿ha destruido verdaderamente el *éros*?”

BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 4

Índice sintético

Dedicatoria	3
Índice sintético	5
Siglas y abreviaturas	11
Introducción	
<i>‘Ο ἑμός ἔρως ἑσταύρωται</i>	15
1. Hipótesis	17
2. Erótica teologal, erótica teológica, <i>éros</i> divino-humano: aclaraciones, contenido, interpretación	20
3. <i>Status quaestionis</i>	22
4. Objeto y métodos	30
5. Cuestiones formales	33
Obertura	
El <i>éros</i> divino-humano en la historia de la teología	37
1. El Cantar de los Cantares	43
2. Patrística	47
2.1. Ignacio de Antioquía	48
2.2. Orígenes	51
2.3. Gregorio de Nisa	54
2.4. Dionisio Areopagita	57
2.5. Recapitulación	61
3. Teólogos medievales	61
3.1. Bernardo de Clairvaux	63
3.2. Guillermo de saint Thierry	68
3.3. Ricardo de san Víctor	73
3.4. Recapitulación	77
4. Místicas medievales	78
4.1. Hadewijch de Amberes	78
4.2. Matilde de Magdeburgo	85
4.3. Recapitulación	91
5. Místicos del <i>Siglo de Oro</i> español	92
5.1. Teresa de Ávila	92
5.2. Juan de la Cruz	95
5.3. Recapitulación	100
6. Siglo XX	101
6.1. Hans Urs von Balthasar	101
6.2. Benedicto XVI	108
6.3. Recapitulación	118
Consideración final	119
Parte I	
Adolphe Gesché	
una interpretación desde el <i>éros</i> divino-humano	121
Pertinencia de la elección de Gesché	123
1. La creación de una obra	124
2. Recorte de fuentes: criterios	125
3. Un cuerpo de escritura	126

4. Cuestiones metodológicas	128
I. Contornos de la erótica teologal: El autor desde el punto de mira de esta investigación	129
1. ¿Se puede hablar de una erótica teologal?	130
1.1. La erótica como categoría transversal	130
1.2. La erótica desde la perspectiva de la dogmática	131
1.3. La erótica como soteriología	132
1.4. La erótica como ser y obrar de Dios	135
2. Un camino de signos y señales	136
2.1. Vía extática: El amor divino es extático	137
2.2. Vía soteriológica: Una erótica para una teología que responda a la salvación	138
2.3. Vía elpídica: Un <i>éros-caritas</i> para lo imposible	139
2.4. Vía del exceso: Un <i>éros-caritas</i> capaz de re-crear por la sobreabundancia	141
3. Campo semántico de la erótica	142
3.1. Erótica como exceso	144
3.2. Erótica como pasión	149
3.3. Erótica como gratuidad	152
3.4. Erótica como irracional	154
3.5. Erótica como sobreabundancia	157
3.6. Erótica como deseo	160
3.7. Erótica como locura	164
3.8. Erótica como audacia	167
3.9. Erótica como transgresión	174
3.10. Erótica como éxtasis	177
3.11. Nota final: una erótica cristiana	178
4. Los nombres del amor	180
4.1. Dos texturas del amor: <i>Éros</i> y <i>caritas</i>	180
4.2. Nueva textura del amor: <i>philanthropia</i>	184
4.3. El tejido final del amor: <i>Éros</i> , <i>caritas</i> y <i>philanthropia</i>	187
4.4. La trama de la <i>caritas philanthropiae</i> es erótica	190
Recapitulación	191
II. Forma de la erótica teologal: torsión del lenguaje y estilo de su teología	193
1. La torsión del lenguaje	193
1.1. Una torsión eclesial y antropológica	194
1.2. El lenguaje de fiesta	198
1.3. Las palabras	205
1.4. La función de las preguntas en el contexto de la erótica teologal	213
2. El estilo de su teología	219
2.1. El estilo en contexto	220
2.2. Juegos del lenguaje	225
2.3. Recursos del lenguaje	241
3. La forma: Brevedad, repetición, fragmentariedad	258
3.1. Brevedad	258
3.2. Repetición	264
3.3. Fragmentariedad	266
Recapitulación	273

III. Centro de la erótica teologal: la pasión antropológica. El todo en el fragmento	275
1. Impostación antropológica de su teología	276
1.1. El todo en el fragmento: cuestiones epistemológicas	277
1.2. Una antropología del exceso: teologal	278
1.3. Una antropología del imaginario: literaria	283
1.4. Una antropología del don: revelación	287
1.5. Una antropología sin antropocentrismo	291
2. El hombre, el fragmento	292
2.1. ¿Qué dice la antropología acerca del hombre?	293
2.2. ¿Qué dice la teología acerca del hombre?	299
3. La erótica como experiencia del cuerpo	305
3.1. El cuerpo como experiencia corpóreo-teologal	306
3.2. El cuerpo como experiencia psico-teologal	323
4. La erótica del exceso	334
4.1. Tres ámbitos del exceso	335
4.2. Erótica que se excede en metáforas orantes	357
Recapitulación	362
IV. Ecos de la erótica teologal: El camino de la literatura en la teología	365
1. La teología como una tierra de encuentros	366
1.1. Tres raíces del desencuentro	367
1.2. Una inteligibilidad que se muestra	374
1.3. Un texto para el encuentro: Literatura y teología como <i>logos</i> propios en medio de otros <i>logos</i>	377
2. Diálogo con la literatura: marco referencial	380
2.1. Un desborde de citas literarias	381
2.2. La interdisciplina	384
2.3. Antecedentes teológicos	387
2.4. El SIPLÉT de Buenos Aires	389
2.5. Un texto para el encuentro: Literatura y teología en acción conjunta y convivial	392
3. Literatura y teología	395
3.1. ¿Literatura como fundamento y método de la teología?	396
3.2. Literatura como fiadora de la teología	402
3.3. Literatura como erótica teologal	409
3.4. Un texto para el encuentro: Literatura y teología como voz vulnerable y frágil que se muestra y se interpreta	416
Recapitulación	421
V. Desborde de la erótica teologal: epílogo, derivaciones, desenlaces, aperturas. Una erótica teológica	425
1. Epílogo. Una respuesta al exceso de Dios	426
1.1. “Heresiarcas apasionados de ortodoxia”	426
1.2. Nómades en “la carpa del encuentro”	428
1.3. “Mi cuerpo por ustedes”	430
2. Desenlaces. Una teología provocada y provocadora	433
2.1. Una provocación que esclarece	433
2.2. Un exceso que interroga	435
3. Derivaciones. En diálogo con el hoy histórico	436

3.1. Una obra inconclusa	437
3.2. Una obra “inadecuada”	438
3.3. Un desvelamiento por descubrir	441
4. Aperturas. Flechas en el camino y huellas para recorrer	444
4.1. Travesías pastorales y kerygmáticas	445
4.2. Trochas simbólicas y literarias	446
4.3. Sendas hermenéutico-fenomenológicas	447
4.4. Caminos teológicos	448
Recapitulación	450
Epílogo y recapitulación general	455
Parte II	
Olegario González de Cardedal	
una interpretación desde el éros divino-humano	459
Pertinencia de la elección de González de Cardedal	461
1. La creación de una obra	463
2. Recorte de fuentes: criterios	465
3. Un cuerpo de escritura	465
4. Cuestiones metodológicas	467
I. Contornos de la erótica teologal: El autor desde el punto de mira de esta investigación	469
1. ¿Se puede hablar de una erótica teologal?	470
1.1. El lastre de una erótica pagana	470
1.2. Una erótica cristiana	477
1.3. La erótica desde la cristología y la pneumatología	483
1.4. La erótica como ser y obrar de Dios	489
2. Un recorrido entre signos y señales	489
2.1. Vía metodológica y hermenéutica: Palabras extrañas entrañadas	490
2.2. Vía bíblica: Dios ama como un esposo a su esposa	491
2.3. Vía teológica: <i>Éros</i> como entraña del cristianismo	493
2.4. Vía cristológica: Jesucristo, el <i>éros</i> de Dios	495
3. Palabras que manifiestan una erótica cristiana	497
3.1. Exceso	498
3.2. Éxtasis	502
3.3. Locura	507
3.4. Autoimplicación	515
3.5. Pasión	518
3.6. Deseo	523
4. Los nombres del amor	531
4.1. <i>Splagjna</i> y <i>oiktirmoi</i>	533
4.2. <i>Philanthropia</i>	535
4.3. <i>Storgé</i> , <i>philía</i> , <i>éros</i> y <i>agápe</i>	537
4.4. <i>Éros</i> y <i>agápe</i>	538
Recapitulación	540
II. Forma de la erótica teologal: torsión del lenguaje y estilo de su teología	543
1. Torsión del lenguaje	544
1.1. Importancia teórica de la palabra	546
1.2. El lenguaje enraizado	557

1.3. Palabras y silencio	562
2. Estilo de la teología	572
2.1. El estilo en contexto	573
2.2. Figuras literarias	576
2.3. Recursos del lenguaje	589
2.4. Caracterología del estilo cardedaliano	603
3. Forma: Extensión, vehemencia, espiral	611
3.1. Extensión en el fragmento	611
3.2. Vehemencia en la objetividad	613
3.3. Espiral en el avance	614
Recapitulación	617
III. Centro de la erótica teologal: La pasión cristológica. El todo en el fragmento	619
1. Jesucristo, el fragmento	619
1.1. Una cristología sistemática	621
1.2. Un solo Cristo, muchos abordajes	624
1.3. Una cristología autoimplicativa	627
2. Impostación cristológica de su teología	629
2.1. Cristología como figura. <i>Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología: perspectiva estética</i>	631
2.2. Cristología como camino, meta y misterio. <i>Fundamentos de cristología: perspectiva fundamental</i>	644
2.3. Cristología como encuentro. <i>Jesús de Nazaret: perspectiva sistemática</i>	654
2.4. Cristología como entraña. <i>La entraña del cristianismo: perspectiva personalista y trinitaria</i>	660
3. La erótica de la Eucaristía: el cuerpo sacramental de Cristo	669
3.1. Claves antropológicas	671
3.2. Claves teologales	679
3.3. Clave hermenéutica	688
Recapitulación	692
IV. Ecos de la erótica teologal: el camino de la mística y el arte en la teología	695
1. El lugar de la teología	696
1.1. <i>Lugar de la teología</i> como expresión técnica	697
1.2. <i>Lugar de la teología</i> como espacio de reflexión teórica	701
1.3. <i>Lugar de la teología</i> en el pensamiento cardedaliano	703
2. El camino de la mística	708
2.1. ¿De qué mística hablamos?	709
2.2. Mística en contexto	714
2.3. Tierra castellana, suelo de místicos	725
3. El camino del arte	735
3.1. Literatura	740
3.2. Pintura	750
3.3. Ausencia de la música	755
3.4. Imaginación y teología	757
Recapitulación	763
V. Desborde de la erótica teologal: epílogo, resonancias, reverberaciones, manifestaciones. Una erótica teológica	767
1. Epílogo. La teología como respuesta a Dios	767

1.1. Anchura y holgura	769
1.2. Palabra y silencio	770
1.3. Razón y corazón	771
2. Resonancias. Una teología suscitada y suscitadora	773
2.1. Vida fluyente	773
2.2. Saber viviente	774
2.3. Amor ardiente	775
3. Reverberaciones. Una necesidad vital y un deseo existencial	777
3.1. Autoimplicación responsable	777
3.2. Aporte a la teología en español	779
3.3. Composición de la sinfonía	780
4. Manifestaciones. Una obra compacta	781
4.1. Proyecto global de sentido	782
4.2. Inconclusión como <i>plus</i> de significación	783
4.3. Trochas para recorrer y senderos para explorar	784
Recapitulación	785
Epílogo y recapitulación general	789
Conclusiones	
Encuentros, desencuentros, desafíos, caminos	791
I. Comparación entre los dos teólogos	793
1. Puntos de encuentro: coincidencias	794
2. Puntos de desencuentro: divergencias	795
3. Puntos de fuga: posibilidades que se abren	796
II. Desafíos	799
1. Desafíos de la erótica al siglo XXI	800
2. Desafíos del siglo XXI a la erótica	801
Recapitulación final	802
Fuera-de-texto excesual	805
Agradecimiento	807
Bibliografías	809
Bibliografía de la Introducción	809
Bibliografía de la Obertura	812
Bibliografía de la Parte I	821
Bibliografía de la Parte II	830
Índice analítico	841

Siglas y abreviaturas

Obras de Gesché

<i>El mal</i>	<i>Dios para pensar, I. El mal</i> , Sígueme, Salamanca, 2010.
<i>El hombre</i>	<i>Dios para pensar, II. El hombre</i> , Sígueme, Salamanca, 2010.
<i>Dios</i>	<i>Dios para pensar, III-IV. Dios. El cosmos</i> , Sígueme, Salamanca, 1997.
<i>El cosmos</i>	<i>Dios para pensar, III-IV. Dios. El cosmos</i> , Sígueme, Salamanca, 1997.
<i>El destino</i>	<i>Dios para pensar, V. El destino</i> , Sígueme, Salamanca, 2007.
<i>Jesucristo</i>	<i>Dios para pensar, VI. Jesucristo</i> , Sígueme, Salamanca, 2002.
<i>El sentido</i>	<i>Dios para pensar, VII. El sentido</i> , Sígueme, Salamanca, 2004.
<i>Le mal et la lumière</i>	<i>Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière</i> , Paris, Cerf, 2003.
<i>Les mots</i>	<i>Pensées pour penser. II. Les mots et les livres</i> , Paris, Cerf, 2004.
<i>La paradoja de la fe</i>	<i>La paradoja de la fe</i> , Sígueme, Salamanca, 2013.
<i>La paradoja del cristianismo</i>	<i>La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis</i> , Sígueme, Salamanca, 2011.
<i>Ne pereant</i>	<i>Ne pereant</i> (Fichero numerado de Adolphe Gesché), acceso on line http://www.uclouvain.be/355408.html
<i>Éloge de la théologie</i>	“Éloge de la théologie”, en BOURGINE, BENOÎT-PAULO RODRIGUES-PAUL SCOLAS (dirs), <i>La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction</i> , Cerf, Paris, 2013, 415-429.
<i>Destin, prédestination, destinée</i>	A. GESCHÉ-P. SCOLAS (dirs.), <i>Destin, prédestination, destinée</i> , Paris, Cerf, 1995, 143-144.
<i>L'invention chrétienne du corps</i>	“L'invention chrétienne du corps”, en GESCHÉ, ADOLPHE-PAUL SCOLAS, <i>Le corps chemin de Dieu</i> , UCL-Cerf, Louvain-Paris, 2005, 33-75.
<i>La théologie dans le temps de l'homme</i>	“La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et Révélation”, en ASSOCIATION EUROPÉENNE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE SECTION BELGE FRANCOPHONE (J. VERMEYLEN, dir.), <i>Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue</i> , Cerf, Paris, 1995, 109-142.
<i>Le monde écoute la foi</i>	“Le monde écoute la foi”, en R. GRYSO (ed.), <i>Nature et misión de l'université catholique. Actes du colloque organisé par la Faculté de Théologie pour l'éméritat de Mgr. Massaux (LLN, 25 avril 1986)</i> , UCL, 1987, 51-66.
<i>Ministère et memorial</i>	“Ministère et memorial de la vérité”, en <i>Revue théologique de</i>

- de la vérité* Louvain 23 (1992) 3-22.
- Pour une théologie du risque* “Pour une théologie du risque”, en GESCHÉ, ADOLPHE-PAUL SCOLAS (dirs.), *La foi dans le temps du risque*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 1997, 117-154.
- La margelle* BOURGINE, BENOÎT-PAULO RODRIGUES-PAUL SCOLAS (dirs.), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, Cerf, Paris, 2013.
- Pensar al hombre* RODRIGUES, PAULO, *Pensar al hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2012.

Obras de González de Cardedal

- Cristianismo y mística* *Cristianismo y mística. Santa Teresa de Jesús. San Juan de la Cruz*, EDUCA, Buenos Aires, 2013.
- Cristología* *Cristología*, BAC, Madrid, 2001.
- Cuatro poetas* *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*, Trotta, Madrid, 1996.
- Dios* *Dios*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- Dios al encuentro* “Dios al encuentro del hombre en Jesucristo”, en GALINDO, ÁNGEL-SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL, *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*, Salamanca, 2003, 121-183.
- Dios en la ciudad* *Dios en la ciudad*, Sígueme, Salamanca, 2013.
- Dios en la historia* “Dios en la historia y el destino de la humanidad”, en CORDOVILLA PÉREZ, ÁNGEL-SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL-DEL CURA ELENA, SANTIAGO (eds.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca, 2006, 631-667.
- El hombre ante Dios* *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca, 2013.
- El lugar de la teología* *El lugar de la teología. Discurso leído el día 11 de marzo de 1986 en el acto de su recepción pública como Académico de Número por el Excelentísimo Señor Don Olegario González de Cardedal y Discurso de contestación del Académico Excmo. Sr. D. Mariano Yela Granizo*, s/e, Salamanca, Madrid, 1986.
- El quehacer de la teología* *El quehacer de la teología*, Sígueme, Salamanca, 2008.
- El rostro de Cristo* *El rostro de Cristo*, Encuentro, Madrid, 2012.

<i>Elogio de la encina</i>	<i>Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora</i> , Sígueme, Salamanca, 1973.
<i>Existencia cristiana</i>	“Existencia cristiana y experiencia religiosa”, en <i>Communio</i> 18 (1996) 212-239.
<i>Existencia cristiana y experiencia religiosa</i>	“Existencia cristiana y experiencia religiosa”, en BOSCH, JUAN (ed.), <i>Panorama de la teología española</i> , Verbo divino, Navarra, 1999, 361-385.
<i>Fundamentos I</i>	<i>Fundamentos de cristología. I. El Camino</i> , BAC, Madrid, 2005.
<i>Fundamentos II</i>	<i>Fundamentos de cristología. II. Meta y misterio</i> , BAC, Madrid, 2006.
<i>Haz memoria</i>	“«Haz memoria de Jesucristo» (2Tim 2, 8). La viva realidad de Jesús: hechos y misterios”, en INSTITUTO TEOLÓGICO DE VIDA RELIGIOSA, <i>Fascinados por Jesucristo</i> , Claretianas, Madrid, 1987, 15-46.
<i>Jesús de Nazaret</i>	<i>Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología</i> , BAC, Madrid, 31993.
<i>La entraña</i>	<i>La entraña del cristianismo</i> , Secretariado Trinitario, Salamanca, 32001.
<i>La soledad del hombre</i>	“La soledad del hombre y la soledad de Cristo”, en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO-J.J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (eds.), <i>Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña</i> , Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997, 263-292.
<i>La teología española</i>	<i>La teología española ante la nueva Europa</i> , Universidad de Salamanca-Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994.
<i>Madre y muerte</i>	<i>Madre y muerte</i> , Sígueme, Salamanca, 31994.
<i>Navegar es necesario</i>	“Navegar es necesario. Vivir no es necesario”, en AAVV, <i>Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas</i> , Madrid, 1997, 509-535.
<i>Raíz</i>	<i>Raíz de la esperanza</i> , Sígueme, Salamanca, 1995.
<i>Soledad</i>	“Soledad y compañía de Jesús”, en <i>Salmanticensis</i> 45 (1998) 55-103.
<i>Entrevista</i>	BAYA CASAL, PEDRO EUGENIO, “Entrevista a Olegario González de Cardedal”, en <i>Teología</i> 93 (2007) 285-308.

Otras obras

- Gloria*, 1 BALTHASAR, HANS URS VON, *Gloria. Una estética teológica*, vol 1: *La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985.
- Gloria*, 2 BALTHASAR, HANS URS VON, *Gloria. Una estética teológica*, vol 2: *Estilos eclesíasticos*, Encuentro, Madrid, 1986.
- DCE BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Carta encíclica del 25/12/2005; texto en español
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html

Nota 1: Cuando se cita *Dios*, siendo que ambos autores tienen un libro con ese título, la obra pertenece al autor a quien corresponde la parte de la tesis.

Nota 2: Los libros de Gesché *Dios* y *El cosmos* que en su última edición son dos volúmenes, son citados aquí del tomo único que conformaban ambos libros en la primera edición de Sígueme del año 1997.

Nota 3: Fuera de las obras con las siglas aquí consignadas, la primera vez que citamos un libro o artículo lo hacemos con todos los datos bibliográficos. En las siguientes referencias citamos el autor, el nombre la obra, la abreviatura “op. cit.”, y el número de página.

Introducción

‘Ο ἑμὸς ἔρως ἑσταύρωται

“La nube era tenebrosa para unos,
mientras que para los otros iluminaba la noche”
Ex 14, 20.

Introducción

‘Ο ἑμὸς ἔρως ἑσταύρωται

“¿No están aquí puestas las bases de una erótica teológica todavía por hacer?”¹

1. Hipótesis

La hipótesis que guía esta investigación es que las teologías de Adolphe Gesché y de Olegario González de Cardedal pueden ser interpretadas desde el *éros* divino-humano cuya dinámica articulamos con dos categorías que postulamos en esta tesis: erótica teologal, el amor descendente de Dios en tanto desbordante y extático; y erótica teológica, la pasión y éxtasis respondente con las que están tejidas las obras de ambos teólogos; este estudio constituye una erótica.²

La posibilidad de esta hipótesis se enraíza en dos distinciones: primero, la diferencia radical entre una erótica cristiana y una erótica pagana. Con la posibilidad de que exista una erótica cristiana se sostiene o se cae toda la valía de esta investigación. La diferencia principal entre *éros* cristiano y el *éros* platónico reside en que para el cristianismo el *éros* es el amor de Dios en cuanto vehemente, apasionado, extático, excesivo, con el que Dios ama al hombre; ese *éros* provocante mueve al hombre para que con un *éros* análogo responda al Dios que lo ha provocado. No se trata en el hombre de un ascenso por sus propias fuerzas, sino de una respuesta provocada que vibra en la misma sintonía que la provocación.³ La diferencia radical no queda establecida entre *éros* y *agápe* sino entre una erótica pagana y una erótica cristiana, donde sí hay irreductibilidad.

¹ La interrogación aparece en el siguiente texto: “Es este camino arriesgado al tú en donde Dios encuentra su placer. Su deseo de ser encuentra su plenitud en el ser humano -varón y mujer- que lo busca y lo acoge en los caminos que traza la tarea de existir. Es por ello que el amor auténticamente vivido es una epifanía del Dios cuyo deseo se complace en el marchar junto al ser humano, asomarse por los entresijos de sus búsquedas y encaminarlo peregrina y mendicantemente a su plenitud. ¿No están aquí puestas las bases de una erótica teológica todavía por hacer?”, A. TOUTIN, “La luminosa sed. Esbozo de un itinerario de la manifestación del ser como deseo de ser al Dios deseante que viene a nuestro encuentro”, en *Teología y Vida* 50 (2009) 185-198, cita en 197.

² Hemos optado por transliterar las palabras *éros* y *agápe* conservando los acentos que tienen en griego. Cuando las palabras aparecen en referencias bibliográficas respetaremos la grafía del autor.

³ Balthasar ya lo hacía notar: “El *éros* y la belleza cristianos nunca podrán ser debidamente contemplados ni interpretados a partir de la pura tradición platónica”, *Gloria* 1, 115

Aquí introduciremos una segunda distinción: la diferencia radical entre erótica y erotismo. La erótica cristiana, en la que *éros* y *agápe* se coimplican, coextienden y coiluminan, se opone a posesión de sí mismo, autorreferencialidad solipsista, negativa a la comunión, encerramiento en el propio yo, refutamiento a la entrega de la propia existencia. El erotismo repliega al sujeto sobre sí mismo; la erótica cristiana se despliega en gratuidad y donación de sí. Los dos movimientos opuestos son: amor (*éros* y *agápe*)-retención absoluta del yo (que, en el fondo, se identifica con el pecado).⁴ La distinción queda establecida entre erótica como manifestación del amor (*éros* y *agápe*), y erotismo, repliegue del sujeto en sí mismo.

En nuestra tesis emplearemos el término *erótica* y nunca *erotismo*, para diferenciar nuestra categoría de cualquier reminiscencia que la dirija hacia lo moral, lo meramente genital, lo crasamente corporal, o cualquier desviación que pueda darse en nuestro tiempo, las cuales englobamos bajo la palabra *erotismo*, que aquí se entiende como lo exactamente inverso de la erótica, ya que aquel se centra en el sujeto mismo, encerrándolo en las volutas de sus deseos desenfocados y desligados del prójimo y de Dios.⁵ La actual cultura de la pornografía, la prostitución y la genitalidad, de un erotismo cerrado en sí mismo para buscar el placer de cada individuo, donde no hay otro en cuanto tal (el erotismo se centra en el sujeto), no hay rostro ni alteridad (el objeto de los deseos es intercambiable), y no hay cuerpo real porque se busca sólo la carne, el puro fenómeno externo y superficial (ausencia de la dimensión de profundidad y/o trascendencia), son exactamente lo opuesto a la erótica que planteamos aquí.⁶ Si la erótica es salida extática de sí, el erotismo es

⁴ Si Dios es amor (*éros* y *agápe*), lo que se opone a Dios (es decir, al amor) es lo más opuesto de Dios: el pecado (por lo tanto, el pecado es lo más opuesto al amor; el pecado es la autorreferencia absoluta).

⁵ Es una distinción que formulamos en esta tesis. En filosofía se suelen usar como sinónimos: ha optado por la palabra *erotismo* G. BATAILLE, *El erotismo*, Tusquets, Buenos Aires, 2009 (original de Minuit, 1957), con pocos lazos con nuestra investigación. Desde la fenomenología, cf. J.L. MARION, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005 (original Grasset & Fasquelle, 2003), con muchos puntos en común con nuestro enfoque. Con un sentido positivo la usa Bastaire: “Prueben a hablar de erotismo a nuestros contemporáneos: su idea inmediata será la del amor sensual, con todas las connotaciones psicológicas, morales y religiosas posibles, pero calificando un fenómeno esencialmente físico [...]. *El erotismo es un impulso del espíritu en búsqueda de plenitud* [...]. En estos términos ha sido siempre entendido hasta que nuestra época bajó el proceso a su nivel inferior y perdió literalmente el sentido de los gestos que satisface”, J. BASTAIRE, *Eros redento. Amore e ascési*, Qiqajon, Magnano, ⁸2011, 18-19 (cursivas nuestras).

⁶ “La transformación del mundo en porno se realiza como su profanación. Esta transformación profana el erotismo”, BYUNG-CHUL HAN, *La agonía del éros*, Herder, Barcelona, 2014, 48.

centramiento en sí; si la erótica es deseo que brota de un exceso, el erotismo es necesidad que se cierra en su propia satisfacción; si la erótica es tensión infinita por empuje del desborde del amor, el erotismo es superficialidad transitoria en los márgenes de la fisicidad; si la erótica puede pensarse de Dios como sujeto de la misma, el erotismo es impensable de la condición divina. Es aquí donde se da la oposición irreductible de la erótica, y no en su contraposición con Dios o con el *agápe* divino-humano.

¿Por qué designar aquí el amor de Dios como *éros* y no simplemente como *agápe*, como es habitual? Porque *éros* recoge dimensiones del amor que *agápe* no logra integrar. Que existan diversos nombres para el amor no es una cuestión menor sino la expresión gramatical de que existen diversos matices, aspectos y dinámicas que son expresados por cada palabra pero que deben ser pensados en una integración y no en una contraposición. No se trata de meros vocablos, sino de la vida misma, de la identidad divina y humana, y de provocar en los hombres el amor como respuesta al amor de Dios, tal como asegura Benedicto XVI:

“El amor de Dios por nosotros es una cuestión fundamental para la vida y plantea preguntas decisivas sobre quién es Dios y quiénes somos nosotros. A este respecto, nos encontramos de entrada ante un problema de lenguaje. El término *amor* se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones totalmente diferentes”.⁷

Que designar el amor de Dios como *éros* puede entrañar peligros es una observación obvia y lógica. Todas las proto-palabras lo entrañan: Dios, amor, fe, libertad, persona, destino, etc. Pero que pueda haber riesgo si uno se involucra en un camino no significa que haya que dejar ese camino, sino más bien todo lo contrario: los riesgos pueden ser superados y desaparecen en la medida en que el sujeto se implica en la respuesta a un llamado precedente, si fascinado por la belleza del amor, el creyente se encamina hacia allí. Los riesgos los corre sólo quien no se involucra, quien contempla desde fuera, en una supuesta asepsia objetivante. El que se sumerge en la dinámica del *éros* teologal puede superar el peligro: se trata de la lógica de la encarnación que apunta a la divinización.

⁷ DCE, 2.

Centrándonos ahora en las diferencias que existen entre *éros* y *agápe* podemos asegurar que ellas constituyen matices del amor que no presuponen una exclusión mutua sino una interpenetración. La opción por estudiar aquí el amor desde la perspectiva del *éros* se debe a que la perspectiva del *agápe* ha sido abundantemente estudiada, no así la otra, quedando en la oscuridad matices que no recoge el concepto de *agápe*. Recuperar los matices que *éros* aporta al concepto y realidad del amor puede abrir senderos teológicos y pastorales insospechados en nuestro mundo actual, “para suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino”.⁸

2. Erótica teologal, erótica teológica, éros divino-humano: aclaraciones, contenido, interpretación

Llamamos erótica teologal a la salida que Dios hace de sí mismo para buscar al hombre, el éxtasis divino, con especial acento en la atracción y el exceso.⁹ Dicho éxtasis de Dios suscita como respuesta en el hombre una salida de sí análoga, cuyo carácter de totalidad y dimensión existencial se expresan en un *corpus* teológico textual que se encuentra atravesado por lo que postulamos denominar una erótica teológica.

Dicho de otro modo: la erótica teologal es la salida de sí de Dios bajo la perspectiva del deseo y la pasión, siendo Dios sujeto de ambos. Si miramos la expresión de la experiencia que el hombre concreto tiene de ella tendremos una erótica teológica. De modo que lo que entendemos por erótica es en primer lugar la salida de sí de Dios dándose en amor; en segundo lugar, la salida de sí del hombre

⁸ DCE, 1.

⁹ “El tema del «exceso» de Dios es clásico en la mejor teología”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*, Trotta, Madrid, 1996, 528. Es “lo que Gregorio de Nisa llamaba «epéktasis» y los autores medievales «excessus»”, H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. Vol. II: Las personas del drama*, Encuentro, Madrid, 1992, 304. En efecto, *epéktasis* es tensión hacia el infinito, Cf. L.F. MATEO-SECO, “Epéctasis”, en L.F. MATEO-SECO- G. MASPERO, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo, Burgos, 2006, 345-352; M.A. LAMAS MORALES, *El éros como impulso en el progreso espiritual en De vita Moysi de Gregorio de Nisa*, tesis de licenciatura en teología espiritual, UPCA, Madrid, 2004. En el mismo campo semántico están las expresiones “violencia de amor”, tal como la llaman algunos autores medievales, y también “tormenta de amor”, “furor de amor”, “infierno de amor”, “deseo lleno de impaciencia”. Cf. la bibliografía que proponemos sobre autores místicos y la Obertura.

respondiendo a ese amor; en tercer lugar, el estudio del *éros* en su doble movimiento extático. Ese Dios encarnado está, sin embargo, ausente a los sentidos físicos, pero es un ausente que provoca y fuerza a organizar cuerpos; por este motivo los teólogos que han sido tocados por ese ausente crean cuerpos de textos y de ideas para volver a encontrar al ausente. Fidelidad a una experiencia transformadora que se articula como teología en un *corpus* textual característico, testimonio y signo de la autoimplicación del sujeto humano tocado por el amor divino.¹⁰

Este *éros* lo encontramos en la historia de la teología en diversos momentos histórico-hermenéuticos. Tematizamos aquí algunos de esos hitos: en primer lugar, la experiencia humano-divina narrada como relato poético (*Cantar de los cantares*); en segundo lugar, la interpretación del *éros* como lenguaje de Dios, es decir, lenguaje teologal, al incorporar el *Cantar* en el canon; en tercer lugar, tematización por algunos Padres Griegos, que aseguran que el *éros* puede tener a Dios como sujeto; en cuarto lugar, expulsión del *éros* a los márgenes por la primacía del aspecto agápico del amor, dejando de lado lo pasional, y por la contraposición entre intelecto y sensibilidad; en quinto lugar, conservación del *éros* en la experiencia de los espirituales y místicos; en sexto lugar, recuperación en el siglo XX por filósofos, teólogos, historiadores, artistas.¹¹

La erótica teologal sólo es posible en el cristianismo, porque sólo un Dios que se encarna puede ser sujeto de la erótica. Ninguna otra teovisión (el dios de Platón, el de Aristóteles, el hinduismo, etc.) pueden pensar semejante osadía. Es consecuencia del atrevimiento de la encarnación. “En el cristianismo la utilización del lenguaje del amor está fundado sobre la encarnación del Verbo y su resurrección”.¹² La erótica es la búsqueda apasionada de un cuerpo que no está y por eso los que han sido tocados por la vehemencia de este amor ponen en juego el

¹⁰ Las palabras de este párrafo se inspiran en la obra de Michel de Certeau, cuyas poderosas intuiciones y enjundiosos desarrollos no podemos ahondar aquí. Cf. M. DE CERTEAU, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Siruela, Madrid, 2006. Balthasar lo formula así: “El movimiento que Dios [...] lleva a cabo en el hombre [...], el hombre lo co-realiza en el *éros* cristiano voluntariamente, más aún, entusiásticamente, bajo la acción del espíritu divino [...] [que] no se limita al *kínoun hos éromenon* aristotélico-platónico, sino que se fundamenta en un éxtasis divino previo de carácter descendente, en el *éros* que saca a Dios de sí por la creación, la revelación y la encarnación”, *Gloria* 1, 113.

¹¹ A la profundización de esta enumeración dedicaremos la Obertura de esta tesis.

¹² Y. DE ANDIA, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1994, 223.

propio cuerpo para buscar la fuente del amor. Paradigma de todos ellos es Ignacio de Antioquía, el primero que tuvo la intuición del *éros* crucificado, desde su deseo ardiente de dejarse comer por los leones, porque se sabe trigo de Dios.¹³ Erótica significada por las eucarísticas palabras de Jesús: “tomen y coman: es *mi* cuerpo” y celebrada en la liturgia de la misa: “que seamos transformados en aquel que acabamos de recibir”.¹⁴ Es el mismo movimiento del amor que se despliega en la historia en diversas fases: Si la erótica impulsa a la búsqueda de un cuerpo ausente (el relato de la tumba vacía es aquí paradigmático), el buscador pondrá su propio cuerpo en juego en esta búsqueda: “tu amor vale más que la vida” (Sal 63,4). Los cuerpos textuales que cree el teólogo serán las huellas que hagan visible el camino que se ha emprendido tras el deseo del ausente. De este modo el propio cuerpo se va transformando en el cuerpo buscado, porque el propio cuerpo transfigurado, tras-substanciado, va siendo hecho el cuerpo del Otro divino y del otro humano que se busca y anhela: es la inhabitación divina. Cuando esto ocurre la erótica se transfigura en agápica; agápica preñada e impregnada del *éros* que la mueve. En el despliegue de esta erótica acontece la salvación del hombre y el gozo de Dios.¹⁵

3. *Status quaestionis*

No hay estudios sobre la erótica en Gesché y Cardedal. Tampoco hay estudios teológicos sistemáticos sobre la erótica en general: es un campo que se abre a la investigación y en el que queremos hacer nuestro aporte por fidelidad a una búsqueda interior y a una provocación exterior: de este modo vida interior y exigencia epocal se conjugan en esta tesis.¹⁶

¹³ “Dejadme ser pasto de las fieras por medio de las cuales podré alcanzar a Dios. Soy trigo de Dios y soy molido por los dientes de las fieras para mostrarme como pan puro de Cristo. Halaga más bien a las fieras para que sean mi sepulcro y no dejen rastro de mi cuerpo (*soma*) a fin de que, una vez muerto, no sea molesto a nadie. Cuando el mundo no vea mi cuerpo (*soma*), entonces seré en verdad discípulo”, IGNACIO DE ANTIOQUÍA, Rom IV, 1-2 (Ed. de Juan José Ayán Calvo, Ciudad Nueva, Madrid, 1999, 153).

¹⁴ MISAL ROMANO, *Misa del Domingo 27º durante el año*, oración post comunión.

¹⁵ El trasfondo de estas ideas lo ha desarrollado desde una perspectiva histórica M. DE CERTEAU, *La fábula mística*, op. cit.

¹⁶ Hemos encontrado sólo en dos autores la formulación “erótica teologal”, aunque con sentidos completamente diversos del nuestro: E. DUSSEL, “Décima conferencia: Alienación y liberación de la mujer en la iglesia (Un tema de la erótica teologal)”, en IBID., *Teología de la liberación y ética*.

Existen varios campos específicamente filosófico-teológicos que tienen una cercana relación con nuestra temática, aunque no son específicamente el centro de interés de esta tesis.¹⁷ En primer lugar el del cuerpo y la corporalidad.¹⁸ En segundo lugar la temática esponsal.¹⁹ En tercer lugar la perspectiva del deseo, con un desarrollo bastante grande.²⁰ En cuarto lugar, la perspectiva eucarística, donde la

Caminos de liberación latinoamericana. Seis conferencias, II, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, s/f. La expresión se usa en sentido moral, como liberación de la mujer en su dimensión sexual; y G. JIMÉNEZ EMÁN, *Provincias de la palabra*, Planeta, Caracas, 1995, desde una perspectiva literaria, nominando la obra de John Donne como erótica teológica. La expresión *erótica teológica* es más habitual y la encontramos en Balthasar, Toutin, Franco, y los autores que veremos *infra*. Es el título de un curioso ensayo: J.A. GÓMEZ, *Erótica teológica, o Sexo y rezo de la España putirana y puritana*, Barcelona, 1984, desde una perspectiva teatral.

¹⁷ Es decir, no tendremos en cuenta aquí los enfoques morales, también posibles, aunque conducen a otros campos.

¹⁸ Una bibliografía sin pretensión de exhaustividad sino sólo de demostración de las posibilidades que abre este campo: D. LE BRETON, *Antropología del cuerpo y la modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002 (Presses Universitaires de France, 21990); F.-B. MICHEL, *La chair de Dieu*, Flammarion, France, 1990; P. IDE, *Le corps a coeur. Essai sur le corps humain*, Saint Paul, Versailles, 1996; M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001 (du Seuil, París, 2000); J. GRANADOS, *Teología de la carne: el cuerpo en la historia de la salvación*, Monte Carmelo-Didaskalos, Burgos, 2012; E. FALQUE, *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Hermann, París, 2014.

¹⁹ El desarrollo teológico aquí es, sorprendentemente, mucho menor: X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, Diputación de Ávila, Ávila, 2011; C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *Presencia y ternura. La metáfora nupcial*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2014; RICOEUR, PAUL, “La metáfora nupcial”, en A. LACOCQUE-P. RICOEUR, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Herder, Barcelona, 2013, 275-311. Sin embargo habría que poner atención con la categoría *esponsalidad*: ¿es la más apropiada para hoy? En un tiempo en el cual el matrimonio está en crisis y aún cuando la esponsalidad vale para todos los estados de vida, ¿conservará esta categoría toda su fuerza? ¿No prestará la categoría *erótica* un servicio al conjugarla con la categoría *esponsalidad*? Una objeción acerca de la categoría de esponsalidad en las relaciones entre el hombre y Dios dice: la metáfora esponsal supone que el amor es recíproco y horizontal, ya que se refiere al amor de dos esposos, dos iguales. En cambio, el amor de Dios por el hombre es unilateral y desigual. En la base de este razonamiento está el pensar el amor de Dios sólo como *agápe*. Si la metáfora esponsal fuera pensada desde el *éros*, ¿no se disuelve la crítica? ¿no se abre una nueva posibilidad para recuperar una verdad que se funda en la misma Escritura Sagrada? Por otro lado, la crítica está basada en la certeza de que el camino es ascendente: el analogado principal sería el amor de los esposos, que luego se piensa del amor de Dios con el hombre. Sin embargo, la perspectiva teológica es inversa: el analogado principal de la esponsalidad es el amor de Dios por el hombre. Desde aquí se piensa la esponsalidad humana. Para esto hay que volver a pensar el amor de Dios como *éros*.

²⁰ M.-M. LAURENT, *Réalisme et richesse de l'amour chrétien. Essais sur éros et Agapé*, Saint Paul, s.l., 1961; J. LACROIX, *El deseo y los deseos*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2010 (Presses Universitaires de France, París, 1975); H. BESBBASCH, *L'homme de désir, icône de Dieu*, Beauchesne, París, 2001; desde una perspectiva psicoanalista con grandes contactos con el cristianismo, cf. J. KRISTEVA, *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*, Gedisa, Barcelona, 1986 (Hachette, Paris, 1985); J. KRISTEVA, *Historias de amor, Siglo XXI*, México-España-Argentina-Colombia, 21988 (Denöel, Paris, 1983); M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, Cortina Raffaello, Milano, 2012; IBID., *La forza del desiderio*, Qiqajon, Magnano, 2014.

investigación todavía no es significativa.²¹ En quinto lugar, la perspectiva bíblica del placer, con pocos pero significativos aportes.²² En sexto lugar, la perspectiva espiritual, con algunos títulos.²³ En séptimo lugar, la perspectiva de la pasión, que en su sentido amoroso no ha sido tratada desde la teología dogmática.²⁴ Los libros y artículos que tratan específicamente las relaciones entre *éros* y *agápe* serán citados en la tesis, al igual que los que se refieren a la erótica del *Cantar de los Cantares*.²⁵

Hay algunas obras que abordan mucho más de cerca la temática del *éros*, con algunos escarceos desde las filosofías²⁶ y tímidamente desde algunas teologías, a saber:

JEANROND, WERNER, *Teología del amor*, Sal Terrae, Santander, 2013 (original *A theology of Love*, T&C Clark International, London-New York, 2010).

Este teólogo católico pretende explorar “el potencial y las ambigüedades de los enfoques cristianos de la práctica del amor” (13). Sus referencias son sobre todo germanófonas y anglófonas: Kierkegaard, Nygren, Barth, Jüngel entre los protestantes; Tillich, Rahner y Benedicto XVI entre los católicos. El libro no realiza un estudio en profundidad sobre el *éros* divino-humano, aunque hay algunas pocas referencias al tema.

²¹ M. BELLET, *¿Comer y beber a Dios?*, Mensajero, Bilbao, 2003 (Desclée, París, 1999); G. RINGLET, *Ceci est ton corps. Journal d'un dénuement*, Albin Michel, París, 2008; E. FALQUE, *Les noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucaristie*, Cerf, París, 2011; N. MARTÍNEZ GAYOL, “«Este es mi cuerpo que se entrega». Cuerpo del atleta y cuerpo eucarístico”, en *Perspectiva teológica* 129 (2014) 267-306.

²² M.C. JACOBELLI, *El risus paschalis y el fundamento teológico del placer sexual*, Planeta, Barcelona, 1991 (*Il risus paschalis e il fondamento teologico del piacere sessuale*, Queriniana, 1990); M. VAN TREEK NILSSON, *Expresión literaria del placer en la Biblia hebrea*, Verbo Divino, Estella, 2010.

²³ A. GRÜN, *Mística ed éros*, Nuova editrice Berti, Piacenza, 2012 (*Mystik und Eros*, Vier Turme GmbH); A. FUMAGALLI, *Come lui ha amato. L'éros di Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010; J. BASTAIRE, *Eros redento. Amore e asceti*, Qiqajon, Magnano, 2011 (Desclée, París, 1990); R. CANTALAMESSA, *Eros y Agápe. Las dos caras del amor humano y cristiano*, Monte Carmelo, Burgos, 2012.

²⁴ Pero sí por la filosofía, por ejemplo por E. TRÍAS, *Tratado de la pasión*, DeBolsillo-Mondadori, Barcelona, 2006 (edición actualizada).

²⁵ Hay otras perspectivas posibles, que aquí no podemos investigar. Steiner habla de una “erótica del pensamiento” en la relación maestro-alumno, siguiendo una idea de Platón; cf. G. STEINER-C. LADJALI, *Elogio de la transmisión*, Siruela, Madrid, 2006, 32.57 (*Éloge de la transmission. Le maître et l'élève*, Albin Michel, 2003); y un famoso psicoanalista italiano habla de una erótica de la enseñanza; cf. M. RECALCATI, *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino, 2014.

²⁶ Se ha llegado a hablar, incluso, de la “erótica como una rama de la filosofía”: E. QUINTANA SALAZAR, “La erótica como punto de apoyo para la comprensión del mundo; o de evasiones y banalidades en el hombre de principios del siglo XXI”, en *Xipe Totek* 3 (2011) 268-280; cita en 269.

FRANCO, FABIO, *La passione dell'amore. L'ermeneutica di Balthasar e Origene*, EDB, Bologna, 2005.

Este teólogo católico quiere defender a Balthasar como lector de Orígenes, oponiéndose a una conocida crítica de Löser. En su periplo hace un breve y significativo desarrollo del tema que nos ocupa, en la tercera parte del libro, cuando trata de la *Estética teológica*. Desde nuestra perspectiva tiene el mérito de enraizar la posibilidad de una *erótica teológica* (sic: 237) en la obra de Balthasar y con fundamentos patristicos.²⁷

BASTAIRE, JEAN, *Eros redento. Amore e ascési*, Qiqajon, Magnano, ⁸2011 (original: *Éros sauvé ou le jeu de l'ascèse*, Desclée, París, 1990).

Se trata de un pequeño libro del intelectual francés, especialista en Peguy y Claudel, donde ofrece un pequeño “tratado de erótica cristiana”, proponiendo “vías y medios a través de las que podría terminarse el largo conflicto entre Cristo y *Éros*” (5), escrito desde su propia experiencia personal. El *éros* es desconocido tanto por los que lo exaltan como por quienes lo desprecian. El planteamiento es el de un cristiano normalísimo (*sic*) que interpreta la erótica teológica como lenguaje trinitario (cf. 13). Sin ser un libro académico, es muy sugerente.

YANNARAS, CHRISTOS, *Variazioni sul Cantico dei Cantici*, Qiqajon, Magnano, 2012 (original *Sjólio stó Asma Asmáton*, Domos, Atenas, 1990).

Este pequeño libro del teólogo ortodoxo es un peculiar comentario al *Cantar de los Cantares*, organizado como las variaciones de un tema musical. Para el griego “Dios existe como plenitud de trinitaria co-esencia erótica. *Es amor*” (49) y el hombre debe hacerse “un ser kenóticamente erótico, como Dios es recíproca perijóresis kenótica de una Trinidad de Personas” (51), en “la persona histórica de Jesús [que] revela el modo de existencia de Dios: una ilimitada dinámica de oferta erótica de sí, la kénosis de Dios por locura de amor por el hombre” (85). “Cada persona hipostatiza la *naturaleza* en su totalidad con el modo del vaciamiento – kénosis- de cada autonomía y autoexistencia *naturales*. Con el modo del *éros* [...]. El

²⁷ Volveremos sobre este autor cuando tratemos a Balthasar en nuestra Obertura; cf. *infra*.

Logos se hace hombre con el modo con el cual es también Dios: el modo del *éros* [...]. Vaciándose de la divinidad, no deja de ser Dios, dado que el modo de la existencia divina es el vaciamiento kenótico, la kénosis erótica” (136). La diferencia irreductible que plantea el autor es entre el erotismo como amor al otro y auto-erotismo como amor a sí mismo. Lo contrario del deseo es la autosuficiencia; lo contrario del *éros* es la egolatría (cf. 130). El *éros* es “metafísica del cuerpo y carne de la metafísica” (133), el *éros* es la vida. El libro es una poderosa meditación cuyas intuiciones podrían ser los hilos con los que tejer una erótica teológica.

BYUNG-CHUL HAN, *La agonía del éros*, Herder, Barcelona, 2014 (original *Agonie des Eros*, Matthes & Seitz, Berlín, 2012).

Este filósofo coreano, experto en estudios culturales, sostiene la siguiente hipótesis: “No sólo el exceso de *otros* otros conduce a la crisis del amor, sino también la erosión del *otro*, que tiene lugar en todos los ámbitos de la vida y va unida a un excesivo narcisismo de la propia mismidad [...]. El *Éros* se dirige al *otro* en sentido enfático, que no puede alcanzarse bajo el régimen del yo. Por eso, en el infierno de lo igual, al que la sociedad actual se asemeja cada vez más, no hay ninguna experiencia erótica” (9-10). En una sociedad cada vez más narcisista, centrada en el yo, la experiencia del otro se hace cada vez más difícil; por eso no hay erótica en nuestra contemporaneidad: “el deseo del otro es suplantado por el confort de lo igual [...]. Al amor de hoy le falta toda trascendencia y transgresión” (34). Lo mismo sucede con el pensamiento: “el pensamiento sin *éros* es meramente repetitivo y aditivo [...]. En los comienzos de la filosofía y la teoría estuvieron el *Logos* y el *Éros* enlazados en una unión tan íntima. El *Logos* carece de vigor sin el poder del *Éros* [...] pierde toda vitalidad, toda inquietud, y se hace represivo y reactivo” (72-79). El brevísimo ensayo filosófico es un gran estímulo para repensar el lugar del *éros* en el tiempo que nos toca vivir, también desde sus coordenadas políticas y sociales: la agonía del *éros* es también e inseparablemente la agonía del pensamiento.

Es notable que Byung-Chul Han, desde una perspectiva completamente diferente de la de Yannaras, llegue a la misma conclusión: la desaparición del otro es

la agonía del *Éros*. Ambos ponen el acento en el hecho de que el *éros* se desarrolla como descubrimiento del otro: el *éros* es amor y no soledad. “El infierno de lo igual” de Byung-Chul Han y el “autoerotismo” de Yannaras apuntan en la misma dirección: se impone descubrir la otredad, desde la libertad y el amor, la donación y la entrega, la reciprocidad y la perijóresis del amor. También la erótica de Balthasar se troquea como descubrimiento del otro.²⁸

La desaparición del *éros* de la historia de la teología es simultánea a la desaparición de la belleza.²⁹ No es un hecho casual: el *éros* cristiano es el modo de la respuesta a la provocación de la belleza: ante la contemplación de la belleza y la percepción de la figura del amor divino, se enciende e incendia el *éros* humano. Y. de Andia, interpretando el pensamiento de los Padres influidos por el pensamiento griego, sigue esta línea cuando dice:

“El origen del *éros* es la belleza y su objetivo la inmortalidad”.³⁰ “Este impulso del amor puede ser también un «transporte», un éxtasis o una locura. El amor es un delirio (*manía*), como el delirio profético, la inspiración poética o el delirio iniciático (Platón, *Fedro*, 244A)”.³¹

No hemos dado un paso atrás hacia una erótica pagana. No se trata de meras adiciones superficiales sino de profunda transformación de la intuición pagana por la percepción cristiana. En efecto, la patróloga remata el apartado así:

“El *éros* que está, en nuestra civilización occidental, cargado de reminiscencias platónicas, ¿es extraño a la *agápe* cristiana? ¿El cristianismo no ha hecho entrar

²⁸ Balthasar será tratado en nuestra Obertura.

²⁹ “La línea de ruptura que atraviesa nuestro libro y viene a situarse en torno al año 1300 no la señalamos desde luego en sentido polémico. Corresponde sencillamente a un dato de hecho, desagradable e incontrastable”, *Gloria* 2, 17. Acerca de la unidad entre *éros* y belleza, dice Clément: “En el monje todo el *éros* es atraído por aquella belleza hecha de amor y de luz, tanto más perturbadora en cuanto que irradia a través de la desfiguración de la pasión de la cruz. No hay lugar para otra expresión del *éros* porque el monje ha entendido que la distancia y la identidad entre el desfigurado y el transfigurado da la medida del amor loco de Dios por él, por todos: ¿de qué otro amor podría tener necesidad? Es necesario amar a Dios con toda la fuerza del *éros*; el monje así inflamado se hace un hombre apostólico: tiene el derecho de hablar de Dios porque lo conoce con todas las fibras del propio ser”, O. CLÉMENT, *Riflessioni sull'uomo*, Milano, 1973, 84-85. Por esto, la eficacia de la estética y la erótica van de la mano: “No hay en el tiempo de la Iglesia ninguna teología históricamente eficaz que no sea a su vez reflejo de la gloria de Dios. Sólo una teología bella, o sea, una teología que, alcanzada por la *gloria Dei*, logra a su vez hacerla resplandecer, tiene la posibilidad de incidir en la historia de los hombres, impresionándola y transformándola”, *Gloria* 2, 15. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 140.

³⁰ Y. DE ANDIA, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, op. cit., 219.

³¹ Y. DE ANDIA, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, op. cit., 220.

en su reflexión sobre el amor los acentos platónicos? ¿No encontramos este amor de la Belleza «amada tarde» en las *Confesiones* de san Agustín? ¿No está allí ese mismo deseo de amar no lo que pasa, sino lo que permanece, lo Eterno?».³² “Es la belleza del Verbo, manifestándose a través de la belleza de las criaturas, que hace nacer el amor en aquel que la ama, pero la originalidad de Orígenes, en relación a los neoplatónicos, es la de unir la belleza al tema místico del lazo o herida de amor, siguiendo a Isaías 49, 2 (LXX): «me ha puesto como una flecha aguda, me ha ocultado en su carcaj», y Cantar 2,5: «Estoy herida de amor». El Padre es el Arquero, el Hijo la flecha y, por la herida que hace en el alma, está presente en ella y suscita su deseo”.³³

La novedad cristiana no acontece en un mero vacío de pensamiento sino que asume el camino del hombre para recrearlo desde dentro, previo paso por una radical transfiguración. Encontrar en la sabiduría pagana intuiciones que luego son asumidas y reconfiguradas por el cristianismo en su articulación global de sentido no significa renunciar a la especificidad evangélica sino enraizarla en la realidad del hombre al que se dirige con su mensaje de salvación.

Resulta inevitable aquí una referencia al famoso libro de Nygren. Si bien lo trataremos en nuestra Obertura, queremos aquí apelar a una cuestión metodológica que nos ayudará en la investigación y que revela el aspecto contemporáneo y epocal del planteo que hacemos en esta tesis. Más adelante veremos que los planteos de Nygren son un lastre para la teología y su referencia se ha convertido en un tópico del que hay que desprenderse; su aún continua apelación no revela sino un desconocimiento de los avances en el campo por él abordado. Dice Coda:

“Sigue siendo actual, con todo lo que tiene de teológica y prácticamente ineludible, la fuerza de la pregunta (más que de la respuesta) formulada por Nygren y lúcidamente sintetizada por F.Bolgiani en estos términos: «si, y en qué medida, la magnitud del amor en el hombre, en sus manifestaciones diversas, de *agápe*, en el sentido de la más total renuncia a sí, de *éros* en la búsqueda del bien y de la felicidad, tienen alguna correlación intrínseca, si, por diversas vías, expresan una exigencia común, si tienen en sí —y concretamente manifiestan en la historia— un origen común, si convergen, aunque sea oscuramente, hacia un mismo resultado, si, en fin, uno de ellos, el *éros*, puede, a través de una *crisis* radical, venir a parar en *agápe*; o bien si se trata, como consideró Nygren, de dos entidades incomunicadas entre sí, yuxtapuestas y sin otras relaciones que las exteriores, tales que las síntesis, realizadas o intentadas,

³² Y. DE ANDIA, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, op. cit., 220.

³³ Y. DE ANDIA, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, op. cit., 225.

no acaban más que representando la ruina y disolución de uno de los dos términos, en sustancia, del *agápe*”.³⁴

La pregunta vale heurísticamente, ya que los resultados a los que llegaremos difieren de las dicotomías planteadas en el texto: en efecto, no se trata de que el *éros* se disuelva en el *agápe*, ni de que son magnitudes irreductibles, sino de que *éros* y *agápe* manifiestan aspectos diversos del único amor de Dios. Ni fusión ni separación: serán las dos barreras que no podremos traspasar.

A lo largo de esta tesis investigaremos cómo el *éros* está presente en dos teólogos contemporáneos, Gesché y Cardedal, continuando de este modo una tradición que tiene hondas raíces en la historia de la teología. La pregunta se formula también de este modo:

“¿Debemos oponer el *éros* y el *agápe*, como Nygren, o podemos identificarlos, como Orígenes, en su *Comentario al Cantar de los Cantares*, y decir que hay un *éros* divino? ¿Y no podemos hablar de una divina pasión de amor, la pasión de Cristo crucificado?”³⁵ “Desde el punto de vista teológico, la tesis de Nygren supone una separación entre el amor natural y el amor sobrenatural, muy discutible”.³⁶

La pasión divina del amor y la de Cristo crucificado-resucitado fundamentan la pasión humana del amor. Lejos de Nygren investigaremos aquí una erótica cristiana en la obra de los dos notables teólogos contemporáneos.³⁷

4. Objeto y métodos

³⁴ P. CODA, *El agápe como gracia y libertad. En la raíz de la teología y la praxis de los cristianos*, Ciudad Nueva, Madrid-Buenos Aires-Santa Fé de Bogotá-Montevideo-Santiago, 1996, 22-23. El texto donde se plantea la pregunta es de F. BOLGIANI, “Introducción” en A. NYGREN, *Éros e agápe. La nozione cristiana dell’amore e le sue trasformazioni*, Il mulino, Bologna, 1971, XXX ss.

³⁵ Y. DE ANDIA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, op. cit., 217; “*Eros y ágape: la divina pasión de amor*”, en *Communio* sept-oct (1996) 418-438, 422.

³⁶ Y. DE ANDIA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, op. cit., 217, nota 11. El planteo de fondo de Nygren y sus principios hermenéuticos se encuentran en el primer volumen. “Los otros dos volúmenes de Nygren [2 y 3] [...] son históricamente discutibles. La Edad Media, notablemente, no ha sido comprendida”, G. DUMEIGE, *Richard de saint Victor et l’idée chrétienne de l’Amour*, PUF, Paris, 1952, 8, nota 1.

³⁷ En total acuerdo está F. Bolgiani: “La validez de su tesis aparece condicionada de su total aceptación”, F. BOLGIANI, “Introducción”, en A. NYGREN, op. cit., XXXIX.

En esta investigación rastreamos la erótica como perspectiva transversal que impregna los temas que Gesché y Cardedal abordan *in recto* teológicamente. Sin embargo, esta no es una tesis sobre los temas teológicos desarrollados por ambos autores. Lo que queremos mostrar es que en la totalidad de la obra de ambos teólogos hay una erótica: para eso será necesario presentar algunas líneas maestras leídas desde el *éros* divino-humano.

El método general consistirá en hacer una lectura transversal y analítica de cada autor para encontrar la erótica como hilo de oro que articula todo su pensamiento. Reuniendo este hilo con otros, se teje la trama compleja del pensamiento de cada teólogo. Recurriendo a tres metáforas que apelan a diversos sentidos, afirmamos que la obra de un gran autor está conformada por un bordado y por un cañamazo que sostiene las formas que se tejen con esos hilos; una melodía y una armonía, que se despliegan a partir de una armadura de clave; unas texturas y colores que se articulan sobre una tela. Para descifrar la obra de esos grandes se pueden seguir las formas, las melodías, los colores; pero también se puede tratar de descubrir cuál es el cañamazo que sostiene las formas; la armadura de clave que da inteligibilidad a la melodía; la tela sobre la cual se pinta. Nosotros hemos elegido este segundo camino. Y hemos descubierto que, en medio de otros hilos de oro que atraviesan toda la obra de Gesché y Cardedal, la erótica teje toda su obra con un sentido particular y la articula desde un punto de mira: la pasión, la sobreabundancia, el exceso que insuflan las letras de ambos teólogos desde dentro para hacerlas audibles, perceptibles y significativas para el hombre de nuestro tiempo. Al mismo tiempo hemos descubierto otras articulaciones posibles, otros hilos de Ariadna con los cuales guiarse. Sin negar la valía y la cuantía de estos, hemos querido presentar en esta tesis el hilo de oro de la erótica, quedando espacio y juego suficiente para que otros articulen otros caminos que nos guíen por la fascinante aventura de sumergirnos en la teología de ambos y en aquello a lo cual sus teologías apuntan: un amor excesivo que ha sido percibido. Caminos que conducirán a los núcleos que se imbrican en las simas de sus pensares que, como en una danza perijorética, se alumbran y vislumbran mutua y recíprocamente, se

articulan, juegan y danzan entre sí para hacer las delicias de los hombres (cf. Prov 8).³⁸

Los métodos particulares serán aclarados en cada parte. Nos interesa aquí dar una indicación primaria, ya que no se trata de buscar en las obras de ambos teólogos las veces que aparecen las palabras *éros* y erótica. Cardedal nunca usa la palabra erótica; Gesché, en contadas ocasiones. Sin embargo, esta tesis sostiene que existe una erótica en ambos teólogos. Para mostrarlo iniciamos esta aventura. La indicación metodológica, referida a la belleza, la encontramos formulada con claridad por Balthasar:

“Para comprobar si una teología ha sido centralmente tocada por la gloria de Dios, no basta en absoluto espigar los pasajes, a menudo escasos, convencionales o dependientes de filosofías extrañas, en los que se habla expresamente de la belleza. Los puntos decisivos de una estética teológica emergen más bien de vez en cuando en el centro, en el corazón, en la visión primordial y en el punto focal que originalmente cristaliza en la formación de una obra. El modo en que la forma teológica se construye en derredor del centro de la visión primordial determina qué *kabód* y cuánto ha calado en esta forma, logrando cuerpo y fisonomía”.³⁹

Mutatis mutandis, lo mismo podemos decir de la erótica: no se trata de buscar palabras sino de descubrir un modo de hacer teología desde el centro del amor erótico-agápico que lo impregna todo. Para descubrirlo procederemos por acercamientos circulares dirigiéndonos hacia un centro que sólo será comprensible al final. Un camino no revela todo lo que puede dar de sí si no se lo recorre entero: el lector debe hacer un viaje; es necesaria una atención flotante hasta el final para que todas las cuestiones se aclaren desde una mirada global.⁴⁰ Como asegura Gesché: “Para iniciar nuestra búsqueda es un mal camino pensar que uno lo conoce

³⁸ Como dice un autor acerca de su propia obra: “Se procede en oleadas, se tientan sucesivamente enfoques diversos, se trabaja con un método que no desdeña los replanteos o hasta las repeticiones si sirven para hacer aflorar una nueva visión de las cosas. No hay que dar nada por definitivo: siempre en marcha”, M. BELLET, *¿Comer y beber a Dios?*, Mensajero, Bilbao, 2003 (Desclée, París, 1999), 23.

³⁹ *Gloria 2*, 16. Y aún más: “Es necesario preocuparse siempre de deducir y evidenciar por sí mismos los momentos que se buscan, desde un plano perspectivista general conciso, lo más exactamente comprensivo posible. Necesariamente saldrán a la luz determinadas constantes, que pasarán de un cuadro a otro y se esclarecerán, como, por ejemplo, en el caso [...] de *éros* y *agápe*”, *Gloria 2*, 16.

⁴⁰ Balthasar, a propósito de los lectores de Dionisio, habla del “daltonismo espiritual que, inmerso en la identificación erudita del detalle [...] no acaba de discernir el hilo conductor general de la obra”, *Gloria 2*, 147.

todo de antemano”.⁴¹ Estos acercamientos circulares suponen repeticiones: esto se debe al método de acercamiento y al estilo del investigador. Podríamos decir con el abad de Clairvaux: “Estoy repitiéndome mucho para aclararlo más”.⁴² Cada afirmación necesita situarse en un marco orgánico, donde la unidad confiere a cada parte su función y donde cada función recibe del centro su fuerza y su sentido. Las afirmaciones aisladas necesitan un marco integrador, dentro del cual reciben y aportan inteligibilidad. Cada tesis tiene sus características y esta pretende aportar un proyecto global de sentido para la comprensión de la obra de ambos teólogos desde la erótica. Desde esta perspectiva, criticar aspectos aislados no resultará procedente.

No investigaremos las fuentes de cada autor. Tomaremos sus textos presuponiendo que dicen verdad, sin que esto obste para que en determinados casos busquemos en otros autores a los que ellos remitan o a los que nosotros conozcamos. No es esta una tesis sobre la génesis del pensamiento, sino sobre la erótica en la obra de estos dos teólogos.

Esta tesis se articula entre la teología fundamental y la dogmática, ya que trata no sólo del contenido de las teologías de dos teólogos sino del modo en el que ambos piensan sus teologías y del centro de donde esas teologías surgen. Balthasar ha explicado esta no separación entre fundamental y dogmática de modo claro desde el amor extático:

“Este doble éxtasis bilateral –de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios- es exactamente el contenido de la teología dogmática, que por tanto se puede presentar con toda razón como una doctrina del éxtasis”.⁴³

En nuestra tesis la erótica es la perspectiva desde la que se percibe el contenido de la dogmática. Pero perspectiva y contenido se coimplican y coextienden. El éxtasis del que habla el teólogo suizo es un éxtasis de amor, amor que sale de sí con vehemencia y pasión, movimiento propio de la erótica. La erótica

⁴¹ *Jesucristo*, 15.

⁴² SAN BERNARDO, *Obras completas*, V. *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* (bilingüe), BAC, Madrid, 1987, Sermón 4, III, 4.

⁴³ *Gloria* 1, 117. El desarrollo metodológico de esta unidad entre fundamental y dogmática se encuentra en el “Apéndice” de este volumen, 110-118. Decir que el enfoque de nuestra tesis es desde la perspectiva de la teología fundamental y la dogmática significa, por el reverso, que el abordaje no es desde la pastoral o la moral que a primera vista podrían aparecer como los ámbitos más evidentes para desplegar una erótica.

teologal y la erótica teológica se articulan como doble raptó que en vez de ser visto desde el objeto (el raptador) es visto desde el sujeto (el raptado): se trata de una *percepción*. Pero es la percepción de un Dios que sale de sí (raptado por el amor de la salvación al hombre); y el hombre que sale de sí (raptado por ese amor salvífico): se trata de la percepción *del amor*, del *éros* divino-humano.

El orden con el que presentamos a Gesché y a Cardedal podría ser inverso: cada uno de ambos autores es estudiado en su complejidad y en su universo, de modo que cada parte de la tesis conforma una unidad en cierto modo cerrada. Las razones por las que hemos ubicado primero a Gesché no son más poderosas que aquellas por las cuales hubiéramos podido ubicar primero a Cardedal. Sin embargo había que optar. Y hemos, simplemente, optado.

El camino que proponemos para investigar a ambos teólogos en esta tesis recorre los *contornos* y la *forma*, que se corresponden con la percepción (capítulos 1 y 2 de cada parte); el *centro* despliega el núcleo del contenido de la teología de ambos autores (capítulo 3 de cada parte); y los *ecos* son la irradiación por *desborde* (capítulos 4 y 5 de cada parte). Esta esquematización no agota la realidad investigada: presta sólo el servicio de aportar una rápida sinopsis estructural como una brújula para el viaje. De este modo en el esqueleto que sostiene esta tesis se puede entrever la unidad entre fundamental y dogmática desde la perspectiva del *éros* divino-humano: la percepción no es sin objeto, sino que es percepción del amor, del *éros* divino que impregna y articula el *éros* humano. Una y otra son centrales.

La tesis va precedida de una Obertura en la que mostraremos que el *éros* divino-humano ha estado presente a lo largo de la historia de la teología y habilita nuestra opción de configurar hoy una erótica.

5. Cuestiones formales

Este investigador se inscribe en la corriente de la llamada *escuela argentina de teología*: venido a hacer la tesis doctoral a España por razones prácticas, el doctorando ha querido conservar presentes sus raíces vitales e intelectuales en el

quehacer de la tesis, no como un lastre prescindible sino como posibilidad y puerta abierta hacia el futuro y expresión de la propia identidad.⁴⁴

Esa raíz será perceptible en la tesis de muchos modos, algunos de los cuales son: la opción por escribir en español del Río de la Plata;⁴⁵ la continua tensión de pensar la teología desde la vida e inmerso en ella;⁴⁶ la forma, a veces exuberante, de presentar los temas o las formas, como por ejemplo, en los exergos que jalonan estas páginas.⁴⁷ Ellos son una flecha que apunta al sentido, aún cuando algunas

⁴⁴ La expresión “escuela argentina de teología” es de J.C. SCANONNE, “Los aportes de Lucio Gera a la Teología en perspectiva Latinoamericana”, en V.R. AZCUY-C.M. GALLI-M.GONZÁLEZ (eds.), *Escritos Teológico Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape Libros-Facultad de Teología, Buenos Aires, 2006, 456; y retomada en un homenaje a L. Gera: “Pionero de la «escuela argentina» de teología, supo insuflar en las generaciones que lo hemos sucedido el sentido innovador y fundacional que oportunamente subrayaron los tres editores del primer tomo de sus *Escritos Teológicos* (16-17; 33-35; 49-50; 882-886; 894-898; 906-909)”, AVENATTI, CECILIA, “Cuando los otros son nuestros verdaderos viajes. Homenaje a Lucio Gera como figura fundacional del Seminario Interdisciplinario Permanente Literatura, Estética y Teología. *In memoriam*”, en *Teología* 109 (2012) 13-18, cita en 15; *Teoliteraria* 5 (2013) 189-195, cita en 191. Una sistematización de las líneas de esta escuela argentina de teología se puede encontrar en J.M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004): Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, EDUCC, Córdoba, 2005; unos retratos de la generación de teólogos en J.M. GONZÁLEZ, *A mitad del camino: una generación de teólogas y teólogos argentinos*, EDUCC, Córdoba, 2006.

⁴⁵ Galli formula el horizonte de este modo: “Pensar, decir y escribir una teología católica en lengua española, con tonada argentina, arraigo latinoamericano y validez universal en el siglo XXI”, C.M. GALLI, “Lucio Gera: *In memoriam*. 16/1/1924 – 7/8/2012. Un precursor de la teología latinoamericana contemporánea”, en <http://www.americalatina.va/content/americalatina/es/secciones/articulos---reflexiones/otros/lucio-gera--in-memori--16-1-1924--7-8-2012--.html> (consulta 11/12/14). Con sus particularidades expresivas y sonoras, hemos elegido nuestra lengua natal para escribir esta tesis. Todas las expresiones y palabras que puedan sonar extrañas a un oído castellano han sido rigurosamente consultadas en los diccionarios correspondientes, particularmente el de la Real Academia Española de la Lengua.

⁴⁶ Una vez más una referencia a Gera (“*figura señera de la teología argentina*”) por paradigmática de lo que acontece en nuestras latitudes: “Gera representa a *teólogos y teólogas* que vivimos en el sur del Sur y desarrollamos la actividad intelectual inmersos en muchos compromisos institucionales, académicos y pastorales, con una gran dedicación al trabajo y una notable pobreza de recursos comparados con los de Europa”, C.M. GALLI, “Lucio Gera: *In memoriam*” op. cit. (consulta 11/12/14).

⁴⁷ Se trata de una raíz muy arraigada en las culturas de latinoamérica, donde el barroco es el arte del exceso; cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 115.150-151. Se relaciona también con el tema de esta tesis: el barroco es una glorificación de la encarnación; cf. IBID., 150 nota 32. Podríamos llamarla, con Toutin, una “erótica verbal”: “El llamado que la poesía dirige al poeta desde las calles y entre los otros se ve amplificado por la sed de ser otro y hacia el otro; sed cuyo portavoz y escanciador es el poeta. Al respecto, escribe Paz: «El ser del hombre contiene ya a ese otro ser que quiere ser. `La amada -dice Machado- es una con el amante, no al término del proceso erótico sino en su principio`. La amada está ya en nuestro ser como, como sed y «otredad». Ser es erotismo. La inspiración es esa voz extraña, que saca al hombre de sí mismo para ser todo lo que es, todo lo que desea: otro cuerpo, otro ser. La voz del deseo es la voz misma del ser, porque el ser no es sino deseo de ser». De este modo, la otredad del mundo que se transparenta en el poema y con la otra voz que lo anuncia en él, Paz pone las bases de la comprensión de la poesía como una «erótica

frases estén desligadas de su contexto de origen: “Los acordes pueden iluminarse desde dentro”;⁴⁸ la referencia constante a saberes ajenos a la teología, como modo de pensar en comunión y en las vías del encuentro;⁴⁹ la superación de dualismos por medio de paradojas;⁵⁰ el volumen quizás exagerado de la tesis misma, debido a los autores que se abordan, los métodos usados y la *forma mentis* del doctorando;⁵¹ etc.

La intuición primera de esta tesis ha brotado “sin otra luz ni guía sino la que en el corazón ardía”.⁵² Ella surge de un camino personal, de un encararme con Dios, en los meandros de la vida personal, pastoral, docente, eclesial y social.⁵³ La inteligencia de ese encuentro viene después: ambos autores, Cardedal y Gesché, ayudan a pensar ese exceso que adviene y la finalidad hacia la que ese exceso apunta,

verbal». En efecto, así como la imaginación permite desviar o poner en entredicho la orientación reproductiva de la sexualidad y transfigurarla en rito, juego amoroso, placer y ceremonia en el erotismo, así también la imaginación pone en entredicho la función comunicativa del lenguaje para orientarla hacia la otredad del mundo y hacia el deseo de ser (con) otro. Ahora bien, ello es posible con el concurso de la imaginación que opera una metaforización de la sexualidad y del lenguaje, un llevarlos más allá de ellos mismos ¿Qué significa? Desde el interior del erotismo como «poética sensible» hay una orientación hacia un tú, que ensancha el deseo de encuentro y lo advierte del riesgo autodestructor de toda forma narcisista de realizar sus posibilidades de ser. Del mismo modo desde el interior del poema -como «erótica verbal»-, desde la precariedad del deseo de ser que lo trasunta hay una orientación hacia un más allá del poema, hacia un ser otro y que puede cobrar la figura de un tú concreto o de una sed o anhelo insaciable de encuentro. Octavio Paz expresa así en el lenguaje de la poesía como «erótica verbal», la aventura arriesgada y sinuosa del amor y que tiene como protagonista al deseo de ser que se encamina al tú del amado o amada”, A. TOUTIN, “La luminosa sed”, op. cit., 190-191.

⁴⁸ A. BRENDEL, *De la A a la Z de un pianista. Un libro para amantes del piano*, Acantilado, Barcelona, 2012, 14. “El pensamiento en exceso es nuestra hipótesis epistemológica”, dice Gesché en *El cosmos*, 159. En *El cosmos*, 244-245 equipara –con un guiño– epistemología e intuición.

⁴⁹ El doctorando ha estudiado música y diseño de comunicación visual antes de estudiar filosofía y teología. Y como camino académico de investigación se inserta desde el año 2004 en el *Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología* (SIPLLET) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina; desde 2007 es Miembro de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE) e integrante de la Comisión Directiva en dos períodos (2008-2010 y 2014-2016).

⁵⁰ “El amor divino es una pasión impasible: todo lo que toca a lo divino, como la Tiniebla luminosa, es dicho en oxímoron o expresiones paradójales”, Y. DE ANDIA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, op. cit., 229.

⁵¹ Afirma Cioran que “cada individuo, como cada época, sólo tiene realidad por sus exageraciones, por su capacidad de sobrevalorar, por sus dioses”, citado en A. GESCHÉ, *El destino*, 17.

⁵² JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, canción 3. Podría decirse también con la expresión de Gesché: una “audacia deseante” que llega a “esa admiración que nos arrebató y que los griegos atribuían a un dios (*en-thou-siasmos*)”, A. GESCHÉ, *El sentido*, 98; IBID., *El hombre*, 117.

⁵³ Con profunda intuición psicológica asegura Gesché que “incluso cuando se interrogan sobre Dios, en el fondo los hombres están preguntándose, sobre todo, por ellos mismos”, A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 8.

orienta y atrae.⁵⁴ Ese paso pascual de la experiencia a la comprensión y formulación de la misma, tenebroso y luminoso a la vez, es una fecunda e inestable zona de transición. Como lo saben el niño, el artista, el místico y el teólogo, “las transiciones son zonas de transformación: algo nuevo surge a partir de lo antiguo”.⁵⁵ Ese paso pascual es apasionado, apasionante y padeciente porque se inserta en la lógica de la encarnación: “La pasión es el camino de la resurrección”.⁵⁶

⁵⁴ “La relación personal precede al trabajo intelectual”, B. BOURGINE, “Le style”, en B. BOURGINE-P. RODRIGUES-P. SCOLAS (dirs), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, Cerf, Paris, 2013, 137.

⁵⁵ A. BRENDEL, *De la A a la Z de un pianista*, op. cit., 131.

⁵⁶ MISAL ROMANO, *Prefacio “La trasfiguración del Señor”*, II Domingo de Cuaresma.

Obertura

El éros divino-humano en la historia de la teología

Attende ubi albescit Amor
paráfrasis a SAN AGUSTÍN,
Confesiones XI, 27, 34.

Obertura

El *éros* divino-humano en la historia de la teología

“La pérdida de la erótica del *Cantar de los Cantares* y de la estética de los escritos de Dionisio ha tenido resultados funestos para la teología. Esta pérdida sólo puede ser compensada con una nueva inmersión en el centro cordial de los misterios del amor de la Escritura y por un nuevo «ver la figura» mediante esa misma energía cordial”⁵⁷

¿Con qué amor nos ama Dios? Para comprenderlo, ¿podemos establecer alguna analogía con el amor humano: *philia*, *agápe*, *éros*? ¿La teología ha pensado el amor teniendo en cuenta esta analogía? Acerca de la incorporación de los dos primeros al lenguaje cristiano no hay dudas. Aquí nos plantearemos la pregunta por el tercero: ¿es posible pensar que Dios ama con *éros*? ¿Qué dice la Tradición al respecto? ¿Hay elementos en la historia de la teología y la espiritualidad que nos permitan rastrear esta temática? Con esta cuestión cae o se sostiene la posibilidad de llevar adelante una tesis como la que presentamos. Subrayaremos, entonces, el lugar del *éros* en la teología a los efectos de analizar su rol específico evitando que se confunda o fusione con los otros aspectos del amor, con los que conforma una unidad diferenciada. En el presente capítulo introductorio buscaremos discernir si bíblicamente en los libros de la Sagrada Escritura; históricamente en los Padres de la Iglesia; teológicamente en los pensadores medievales; espiritualmente en las místicas medievales y los del *Siglo de Oro* español; especulativamente en los teólogos contemporáneos; y magisterialmente en documentos del mayor relieve eclesial, es posible encontrar los fundamentos para avanzar con nuestra intuición. Los autores que presentamos: ¿tomaron a Dios como sujeto del *éros* que provoca un *éros* responsivo y análogo en la respuesta del hombre? ¿Existe una erótica cristiana?

Adelantando los resultados a los que arribaremos en esta tesis, el marco del problema es doble: En primer lugar hay una dimensión histórico-teológica, ya que la extrañeza que puede causar el planteo que presentamos se debe al hecho de haber olvidado o marginado una tradición eclesial tan real y poderosa como otras; en

⁵⁷ H.U. VON BALTHASAR, “Revelación y belleza”, en *Ensayos teológicos I. Verbum caro*, Cristiandad, Madrid, 1964, 162-164.

segundo lugar hay una dimensión hermenéutico-metodológica, ya que una traducción insuficiente de textos antiguos junto a unas opciones de interpretación que dependen de múltiples factores epocales que privilegian ciertos aspectos y desdeñan otros, han invisibilizado una realidad que siempre ha estado presente en la historia de la teología y de la espiritualidad.

A esto se agrega un tercer factor: la influencia que ha tenido la famosa obra *Éros y agápe* del teólogo y obispo protestante sueco Nygren, que tuvo como gran aspecto positivo la valía de plantear visiblemente el problema e introducirlo decididamente en la agenda teológica, y como aspecto negativo el de instalar un planteo dialéctico y maniqueo de la relación entre ambos aspectos del amor; y el relativo desconocimiento de las convincentes respuestas católicas, contribuyen a que, en gran medida, esta realidad siga permaneciendo en las sombras, aún cuando – y en esto coincidimos con Nygren- “el problema que va a ser tratado en este trabajo es uno de los más importantes y al mismo tiempo uno de los más descuidados por la teología”.⁵⁸

Para Nygren *agápe* designa una religión y una ética, que se funden en una sola cosa y en la cual el amor que se dona, revelado en Jesucristo, constituye el factor predominante. Por *éros* entiende una religión y una ética caracterizadas únicamente por el deseo del hombre, que es el amor humano, hacia un ideal superior. Ambos se oponen radicalmente en su formulación y en su aplicación.⁵⁹ La concepción del *éros*, griega, es egocéntrica; y la concepción del *agápe*, cristiana, es desinteresada: se trata

⁵⁸ A. NYGREN, “Prólogo a la primera edición”, en A. NYGREN, *Éros y agápe. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Sagitario, Barcelona, 1969, 11; *Éros et agapè. La notion chrétienne de l’amour et ses transformations* (trad. P. Jundt; adv. L. Luciani-Zidane; pref. M. Goguel), I, Cerf, París, 2011, 11. La obra fue publicada en los años 1930 (tomo I) y 1936 (tomo II) con el título *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Éros och Agápe (El pensamiento cristiano a través de los años. Éros y Agápe)*, traducida al alemán (1930, tomo I; 1936, tomo II); inglés (1932, tomo I; 1938, tomo II -1º parte-, 1939 -2º parte-); japonés (1937, tomo I); francés (1944); chino (1950-1952); danés (1965) y español (1969). Cf. F. BOLGIANI, “Introduzione”, en A. NYGREN, *Éros e agápe. La nozione cristiana dell’amore e le sue trasformazioni*, Il mulino, Bologna, 1971, VII ; L. LUCIANI-ZIDANE, “Avant-propos” en A. NYGREN, *Éros et agapè. La notion chrétienne de l’amour et ses transformations* (trad. P. Jundt; adv. L. Luciani-Zidane; pref. M. Goguel), I, Cerf, París, 2011, I. La obra recibió reseñas de Balthasar (1939), de Lubac (1945), Marrou (1945), y muchos otros renombrados teólogos. Cf. una lista en F. BOLGIANI, “Introduzione”, en A. NYGREN, *Éros e agápe*, op. cit., *La nozione cristiana dell’amore e le sue trasformazioni*, op. cit., VII-VIII.

⁵⁹ Cf. L. LUCIANI-ZIDANE, “Avant-propos” en A. NYGREN, *Éros et agapè. La notion chrétienne de l’amour et ses transformations*, op. cit., IV-V.

de entidades antinómicas, radicalmente opuestas, y así las presenta el sueco en un cuadro sinóptico:⁶⁰

<i>Éros</i> es igual a deseo, aspiración	<i>Agápe</i> es igual a sacrificio
<i>Éros</i> tiende hacia lo elevado	<i>Agápe</i> desciende
<i>Éros</i> es la vía del hombre hacia Dios	<i>Agápe</i> es la vía de Dios hacia el hombre
<i>Éros</i> es igual a esfuerzo que supone la salvación, obra del hombre	<i>Agápe</i> es igual a gracia; la redención es un acto de amor divino
<i>Éros</i> es igual a amor egocéntrico, una especie de afirmación de sí en su forma más alta, más noble, elevada y sublime	<i>Agápe</i> es igual a amor desinteresado, “no busca su propio interés”, es don de sí
<i>Éros</i> quiere conquistar su vida, una vida divina, inmortal	<i>Agápe</i> vive de la vida divina; se atreve, por esta razón, a “perder su vida”
<i>Éros</i> designa, en primer término, el amor del hombre: Dios es el objeto del <i>éros</i> . Incluso cuando el <i>éros</i> tiene por objeto a Dios, revela los rasgos del amor humano	<i>Agápe</i> designa, en primer lugar, el amor <i>de Dios</i> : “Dios es <i>agape</i> ”. Incluso cuando la <i>agápe</i> tiene por objeto al hombre, revela los rasgos del amor divino
<i>Éros</i> está determinado por la calidad, la belleza y el valor de su objeto; no es espontáneo, sino provocado, motivado	<i>Agápe</i> es soberanamente independiente de su objeto; se dirige tanto “a los justos como a los pecadores”; es un amor espontáneo, “surgente”, “no motivado”
<i>Éros</i> comprueba que su objeto es digno de ser amado, y por esta razón lo ama	<i>Agápe</i> ama y crea el valor de su objeto

Una oposición tan radical obliga a optar. De aquí que, según Nygren, “la esencia del cristianismo es únicamente el *agápe*”.⁶¹ Y la noción de *éros*, helénica, se ha infiltrado en el cristianismo bajo la cobertura de amor cristiano: en la noción de *caritas* se ha dado una contaminación ilegítima del *agápe* cristiano por parte del *éros* pagano. Toda la obra de Nygren está metodológica y epistemológicamente organizada en torno a este principio dialéctico que opone los dos amores. No hay posibilidad de integración, de pensarlos como aspectos de un único amor.⁶² La matriz luterana del autor (sobre todo la concepción del pecado, el principio de la *Sola Scriptura* y el concepto de la radical oposición entre filosofía griega y teología

⁶⁰ A. NYGREN, *Éros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, op. cit., 235.

⁶¹ L. LUCIANI-ZIDANE, “Avant-propos” en A. NYGREN, *Éros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, op. cit., VI.

⁶² Esta última será la respuesta magisterial católica, muchos años después.

cristiana) dirige la mirada y lleva su investigación a una inevitable separación radical, que tiene sus defensores:

“Nygren no inventa ninguna otra cosa que lo que estaba enunciado por Pablo antes de ser transmitido estrictamente por los evangelios: el carácter estrictamente teocéntrico del *agápe*. Todo viene de Dios, nada viene del hombre”.⁶³

Así defiende la posición de Nygren la prologuista de la nueva edición francesa. Sin embargo: ¿No se puede pensar un *éros* teocéntrico, cuyo sujeto es Dios? ¿No ha hecho esto la Biblia, la Tradición de la Iglesia, muchos notables teólogos y espirituales y el mismo Magisterio eclesial?

A clarificar y hacer visibles las raíces de la posibilidad de pensar un *éros* cristiano nos dedicaremos en estas páginas iniciales. Cedemos la palabra a una patróloga, adelantándonos a los resultados finales, fijando ya nuestra posición con un firme enraizamiento:

“En su libro *Éros y ágape*, Anders Nygren, teólogo luterano sueco, ha opuesto el *éros* y el *agápe*, el amor-deseo del amor-benevolencia, como dos formas de amor, pagano y cristiano, según la naturaleza y según la gracia. Sin embargo, los Padres de la Iglesia –Orígenes, Gregorio de Nisa y Dionisio Areopagita- no han dudado en emplear el término *éros* a propósito de Dios y el papa Benedicto XVI ha canonizado esta expresión en su encíclica *Deus caritas est*”.⁶⁴

El método que seguiremos será en primer lugar histórico-mostrativo, ya que nos interesa descubrir la existencia de una erótica a lo largo de la historia. A pesar de que esta opción inductiva posiblemente alarga la presentación con respecto a un método deductivo, se justifica porque aquí enraizaremos el posterior desarrollo de

⁶³ L. LUCIANI-ZIDANE, “Avant-propos” en A. NYGREN, *Éros et agapè. La notion chrétienne de l’amour et ses transformations* op. cit., XIX-XX. Aunque la autora, psicoanalista francesa, se queje de que “el conjunto de los autores alrededor del *Affaire de l’Amour* (Lacan) no conocen a Nygren o se suman al batallón de los espirituales tratándolo de manera totalmente amputada o alusiva” (XXI-XXII), no debería desconocer que la interpretación del sueco está determinada por sus principios metodológicos y epistemológicos: su fe luterana le impide cualquier posibilidad de ver a Dios como sujeto del *éros*. La cuestión se aclara en la nota que dirige al lector: “He elegido abordar aquí la obra de Nygren bajo un ángulo resueltamente personal más que clásico, es decir, según la exposición de tipo académico. Es la manera más directa, la más viviente también, me parece, de hacer entender de nuevo la fuerte palabra de este autor” (antes de la página I). Al teólogo (y no menos al hombre) le quedan dudas acerca de su tajante afirmación.

⁶⁴ Y. DE ANDIA, *La voie et le voyageur. Essai d’anthropologie de la vie spirituelle*, Cerf, Paris, 2012, 684. Cf. Y. DE ANDIA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1994, 217.

nuestra tesis. En segundo lugar, es evidente que en ese mismo mostrar se da una hermenéutica, ya que los textos necesariamente están recortados e interpretados; interpretación que haremos con la ayuda de los mejores comentadores de cada uno de ellos. Al no hacer un estudio *in recto* de cada autor, porque eso rebasa los límites de esta tesis, las notas a pie de página son abundantes y densas, ya que remiten a la prueba textual o a su defensa cuando ésta es necesaria.⁶⁵ Los exergos a cada autor, aún en su posible exageración laudatoria, quieren enfocar cada figura con la luz de algún destacado intérprete.

El *Cantar de los Cantares*

“El erotismo ardiente del *Cantar de los Cantares*”⁶⁶

“Feliz el que comprende y canta los cánticos de la Sagrada Escritura; pero mucho más feliz el que canta y comprende el *Cantar de los Cantares*”⁶⁷

“¿Acaso se hallan enfrentados *éros* y Yahvé?”⁶⁸

La interpretación que hacemos del *éros* divino-humano está basada y posibilitada ante todo por el hecho de la presencia del *Cantar de los Cantares* en las Sagradas Escrituras. No sólo por su incorporación al canon como libro material, sino también y primariamente, por la experiencia que hicieron los creyentes de un Dios que ama con *agápe* y *éros* y que, por eso, se expresa en un libro que consideramos revelado, con las características de este particular libro del canon.

La bibliografía sobre este libro es inabarcable. No es nuestro cometido hacer una historia del *Cantar*, ni de su contenido ni de su forma, ni agotar los aspectos teológicos que el libro presenta. Nuestro objetivo es mucho más modesto y funcionará como habilitador para la tesis que presentamos: mostrar que en este libro

⁶⁵ Hemos optado por los autores más representativos de cada período estudiado. Las restricciones que supone esta tesis impiden haber estudiado a muchos otros autores en los que también resplandece la llama del *éros* divino-humano, como Máximo el Confesor, en la patrística; Aelredo de Rievaulx, Ramón Llull, entre los teólogos medievales; Gertrudis de Helfta, Juliana de Norwich, Ángela de Foligno entre las místicas medievales; Ignacio de Loyola entre los españoles; Michel de Certeau entre los autores del siglo XX, etc.

⁶⁶ *Gloria* 1, 568.

⁶⁷ El macarismo es de Orígenes y está citado sin referencia en G. RAVASI, *El Cantar de los Cantares*, San Pablo, Santafé de Bogotá, 1998, 6.

⁶⁸ V. MORLA, *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella, 2004, 24.

escriturístico está la raíz de la posibilidad de comprender el amor de Dios que se expresa como *éros* en la historia. Para esto, remarcamos en este apartado solamente tres aspectos: la presencia del *Cantar de los Cantares* en la historia de la iglesia y de la teología como un libro revelado (canonicidad); los efectos de la lectura del *Cantar* en la historia, en forma de múltiples *Comentarios*; la posibilidad de leer el *Cantar* desde la polisemia que sus versos muestran y su canonicidad habilita.

Primer aspecto. La canonicidad del *Cantar de los Cantares* fue definida en el llamado Sínodo de Yamnia, una reunión de rabinos judíos a finales del siglo I DC, en medio de una acalorada discusión, quizás debidas a que el libro en cuestión contiene “una alta tensión erótica” y carece en su literalidad de “las más elementales referencias religiosas”.⁶⁹ Las cuestiones de lugar de composición, autore(es) y fecha, casi todo permanece en la bruma.⁷⁰ Más allá de las cuestiones histórico-teológicas disputadas, hay un hecho incontestable: el *Cantar de los Cantares* forma parte de la colección de libros canónicos del Judaísmo y del Cristianismo.

Segundo aspecto. Realidad incontestable también es que este pequeño libro fue leído abundantemente en la historia de la espiritualidad y de la teología, inspirando numerosas obras que se reúnen bajo el título genérico de *Comentarios*. Enumeramos aquí, siguiendo a Crouzel, y a solo título de mostración de lo que estamos diciendo, una lista de comentaristas e influencias del *Cantar*.⁷¹

Siglos II-III: Hipólito de Roma; Orígenes

Siglo IV: Aponio; Gregorio de Elvira; Filón de Carpasos, Chipre; Cirilo de Alejandría; Gregorio de Nisa; Teodoreto de Ciro; Basilio; Hilario de Poitiers; Ambrosio

Siglo VI: Procopio de Gaza; Michel Psellos; Nilo y Máximo; Julián de Eclana (perdido); Gregorio Magno

Época carolingia: Beda el Venerable; Alcuino de York; Haimon de Auxerre; Angélome de Luxeuil; Walafried Strabon; Robert de Tombelaine; Richard de Fourneaux; Bruno d’Asti

Cistercienses: Bernardo de Clairvaux; Guillermo de saint Thierry; Gilbert de Hoiland; Jean de Ford; Tomás el cisterciense (o de Cîteaux); Gilbert de Straford; Robert d’Omolonc; Godofredo de Auxerre

⁶⁹ Cf. V. MORLA, *Poemas de amor y de deseo*, op. cit., 23.

⁷⁰ Cf. V. MORLA, *Poemas de amor y de deseo*, op. cit., 26-30.

⁷¹ Cf. H. CROUZEL, “Introduction”, en ORÍGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I (SCH 375), Cerf, Paris, 1991, 54-68.

Otros: Wolberon de San Pantaleón; Gilbert Foliot; Ricardo de san Víctor (atribuido); Ruperto de Deutz; Honorio de Autun; Felipe de Harvengt; Alain de Lille.⁷²

Transcribimos un breve texto de Balthasar acerca de la preponderancia del *Cantar* durante siglos, y que enlaza el *Cantar* con la centralidad del *éros* en la teología y su radicación en Dios:⁷³

“A partir del siglo III y hasta el VIII el *Cantar de los Cantares* fue considerado como una pieza central, para muchos como *el* centro de la revelación: el *fuego ardiente* del *Éros*, «fuerte como la muerte, duro como el infierno» deviene la imagen del *Agápe* encarnado y crucificado de Dios, que se crea y se da por compañera a la Iglesia, esposa y mujer: en esa alianza de amor yace el foco de sentido de todos los misterios de la fe, de todos los dogmas y reflexiones teológicas; todo lo que no se deja explicar desde él o hacia él queda sin sentido y sin esencia”.⁷⁴

Es de notar el siglo XII como un período exuberante de estos comentarios. El *Cantar*, dice limpia y taxativamente Leclercq, “fue el libro más leído y comentado en los claustros medievales”:⁷⁵

“Es cosa bastante sabida [...] que la exégesis del *Cantar de los Cantares* conoció en el siglo XII un período de florecimiento sin par, sea por el número de obras como por la riqueza de elaboración. Más de la mitad de todos los Comentarios al *Cantar* aparecidos desde el inicio hasta el 1200 pertenecen a este siglo: son más de treinta, y es grande el valor de su contenido teológico y espiritual. En el origen de una similar calidad y cantidad está indudablemente la potencia fascinante del amor”.⁷⁶

La lista podría ampliarse con los osados comentarios de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz que, aunque estaba prohibido publicar y leer la sagrada Escritura en lengua vulgar, y sobre todo a las mujeres e ignorantes, redactaron y dieron a conocer

⁷² Entre los comentarios judíos del siglo XI encontramos a RASHI DI TROYES, *Commento al Cantico dei Cantici* (int., trad. y notas de Alberto Mello), Qiqajon, Magnano, 1997.

⁷³ Desde la perspectiva balthasariana se comprenderá mejor hacia el final de este recorrido, cuando tratemos directamente sus textos.

⁷⁴ H.U. VON BALTHASAR, “Prefacio [a *El Cantar de los Cantares*]”, en A. VON SPEYR, *La creación. La misión de los profetas. Elías. El Cantar de los Cantares*, Fundación san Juan, Rafaela (Argentina), 2005, 281.

⁷⁵ J. LECLERCQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la Edad Media*, Sígueme, Salamanca, 2009, 117.

⁷⁶ K. RUH, *Storia della mistica occidentale, I. Le basi patristiche e la teología monástica del XII secolo*, Vita e pensiero, Milano, 1995, 294.

sus escritos.⁷⁷ Después de los siglos que hemos presentado en la lista anterior hay otros que han comentado este libro y vivido y pensado a su luz. El siglo XX conoce un resurgimiento de los comentarios al bíblico *Cantar*.⁷⁸

Tercer aspecto. Con respecto a las interpretaciones del *Cantar* nuestra posición se limita a constatar que pueden y deben convivir las interpretaciones variadas que se corresponden a la polisemia del libro y de toda Palabra de Dios. Reducir el *Cantar* a una sola de las interpretaciones no es sólo traicionar el mensaje de sus poemas: es no respetar la misma Revelación bíblica. Nos parece paradigmática la posición de Orígenes, por venir de un significativo Padre de la Iglesia y por ser uno de los primeros comentaristas al *Cantar*, que distingue los dos sentidos, literal y alegórico, marcando el rumbo futuro de todos los comentaristas:

“Orígenes está íntimamente persuadido que la significación que ha querido el Espíritu Santo inspirando este escrito es simbolizar el amor divino [...]. Pero distingue [...] un sentido literal y un sentido alegórico: el sentido dado por el Espíritu es considerado por él como espiritual o alegórico y distinguido de un sentido literal que no representa la intención del autor sino la materialidad misma de lo que está dicho; en un lenguaje figurado como aquí, el sentido literal es la figura empleada, el sentido espiritual o alegórico lo que significa la figura”.⁷⁹

Más allá de las reducciones que histórica o dogmáticamente se pueden haber dado, para nuestros objetivos basta constatar que ambas lecturas son posibles en

⁷⁷ TERESA DE JESÚS, “Meditaciones sobre los cantares”, en IBID., *Obras completas*, Editorial de espiritualidad, Madrid, 2000, 1041-1083; JUAN DE LA CRUZ, “Cántico espiritual”, en IBID., *Obras completas* (Maximiliano Herráiz, ed.), Sígueme, Salamanca, 1991, 545-763.

⁷⁸ Sin ninguna pretensión de exhaustividad ni sistematicidad elencamos algunos: J. ESQUERDA BIFET, *Hemos conocido el amor. Meditaciones sobre el Cantar de los Cantares*, BAC, Madrid, 1982; P. ANDIÑACH, *Cantar de los Cantares. El fuego y la ternura*, Lumen, Buenos Aires, 1997; B. ARMINJON, *La cantate de l'Amour. Lecture suivie du Cantique des Cantiques*, Desclée de Brouwer-Bellarmin, Paris, 1983 (ed. revisada y aumentada; trad. cast. *La cantata del amor. Lectura seguida del Cantar de los Cantares*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997; G. RAVASI, *El Cantar de los Cantares*, San Pablo, Santafe de Bogotá, 1998; V. MORLA, *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella, 2004; A. VON SPEYR, “El Cantar de los Cantares”, en IBID., *La creación. La misión de los profetas. Elías. El Cantar de los Cantares*, Fundación san Juan, Rafaela (Argentina), 2005; y desde perspectiva filosófica o como comentarios parciales F. CONTRERAS MOLINA, *Revelación de amor. A zaga del Cantar de los Cantares*, PPC, Madrid, 1991; J.L. CHRÉTIEN, *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, Presses Universitaires de France, París, 2005; J.L. CHRÉTIEN-C. CHALIER-R. IMBACH-D. MILLET-GÉRARD, *Le lumineux abîme du Cantique des Cantiques*, Parole et Silence, París, 2008; CH. YANNARAS, *Variazioni sul Cantico dei Cantici*, Qiqajon, Magnano, 2012.

⁷⁹ H. CROUZEL, “Introduction”, en ORÍGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I op. cit., 19.

una inestable convivencia y existencia, y que ambas deben mantenerse.⁸⁰ Acercando un texto que nos sumerja en nuestra tarea de constatar un *éros* divino-humano en la tradición e historia de la espiritualidad y de la teología, y comentando un pasaje del *Comentario al Cantar* de Orígenes, dice Franco hablando de la unión de los cuerpos de los amantes del *Cantar*:

“La unión de los cuerpos es aquí símbolo de las bodas espirituales, pero sin que el valor corpóreo del encuentro con Dios signifique menos. Esto que parece más pregnante es exactamente el dinamismo del amor. El deseo del esposo abierto a la herida en el corazón de la esposa parece comprender el tema del *éros* en el tema de la iniciativa agápica de Dios. Esta suerte de super-*éros* dice el dinamismo de la acción dramática de la esposa a la búsqueda de su amado. Pero en ningún caso es posible desembarazarse de la realidad del deseo que imprime el impulso más profundo en el alma a la búsqueda de su amor [...]. Esta tensión erótica es por lo tanto el motivo mismo que justifica la iniciativa divina hacia su criatura: si no existiera el deseo estaríamos en aquella forma de autosuficiencia que no tiene necesidad de Dios”.⁸¹

Los tres aspectos subrayados con respecto al *Cantar* nos ubican en la raíz de la búsqueda del *éros* divino-humano en la historia. Recorrámosla a través de estas trece figuras.

2. Patrística

⁸⁰ Ricoeur afirma que “el sentido carnal no es sustituido por el sentido literal. No lo sustituye porque no puede. Mientras que para los filósofos platónicos el mundo inteligible posee su propio lenguaje, sus propios conceptos, su dialéctica propia, en el marco de la iglesia cristiana lo espiritual carece de medios de expresión. Por esto el lenguaje del *Cantar de los Cantares* viene a ser irremplazable”, P. RICOEUR, “La metáfora nupcial”, en A. LACOSTE-P. RICOEUR, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Herder, Barcelona, 275-311, cita en 292. Ricoeur hace un aporte importante para superar la dicotomía de las interpretaciones: “Al proponer la superación de la teoría de la sustitución por la teoría de la tensión y al considerar el mundo del texto como soporte de la referencialidad, Ricoeur realizó una importante contribución a la historia de la lectura del *Cantar*. Sobre la base de estos supuestos, trazó el camino hacia la superación de estas antinomias de la historia de la lectura del *Cantar* por medio de la proposición de la *metáfora nupcial* como punto de intersección donde se cruzan las figuras amorosas del poema y donde confluyen las lecturas y los intertextos”, C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *Presencia y ternura. La metáfora nupcial*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2014, 102-103. A favor de una interpretación natural, lírica o erótica de este libro, dice Morla: “A pesar de su venerable tradición y de sus actuales defensores, hay que decir con toda claridad que no hay nada en el *Cantar* que justifique la interpretación alegórica”, V. MORLA, *Poemas de amor y de deseo*, op. cit., 62 con citas de defensores de esta posición. Más allá de la posible exactitud de la afirmación exegética, no se puede desconocer que la Tradición lo ha interpretado también desde la alegoría.

⁸¹ F. FRANCO, *La passione dell'amore. L'ermeneutica di Balthasar e Origene*, EDB, Bolonia, 2005, 241.

El objetivo de este capítulo no es hacer un estudio teológico, filológico, espiritual o de otro tipo en torno a los Padres griegos: esto excede la posibilidad de esta tesis.⁸² Nuestra búsqueda es mucho más acotada y precisa, a saber: queremos saber si algunos grandes Padres de la Tradición cristiana han afirmado que el amor de Dios (sentido subjetivo) puede ser llamado *éros*, creando así el ámbito de lo que nosotros luego llamaremos una erótica teologal, y habilitando la posibilidad de un *éros* del hombre hacia Dios que responda a este amor primero (sentido objetivo), no siendo un puro ascenso en sentido platónico.⁸³ Sin posibilidad de rastrear sus fuentes, sus motivos y sus raíces, esta constatación de hecho bastará para que nosotros desarrollemos nuestro tema en los autores propuestos en esta tesis. Es decir, mostraremos que lo que llamamos erótica teologal ha estado presente en la Patrística, aunque después haya sido olvidada por la teología. Adelantamos el final del camino con un texto paradigmático:

“La última explicación de la extrañeza de lo sucedido en el encuentro del hombre con Dios es el amor. Es comprendido, no sin sorpresa, en su doble dimensión dinámica de *Éros* y *Agápe*, tal como la Sagrada Escritura no se cansa en destacarla, una verdad que los tres comentaristas acogen sin vacilaciones. Entonces se hace patente y creíble la última profundidad del dinamismo del encuentro en cuando «amor intensificado», a la vez agápico y erótico, que desemboca finalmente en la configuración plena del hombre amante y amado con el Dios amante y amado por excelencia. Pues Dios no sólo ama intensamente al hombre y lo adelanta en todo, causando el mismo dinamismo de encuentro, sino Él mismo es el Amor”.⁸⁴

2.1. Ignacio de Antioquía

La primera vez que históricamente se aplica la palabra *éros* a una de las personas divinas ocurre en una carta de Ignacio de Antioquía (+ca.107). La palabra aparece en una expresión de la *Carta a los Romanos* 7,2: *Ὁ ἐμὸς ἐρῶς ἐσταύρωται*. La traducción literal no presenta dificultades: “Mi amor está crucificado”, siendo *amor* la

⁸² Para una bibliografía bastante actualizada de los Padres, cf. A. DI BERARDINO, *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 vols., Marietti 1820, Genova-Milano, 2006-2008.

⁸³ Para tener una rápida panorámica cf. *Éros, erotikós, y erotikws*, en G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic greek Lexikon*, Clarendon, Oxford, 1961, 550-551.

⁸⁴ A. MEIS-A. CASTELLANO-J.F. PINILLA, *El dinamismo del encuentro entre Dios y el hombre en los Comentarios al Cantar de los Cantares de Orígenes, Gregorio de Nisa y Juan de la Cruz*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 2000, 237 (párrafo final). Hay un libro cuyo título, estimulante como posibilidad, enfila por otros derroteros: C. NARDI, *L'Éros nei Padri della chiesa. Storia delle idee, rilievi antropologici*, Aleph, Firenze, 2000. Se trata de otro enfoque, el de la sexualidad humana.

traducción de la palabra griega *éros*. Sin embargo, la interpretación del texto no es tan lineal. La recepción moderna oscila entre tres interpretaciones, según Rackl: la primera, interpreta siguiendo a Orígenes y traduce con este sentido: “el objeto de mi amor, Jesucristo, está crucificado”; la segunda traduce interpretando de este modo: “mi amor al mundo está crucificado”; la tercera traduce con esta interpretación: “Mi amor a Jesucristo está crucificado”.⁸⁵ Los estudiosos se dividen entre la interpretación que podríamos llamar cristológica: “mi amor, Jesucristo, está crucificado”; la que podríamos llamar moralista: “mi amor al mundo está crucificado”; y la que podríamos llamar antropológica: “Mi amor a Jesucristo está crucificado”. Nosotros optamos por la primera interpretación, siguiendo a Rackl,⁸⁶ H.C. Graef,⁸⁷ Y. de Andia⁸⁸ y Benedicto XVI,⁸⁹ ya que más allá de la certeza lingüístico-filológica, hermenéutica y científica que se pudiera encontrar acerca de su validez, esta porta el peso de la Tradición: Algunos de los más grandes Padres

⁸⁵ Cf. M. RACKL, *Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochien*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1914, 371-375.

⁸⁶ Rackl constata que a Orígenes lo siguen también Gregorio de Nisa y Dionisio Areopagita, entre otros. Cf. M. RACKL, *Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochien*, op. cit., 371-375.

⁸⁷ H.C. GRAEF, “*Éros et Agápe*”, en *Supplément de la Vie Spirituelle* tomo IV (1950) 99-105. Este autor elenca los Padres que sin dudar atribuyen el *éros* a Dios: Orígenes, Dionisio, Teodoro el Estudita, Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor, Juan Crisóstomo, Teodoreto; y en los ámbitos de la mística Macario de Egipto, Gregorio de Nisa, Dionisio, Evagrio Póntico, Juan Clímaco, Teodoreto de Antioquía. Graef afirma que la oposición entre *éros* y *agápe* en los tiempos modernos viene de mano de los protestantes T. Zahn, A. Harnack y J.B. Lightfoot y A. Nygren, refiriendo *éros* a las pasiones humanas. Graef tiene una afirmación sorprendente: “una de las sorpresas que reserva a la lexicografía la literatura patristica greca [es] descubrir que, comparativamente la palabra *agápe* es empleada muy raramente para explicar el amor que viene de Dios: el término habitual es *philanthropia*. El dominio propio del *agápe* en los Padres es el de las relaciones del hombre Dios y de los hombres entre sí”, 102-103.

⁸⁸ “Atribuyendo el *éros* a Dios, Orígenes y Dionisio se refieren a Ignacio de Antioquía que, el primero, ha tenido la intuición última del *éros* crucificado”, Y. DE ANDIA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, op. cit., 236.238. La autora refiere ambas comprensiones de la frase de Ignacio: “mis deseos terrenos han sido crucificados”; “mi Amor (Jesucristo) ha sido crucificado”. No se detiene a discutir ambas interpretaciones: se limita a constatar que Orígenes y Dionisio lo han entendido de la segunda manera, cf. 238-239. Es decir, se funda en que los Padres *de hecho* han realizado esta interpretación. Cf. Y. DE ANDIA, “*Éros y agápe: la divina pasión de amor*”, en *Communio* sept-oct (1996) 418-438; particularmente 431.

⁸⁹ Es una constatación contextual. En *Deus caritas est* el papa cita a Ignacio de Antioquía pero en otro tema. Sin embargo, al poner como título del número 12: “Jesucristo, el amor de Dios encarnado”, ¿no está retomando implícitamente la expresión de Ignacio? Nuestra hipótesis es que opta por la palabra genérica *amor* porque su opción es mantener la unidad indivisible entre *éros* y *agápe*, sin confusión ni separación. Y la palabra *amor* incluye ambas palabras griegas. En una catequesis sobre Ignacio afirma: “En esas expresiones ardientes de amor (*Rom VI*) se puede percibir el notable realismo cristológico típico de la iglesia de Antioquía, muy atento a la encarnación del Hijo de Dios y a su humanidad verdadera y concreta”, BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a san Agustín*, Ciudad Nueva, Madrid, 2008, 31.

Griegos interpretaron la expresión de Ignacio de este modo. Y esto es un hecho incontrastable.⁹⁰

Otro aspecto de su erótica lo encontramos en su apasionado deseo de ser entregado a la muerte. No es que Ignacio desprecie el cuerpo y en él la vida: se trata de su intenso deseo de “ponerlo en juego”, hacer de él eucaristía, viviendo así eróticamente hasta la propia muerte. En ese autoinvolucramiento o “poner en juego” incluso el propio cuerpo -la propia vida-, se manifiesta la novedad radical que la erótica teologal trae consigo. Por eso mismo las potentes imágenes eucarísticas de sus cartas: “Trigo soy de Dios, molido por los dientes de las fieras, y convertido en pan puro de Cristo”;⁹¹ “¡Ojalá goce con las fieras que están preparadas para mí! Ruego que se muestren breves conmigo. A ellas las azuzaré para que me devoren rápidamente, no me vaya a suceder como a algunos, a los que, acobardadas, no tocaron. Y si ellas, sin voluntad, no quieren, yo mismo las obligaré”.⁹² Este apasionado deseo de compartir la vida del Amado hasta las últimas consecuencias, junto a la ardiente expresión de ese deseo en un lenguaje simbólico-eucarístico se

⁹⁰ El mismo Nygren acepta esta interpretación; su problema es que adjudica esto a una contaminación helénica de la fe; cf. A. NYGREN, *Éros e agápe. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, op. cit., 389. El editor de la obra de Ignacio al español traduce: “mi deseo está crucificado”, e indica en nota que la expresión “parece indicar que sus apetencias mundanas están bien dominadas. La frase será citada por escritores posteriores, aunque éstos lo aplican a Cristo: cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Prólogo, GCS 33, Leipzig, 1925, 71; DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 4, 12, MG 3, 709. El contexto de Ignacio no permite tal interpretación”, J.J. AYÁN CALVO (ed.), “Introducción”, en IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Rom VII*, 2, Ciudad Nueva, Madrid, 1999, 157 (no se trata de una edición crítica, de todos modos. Cf. 9). Su contundente afirmación exegética no encuentra corroboración empírica, ya que otros investigadores afirman que el contexto ignaciano sí permite esta interpretación patristica. Este autor afirma que “la cristología de Ignacio está profundamente determinada por la polémica contra el docetismo que consideraba la humanidad de Cristo como mera apariencia. De ahí que Ignacio se sienta impulsado a afirmar con fuerza la verdadera divinidad y la verdadera humanidad del Hijo de Dios”, 81 ¿No podría también él, desde este realismo de la humanidad de Cristo, decir que Ignacio aplica la palabra *Éros* a Jesucristo? Ya que “la realidad central de la cristología ignaciana es la encarnación”, 81 y contra cualquier desviación posible en el sentido de la carnalidad de la encarnación se ve obligado a reconocer que “*carnal* no implica en Ignacio un matiz peyorativo”, 82.

⁹¹ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Rom 4*, 1. “En esas expresiones ardientes de amor (*Rom 6*) se puede percibir el notable *realismo* cristológico típico de la iglesia de Antioquía, muy atento a la encarnación del Hijo de Dios y a su humanidad verdadera y concreta”, BENEDICTO XVI, *Los padres de la Iglesia*, op. cit., 31. “La cristología de Ignacio está profundamente determinada por la polémica contra el docetismo que consideraba la humanidad de Cristo como mera apariencia. De ahí que Ignacio se sienta impulsado a afirmar con fuerza la verdadera divinidad y la verdadera humanidad del Hijo de Dios”, J.J. AYÁN CALVO, “Introducción”, en IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Cartas*, op. cit., 1999, 81. Desde este realismo de la humanidad de Cristo, ¿no se puede decir que Ignacio emplea *éros* como nombre de Jesucristo?

⁹² IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Rom V*, 2.

une a su intuición y osadía de nombrar con el nombre griego del amor al origen y la meta de su vivir: Jesucristo, el *Éros* crucificado.

2.2. Orígenes

“Sobrevalorar a Orígenes y su importancia en la historia del pensamiento cristiano es casi imposible”⁹³

El texto de las *Homilias sobre el Cantar* de Orígenes (185-254) sólo se conserva en la traducción latina de Jerónimo, porque el original griego no ha llegado a nosotros.⁹⁴ Lo mismo sucede con los *Comentarios*, que se hace sobre la traducción latina de Rufino.⁹⁵ Rufino ha traducido *éros* por *amor*, *amare* y *afamare*, y *agápe* por *caritas*, *diligere*.

Partimos de la referencia que Orígenes hace de la expresión de Ignacio, iniciando la interpretación que hemos llamado cristológica. El texto del alejandrino es el siguiente:

“Está lo que sin razón alguna se expresa con el nombre de amor (*éros*): amar el dinero, los placeres o todo lo que tiene que ver con la corrupción y el error. No hay, por tanto, diferencia en decir que se ama o que se desea a Dios, y no creo que se pueda culpar a nadie que llame deseo (*éros*) a Dios, lo mismo que Juan le llamó *agápe*.”⁹⁶ Por lo menos yo recuerdo que uno de los santos, llamado

⁹³ H.U. VON BALTHASAR, *Orígenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, citado por S. FERNÁNDEZ EYSAGUIRRE, “Introducción” a ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid-Buenos Aires-Bogotá-Montevideo-Santiago, 2000, 5. “Estas palabras de Balthasar se verifican magníficamente en lo que se refiere a la interpretación del *Cantar de los Cantares*: toda la tradición posterior quedará ligada a la explicación que Orígenes ofrece tanto en el *Comentario* como en las *Homilias* sobre este pequeño libro bíblico”, 5. No hace falta interpretar las palabras de Balthasar en sentido reductivo: podrían verificarse también en la posibilidad del *éros* teologal, tal como lo investigamos en esta tesis.

⁹⁴ Cf. S. FERNÁNDEZ EYSAGUIRRE, “Introducción” a ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, op. cit., 36; B. POTTIER, “Introduction”, en GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques* (trad. et notes A. Rousseau), Lessius, Bruxelles, 2008, 8.

⁹⁵ M. SIMONETTI, “Introducción”, a ORÍGENES, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid, 1986, 28; B. POTTIER, “Introduction”, en GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, op. cit., 8.

⁹⁶ El editor había observado antes: “Orígenes contrapone y explica los términos *éros* y *agápe*, y los verbos que de ellos se derivan. Rufino ha traducido el primer grupo por *amor*, *amare* y *afamare*, y el segundo por *caritas*, *diligere*. Como quiera que en castellano *caridad* tiene hoy acepciones que no bastan para traducir con exactitud el término *agápe* y carece, además, de verbo derivado, aún a sabiendas de lo limitada que es nuestra solución, hemos preferido, en este contexto, traducir *éros* por *deseo*, y *agápe* por *amor*”, ORÍGENES, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, op. cit., 42, nota 48. Desde nuestro punto de mira, hubiera sido mejor dejar los textos latinos en cursiva, habiendo

Ignacio, dijo de Cristo: *Mi éros está crucificado*, y no creo que merezca ser censurado por ello”.⁹⁷

En otro texto Orígenes asegura que *éros* es sinónimo de *agápe*, y que no tiene importancia que en las Escrituras se llame al amor de una u otra forma:

“No tiene importancia que en las divinas escrituras digamos amor, o caridad, o ternura [*utrum amor dicatur an caritas an dilectio*]”.⁹⁸

hecho antes esta aclaración, ya que deso y amor en español no están menos libres de equívocos que las otras palabras. Por otro lado, la contraposición a la que Simonetti se refiere no es tal para otros intérpretes del alejandrino: “Los Padres griegos se cuidan muy bien de toda oposición entre un deseo pasional y un amor desinteresado según las escisiones ulteriormente establecidas”, O. VALLET, “*Éros et agápe*”, en *Etudes théologiques et religieuses* 59 (1984) 91-94. El gran estudioso de Orígenes, H. Crouzel, afirma que Orígenes distingue entre *amor* (*éros*) como amor carnal; y *caritas* o *dilectio* (*agápe*) que designaría el amor espiritual, “pero se da cuenta que esta distinción no tiene nada de fija y que podemos descubrir numerosas excepciones”, H. CROUZEL, “Introduction”, en ORÍGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I, op. cit., 32. Es evidente que distinguir (Crouzel) y contraponer (Simonetti) son dos operaciones muy distintas. En todo caso, “la oposición fundamental es la de los dos amores, el amor a Dios y el amor propio, el amor espiritual y el amor carnal”, Y. DE ANDIA, “*Éros y ágape: la divina pasión de amor*”, op. cit., 429; y redobla: “Orígenes, como Gregorio de Nisa, no establece oposición entre *éros* y *agápe*, sino entre el amor espiritual y el amor carnal. El lenguaje erótico del *Cantar de los Cantares* para traducir el amor nupcial de Dios escapa a aquellos que no aman a Dios con un amor espiritual [...]. La oposición fundamental es la de los dos amores, el amor de Dios y el amor de sí, el amor espiritual y el amor carnal”, Y. DE ANDIA, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, op. cit., 227. El problema de Simonetti es que ha identificado *éros* con amor carnal y *agápe* con amor espiritual, introyectando en el texto una contraposición contemporánea, ajena al alejandrino: “No es imposible que la imagen helenística del pequeño *Éros* con su arco y sus flechas, evocado al inicio del *Comentario al Cantar de los Cantares* en el contexto del amor carnal, haya jugado un rol en la creación del tema, en la proyección de esta imagen sobre el *Éros* celeste del *Banquete* de Platón reclamado en el mismo *Prólogo* y sobre Cristo que Ignacio de Antioquía habría –según Orígenes– llamado *Éros*”, H. CROUZEL, *Origene*, Borla, Roma, 1986, 175. “Se ha reprochado a Orígenes no haber distinguido en su concepción del amor el movimiento del deseo, que los modernos llaman *éros*, de aquel del don, que ellos llaman *agápe*, y asimismo de no haber visto en el amor más que el deseo. El primer reproche está en parte justificado, aunque esta falta de distinción no puede tener la importancia que le dan ciertas sistematizaciones recientes. El segundo es injustificado, ya que Orígenes señala en el amor, sin oponer uno al otro, los dos movimientos. En efecto, si un amor únicamente *éros* es egoísta e inaceptable para un cristiano, el amor espiritual más puro que podamos imaginar, permanece necesariamente a la vez *éros* y *agápe*; el *éros* siendo trascendido por el *agápe* sin dejar de ser *éros*. Un puro *agápe* en este sentido es inconcebible para las creaturas que somos nosotros: ella estaría no solamente en oposición con el deseo de la unión mística, sino incluso con la esperanza, virtud teologal, y asimismo con la adoración por la cual nos reconocemos de cara a Dios como indigentes. Decir a Dios: «quiero dar todo y no desear nada», testimoniaría una *hybris* inconcebible y sería por otro lado un absurdo, ya que no podemos dar nada a Dios que no hayamos recibido de él. Los antiguos cristianos no habían puesto bajo las palabras *éros* y *agápe* los sentidos sesgados y opuestos que ponen los teólogos contemporáneos”, H. CROUZEL, “Introduction”, en ORÍGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I, op. cit., 35-36.

⁹⁷ ORÍGENES, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, Prólogo, 35-36. En nota, el editor pone: “Orígenes y otros después de él entendieron que el *éros/deseo* de que habla Ignacio era Cristo; en realidad, Ignacio alude a su deseo terrenal, que se ha purificado y distanciado de la materia”, ORÍGENES, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, (prólogo), op. cit.. Ya hemos explicado que esta afirmación es, al menos, discutible. Atención: en esta traducción (que se hace de la versión latina de Rufino, el comentarista parte de una concepción divergente de *éros* y *agápe*: ver notas de pgs 40 y 42.

Hay un tercer texto en el cual Orígenes legitima el empleo de los términos *éros*, *erastés*, *erasthai* a propósito del amor de Dios, citando Sab 8, 2 y Prov 4, 6:

“En muchos pasajes la divina Escritura se ha distanciado del vocablo de amor (*amor*) para emplear los de caridad (*caritas*) y de dilección (*dilectio*). Sin embargo, a veces, aunque raramente, ella nombra al amor con su vocablo propio, y hasta invita y exhorta a las almas al amor, como cuando dice de la Sabiduría en los *Proverbios*: «Ámala apasionadamente y ella te protegerá; tenla en gran aprecio y ella te exaltará; será tu gloria si la abrazas». ⁹⁹ Además, en el pequeño libro llamado *Sabiduría de Salomón*, está escrito a propósito de la misma sabiduría: «Me he convertido en un amante apasionado de su belleza» ¹⁰⁰.

El problema con la opción de Orígenes no está en él, sino que estriba en que los teólogos han deslizado la distinción hasta el extremo de una separación. Si Orígenes puede decir que en Dios hay *éros*, lo que hay que revisar no es el texto del alejandrino sino la veracidad de la opción de los teólogos. ¿No viene la objeción

⁹⁸ ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Prólogo 2, 25 (traducimos de la versión francesa de SC 375, 109, ya que la edición española de esta obra de Orígenes hace una opción en sentido moralizante y pone: “Es del todo indiferente el que en la Escritura se diga amor o deseo” olvidando, además, una de las palabras que Orígenes escribe. Cf. S. FERNÁNDEZ EYSAGUIRRE, “Introducción” a ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, op. cit., 43. Cf. O. VALLET, “Éros et agápe”, en *Etudes théologiques et religieuses* 59 (1984) 91-94. “La palabra *éros* es fluidamente utilizada por los Padres griegos en los sentidos más diversos [...]. Orígenes, en sus sermones sobre el Cantar, afirma expresamente que *éros* es sinónimo de *agápe* [...]. Los Padres griegos se cuidan muy bien de toda oposición entre un deseo pasional y un amor desinteresado según las escisiones ulteriormente establecidas”, 92. Y sugiere estas causas de la situación contemporánea de oposición entre ambas palabras: “Podemos preguntar porqué tantos buscaron oponer *éros* y *agápe* sin percibir el carácter artificial de esta ruptura. Es posible detectar un doble origen a este malentendido. Primero, los teólogos no siempre disponen de instrumentos de trabajo suficientes”, remarcando que recién en 1961 se publicó en inglés un diccionario de griego patristico. Segundo, “un arcaísmo de los modos de pensamiento”, 93. Para Orígenes “el *éros* de Dios está presente en la Escritura aunque no lo esté el término, e indica la atracción que la Bondad y Belleza ejercen sobre todo ser, incluso sobre el Ser mismo de Dios. Dios es a la vez Amor y Amable, en cuanto es atraído por la Bondad y Belleza que la que participan todas las creaturas del universo y en cuanto ejerce, como plenitud de Bondad y Belleza, la atracción suprema sobre todos los seres. Entre el *éros* y el *agápe* de Dios no hay diferencia, sino unidad de un único Amor, padre y causa de todos los amores que existen en el universo”, A. IZQUIERDO, “El *éros* de Dios en la encíclica *Deus Caritas Est*”, en *Alpha Omega* 10 (2007) 163-188, cita en 167.

⁹⁹ En los LXX se emplea el verbo *eráo*: *Erástbêti autês*: Ámala.

¹⁰⁰ ORÍGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Prólogo, 22 (SC 375), Cerf, Paris, 1991, 109. Las mismas citas de esos textos bíblicos aparecen en *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, 1, 2 y 2, 1. En los LXX se emplea el verbo *eráo*: *Erástbêti autês*: Ámala. Cf. Y. DE ANDIA, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, op. cit., 224; Y. DE ANDIA, “Éros y agápe: la divina pasión de amor”, op. cit., 427. Es el primer autor eclesiástico que cita estos dos textos bíblicos; cf. F. COCCHINI, “Éros in Origene. Nota su una dottrina dell'ardore” en S. PRICOCO (a cura di), *L'éros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Manelli (Catanzaro), 1998, 21-38; 27. Partiendo del texto de Sab 8, 22 Orígenes interpreta la Sabiduría como *epinoia*, es decir, denominación de Cristo. Esta interpretación está en la base del modo en que Orígenes entiende el texto de Ignacio.

porque hay un preconcepción operando? Un preconcepción que prohíbe que Dios sea el sujeto del *éros*, porque se ha pensado el *éros* como amor *carnal*. Si Orígenes dice que el amor de Dios puede llamarse *éros*, esta afirmación significa exactamente eso, no pudiendo olvidar el sentido literal de su texto. Pareciera, más vale, que la separación que algunos teólogos encuentran entre *éros* y *agápe* está teñida de una preconcepción filosófico-teológico-moral que introyectan en los escritos del Alejandrino.¹⁰¹

Por otro lado, la perspectiva de Orígenes es teológica: no se piensa el amor de Dios a partir del amor de los hombres, sino exactamente al revés.

A los efectos de nuestra tesis: trabajamos sobre los textos que existen *de hecho*. Ignacio y Orígenes hablan del *éros* de Dios, de Dios como sujeto del *éros*. Esto habilita nuestra opción teológica. Los disensos legítimos serán problema de los historiadores, filólogos y arqueólogos.

La influencia de Orígenes será enorme.¹⁰² En la historia de la teología hay dos líneas de interpretación: tipológica (con los epígonos de Teodoreto y Gregorio de Elvira) y psicológica (cuyos nombres señeros son Gregorio de Nisa, Gregorio Magno, Bernardo, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz).¹⁰³

2.3. Gregorio de Nisa

“Doctor del universo”¹⁰⁴

“El más profundo de todos”¹⁰⁵

¹⁰¹ “A la luz de esta fundamental declaración debe leerse toda la argumentación sobre el amor que Orígenes hace en su Comentario al Cantar de los Cantares. Él señala cómo con ambos términos, *éros* y *agápe*, las Escrituras presuponen siempre un único amor que es Dios”, F. COCCHINI, “*Éros* in Origene. Nota su una dottrina dell’ardore” en S. PRICOCO (a cura di), *L’éros difficile*, op. cit., 26.

¹⁰² Cf. H. CROUZEL, “Introduction”, en ORÍGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I (SC 375), Cerf, Paris, 1991; M. SIMONETTI, “Introducción”, a ORÍGENES, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, op. cit., 28.

¹⁰³ Cf. M. SIMONETTI, “Introducción”, a ORÍGENES, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, op. cit., 28.

¹⁰⁴ J.P. MIGNE, *Maximi confessoris, graecorum theologi eximiique philosophi opera omnia*, Patrologia graeca 91, 161.

¹⁰⁵ H.U. VON BALTHASAR, “Introduction”, en GRÉGOIRE DE NYSSE, *Le Cantique des cantiques*, Diffusion Littéral, La Ferrière, 1992 (bajo la responsabilidad de la Association J.P. Migne), 7.

También en este apartado veremos algunos textos de Gregorio (ca.330-400). Aunque la perspectiva del Niseno es antropológica, ésta está fundada en una teología: habla del *éros* del hombre como respuesta al *éros* previo de Dios.¹⁰⁶

Este es el primer texto del Niseno, en el cual explica por qué *éros* traduce mejor que *agápe* los excesos del amor:

“La naturaleza humana no puede explicar esta sobreabundancia [que es el amor divino]. También tomó como símbolo para hacernos comprender su enseñanza esto que hay de más violento [*to sphrodrótaton*] en las pasiones que se ejercen en nosotros, quiero decir, la pasión del amor [*erotikón páthon*], para que aprendamos por esto que el alma que tiene los ojos fijos sobre la Belleza inaccesible de la naturaleza divina es enamorado [*éran*] de ella, tanto que el cuerpo tiene inclinación para esto que le es connatural, cambiando en impasibilidad la pasión, de suerte que toda disposición carnal sea apagada, nuestra alma arde en nosotros amorosamente [*erotikós*] de la sola llama del Espíritu”.¹⁰⁷

En el segundo texto de Gregorio asegura que la caridad intensa es llamada *éros*:

“Contemplando la belleza inefable del esposo, el alma es herida por la saeta incorporal y encendida por el amor [*bélei tou érotos*]. De hecho la caridad intensa es llamada amor [*epitetaméne gar agápe ho éros légetai*], nadie se avergüenza de él si su golpe de flecha no alcanza la carne, sino que más bien se gloria, si recibe la punta del deseo inmaterial en lo profundo del corazón”.¹⁰⁸

¹⁰⁶ “Fiel a la impostación sinérgica de su pensamiento, muestra que el amor está inscrito como vocación en la misma naturaleza del hombre en cuanto imagen de Dios, que, sin embargo, no puede realizarse si no es en la apertura a la misma vida trinitaria donada en Cristo”, G. MASPERO, “Amor (*agápe, éros*), en L.F. MATEO-SECO-G. MASPERO, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo, Burgos, 2006, 82.

¹⁰⁷ *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* I, 6, 773B-C; traducción de Y. DE ANDIA, *La voie et le voyageur*, op. cit., 2012. Para los textos de Gregorio hemos consultado también la más reciente traducción francesa, GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques* (trad. et notes A. Rousseau), Lessius, Bruxelles, 2008, 8. Una vez más, Nygren mismo concede que “para Gregorio el *agápe* es sólo otro modo de expresar la realidad que comúnmente se define con el término *éros* [...]”. En Gregorio Niseno el *éros* se ha hecho, si no el denominador absoluto, sí por lo menos el elemento absolutamente prevalente”, A. NYGREN, *Éros e agápe. La nozione cristiana dell’amore e le sue trasformazioni*, op. cit., 442.444.

¹⁰⁸ *Cant*, GNO VI, 383, 7-12; traducción de G. MASPERO, “Amor (*agápe, éros*)”, en L.F. MATEO-SECO-G. MASPERO, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, op. cit., 2006. Cf. H.C.GRAEF, “Éros et Agápe”, en *Supplément de la Vie Spirituelle* tomo IV (1950) 99-105. “El *éros* es el exceso de caridad (*epitetaméne agápe ho éros legetai*)”, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* XIII, 5, 1048C; traducción de Y. DE ANDIA, *La voie et le voyageur*, op. cit.. “El término *éros* explica la intensidad de la caridad, que es ardiente como la pasión, pero que no se opone a la caridad”, Y. DE ANDIA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, op. cit., 226. Vallet lo explica de otro modo, aunque con el mismo sentido: “Gregorio de Nisa toma *agápe* en el sentido de un *éros* debilitado”, O. VALLET, “Éros et agápe”, en *Etudes théologiques et religieuses* 59 (1984) 91-94. “El alma llegada a la madurez participa de la vida divina; ahora bien, como lo que es de la misma naturaleza se atrae, el alma es atraída con una fuerza irresistible; ella tiene sed de unirse a Él, ella adhiere a Él. Este amor más allá del amor es lo que

El tercer texto es el siguiente:

“Puesto que es la Sabiduría la que dice: Ama [*agápeson*] cuanto puedas, con todo tu corazón, con todas tus fuerzas: desea [*epithýmeson*] cuanto seas capaz. Yo añado audazmente a estas palabras también: Ama [*erásthetí*]. En efecto, esta pasión [*pathos*] por las realidades incorpóreas es irreprochable e impasible, como dice la Sabiduría en los Proverbios, prescribiéndonos el amor [*tón érota*] de la Belleza divina”.¹⁰⁹

Tenemos dos aspectos fundamentales para nuestra investigación: en primer lugar, en Gregorio, *agápe* y *éros* son prácticamente sinónimos,¹¹⁰ y la relación entre ambas es iluminada por la imagen del dardo de amor.¹¹¹ En segundo lugar, la

Gregorio llama *éros*, aspecto extático del amor. Implica una suerte de locura que lleva al alma más allá de sí misma arrojándola al seguimiento de su bienamado”, A. DUREL, *Éros transfigurée. Variations sur Grégoire de Nysse*, Cerf, París, 2007, 126-127. El autor dice que este *éros* tiene estas características: contiene algo de irracional, violento, pasional, en el cual el hombre es como arrancado de sí mismo. Si bien son características del *éros* humano hacia Dios, éstas se comprenden como respuesta del hombre a una previa salida de sí de Dios; cf. IBID., 143.

¹⁰⁹ *Cant.* GNO VI, 23, 6-12; ; traducción de G. MASPERO, “Amor (*agápe, éros*)”, en L.F. MATEO-SECO-G. MASPERO, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, op. cit..

¹¹⁰ Cf. G. MASPERO, “Amor (*agápe, éros*)”, en L.F. MATEO-SECO-G. MASPERO, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, op. cit., 81.

¹¹¹ “La oposición entre *éros* y *agápe* es superada por la definición del primero como in-tensificación de la segunda. El verbo utilizado transmite la idea del *venir mismo, prolongado*, también en sentido temporal, diastemático. Es el deseo, que ha encontrado su objeto infinito y que encuentra su cumplimiento en el estar siempre satisfecho, jamás hartado. Es el hombre que se descubre radicalmente orientado hacia Dios infinito, en cuando imagen suya [...]. Así en Gregorio *agápe* y *éros* son prácticamente sinónimos, como queda demostrado por el uso paralelo de expresiones como *erotiké diáthesis* y *agápetiké diáthesis* (*Cant.*, GNO VI, 264, 5 e 38, 4) o *bélos tou érotos* y *bélos tou agápes* (*Cant.* GNO VI, 383, 8 y 128, 1). Así, pues, no se pueden oponer los dos términos: solamente se debe decir que *éros* es menos usual, en cuanto que indica un aspecto particular de la *agápe*, esto es, su dimensión pasional, intensa y extática (J. Danielou, 1944, 206). Es necesario recordar, en efecto, que el Niseno ha debido operar una transfiguración del concepto *pasión* en su defensa de la perfecta divinidad de Cristo en oposición a las tesis de Eunomio. La profunda visión trinitaria ha inducido una visión dinámica de la intimidad divina, en claro contraste con la visión estática típica de la filosofía: existe ahora una pasión impasible que tiene como objeto y sujeto a Dios mismo [...]. El *éros* es pues un *pathos* y presenta un aspecto esencialmente pasivo, sin embargo no ya como automatismo y dependencia de lo que es inferior, que es característica de la pasión terrena, sino sobre todo como libre aceptación de la radical dependencia de lo que es superior, esto es, de Dios. Esta pasión está también más allá de la razón, no en cuanto irracional, sino en cuanto meta-racional: el término *éros* indica ahora propiamente el aspecto extático de la *agápe*, esto es, su intensidad debida a su origen divino. La diferencia con respecto al *éros* platónico es radical (Danielou, *DSp* II, 1881). Por esta razón, Gregorio puede avanzar audazmente para poner en paralelo a Moisés y a los santos en general con la figura del dominio del *Éros* tal y como es presentada en el *Simposio* (Danielou 170, 132), llamándolo *amante apasionado de la belleza* (*ho sphodrós erastés tou kallous*: *VitaMoy* II, 231, 5-6), con el alma llena de *un amor ardiente por la Belleza* misma (*erotiké tini diathésē*: *Ibid* 231, 1)”, G. MASPERO, “Amor (*agápe, éros*)”, en L.F. MATEO-SECO-G. MASPERO, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, op. cit., 81-82.

diferencia con el *éros* platónico es radical.¹¹² Tras las huellas abiertas por Orígenes, Gregorio identifica ambos nombres del amor, legando la posibilidad de seguir nosotros este camino abierto. La condición es tomar nota de la segunda característica: no se trata del *éros* griego, sino de un *éros* plenamente cristiano: aquí se abre la posibilidad de pensar en un *éros* teologal.¹¹³

La valoración de Gregorio en la historia de la teología ha sido diversa:

“Largamente eclipsado por los escritos de los otros Capadocios y más todavía por la notoriedad de Dionisio, el pensamiento de Gregorio amerita ser conocido y reconocido por lo que es: un momento decisivo en la historia del pensamiento humano”.¹¹⁴

2.4. Dionisio Areopagita

“Máximo escrutador de las cosas divinas, divino varón”¹¹⁵

El autor antiguo que más influencia ha tenido en la posteridad teológica de cuantos hemos estudiado es, sin duda, Dionisio (siglo V-VI). Ciñéndonos a nuestro tema, en *De divinis nominibus* Dionisio apela con frecuencia al nombre *éros*, y sus derivados lingüísticos.¹¹⁶ Específicamente se refiere al *Theios éros*.¹¹⁷

¹¹² Cf. G. MASPERO, “Amor (*agápe*, *éros*)”, en L.F. MATEO-SECO-G. MASPERO, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, op. cit., 82.

¹¹³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, “Introduction”, en GRÉGOIRE DE NYSSE, *Le Cantique des cantiques*, op. cit., 23-24.

¹¹⁴ A. DUREL, *Éros transfigurée*, op. cit., 20. Bouyer dice que Gregorio es uno de los pensadores más poderosos y originales que conoce la historia de la Iglesia; Balthasar lo llama el más grande filósofo griego de la era cristiana; Máximo el Confesor lo llama “doctor del universo”; el Concilio de Nicea lo llama “Padre de los Padres”. Cf. IBID., 22. T.H. Martín aseguraba en 1993 que del *Comentario al Cantar de los Cantares* “no hay ediciones en lenguas modernas”, T.H. MARTÍN, “Bibliografía”, en GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, Sígueme, Salamanca, 1993, 38.

¹¹⁵ NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* 1, 16.

¹¹⁶ Estas son las palabras que aparecen en DIONISIO, *Divinis Nominibus*: *Éros* 38; *Éros* 8; *Erota* 6; *Erotas* 1; *Eroti* 4; *Erotos* 15; *Erotos* 1 (en título); *eroton* 3; *erotao* 2; *erotas* 2; *erotikos* 11; *erotikas* 2; *erotiken* 1; *erotikes* 3; *erotikous* 1; *erotikon* 3 (en título); *erotikos* 1; cf. MIHAI NASTA et CETEDOC (cur.), *Thesaurus pseudo-Dionysii Areopagita. Textus graecus cum translationibus latinis*, Brepols, Turnhout, 1993, 46. Hay dos ediciones en español publicadas en la BAC: *Obras completas*, Madrid. Una es de 1990 y otra de 2002. Ambas ediciones tienen una presentación de Olegario González de Cardedal. La traducción de la edición de 1990 está orientada a la edificación espiritual del lector, sacrificando el literalismo a favor de la libertad. La de 2002 da preferencia al sentido literal. En ninguna de las dos traducciones se mantiene la palabra original *éros*, traduciéndola simplemente por “amor” o por “deseo amoroso”: ¿no está operando en el trasfondo del traductor un prejuicio sobre *éros*? No será el único autor traducido al español que sufra esta violencia.

Dionisio retoma la cita del libro de los *Proverbios*, en el mismo sentido que sus predecesores, contra los que se apegan a las palabras sin tener en cuenta el sentido, que es la elección de *éros* para significar el amor divino; y cita también a Ignacio, en el sentido en el que fue entendido por Orígenes:

“Pareció a ciertos de nuestros *hierologoi*¹¹⁸ que la palabra *éros* era más divina que aquella de *ágape*. Así el divino Ignacio escribió: «Mi amor está crucificado». Y en las preliminares de las Sagradas Escrituras alguno que dice, como sujeto de la divina Sabiduría: «Me he convertido en amante de su belleza» (Sab 8, 22). Así, no temamos esta palabra *éros* y que ningún discurso nos confunda metiéndonos miedo con su sujeto. Me parece que los teólogos juzgan sinónimos el nombre de *ágape* y el nombre de *éros*, sin embargo son más bien atribuidos el amor auténtico a las cosas divinas a causa del prejuicio fuera de lugar de tales hombres. En efecto, cuando, de una manera que conviene a Dios, el amor auténtico es celebrado no solamente por nosotros, sino incluso por las mismas Sagradas Escrituras, la multitud no comprende el carácter conforme al Uno de la denominación de *éros* dada a Dios, ella se deja llevar, conforme a su naturaleza, hacia el amor parcial, conveniente a los cuerpos, dividida, el cual no es el verdadero amor, sino un ídolo o más bien una decadencia del amor auténtico. Ya que la unicidad del amor divino y único es, para la multitud, incomprensible. Es por lo cual un nombre que aparece más bien molesto para la mayor parte es aplicado a la Sabiduría divina, para elevarlos y hacerlos tender al conocimiento del amor auténtico, de manera que sean liberados de la molestia con su sujeto. Para nosotros, en cambio, ahí donde las personas rasas arriesgan de pensar alguna cosa inconveniente, es una expresión aparentemente más reservada de decir: «Su amor se ha derretido sobre mí como el amor de las mujeres» (cf. 2Sam 1, 26; el verbo empleado es *agápesis*). A la vista de los que entienden rectamente las cosas divinas, la palabra *ágape* y la palabra *éros* son aplicadas al mismo poder por los santos teólogos [los autores de los libros de la Escritura sagrada] cuando se trata de las manifestaciones divinas”¹¹⁹.

¹¹⁷ Y. DE ANDÍA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, 150. “Del Comentario sobre el Cantar de los Cantares de Orígenes Dionisio retiene el nombre mismo de *éros* dado a Dios, la cita de Prov 4, 6-8 sobre la Sabiduría: «ámala apasionadamente, y ella te cuidará; abrázala y te elevará; hónrala para que ella te abrace», y la de la *Carta a los Romanos* de Ignacio de Antioquía, «mi *éros* está crucificado» (*Ad Rom* 7,2) que se encuentra en el *Prólogo* (25 y 36) del *Comentario* de Orígenes y en los *Nombres Divinos*: «Desde entonces, no importa que digamos que Dios es amado o que es querido, y no pienso que podamos ser sancionados si damos a Dios el nombre de Amor, como Juan el de *caridad*. Así, recuerdo que uno de los santos de nombre Ignacio a dicho de Cristo: *Mi Amor está crucificado*, y por esto no juzgo que sea digno de reprobación», Y. DE ANDÍA, *Henosis*, op. cit., 159. Dionisio también llama *theios* al Intelecto (*nous*); al Logos; y a la Sabiduría (*sophia*).

¹¹⁸ Dionisio distingue entre escritores sagrados (*hierologoi*) como Ignacio de Antioquía; de teólogos (*theologoi*), que son los autores de los libros de las Escrituras Sagradas. Cf. Y. DE ANDÍA, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, op. cit., 230.

¹¹⁹ DIONISIO, *Divinis Nominibus* IV, 11-12, 708C-709C. Cf. Y. DE ANDÍA, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, op. cit., 229-231; Y. DE ANDÍA, “*Éros* y *ágape*: la divina pasión de amor”, op. cit., 431-432.

El *theios éros* en Dionisio tiene tres características: es cíclico, anagógico y extático.¹²⁰ Veamos los textos. En primer lugar, el *theios éros* es cíclico:

“Nos atrevemos a decir, todavía, con toda verdad: el mismo que es causa de todo por superabundancia de bondad ama todo, hace todo, perfecciona todo, mantiene todo, convierte todo. Y él es también el divino Amor (*ho theios éros*) bien de Bien, a causa del Bien. Ya que el mismo, el Amor generoso para los seres que preexiste de modo superabundante en el Bien, no se permite permanecer estéril en sí mismo, sino que lo envía en movimiento para que actúe según la superabundancia de su fecundidad universal”.¹²¹ “En esto el amor divino (*ho theios éros*) se muestra, de manera singular, sin fin ni principio, como un círculo perfecto que, a causa del Bien, a partir del Bien, en el Bien y hacia el Bien, recorre una órbita impecable; y en el mismo y según el mismo, no deja de proceder, de permanecer y de regresar al mismo punto”.¹²²

En segundo lugar, el *theios éros* es anagógico. Dionisio elige *éros* para traducir la pasión amorosa de Dios porque la violencia e irracionalidad del *éros* puede ser comprendida por lo bajo, como pasión bestial, o por lo alto, como pasión angélica, la cual se entiende analógicamente con la bestial:

“Hay que entender por esto un amor divino de la inmaterialidad que está más allá de la razón y del espíritu, el deseo estable y constante de la contemplación supraesencialmente pura e impasible y de la comunión realmente eterna e inteligible con esta pura y sublime transparencia de lo alto, y con el invisible esplendor que es la fuente de la belleza”.¹²³

En tercer lugar, el *theios éros* es extático:

“El *éros* divino es también extático, y no tolera que los amantes se pertenezcan a sí mismos, sino sólo al amado [...] por eso el sublime Pablo, caído bajo el hechizo del *éros* divino y hecho partícipe de su poder extático, clama con voz inspirada: «Vivo yo, más no soy yo, es Cristo quien vive en mí». El habla, pues,

¹²⁰ Seguimos aquí a Y de Andia y a G. Horn, quien “caracteriza el *éros* dionisiano con tres palabras: *ékxtasis*, *kíkklos*, *hénosis*: el amor es un éxtasis o una salida de sí, un círculo perpetuo que va del Bien al Bien y un poder unificante”, Y. DE ANDÍA, *Henosis*, op. cit., 159.

¹²¹ DIONISIO, *Divinis Nominibus* IV, 10, 708B; Cf. Y. DE ANDÍA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, op. cit., 232. Esta autora dice que el amor es el poder de generación en el seno del Bien: aquí hay una audacia de Dionisio: mostrar que el amor divino es interior al Bien. Es el *éros* que pone en movimiento al Bien y lo empuja a engendrar: “El *éros* mueve interiormente al Bien a salir de sí mismo”, Y. DE ANDÍA, *Henosis*, op. cit., 152; Y. DE ANDÍA, “*Éros* y *ágape*: la divina pasión de amor”, op. cit., 432.

¹²² DIONISIO, *Divinis Nominibus* IV, 14, 712D-713A; Cf. Y. DE ANDÍA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, op. cit., 233; Y. DE ANDÍA, “*Éros* y *ágape*: la divina pasión de amor”, op. cit., 433.

¹²³ CH II, 144°-B. Cf. Y. DE ANDÍA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, op. cit., 233-234. “El amor es anagógico, tiene hacia lo alto; circular, abarca todo; y convertidor, haciendo volver todo a Dios”, 234. Cf. Y. DE ANDÍA, “*Éros* y *ágape*: la divina pasión de amor”, op. cit., 433.

como un verdadero amante, como alguien que, como él mismo dice, está fuera de sí (loco) y vive extáticamente en Dios (2Co 5, 13), de tal manera que ya no vive su propia vida (2Co 5, 15) sino la del amado, como alguien que está lleno de amor apasionado. Pero, en honor a la verdad, hemos de atrevernos también a decir que Dios mismo, el creador de todo, por el *éros* bueno y bello del universo, por la desmesura de su amorosa bondad, es arrebatado de sí mismo en providencias que alcanzan a todos los seres y, por así decirlo, subyugado por la bondad, el amor, el *éros*. Y, desde el «sobre todas las cosas» y el «separado de todo», se le hace descender al «en todo», conforme a su poder extático sobreesencial, sin dejar de estar en sí mismo. Por eso lo que le conocen le llaman también el Dios *celoso*, pues demuestra su *éros* multiforme y benéfico a todos los seres, les incita al celo del amor ansioso por él y se presenta a sí mismo como un amante celoso, para quien lo deseado es digno de este ardor, y que siente a su vez el ardor de todos los seres a los que afecta su providencia. En pocas palabras, es propio del Bien y de la Belleza el poseer el *éros* y el amar de un modo conforme a él, pues éste tiene su lugar originario en lo bello y en lo bueno, y sólo adquiere consistencia y realidad a través de ambos”.¹²⁴

Para nuestro trabajo es esencial retener lo siguiente: “El *éros* y el *agápe* son nombres divinos”.¹²⁵ Esta identificación ha sido posible porque “la oposición no es entre el *éros* y el *agápe*, sino entre el «amor único» y «el amor parcial», el «verdadero amor» y una «decadencia del verdadero amor», el «amor divino» y un ídolo. No es inconveniente ni «absurdo» hablar de *éros*, es más: los nombres de *éros* y de *agápe* son

¹²⁴ DIONISIO, *Divinis Nominibus* 4, 13 (es la traducción de este texto que aparece en *Gloria* 1, 113-114). Cf. Y. DE ANDÍA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, op. cit., 235. Esta autora señala que “el éxtasis es a la vez una salida de sí del amante que vive de la vida del amado, pero también una desposesión de sí, de modo que el amante no se posee más, sino que es todo del amado”, 235. Cf. Y. DE ANDÍA, *Henosis*, op. cit., 163-164; Y. DE ANDÍA, “*Éros* y *agápe*: la divina pasión de amor”, op. cit., 433-434. “El *éros* divino, según el Areopagita, discípulo de san Pablo, es un éxtasis y una locura”, Y. DE ANDÍA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, op. cit., 235. Cf. Y. DE ANDÍA, “Mística y liturgia. Retorno del misterio en el siglo del Vaticano II”, en Á. CORDOVILLA PÉREZ-J.M. SÁNCHEZ CARO-S. DEL CURA ELENA (eds.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca, 2006, 486-487. “El éxtasis no es un encanto pasajero ni un transporte afectivo, sino la exigencia y, podríamos decir, la ley constitutiva del amor divino que no deja que “los amantes se pertenezcan a sí mismos, sino a aquellos que los aman” (DN IV, 13, 712A)”, Y. DE ANDÍA, *Henosis*, op. cit., 150. “Lo que hay que retener es la utilización de la cita de Gal 2, 20: «Yo vivo, pero no soy yo: es Cristo que vive en mí», para definir el éxtasis. El éxtasis dionisiano es cristológico y, por esto, cristiano, contrariamente a lo que hemos repetido sin cesar. Y si el éxtasis es lo propio del amor, entonces el mismo amor no está ausente de las páginas de la *Teología mística* donde Dionisio nos dice que hay que, siguiendo a Moisés subiendo al Sinaí, «salir de todo y de sí mismo», frase que será el leitmotiv de los escritos sanjuanistas, para entrar en la «Tiniebla mística del desconocimiento», Y. DE ANDÍA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, op. cit., 236; Y. DE ANDÍA, “*Éros* y *agápe*: la divina pasión de amor”, op. cit., 434.

¹²⁵ Y. DE ANDÍA, *Henosis*, op. cit., 153. “La discusión sobre el *éros* no tiene lugar más que en DN a propósito de los atributos divinos y no hay preguntas sobre el *éros* en TM. El *éros* y el *agápe*, como todos los nombres divinos, califican a la Divinidad toda entera. No se trata de la encarnación de Cristo que Dionisio explica por el término *philanthropia*”, Y. DE ANDÍA, *Henosis*, op. cit., 157, nota 37.

aplicados «al mismo poder» (DN 709C)”.¹²⁶ Una vez más, como con los autores anteriores, se constata que “la concepción dionisiana del *éros* es original en relación a aquellas de los neoplatónicos y de Proclo”:¹²⁷ se trata de una erótica cristiana.

Y, una vez más, también en Dionisio la perspectiva es teologal: “El *éros* creado es una imitación del *éros* extático divino, que entra por amor en la multiplicidad del mundo (cf. DN IV, 12-13)”.¹²⁸

2.5. Recapitulación

Para nuestra tesis retendremos los siguientes aspectos puestos a la luz por los cuatro Padres griegos que hemos estudiado:

a. Contemporáneamente a los escritos neotestamentarios, Ignacio se atreve a llamar *éros* a una de las personas divinas. La interpretación cristológica de su expresión es habilitada por Orígenes, Gregorio y Dionisio.

b. Se asegura que *éros* y *caritas* son sinónimos en tanto que designan el amor de Dios al hombre. Cualquier interpretación “por lo bajo” chocaría con la absoluta semejanza entre Creador y criatura, por lo cual queda descartada.

c. *Éros* traduce mejor que *agápe* el amor de Dios, porque acentúa la pasión y el deseo que Dios tiene por el hombre y su salvación.

d. El *éros* divino tiene ciertas características: es extático, provocativo, apasionado, furioso. Son todas notas que muestran el amor como exceso y que resaltan la intensidad de esta pasión.

Con estos cuatro datos fundados en los textos de estos cuatro Padres griegos avanzamos en la habilitación teológica de nuestra opción.

3. Teólogos medievales

¹²⁶ Y. DE ANDÍA, *Henosis*, op. cit., 148. “Dionisio hace una distinción entre el «amor parcial», que se apega sólo al cuerpo y el «verdadero amor», que es único. Ahora bien, es este carácter de unicidad del amor el que la mayor parte no comprende. Es la exigencia del único amor, explicado en Deut (6, 4) que Dionisio defiende, pero coloreada por el pensamiento neoplatónico del Uno”, Y. DE ANDÍA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, op. cit., 231.

¹²⁷ Y. DE ANDÍA, *Henosis*, op. cit., 160. Aún cuando la autora afirma que “las dos fuentes de la concepción dionisiana del amor son el neoplatonismo y el cristianismo, Orígenes y Proclo”, IBID., 159.

¹²⁸ *Gloria* 2, 200-201.

En los monjes-teólogos medievales de los siglos XI y XII, de la abadía de san Víctor y de los cistercienses, el tema del amor es central.¹²⁹ A efectos de nuestra investigación hay que tener en cuenta que ya no escriben en griego sino en latín, de modo que la palabra *éros* habrá que buscarla en su traducción latina *amor*. Sin embargo la traducción nunca es una equivalencia exacta, por lo que optaremos aquí por centrarnos en las características que tiene el *éros*, ya presentes en los Padres. Dicho de otro modo: al cambiar el idioma, rastreamos por sus efectos el nombre propio de este amor.¹³⁰ Es otro momento histórico y otro contexto. El *amor* del que hablan los autores que trataremos es, fundamentalmente, el del amor de retorno del hombre a Dios. Su característica central es que ese *amor* es respuesta a un *éros* previo de Dios. Trabajaremos sobre tres autores de gran talla: Bernardo y Guillermo de saint Thierry, entre los cistercienses; y Ricardo, de los llamados victorinos.

No haremos un estudio exhaustivo sobre el amor en estos autores: tarea imposible para esta tesis. Sólo mostraremos algunos textos donde estos teólogos medievales expresan el amor de Dios y a Dios con la palabra latina *amor*, equivalente lingüístico y semántico de la griega *éros*. La perspectiva de estos autores es

¹²⁹ “El siglo XII marca un nuevo comienzo en la historia del cristianismo latino, aunque hay poco consenso sobre la mejor manera de presentar exactamente qué podría ser este comienzo”, B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II: *The Growth of Mysticism*, Crossroad, New York, 1994, 149. “El problema del amor ha sido descrito como la gran preocupación de los pensadores del siglo XII. El amor, sagrado y profano, ordenado y desordenado, racional e irracional, llena los textos latinos y vernáculos de este tiempo”, 154. Desde la perspectiva nuestra “el siglo XII es insuperado en su exploración de la experiencia del amor sponsal de Cristo”, 154-155. “Sobre la capital importancia del amor en el siglo XII, del amor en cuanto potencia espiritual e impulso vital, no existen dudas [...]. El amor es el auténtico signo distintivo de este siglo”, K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I. op. cit., 451. Cf. G. DUMEIGE, *Richard de saint Victor et l'idée chrétienne de l'Amour*, PUF, Paris, 1952, 3. Acerca de la posible influencia de los autores del llamado “amor cortés” sobre nuestros teólogos, dice un estudioso: “Clérigos y monjes, teólogos y místicos no habían esperado la aparición de romanceros [romans] para hablar del amor”, IBID., 4. Cf. J. VERDON, *El amor en la edad media. La carne, el sexo y el sentimiento*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 2008.

¹³⁰ El problema del lenguaje tiene una consistencia propia que es imposible de abordar aquí (y en absoluto: “la latinidad del Medioevo no ha sido jamás indagada en su vasta escala”, K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 20). “Para el Medioevo occidental, el griego queda fuera, porque es absorbido por el latín, pero en este revestimiento queda no obstante siempre accesible y aferrable”, IBID., 17. Solamente remarcamos la situación. Por hacer notar un aspecto del problema de la traducción de *éros* a otras lenguas: “¿Verdaderamente Bernardo *pensaba* en latín y no en francés?”, IBID., 20; Cf. 294. Reencontraremos este asunto al tratar de las místicas medievales, que escriben en lenguas vulgares.

marcadamente antropológica,¹³¹ sin que por ello quede comprometida la prioridad de la iniciativa amorosa de Dios:¹³² a los autores monásticos les interesa sobre todo guiar a los monjes por los senderos del amor y, por esto, sus textos tienen mucho de mistagogía y de pedagogía de la fe y la experiencia religiosa.¹³³ Todos trabajan con una inteligencia amorosa, muy diversa de la razón autónoma que encontraremos mucho más tarde en la historia y en la teología.¹³⁴

3.1. Bernardo de Clairvaux

“El último de los Padres”¹³⁵

“La vivaz caridad de aquel que en este mundo, contemplando, gustó de aquella paz”¹³⁶

Nos guía la siguiente certeza para la presentación de los textos bernardianos: que “la síntesis de toda su espiritualidad puede tomar el título de una de sus obras: *De diligendo Deo*. En Bernardo la cuestión del amor es un drama, el drama de un ser que se siente llevado infaliblemente a amar”.¹³⁷ El punto culminante de esta espiritualidad se encuentra en sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, con el objetivo de “describir y de explicar el grado supremo del amor, el amor unitivo

¹³¹ Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 168-174.

¹³² Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 193-194; J. LECLERCQ, *Bernardo de Clairvaux*, Edicep, Valencia, 1991, 139-159.

¹³³ Un ejemplo puede ser la afirmación de Rousselot: “Encontrar a Dios es encontrar la propia alma, incluso, cuando parece que se la pierde y se la sacrifica. Amar a Dios y amarse es una misma cosa”. El autor encuentra esta noción en Agustín, Hugo de San Víctor, Aelredo de Rieval, Bauduino de Devon, Ricardo de San Víctor, Guillermo de Saint Thierry; cf. P. ROUSSELOT, *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid, 2004, 96-98; (edición original: *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Druck und Verlag del Aschendorffschen Buchhandlung, Münster, 1908).

¹³⁴ Cf. “Introduction. The ordering of Charity”, en B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 150-157. “El argumento del amor (*ratio diligendi*) lo hemos encontrado ya en Bernardo y en Tomás de Aquino, sin duda porque su Dios es un Dios de salvación, de amor y de misericordia”, A. GESCHÉ, *El hombre*, 147. “Existe en nuestra tradición una *ratio diligendi* que, como poco, tiene el mismo valor que la otra”, IBID., 129; “A partir de los grandes racionalistas, hemos abandonado los caminos del amor, de la felicidad y de la alegría”, IBID., 150.

¹³⁵ Pío XII, citado por J. LECLERCQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios*, op. cit., 147. Cf. T. MERTON, *San Bernardo, el último de los padres*, Rialp, Madrid, 1956.

¹³⁶ DANTE, *La divina commedia, Paradiso XXXI*, 109-111.

¹³⁷ ANSELME LE BAIL, “Bernard de Clairvaux”, en DS I, 1474.

místico”,¹³⁸ y cuyas características se pueden resumir con dos palabras de san Bernardo: *raptus*; *excessus*. Lo primero es unión transformante que implica destrucción de lo propio;¹³⁹ lo segundo, los éxtasis o excesos.¹⁴⁰ Este amor es desmesurado: “La medida del amor es amar sin medida”.¹⁴¹ Lo mismo asegura en otra obra: “Dios nos ha amado desmesuradamente y desmesuradamente nos ama: a su vez, por lo tanto, debe ser amado sin medida”.¹⁴² Las tres características: *raptus*, *excessus* y desmesura, nos ponen sobre la huella de nuestra investigación, configurando un campo lingüístico que permite equiparar este *amor* latino con el *éros* de los Padres.¹⁴³ Veamos algunos textos:

“¡Oh, amor arrebatado, impetuoso, abrasado, apasionado (*o amor praeceps, vehemens, flagrans, impetuose*), que no permites pensar nada fuera de tí, que todo lo vuelves desdeñable, que haces despreciar a todo menos a tí, sólo contento contigo! Desbaratas el orden, desorganizas el género de vida, desconoces la medida; vences tú mismo y eludes toda oportunidad, toda razón, todo pudor, todo consejo, todo juicio [...]. Aquí habla siempre el amor (*amor ubique loquitur*); y el que desee enterarse de su lectura que ame. De lo contrario, el que no ama se dispondrá en vano a escuchar o leer este poema de amor. Un corazón

¹³⁸ ANSELME LE BAIL, “Bernard de Clairvaux”, en DS I, 1474. “Los sermones de Bernardo sobre el *Cantar de los Cantares* son una suerte de *Ars Amatoria* sacra que recorre toda la gama de las expresiones del amor del tiempo, no al modo de un manual, aunque no falten los aspectos didascálicos, sino en la forma de un anuncio directo. Se distingue de la poesía amorosa profana, que en el arte trovadoresco se expresa sustancialmente con el monólogo, por aquella que es la característica de todo el amor de Dios: es, en efecto, dialógica, es un *coloquio* entre el amor de Dios y el alma que ama, entre el esposo celeste y la esposa terrestre. Esto presupone una tensión sin igual e, porque ésta viene superada efectivamente en el amor, implica al mismo tiempo un movimiento ascendente del alma esposa”, K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I op. cit., 298-299.

¹³⁹ Cf. SAN BERNARDO, *Obras completas*, V. *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* (bilingüe), BAC, Madrid, 1987, Sermón 71.

¹⁴⁰ SAN BERNARDO, *Obras completas*, V, op. cit., Sermones 52 y 83; DS I, 1480; B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 207-215. “Como amor, en todo el Sermón 83, aparece siempre y sólo el primitivo nombre *amor*, que Bernardo usa cuando quiere hablar de la facultad de amar enteramente comprendida. La *dilectio*, en cambio, es el amor de Dios en cuanto distinto del amor profano”,¹⁴⁰ K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 309.

¹⁴¹ SAN BERNARDO, *Tratado sobre el amor de Dios* I, 1 (citado por Y. DE ANDIA, *La voie et le voyageur*, op. cit., 682).

¹⁴² *De diligendo Deo*, VI, 16. “La respuesta de Bernardo a los interrogantes del porqué o del cómo amar a Dios [...] es el amor desmesurado”, K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 268.

¹⁴³ Estas son las influencias en la obra de Bernardo: Cicerón leído por Casiano y Ambrosio, raramente Orígenes, a menudo Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor, Casiano, Gregorio Magno. DS I, 1470. “De Máximo, toma la palabra, la noción y las características del *excessus charitatis*, con su acción transformante (*fiat totum in toto amato*), con su licuefacción o fusión del alma en el éxtasis, y su fin de hacer semejante a Dios en hasta la deificación (*et totus factus Deus*)”, 1470. Todo este lenguaje se encuentra en Bernardo.

frívolo (*frigidum pectus*) no puede en modo alguno percibir estas ardientes palabras (*ignitum eloquium*)”.¹⁴⁴
“¡Qué grande es la violencia del amor! (*o quanta vis amoris!*)”.¹⁴⁵

Los textos están en el marco general de la *ratio diligendi*, en cuyo cauce afirma y aclara:

“Me mueve más el deseo que la razón (*desiderio feror non ratione*). Por favor, no me acuséis de presunción: es que me arrastra el afecto (*affectio urget*).¹⁴⁶ Claro que me recrimina el recato, pero me supera el amor (*superat amor*). No ignoro que «la gloria del rey ama el juicio» (Sal 98, 4). Mas este amor tan apasionado (*praeceps amor*) no se atiene a razones, ni lo equilibra la sensatez, ni lo frena el pudor, ni lo somete a la razón”.¹⁴⁷

En su fenomenología del amor, Bernardo se atiene a un progreso o grados del mismo. Sin embargo, en la cima del amor todas esas distinciones entran en crisis, porque se ha atravesado cualquier tipo de progreso para vivir en y del amor: “Bernardo habla frecuentemente del amor *ordenado*, pero con la misma frecuencia el amor rompe, cuando está en el culmen, en el éxtasis, todas las cadenas”.¹⁴⁸

¹⁴⁴ SAN BERNARDO, *Obras completas*, V, op. cit., Sermón 79, 1. Sobre el amor vehemente cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 203-204: “Bernardo está interesado en inculcar el amor vehemente en sus lectores [...]. La violencia del amor fue un tema importantes en el pensamiento y la literatura del siglo XII, tanto en las manifestaciones seculares como en las espirituales”.

¹⁴⁵ SAN BERNARDO, *Obras completas*, V, op. cit., Sermón 7, III, 4.

¹⁴⁶ “El *affectus* es un encuentro. Mejor, quizás, una venida [...]. La iniciativa y el movimiento activo provienen siempre del ámbito divino [...]. El *affectus* es una aperción. Aperción, más que abertura [...] refiere el acto y el proceso de abrirse, e incluso los resultados permanentes, la brecha o hendidura [...]. La aperción deja una hendidura que no debe restañarse nunca [...]. El dinamismo mismo del *affectus* se manifiesta activa y pasivamente, masculina y femeninamente, en una acción continuada”, J.M. DE LA TORRE, “Experiencia cristiana y expresión estética”, en SAN BERNARDO, *Obras completas*, V, op. cit., 22-25. Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 220.

¹⁴⁷ SAN BERNARDO, *Obras completas*, V, op. cit., Sermón 9, II. “La vehemencia del Amante Divino no aparece muy a menudo en Bernardo, tal vez debido a su énfasis en la bondad y condescendencia del Verbo en la encarnación, pero sin duda está implícito en su referencia a la herida del amor como perforación y penetración en el alma de la Virgen María para llenarla de amor [...]. Bernardo está más interesado en inculcar el amor vehemente en sus lectores. Persiguiendo el beso de la boca debemos impulsarnos por el deseo y no por la razón”, B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 203.

¹⁴⁸ K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 299. Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 217-219. La teología de Bernardo está preñada de experiencia y a ella apela siempre: “Que se pueda comprender sólo aquello de lo cual se es partícipe es un viejísimo principio hermenéutico, y se trata precisamente de esto en las palabras de Bernardo”, K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 298.

Es necesario tener muy presente dos advertencias cuando leemos textos de Bernardo (y de los teólogos monásticos medievales en general). En primer lugar una indicación hermenéutico-histórica:

“Tenemos que cuidarnos de proyectar sobre una sociedad diferente las características de nuestra propia época, tiranizada por el sexo, donde el erotismo es artificialmente estimulado y comercialmente explotado. Pero no conviene tener miedo de considerar la realidad ni los textos de Bernardo tal como él los escribió. En primer lugar, Bernardo no duda de emplear un imaginario fuertemente sexual que los escritores, tanto seculares como religiosos, de épocas más timoratas en materia de sexualidad, no habrían osado emplear, aunque en su mayor parte las imágenes de Bernardo sean de origen bíblico [...]. ¿Qué es lo que Bernardo quería decir del amor? En lo que concierne a las emociones y los estados afectivos, donde la efervescencia de un hombre y una mujer enamorados el uno del otro, él no añade nada, o casi nada, a lo que podíamos encontrar en el *Cantar de los Cantares*. Pero él comenta todos los elementos de esta relación con una franqueza desarmante y una libertad que ha podido provocar una sorpresa escandalizada en los espíritus piadosos en períodos ulteriores de la historia”.¹⁴⁹

En segundo lugar una indicación antropológica: La presencia y significación de la corporalidad es enorme, lo cual da a la obra de Bernardo una contemporaneidad sorprendente:

“Lo que cuenta para ellos no es únicamente el cuerpo en sí mismo, sino la condición corporal de la persona humana, su *corporeidad*: no se trata aquí de una realidad abstracta sino de un hecho concretísimo, no sólo de tener un cuerpo, sino de existir en un cuerpo, con un cuerpo, de ser un cuerpo al mismo tiempo que un espíritu. En este sentido se puede hablar de corporeidad del mismo modo que hablamos de espiritualidad por el hecho de que somos un espíritu”.¹⁵⁰

Veamos algunos textos:

¹⁴⁹ J. LECLERCQ, *L'amour vu par les moines au XII^e siècle*, Cerf, París, 1983, 112. La expresión *amor carnal* en Bernardo significa amor de sí mismo como centro, *De diligendo Deo*, 8, 23; DS I, 1474 y 1475. Acerca del tópico de la posible influencia del amor cortés sobre la obra de los teólogos monásticos, dice Leclercq, invirtiéndolo: “Michael Zink ha mostrado cómo las obras de san Bernardo de Clairvaux dieron un impulso decisivo a la literatura cavalleresca y cortés”, J. LECLERCQ, *L'amour vu par les moines au XII^e siècle*, op. cit., 119.

¹⁵⁰ J. LECLERCQ, *Bernardo de Claraval*, op. cit., 150. “El cuerpo físico es para Bernardo una porción integrante de la realidad misteriosa de la persona [...]. Bernardo intuye el ámbito espiritual sintiéndolo físicamente”, J.M. DE LA TORRE, “Experiencia cristiana y expresión estética”, en SAN BERNARDO, *Obras completas*, V, op. cit., 17. Acerca del *De diligendo Deo* “se ha subrayado su pertinencia con respecto a los avances de la antropología más contemporánea: la de Heidegger, Merleau-Ponty, Ricoeur, Vergote, Levinas”. Sobre todo por el tema de la gratuidad y el valor del cuerpo; cf. J. LECLERCQ, *Bernardo de Claraval*, op. cit., 150.

“Conmovida la esposa ante la presencia del esposo, se quedó aturdida [...] y como pudo trataba de excusar su temeridad diciendo: «Son tus pechos (*ubera*) más deliciosos que el vino, tu aroma más que todos los perfumes» (Cant 1, 1-2). Como si dijese: `Si crees que son exageradas mis pretensiones, eso es obra tuya, esposo mío; fue tan inefable la bondad con que saturaste de la dulzura de tus pechos que, eliminando todo temor, me lanzo a un atrevimiento excesivo, y no es por mi temeridad, sino porque te amo. Soy tan audaz porque recuerdo tu ternura y olvido tu majestad”¹⁵¹.

“Cuando advierte que arden de amor (*amore flagrantis*), se vuelve al esposo para decirle: «Tu nombre es como bálsamo fragante, por eso te quieren tanto las doncellas» (Cant 1, 2). ¿Qué significa *tanto*? Mucho, con apasionamiento, con ardor (*vehementer, ardentis*)”¹⁵².

Bernardo usa una exuberante simbología en el tejido de sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* y en toda su obra en general. Los más utilizados en los *Sermones* son los corporales y de actitudes humanas: beso, labios, boca, pechos, brazos, cuello, ojos, cópula, sueño:

“El símbolo deslinda en cierto modo las fronteras de lo carnal y de lo espiritual, e introduce en lo carnal un espíritu de tal modo que infunde a lo carnal mismo profundidad y belleza, convirtiéndose por ello en vehículo transmisor de la realidad espiritual, por otra parte, incapaz de comunicarse directamente fuera de su símbolo correspondiente”¹⁵³.

Acerca de la terminología amorosa bernardiana, las palabras que más aparecen en sus escritos son *amor-caritas-desiderium*: Bernardo vuelve siempre al mismo grupo de términos afectivos en su intento de describir la experiencia de Dios posible en esta vida”¹⁵⁴. Pero “Bernardo no pierde mucho tiempo especulando acerca de la naturaleza divina ni analizando los atributos divinos”¹⁵⁵. El pasaje de 1Jn 1 donde se afirma que *Deus caritas est* es de los más citados en Bernardo y en toda la literatura de los cistercienses, remarcando la iniciativa del amor divino.¹⁵⁶ El amor descendente se corresponde con el amor ascendente, por eso “la respuesta del alma al don del amor propuesta por el Amante Divino constituye la realidad y las etapas del amor con el

¹⁵¹ SAN BERNARDO, *Obras completas*, V, op. cit., Sermón 9, 3. Sobre el símbolo del pecho del esposo cf. J.M. DE LA TORRE, “Experiencia cristiana y expresión estética”, en IBID., 43.

¹⁵² SAN BERNARDO, *Obras completas*, V, op. cit., Sermón 19, III, 7.

¹⁵³ J.M. DE LA TORRE, “Experiencia cristiana y expresión estética”, en SAN BERNARDO, *Obras completas*, V, op. cit., 42-43.

¹⁵⁴ B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*; II, op. cit., 193.

¹⁵⁵ B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*; II, op. cit., 193.

¹⁵⁶ Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*; II, op. cit., 193-194.

que ascendemos a Dios. El amor (*amor-desiderium-dilectio*) es la más importante de las cuatro atracciones fundamentales (*affectus*) del sujeto humano”.¹⁵⁷

3.2. Guillermo de saint Thierry

“Cantor del amor”¹⁵⁸ y “hombre de deseos”¹⁵⁹

“Hasta hace medio siglo Guillermo de saint Thierry estaba cubierto por la sombra de la historia”.¹⁶⁰ Es sintomático para nuestro tema constatar que Orígenes y Gregorio de Nisa juegan un rol importante en el pensamiento de Guillermo.¹⁶¹

Para Guillermo las tres palabras latinas del amor son intercambiables: *amor*, *caritas*, *dilectio*. Él las usa indistintamente, aunque comúnmente prefiera el término *amor*, indicando así que lo considera como designación genérica de toda forma de amor.¹⁶² Usualmente el término es empleado por Guillermo en un modo ascensional positivo, como cuando define *amor* como *vehemens et bene ordinata*

¹⁵⁷ B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*; II, op. cit., 194. El amor egoísta, encorvado sobre sí mismo, en la obra de Bernardo es llamado *cupiditas*: se trata de otra cosa. Cf. 195 y 218. “Entre los principales comentarios cistercienses sobre los que el mismo Bernardo ha dejado bien marcada su impronta hay que mencionar: a) la *Exposición al Cantar de los Cantares* de Guillermo de Saint Thierry (+1148); b) *Los Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, de Gilberto de Hoyland (+1172); c) *Los Comentarios al Cantar* de Godofredo de Auxerre (+h. 1188); d) *El Comentario al Cantar* de Tomás de Citeaux (h.1190); e) *Comentario de la última parte del Cantar de los Cantares* de Juan de Ford (+1214); f) El atribuible *Comentario al Cantar* de Isaac de Stella (+h.1178); g) *El Comentario* de Gilberto de Stanford (+h. finales del s. XII)”; J.M. DE LA TORRE, “Experiencia cristiana y expresión estética en los Sermones sobre el Cantar de los Cantares”, en SAN BERNARDO, *Obras completas*, V, op. cit., 5-7. “Los místicos que en el tardo Medioevo trabajan sobre la simbolización erótica del alma que experimenta a Dios, vuelven una y otra vez a los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* de Bernardo”, B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*; II, op. cit., 223.

¹⁵⁸ BENEDICTO XVI, “Catequesis” de la *Audiencia General del 2 de diciembre de 2009*, on line: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091202_sp.html (consulta 25/10/14).

¹⁵⁹ “Introducción”, en GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Naturaleza del cuerpo y del alma. Naturaleza y dignidad del amor. La contemplación de Dios. Oración*, Monte Carmelo, Burgos, 2011, 11.96.

¹⁶⁰ K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 319. Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*; II, op. cit., 225; M. RUIZ CAMPOS, “*Ego et Pater unum sumus*”. *El misterio de la Trinidad en Guillermo de saint Thierry*, Analecta Gregoriana, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 2007, 11. Fueron M.-M. Davy y J.-M. Dechanet quienes redescubrieron su figura (este último hace la edición crítica en SC 82). En 1977 J. Leclercq hablaba ya de una “guillermología” en la investigación sobre teólogos monásticos, cf. IBID., nota 7.

¹⁶¹ Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*; II, op. cit., 226; J.-M. DÉCHANET, “Introduction”, en GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques* (ed. J.-M. Déchanet), SC 82, Cerf, París, 1962, 30-42.51. La influencia de Orígenes es común a los autores monásticos; cf. el capítulo “El antiguo fervor” en J. LECLERCQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios*, op. cit., 121-148, con bibliografía.

¹⁶² Cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 345; B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*; II, op. cit., 250.

voluntas.¹⁶³ Tan apasionado puede ser este amor que se lo puede comparar con una forma de locura.¹⁶⁴ En los números iniciales de su *Expositio super Cantica Canticorum* Guillermo indica esta convergencia de sentido, atribuyendo esta posibilidad a la fuente de todo amor, que es el Espíritu Santo:

“El libro trata del amor de Dios (*de amore Dei*), ya sea con el amor con el que Dios es amado, ya sea del amor del que Dios mismo toma su nombre (1Jn 4, 16). No importa si este sentimiento se llama *amor*, *caritas* o *dilectio*, ya que la palabra *amor* parece indicar un tierno afecto del que ama, pretende y corteja, mientras que la palabra *caritas* implica un cierto afecto espiritual y un gozo por parte del que lo experimenta, y finalmente la palabra *dilectio* indica un deseo natural por el objeto que es la causa del deleite. Todas estas operaciones las realiza en el amor entre el esposo y la esposa el único y mismo Espíritu”.¹⁶⁵

En la *Vita antiqua*, biografía anónima de Guillermo, de los últimos decenios del siglo XII, se le atribuye al monje esta fórmula: *in Deum non amor sed ardor*.¹⁶⁶ Sea que Guillermo la haya escrito o pronunciado o se deba a una atribución que hace su biógrafo, expresa perfectamente la tónica de los escritos guillerminos sobre el amor

¹⁶³ *De contemplando Deo*, 11: “Tu mismo Espíritu Santo a quien se le llama Amor, Unidad y Voluntad del Padre y del Hijo, habita en nosotros por su gracia, pone en nosotros la caridad de Dios, nos reconcilia por ella con él, y nos une por la buena voluntad que nos inspira. La vehemencia de esa buena voluntad en nosotros se llama amor, y por él amamos lo que debemos amar, es decir, a tí. El amor, en efecto, no es otra cosa que la voluntad vehemente y bien ordenada”, traducción en GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Naturaleza del cuerpo y del alma*, op. cit., 2011. Cf. *De natura et dignitatis amoris*, 4; Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 250.

¹⁶⁴ Cf. *De natura et dignitatis amoris*, 6.

¹⁶⁵ GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Exposición sobre el Cantar de los Cantares* (ed. Eduardo Otero), Sígueme, Salamanca, 2013, 44-45 (cuando citamos esta edición lo hacemos por el número de página, ya que los números de los párrafos no se corresponden con la edición de *Sources Chrétiennes*). GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, op. cit.. Cf. E. REYES, *El Espíritu Santo, origen de la sponsalidad en la Expositio super Cantica canticorum de Guillermo de Saint-Thierry*, Editorial académica española, 2012. “Con respecto a la esposa, conocer y amar al esposo son una misma cosa, pues, en esta materia, el amor mismo es conocimiento” (el curador agrega en nota: “Esta frase, que es como el *leit motiv* de todo el comentario, se inspira en el *amor ipse notitia* de San Gregorio el Grande” (*Hom. In Evang.* XXVII, PL 76, 1207). Guillermo dice siempre: *amor ipse intellectus est*. Así como el esposo conoce el alma comunicándose a ella, la esposa, abriéndose a esta comunicación, merece conocerlo. Por el amor, el esposo es, a la vez, poseedor y poseído”); GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Comentario al Cantar de los cantares*, Monasterio Trapense de Nuestra Señora de los Ángeles-Claretiana, Azul-Buenos Aires, 1979, N.º 57, pg. 70 y nota 181. Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 250-267 (con bibliografía). El *intellectus amoris* es en Guillermo una “interpenetración, no identificación, de amor y conocimiento en una supraracional o supradiscursivo modo de conocimiento quizás mejor descrito como connatural”, IBID, 256. Es llamada también contemplación amorosa; K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 337-340.

¹⁶⁶ Cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 319 (con bibliografía).

de Dios.¹⁶⁷ En éstos Guillermo no se interesa tanto en proveer un mapa sobre las etapas del amor, como podría parecer en una lectura superficial, sino que quiere expresar los diferentes aspectos del misterio del amor, mediante el uso de diversos modelos.¹⁶⁸

Para Guillermo el deseo es una forma del amor, la respuesta al amor de Dios¹⁶⁹ y la nota dominante del comentario al *Cantar*. El lenguaje del deseo en Guillermo toma formas “impúdicas y descaradas”,¹⁷⁰ como él mismo reconoce, porque así habla el amor que Dios mismo ha encendido.¹⁷¹ Se lo ha llamado “maestro del deseo”, como a Gregorio Magno.¹⁷² El deseo supone búsqueda, disfrute (*amor fruentis*), embriaguez, languor;¹⁷³ regresando a un nuevo deseo: es la concepción del deseo como forma del amor de Dios mientras se está en la tierra, en camino:¹⁷⁴

“El amor de deseo arde, aun en las tinieblas, pero no ilumina; el amor de delectación, en cambio, es totalmente luminoso, porque la fruición es la misma luz del amante”.¹⁷⁵

“Existe el amor de deseo y el amor de fruición. Algunas veces el amor de deseo merece obtener la visión, la visión se torna fruición y la fruición lleva a la perfección del amor [...]. Deseo amarte y amo desearte y corro para aprehender a aquel que me tiene asido, y para amarte perfectamente un día, oh tú que nos amaste primero, Señor amable y digno de amor”.¹⁷⁶

¹⁶⁷ Dice Guillermo: “la ira racional hierve por la caridad, y la caridad se inflama por la ira que es su fundamento, porque si no precediera la ira no brotaría la caridad”, *De natura corporis et animae*, 75; GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Naturaleza del cuerpo y del alma*, op. cit., 75. La había distinguido antes de la “ira bestial”. Esta vehemencia del amor es una de las características del *éros*, en los escritos griegos. Guillermo infuirá en la concepción del “furor de amor” de Hadewijch de Amberes, como veremos *infra*.

¹⁶⁸ Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*; II, op. cit. op. cit., 253. El tratado *De natura et dignitatis amoris* está estructurado en torno a cuatro etapas del amor: el inicio, la juventud, la adultez, la vejez: se trata de un método pedagógico “para explicar la vida espiritual mediante un lenguaje sencillo”, R. THOMAS, “Introducción”, en GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Naturaleza del cuerpo y del alma*, op. cit., 97.

¹⁶⁹ K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 325. Cf. *De contemplando Deo* 3-6.

¹⁷⁰ K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 352.

¹⁷¹ Cf. *De contemplando Deo*, 2; GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Naturaleza del cuerpo y del alma*, op. cit., 171.

¹⁷² K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 355. Cf. J. LECLERCQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios*, op. cit., 43-56.

¹⁷³ Cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 353.

¹⁷⁴ Cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 325.354.

¹⁷⁵ GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Comentario al Cantar de los cantares*, op. cit., 73 (esta edición sigue la misma numeración que la edición crítica de SC 82).

¹⁷⁶ *De contemplando Deo*, 5, traducción en GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Naturaleza del cuerpo y del alma*, op. cit..

“¡Señor, esta es la gloria, éstas son las riquezas en la morada de tu feliz amante! Porque el que desea pronto encuentra lo que desea, y el que ama lo que ama, por eso quien te desea anhela desear más y el que te ama desea amar más. Y tú, Señor, haces que aquel que desea y aquel que ama abunden en aquello que desean o aman, de tal manera que ni la ansiedad aflija al que desea ni el fastidio al que está saciado [...]. El amor con que amas a aquellos que te aman en la dulzura de la bondad que tienes por tu criatura, Creador bueno, es inspirar ese deseo de amarte, y ese amor por el que ellos te desean y te aman”.¹⁷⁷

“Tú deseas, Señor, deseas con fuerza amarte por nosotros y en nosotros (*de nobis et in nobis*) por tu Espíritu que es tu amor. Danos, pues, Señor, tu Espíritu, ámame a ti mismo valiéndote de nosotros. Ponnos en movimiento, enciende en nosotros el fuego de tu amor”.¹⁷⁸

“Me levantaré e iré dondequiera que me impulse el fuego de mi amor o, más bien, de mi deseo; lo seguiré a dondequiera que me arrastre y, como por ahora soy indigna de que el Esposo me visite por la gracia a la que estaba acostumbrada, buscaré por lo menos, algunos de aquellos a quienes el Esposo la concede, a fin de que, gozando de ellos en Dios, pueda también gozar de Dios en ellos”.¹⁷⁹

Guillermo fue un espíritu intensamente erótico, en el sentido que toma esta palabra como expresión de la enorme fuerza del amor. En esta línea, “llama la atención el hecho de que Guillermo, al hablar del amor a Dios, atribuya notable importancia a la dimensión afectiva”.¹⁸⁰ Veamos un breve texto que deja entrever la erótica de la herida de Cristo que provoca el deseo ardiente del hombre que la contempla:

“Cuando contemplo e intento ver las espaldas de Aquel que me ve, percibo que pasa a humildad del aspecto humano de Cristo, tu Hijo. Pero cuando me empeño en llegar a Él o, como aquella hemorroísa, me esfuerzo en robar la salud para mi alma enferma y miserable, por el contacto saludable de su orla; o como Tomás, varón de deseos, anhelo verlo enteramente y tocarlo, e incluso acceder a la sagrada herida de su costado, puerta del arca abierta a un costado, no sólo para meter allí el dedo o toda la mano, sino para entrar entero hasta el corazón mismo de Jesús, en el Santo de los Santos, en el Arca de la Alianza, hasta la urna de oro, al alma de nuestra humanidad que contiene en sí el maná de la divinidad”.¹⁸¹

¹⁷⁷ *De contemplando Deo*, 6-7, traducción en GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Naturaleza del cuerpo y del alma*, op. cit..

¹⁷⁸ GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Exp Ro*, PL 180, 592A; citado en GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Comentario al Cantar de los cantares*, op. cit., 107.

¹⁷⁹ GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Comentario al Cantar de los cantares*, op. cit., 197.

¹⁸⁰ BENEDICTO XVI, “Catequesis” de la *Audiencia General del 2 de diciembre de 2009*, on line: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091202_sp.html (consulta 25/10/14). En la misma línea se sitúa un anónimo cisterciense del siglo XII, llamado: *De amoris sapore* (a cura di M. Fioroni), Glossa, Milano, 2011, editado junto a un fragmento del texto de Guillermo, *De natura et dignitate amoris*.

¹⁸¹ GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *De contemplando Deo*, 3, en GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Naturaleza del cuerpo y del alma*, op. cit., 172-173.

El tema bíblico del yacer juntos (*accubitus*, yacer junto a, reclinarse), tomado del *Cantar de los Cantares*, tiene un fuerte peso en los escritos guillerminos.¹⁸² La evidente erótica de estos textos deja fuera cualquier posibilidad de malentendido: se trata del amor de Dios, en las antípodas de la prostitución (denunciada bíblicamente por los profetas).

“Si sales de ti, es porque te ignoras; conócete, pues, como imagen mía, y así podrás conocerme a mí, de quien eres imagen, y me encontrarás en ti. En tu alma, si permaneces conmigo, allí me acostaré contigo y entonces te apacentaré”.¹⁸³

“Señor Jesucristo, Verdad y Vida, tú has anunciado quiénes son los verdaderos adoradores del Padre aquellos que lo adoran en espíritu y verdad. Libera, te ruego, mi alma de la idolatría. Libérala, no sea que al buscarte se pierda entre tus compañeros y empiece a errar tras los rebaños de éstos, durante el sacrificio de su oración. Que se acueste contigo y se sacie de tí al mediodía del fervor de tu amor”.¹⁸⁴

Para Guillermo el amor descendente se corresponde con el amor ascendente, de modo que es imposible leer su obra como un mero ascenso al estilo platónico, ya que el ascenso en él es respuesta a una provocación amorosa previa, derrotero común a todas las teologías que hemos visto y marca distintiva del pensamiento y la experiencia cristianos:

“Nosotros que no podemos amarte sino con un amor que nos viene de tí” (*voluisti ut amaremus te, qui nec juste poteramus salvare, nisi amaremus te, nec amore te poteramus nisi procederet a te*).¹⁸⁵

“¿De qué se trata? Del amor. Del amor por tí, Señor, que en nosotros asciende al cielo porque en tí ha descendido desde allí hasta nosotros”.¹⁸⁶

“Cuando el espíritu del hombre merece estar estrechamente unido a Él, el espíritu al Espíritu, el amor al Amor, el amor humano se vuelve en cierta medida divino; y, en adelante, cuando ama a Dios, el hombre ciertamente es el operario, pero Dios es el que obra”.¹⁸⁷

“Has querido que te amemos, ya que en justicia no podemos ser salvados si no te amamos, ni podemos amarte si ese amor no procede de tí. Por eso dice el

¹⁸² Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*; II, op. cit., 241-245.

¹⁸³ GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Comentario al Cantar de los cantares*, op. cit., 76.

¹⁸⁴ *Oración de Dom Guillermo*, en GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Naturaleza del cuerpo y del alma*, op. cit., 205-206.

¹⁸⁵ GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *De natura et dignitatis amoris*, 5; en *Deux traités de l'amour de Dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'Amour* (M.M. DAVY, ed.), Vrin, París, 1953.

¹⁸⁶ GUGLIELMO DE SAINT THIERRY, *Meditatio VI*, 7, citado en K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 330.

¹⁸⁷ GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Comentario al Cantar de los cantares*, op. cit., 112.

Apóstol de tu amor y también nosotros: *Tú nos amaste primero*, y eres el primero en amar a los que te aman. Nosotros te amamos por ese sentimiento de amor que infundiste en nosotros”.¹⁸⁸

Terminamos con una invocación meditativa de Guillermo donde conjuga contemplación y amor, método tan propio de los escritos monásticos del siglo XII y de Guillermo en particular, en la unidad de *sensus amoris e intellectus amoris*, con la que entreteje todo su comentario al *Cantar*:¹⁸⁹

“Oh amor de los amores, a cuyo servicio está este Cantar de los cantares, que cualquiera puede tener en sus labios, aunque no ame, pero que nadie puede cantar si no ama y ama verdaderamente”.¹⁹⁰

“¡Oh, Amor, ven y poséenos!”.¹⁹¹

3.3. Ricardo de san Víctor

“Mira además flamear al espíritu ardiente de Isidoro, de Beda y de Ricardo quien a considerar fue más que hombre”¹⁹²

Entre los escritos de Ricardo hay uno con un nombre por demás sugestivo al respecto de nuestro tema: *Los cuatro grados de la violenta caridad*. Se trata de “una de las obras más acabadas del Victorino”.¹⁹³ El título de la obra no es original: entró en uso en el siglo XV, probablemente por asunción de una expresión del parágrafo 3

¹⁸⁸ *De contemplando Deo*, 10-11, traducción en GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Naturaleza del cuerpo y del alma*, op. cit..

¹⁸⁹ Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*; II, op. cit., 255.

¹⁹⁰ GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Comentario al Cantar de los cantares*, op. cit., 147-148. “La razón queda idéntica a sí misma como una capacidad natural, activa y destacada del ser humano para aprehender y esclarecer todo aquello que se le presenta por delante, aunque condicionada a lo que los sentidos le ofrecen y sobrepasada a veces por la inteligencia, pero apoyada en la gracia, de tal modo, que, con acierto, puede hablarse del «carisma de la racionalidad». El amor, por su parte, se muestra esquivo a cualquier definición en cuanto auténtico fenómeno originario. No puede definirse, pero conlleva diversas facetas muy cercanas al *desiderium*, propio del *éros*, la intencionalidad y afectividad, para alcanzar su máxima expresión en la amistad, o mejor dicho, en la *con-dilectio*. De todos modos, no hay duda que el amor anticipa a la razón, la envuelve y sostiene como condición de posibilidad. De ahí resalta aquella compenetración de ambas realidades”, A. MEISS, “Razón y amor en la teología medieval incipiente: Aproximación desde la confluencia de las fuentes griegas y latinas”, en *Teología y Vida* 43 (2002) 541-579, cita en 577. Cf. J. DELESALLE, “Amour et connaissance. «Super Cantica Canticorum» de Guillaume de saint-Thierry”, en *Collectanea Cisterciensia* 49 (1987) 339-346.

¹⁹¹ *De contemplando Deo*, 8, traducción en GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Naturaleza del cuerpo y del alma*, op. cit..

¹⁹² DANTE, *La divina comedia*, Paraíso X, 131. El toscano ubica al victorino en la cuarta esfera, correspondiente al sol, donde residen los sabios.

¹⁹³ G. DUMEIGE, *Richard de saint Victor et l'idée chrétienne de l'Amour*, op. cit., 135.

de esta obra: *O violentia caritatis*. Contrariamente a lo que el tardío título podría hacer pensar, en el libro “no se trata de las formas o de los grados del amor, sino de sus expresiones extremas, de su vehemencia, de su ímpetu, de su violencia incontenible”.¹⁹⁴

En los números iniciales de esta obra Ricardo anuncia el objeto de su escrito:

“Reflexionaremos sobre el carácter sobreeminente del amor de Cristo, que sobrepasa o extingue el paterno o la afeción conyugal, y puede inducir incluso a odiar la propia alma. ¡Oh, vehemencia del amor! ¡Oh, violencia de la caridad! ¡Oh, excelencia, oh, sobreeminencia del amor de Cristo! [...]. De esto queremos hablar: de la vehemencia de la caridad, de la eminencia del amor apasionado”.¹⁹⁵

Este texto inicial despeja toda duda acerca de qué amor se trata: es del amor de Cristo sobre el que tratará la obra. Si bien el planteo es antropológico, es decir, se trata del amor con el que el hombre ama a Cristo, este movimiento del hombre es claramente una respuesta a un amor precedente. En efecto,

“La unidad dinámica del amor plantado en el sujeto humano es nuestra participación en el amor infinito de las personas divinas. Su insaciable carácter epektático es nuestra participación en este infinito. Cuando esta insaciabilidad se dirige al Amante divino permite un crecimiento y ordenamiento del amor que beneficia al amante humano, así como a toda la humanidad”.¹⁹⁶

Si tomamos los grados del amor como los presenta el Victorino (*amor insuperabilis, inseparabilis, singularis, insatiabilis*), sólo el primero de ellos es saludable para el hombre cuando lo dirige a otro hombre.¹⁹⁷ Los otros tres tienden a su destrucción. Pero hay un pivote esencial para comprender este violento amor del que habla Ricardo, sin el cual no se comprende nada de toda la obra: “cuando la violencia del amor se dirige al Amante Divino, la lógica del amor se invierte, y cuanto mayor y más loco es el amor se convierte en más satisfaciente y creativo”,¹⁹⁸

¹⁹⁴ K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 453.

¹⁹⁵ *Los cuatro grados de la violenta caridad*, 3, en G. DUMEIGE (ed.), *Ives: Épître a Séverin sur la charité. Richard de saint Victor: Les quatre degrés de la violente charité*, Vrin, París, 1955, 126-127. Cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 452.

¹⁹⁶ B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 417.

¹⁹⁷ “Esta cuádruple distinción pertenece a la violencia de todo amor, sagrado y profano: se trata de la esencia interna del amor”, B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 416.

¹⁹⁸ B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 417.

ya que este amor del hombre a Dios es análogo al amor de Dios al hombre. Ricardo hace su desarrollo antro-po-psicológico del amor tomando como analogado principal el amor de Dios al hombre, es decir, su desarrollo trinitario-teologal. En efecto, “la teología de la *caritas* de Ricardo tal como aparece en *La Trinidad* es esencial para entender las dinámicas del amor erótico de *Los cuatro grados*”:¹⁹⁹

“El análisis de Ricardo de las relaciones interpersonales en *Los cuatro grados de la violenta caridad* no era meramente una exploración de la subjetividad humana como tal; se basa en la teología de la intersubjetividad que había desarrollado en su gran obra doctrinal, *La Trinidad*. *Los cuatro grados* se puede ver mejor como el corolario místico del avance doctrinal logrado en *La Trinidad*”.²⁰⁰

Dicho de modo sintético: el hombre ama a Dios con violento amor porque ha sido amado por Dios con ese amor violento.²⁰¹ Es la clave principal para la lectura de Ricardo, a menos que se quiera hacer de su obra un mero desarrollo fenoménico de los modos humanos de amar: “El proceso es completamente cristomimético”.²⁰²

En la obra que nos ocupa Ricardo emplea indiferentemente *amor*, *dilectio*, *caritas*,²⁰³ como se puede comprobar en el primer texto citado, cuando ha aplicado el adjetivo *vehemencia* tanto al *amor* como a la *caritas*: “Amor humano comparable a una fiebre y que torna a los últimos excesos de la pasión; amor divino que se exalta hasta

¹⁹⁹ B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 415.

²⁰⁰ B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 413. La lectura inversa, propuesta por los tomistas, no es de recibo: “Solo una crítica indebida puede acusar a Ricardo de haber aplicado subrepticamente un modelo antropomórfico al sujeto divino [...]. El motivo adelantado por el autor es el siguiente: la aplicación del lenguaje del amor (caridad, dilección, amor) a Dios es legítimo porque la realidad afectiva del espíritu humano, para el creyente en la Iglesia, es una participación de la realidad trascendental de Dios, es decir, una similitud con respecto a Dios establecida por la revelación, P. CACCIAPUOTI, “*Deus existentia amoris*”. *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Ricardo di San Vittore*, Bibliotheca Victorina, vol. 9, Paris-Turnhout-Brepols, 1998, 176.

²⁰¹ “*Los cuatro grados de la violenta caridad* podría ser descrita como la obra más personal de Ricardo, representa una nueva comprensión del anhelante amor como auto trascendencia precisamente porque está enraizado en la absoluta trascendencia de las personas de la Trinidad”, B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 413. “¿Se está hablando aquí del amor humano o del amor divino? La sorprendente tesis de Ricardo es que la descripción vale para ambos”, G. SALMERI, “*Éros: la ambigüedad y el drama del amor*”, en L. MELINA-C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo-Pontificio Instituto Juan Pablo II, Burgos-Vaticano, 2006, 72.

²⁰² B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II, op. cit., 418.

²⁰³ Cf. G. DUMEIGE (ed.), *Ives: Épître a Séverin sur la charité*, op. cit., 115; B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, vol. II, op. cit., 416; P. CACCIAPUOTI, “*Deus existentia amoris*”, op. cit., 237-239.

los últimos límites del don de sí”.²⁰⁴ Antes, el opúsculo había comenzado de este modo:

“La caridad me urge a hablar de la caridad. De todo corazón me pongo a su servicio ya que es dulce y soberanamente agradable hablar del amor”.²⁰⁵

Como hemos indicado en el inicio del tratamiento a estos teólogos medievales, el tratamiento que hacemos de nuestro tema se basa en los efectos del amor, que nos remontan hacia la causa. La opción hermenéutica era la siguiente: Si el amor tiene como efectos aquellas características del campo semántico del *éros*, es porque se trata del *éros*.²⁰⁶ Veamos la propuesta del victorino:

“Considerando los efectos de esta violenta caridad descubro la vehemenecia de este perfecto amor. Veo que algunos son heridos, otros cautivos, otros languidecen, otros desfallecen. Todo esto proviene de la caridad. La caridad hiere, la caridad tiene atrapado, la caridad hace languir, la caridad hace desfallecer. Efectos bien poderosos, efectos bien violentos, ¿no es verdad? Estos son los cuatro grados de la ardiente caridad sobre los cuales nos fijaremos en pocos instantes”.²⁰⁷

²⁰⁴ G. DUMEIGE, *Richard de saint Victor et l'idée chrétienne de l'Amour*, op. cit., 134.

²⁰⁵ *Les quatre degrés de la violente charité*, 1, en G. DUMEIGE (ed.), *Ives: Épître a Séverin sur la charité*, op. cit., 126.

²⁰⁶ Un elenco de las características de este amor en M. SANSON, “Introduzione”, en RICCARDO DI SAN VITTORE, *I quattro gradi della violenta carità* (Manuela Sanson, cura), Pratiche editrice, Parma, 1993 (bilingüe latín-italiano), 34-39. Ellas son: amor como fuente de inspiración y como servicio; fuego del amor; herida del amor; amor como enfermedad; como prisión; como locura; como experiencia de dulzura y de luz; como salida de sí y éxtasis.

²⁰⁷ *Les quatre degrés de la violente charité*, 4, en G. DUMEIGE (ed.), *Ives: Épître a Séverin sur la charité*, op. cit., 128. “En la *alienatio mentis* las facultades disminuyen, el espíritu pasa a un estado desconocido, se siente como atraído por la luz divina y la licuefacción que lo transforma. Diversos son los vocablos que sirven para describir esta *alienatio*: *excessus mentis*, en que el espíritu supera sus propios límites y accede a una inteligencia que le viene dada de lo alto; *extasis*, salida de sí mismo; *stupor* ante lo que contempla y que provoca el *raptus*, el arrobo; *somnium*, en que los sentidos se ven privados de toda actividad para que la inteligencia pueda ver; *ebrietas* causada por la abundancia del amor; *liquefactio* del corazón a propósito del cual Ricardo usa la imagen del hierro metido en el fuego, muy conocida en la literatura espiritual y que le sirve de modo más efectivo para ilustrar el paso a un nuevo esplendor, la transformación que provoca oír las palabras indecibles que revelan los misterios de Dios. ¿Cuáles son las vías que conducen al *excessus mentis*? Ricardo señala la grandeza de la devoción y del amor; en virtud de una revelación, el deseo del espíritu se inflama y se eleva hacia las realidades superiores. La gran admiración provoca el estupor y el arrobo. Finalmente, la gran exaltación, la abundancia de gustos celestes y la dulzura divina, transportan el alma a un estado de felicidad que ya no es de esta tierra. Estos elementos se encuentran en el análisis del tercer grado de la violenta caridad”, G. DUMEIGE, “Ricardo de san Victor”, en E. ANCILLI (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, II, Herder, Barcelona, 1983, 291.

La opción de Ricardo no está tomada de la observación antropológica, como hemos ya dicho: su fuente es la Palabra de Dios. Por eso propone a sus lectores textos bíblicos sobre los cuatro efectos de la caridad que trastorna y enloquece:

“¿Quieres un texto sobre la caridad que trastorna? «Me has trastornado el corazón, mi esposa, mi hermana, con una sola de tus miradas, con una sola vuelta de tus collares» (Cant 4, 9). ¿Y quieren uno sobre la caridad que atrapa? «Los atraía con lazos de Adán, con ataduras de amor» (Os 11, 4). ¿Otro sobre la caridad que hace languir? «Hijas de Jerusalén, si encuentran a mi amada, háganle saber que languidezco de amor» (Cant 5, 8). ¿Sobre la caridad que hace desfallecer? «Mi alma se muere en la espera de tu salvación, yo espero en tu palabra» (Sal 118, 81). La caridad produce el desfallecimiento, ella trae la languidez. La caridad tiene sus lazos, la caridad hiere. Pero ¿qué son estos lazos de nuestro primer padre Adán, sino los dones de Dios? ¿Qué son estas ataduras de la caridad sino los beneficios de Dios?»²⁰⁸

3.4. Recapitulación

Para nuestra tesis retendremos los siguientes aspectos puestos a la luz por los tres teólogos monásticos que hemos estudiado:

- a. La temática del amor es omnipresente en los escritores monásticos del siglo XII y constituye una especie de ámbito vital en el que se mueven todos ellos.
- b. Este amor va intrínsecamente ligado al conocimiento, por lo que se habla de un *intellectus amoris*, en el cual la vida y la experiencia tiene un peso fundamental.
- c. Los autores no buscan tanto hacer disquisiciones intelectuales sobre el amor, sino que quieren transmitir una experiencia vivida y sufrida para que otros monjes y seglares puedan tener esa experiencia de unión con Dios por el amor, de modo que los planteos de esta temática tienen un fuerte sabor antropológico.
- d. La descripción del amor en estos autores acentúa los aspectos de pasionalidad, violencia, vehemencia, corporeidad, urgencia, disfrute, gozo, impetuosidad, configurando un campo semántico del todo particular en el que detectamos la unidad de *éros* y *agápe*.

²⁰⁸ *Les quatre degrés de la violente charité*, 4-5, en G. DUMEIGE (ed.), *Ives: Épître a Séverin sur la charité*, op. cit., 128. Durante todo el medioevo e, incluso hasta el siglo XX, circuló una *Expositio in Cantica Cantorum* como obra de Ricardo, aunque es posterior. El mismo Dumeige en la edición crítica de *Los cuatro grados* todavía considera suya la autoría, cf. 104. Cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, op. cit., 443; H. CROUZEL, “Introduction”, en ORÍGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I, op. cit., 54-68.

Con estos cuatro datos fundados en los textos, que ponen en acento en las consecuencias que el amor divino tiene en el hombre poniéndolo en búsqueda de aquel que lo hirió, hemos dado un paso más en la habilitación histórico-teológica de nuestra opción.

4. Místicas medievales

La figura de las mujeres que llamamos aquí *místicas medievales* está empezando a ser conocida en la teología, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX. Hay nombres poderosos, de gran talla, como Hildegarda de Bingen, recientemente declarada Doctora de la Iglesia. Pero detrás de esta inmensa figura hay cientos de otras vidas que han ocupado un espacio y ejercido un pensamiento que valdría la pena abordar para los estudios teológicos, rescatándolos del olvido o la indiferencia en los que han permanecido por ocho siglos. Propondremos dos de estas figuras para mostrar cómo la erótica siguió presente en la historia de la iglesia y de la espiritualidad, aunque muchas veces quedara fuera de los claustros universitarios o de los espacios “oficiales” de la iglesia.

4.1. Hadewijch de Amberes

“Una de las cuatro mujeres evangelistas”²⁰⁹

“Una muy santa mujer, de una doctrina divina”²¹⁰

Hadewijch pertenece al movimiento de las beguinas, grupos de laicas consagradas completamente a Dios y sin ningún voto de estabilidad monacal, difundidos en la Europa del Norte desde el final del siglo XII.²¹¹ Sus obras son

²⁰⁹ B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, III: *The Flowering of Mysticism. Men and women in the new mysticism (1200-1350)*, Crossroad, New York, 1998, 141-142.199. Las otras tres serían Ángela de Foligno, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete.

²¹⁰ Juan de Lovaina, en su biografía de Ruysbroeck; citado por J.-B. PORION, “Introduction”, en HADEWIJCH D’ANVERS, *Écrits mystiques des beguines*, Seuil, París, 2008, 63.

²¹¹ Para conocer vida, obras y situación histórica de Hadewijch remitimos a L. BOUYER, *Figures mystiques féminines. Hadewijch d’Anvers, Térèse d’Avila, Thérèse de Lisieux, Élisabeth de la Trinité, Édith Stein*, Cerf, París, 1989; B. GARÍ, “Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela, Madrid, 2008; G. EPINEY-BURGARD, “Hadewijch de Amberes”, en G. EPINEY-BURGARD-E. ZUM-BRUNN, *Mujeres*

pocas, cuyo cuerpo está constituido por *Poemas, Visiones y Cartas*.²¹² Es un primer aspecto a notar en nuestra investigación: no se trata de teología en el sentido estricto del término, sino de obras diversas que están impregnadas de un conocimiento experiencial tan profundo del Dios verdadero que de ellas puede inferirse una teología. Su espiritualidad es radical: “Hadewijch está devorada por el fuego del amor. Para esta mujer de fuego, el amor es todo”.²¹³ Hadewijch escribe en su lengua materna, el neerlandés medio. Es un segundo aspecto a notar, ya que no encontraremos aquí obras en latín, y mucho menos en griego. En neerlandés *amor* se dice *minne*, es un sustantivo femenino, y designa tanto la experiencia del encuentro con el prójimo, como a Jesucristo, o a Dios mismo. El término es polisémico porque es una noción viviente y permite la búsqueda incesante del amor, unificando el lenguaje simplificándolo. Encontraremos el *éros* en los escritos de esta beguina situándonos en su lengua y en sus géneros literarios: el mismo *éros* de los Padres y los teólogos monásticos medievales expresados en un nuevo modo. Presentaremos aquí algunos textos que muestran los efectos del *éros* en los escritos de Hadewijch, ya que “en el amor a Dios de parte de Hadewijch no faltan de ningún modo los componentes eróticos”,²¹⁴ como puede verse en este fragmento de una de sus visiones:

trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1998; L. SWART, “Introducción”, en L. SWART (int.), *Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes: Cartas, Visiones, Canciones. Beatriz de Nazareth: Siete formas de amor*, BAC, Madrid, 2001; A. FELA (dir.), *Femmes mystiques. Histoire et dictionnaire*, Robert Laffont, París, 2013; “Introduction”, en HADEWIJCH D’ANVERS, *Écrits mystiques des beguines*, Seuil, París, 2008; M. TABUYO, “Introducción”, en M. TABUYO (ed.), *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, Trotta, Madrid, 1999.

²¹² El trabajo de edición crítica se lo debemos a J. Van Mierlo, quien lo llevó a cabo entre 1924 y 1952. Se están reeditando sus obras completas en neerlandés. Hasta hoy sólo ha aparecido un volumen: HADEWIJCH, *Liederen* (V. Fraeters-F. Willaert eds.), Historische Uitgeverij, Groningen, 2009. Faltan *Visioenen* (fecha de edición: 2016) y *Brieven* (no se conoce la fecha de edición). En español no hay edición de sus obras completas: sólo encontramos publicados diversos fragmentos en varias obras. En Hadewijch hay influencias de Bernardo y Guillermo de san Thierry, Ricardo y Hugo de san Víctor, quienes le transmiten a san Agustín. Cf. Y. MEESSEN, “Hadewijch d’Anvers”, en A. FELA (dir.), *Femmes mystiques*, op. cit., 427; B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, III, op. cit., 200; J. VAN MIERLO, *Hadewijch en Willelm van st. Thierry*, OGE, t.3, 1929. Hadewijch toma algunos textos traduciendo literalmente o imitando a Ricardo de san Víctor y a Guillermo de san Thierry; DS VII, 20, los únicos dos autores con los que lleva adelante este procedimiento.

²¹³ Y. MEESSEN, “Hadewijch d’Anvers”, en A. FELA (dir.), *Femmes mystiques*, op. cit., 425.

²¹⁴ K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II. *Mística femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e pensiero, Milano, 2002, 224 (con bibliografía al respecto). “El amor que mueve a la amadora hacia su Dios es el mismo amor de Dios por su amadora, es Dios amándose a sí mismo en el amor”, M.

“[El águila] en forma de hombre y ser humano, maravilloso, bello, con el rostro resplandeciente, vino hacia mí tan humildemente como aquel que pertenece a otro por completo. Entonces me dio a sí mismo en forma de sacramento, tal como se acostumbra; me dio a beber del cáliz, en la forma y sabor acostumbrados. Después de esto vino a mí, me tomó por completo en sus brazos y me estrechó contra Él; y todos mis miembros sintieron los suyos en una felicidad plena; de acuerdo con el deseo de mi corazón, de acuerdo con mi humanidad”.²¹⁵

Siguiendo el texto de 1Jn 4, 16 (*Deus caritas est*) Hadewijch identifica *minne* con Dios mismo, con el Hijo, con el poder que impregna todo el universo. Desde la perspectiva antropológica *minne* es la experiencia de ser sujetados por esta fuerza omnipresente, y nuestra respuesta a ella es el poder de toda nuestra actividad de amar que nos lleva a Dios.²¹⁶ *Minne* es el enlace entre el amor humano y la Trinidad: “Al vivir las exigencias de esta forma de amor, realmente vivimos la misma vida de la Trinidad”.²¹⁷

Se puede hablar en Hadewijch de una *mística del amor*.²¹⁸ “El amor es todo (*De Minne es al*)”.²¹⁹ Se trata del amor de Dios que incluye el amor terreno y su forma espiritualizada.²²⁰ Ese amor es totalmente apasionado, una *furia de amor*, como se traduce el neerlandés *orewoet*, término muy presente en los escritos de Hadewijch. Esta palabra indica una condición extrema del amor: su forma extática.²²¹

“El furor de amor

TABUYO, “Introducción”, en HADEWIJCH DE AMBERES, *Visiones*, Olañeta, Palma de Mallorca, 2005, 44.

²¹⁵ *Visioenen* 7, en B. GARÍ, “Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 91.

²¹⁶ Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, III, op. cit., 202; TABUYO, MARÍA, “Introducción”, en M. TABUYO (ed.), *El lenguaje del deseo*, op. cit., 18-19. “Ella no duda en calificar la unión que el amor de Dios debe producir entre él y nosotros en Cristo como una unión *sin diferencia*. No hay trazas de panteísmo: se trata solamente de amar a Dios como nosotros hemos sido amados, por la infusión absolutamente gratuita de su propio amor”, L. BOUYER, *Figures mystiques féminines*, op. cit., 33.

²¹⁷ Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, III, op. cit., 205. Sobre el troquelado cristológico de esta *minne*, cf. IBID. 219-222.

²¹⁸ Cf. Y. MEESSEN, “Hadewijch d’Anvers”, en A. FELA (dir.), *Femmes mystiques*, op. cit., 425.

²¹⁹ *Brieve* 25, 39. Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, III, op. cit., 201. *Minne* aparece casi mil veces sólo en los 45 Poemas estróficos.

²²⁰ Cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, op. cit., 221-222.

²²¹ Cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, op. cit., 186-187; B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, III, op. cit., 203. *Orewoet* equivale “probablemente el *aestus amoris* o *insania amoris* de Guillermo de Saint Thierry”, B. GARÍ, “Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 88.

es rico feudo;
 el que lo reconoce
 no pedirá nada más a Amor:
 puede unir opuestos,
 invertir el sentido.
 Estoy diciendo la verdad.
 El furor de amor hace amargo lo dulce,
 extraño al pariente,
 y del menor hace el mayor.
 El furor de amor hace lo fuerte débil
 Y sana al enfermo,
 hace cojear al firme
 y cura al que está herido,
 instruye al ignorante
 acerca del ancho camino
 en el que muchos se pierden.
 Enseña todo
 cuanto puede aprenderse
 en la alta escuela del Amor.
 En la alta escuela del Amor
 se aprende el furor de amor”.²²²

“Viviendo en un brasero incandescente, Hadewijch sufre los asaltos tumultuosos del amor”.²²³ En uno de los poemas, Hadewijch enseña que hay siete nombres del amor. No se trata de *grados*, como podría ser en los monjes medievales, sino de aspectos diversos de la experiencia. Esos nombres son: vínculo (*bant*: el poder constrictivo del amor), luz (*licht*: la iluminación del amante y el conocimiento), carbón (*cole*: don de Dios que enciende y apaga la furia de amor), fuego (*vier*: fuerza unificante), rocío (*dau*: dulzura que transforma la furia en serenidad), fuente viva (*leuende borne*: transforma el suave rocío en flujo impetuoso), infierno (la naturaleza del amor que se traga todo de modo irrevocable):²²⁴

²²² *Strofische Gedichten* 28; en B. GARÍ, “Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 88.

²²³ Y. MEESSEN, “Hadewijch d’Anvers”, en A. FELA (dir.), *Femmes mystiques*, op. cit., 426. Se ha querido ver en Hadewijch los influjos de los *Minnesänger*. Sin embargo, ella “poseía su propio concepto del amor antes de conocer el mundo del *Minnesang*. Lo que ha experimentado desde el momento de su entrada en la vida de gracia, después de los diez años, es el amor de Dios que ha caracterizado toda su existencia”, K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, op. cit., 178.

²²⁴ *Mengeldicht*, 16. Cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, op. cit., 191; B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*; III, op. cit., 203-204. Todos estos nombres, excepto el último –desconcertante, ciertamente-, se encuentran en las Sagradas Escrituras, como lo asegura la misma Hadewijch, tras las enseñanzas –que ella no conoce- de Dionisio; cf. *IBID.*, 193. “Ella enseñó que el encuentro místico con Dios en esta vida mantiene, más bien, incluso eleva, el sentido del *tremendum*, el terror de los que están «perdidos en las tormentas de amor» tan profundamente que son totalmente «amantes perdidos en el infierno» (*Strofische Gedichten*, 16)”;

“El séptimo nombre (de Amor) es Infierno,
 y de ese amor yo he probado el tormento.
 Nada hay que no devore y condene.
 En verdad, nadie escapa a él
 de quienes prueban el amor y de él quedan cautivos:
 ninguna gracia se concede aquí.
 Así como el infierno todo lo arruina,
 no se encuentra en el Amor
 más que tortura sin piedad:
 ni un instante de reposo, siempre
 un nuevo asalto, una persecución nueva.
 Verse devorado, tragado
 En su esencia abismal,
 hundirse sin cesar en el ardor y el frío
 en la profunda y sublime tiniebla del Amor,
 supera los tormentos de la gehenna.
 Sólo el amor conoce su venida y su marcha,
 y sólo quien lo prueba sabe
 por qué el nombre de Infierno
 le conviene por encima de todo”²²⁵.

El amor es omnipresente en la relativamente breve obra de Hadewijch.²²⁶ En todos sus escritos resplandece como un caleidoscopio de una extraordinaria experiencia transformante. “El amor es el principio, el centro y el final del camino místico de Hadewijch, es el camino en sí mismo. Una vez atrapada por la extremada

IBID., 205. Infierno podría ser el nombre del estado de quien se siente dividido entre la eternidad y el tiempo; cf. G. EPINEY-BURGARD, “Hadewijch de Amberes”, en G. EPINEY-BURGARD-E. ZUM-BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, op. cit., 149.

²²⁵ HADEWIJCH DE AMBERES, *Meng.* XVI, en M. TABUYO (ed.), *El lenguaje del deseo*, op. cit., 114. Dos indicaciones acerca de este sorprendente texto: en primer lugar, hay que tener en cuenta el género literario; el pensamiento se articula como poesía, con sus características y necesidades propias; en segundo lugar, se lo debe comprender teniendo de fondo el pensamiento de la *coincidentia oppositorum*, tan conocido en la teología cristiana. En Hadewijch “su experiencia de un Amor ilimitado hace añicos las medidas normales de las cosas”, L. SWART, “Introducción”, en L. SWART (int.), *Flores de Flandes*, op. cit., 35. “El temor de no servir al Amor como corresponde a su dignidad «llena al hombre con amor, tanto que hace llamear en su interior una tormenta de deseo» (*Carta II*, 8)”, IBID., 38. Asegura Balthasar que si se juzga las afirmaciones de las místicas con la “escala habitual” que se ha utilizado, se desconocerá profundamente el alcance de lo que ellas dicen. Y denuncia el método que consiste en “medir las visiones místicas, según la cual las visiones *imaginativas* están muy por debajo de las *puramente espirituales, intelectuales*. (*Esta superstición neoplatónica, que contradice toda antropología cristiana saludable, y más aún, que contradice el misterio de la Encarnación de la Palabra, acaso podría tener parte de la culpa de la ínfima valoración de ambas mujeres entre los teólogos*)”, H.U. von BALTHASAR, “Mechthilds kirchlicher Auftrag”, en: MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit* (trad. e introd. M. Schmidt), Benzinger, Einsiedeln, 1955, 22-23. Balthasar se refiere aquí a Matilde de Magdeburgo e Hildegarda de Bingen, pero la observación se puede aplicar a cualquiera de las místicas medievales (*cursivas nuestras*).

²²⁶ La obra de Hadewijch se resiste a cualquier sumario o sistematización, como reconocen McGinn, Ruh y otros. Sin embargo, todos coinciden en que su tema central es el amor.

experiencia del amor, y sin comprender lo que le sucede, se lo juega todo a una carta. Del mismo modo que su vida está dominada por el amor, lo está su discurso”:²²⁷

“Hadewijch presenta un cuerpo de doctrina bien ordenada en torno al tema del amor. Procura delinear los problemas generales de la existencia humana en cuanto son expresión de los planes amorosos de Dios. Trasladando el amor caballeresco, la *minne*, al plano sobrenatural y metafísico, logra atribuirle no sólo un lugar central en la vida interior, sino también afirmar que la vida interior es la esencia de todo y motivo de toda actividad humana. El hombre es creado para el amor y para poseer a Dios en el amor. Para realizar esta meta todo esfuerzo humano debe ponerse al servicio del amor, en total olvido de sí mismo y en plena sumisión a la voluntad de Dios, sin condiciones ni límites, entregándose enteramente al amor increado, a Cristo [...]. Habiendo elevado el concepto del amor al enriquecerlo con una base metafísica, descubre en la entrega absoluta e incondicional al gran ideal del amor revelado en Cristo, el sentido de la existencia humana e indica una solución para realizar lo que el hombre querría ser, sin serlo todavía, y para poseer lo que todavía no le pertenece”.²²⁸

Para expresar su experiencia del amor Hadewijch debe recurrir a un lenguaje fuertemente paradójico que impregna sus escritos. Lejos de entrañar contradicción, sus paradojas elevan hasta alturas insospechadas.²²⁹ Todos los místicos han recurrido al lenguaje de la paradoja para expresar sus experiencias, debido a la incapacidad ínsita del lenguaje de expresar plenamente aquello que se ha experimentado: “No puedo expresar lo indecible”, dice Hadewijch en una de sus visiones.²³⁰ Y en una de sus cartas: “Para todo lo terrenal se encuentran palabras y se puede decir en neerlandés, pero aquí no me sirve el neerlandés ni tampoco las palabras. A pesar de que conozco la lengua lo más a fondo que se puede, no me sirve para lo que acabo de mencionar y no conozco medio de expresarlo”.²³¹ La paradoja permite decir des-diciendo, aludir sin definir, mostrar sin demostrar,

²²⁷ L. SWART, “Introducción”, en L. SWART (int.), *Flores de Flandes*, op. cit., 16-17.

²²⁸ G. DELLA CROCE, “Hadewijch”, en E. ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad*, II, Herder, Barcelona, 1983, 214-215.

²²⁹ CirLOT y GarÍ aseguran que “sus voces fueron oídas porque salían de sus excesos sobrenaturales”, “Introducción”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 13.

²³⁰ *Visioenen* XI; en G. EPINEY-BURGARD, “Hadewijch de Amberes”, en G. EPINEY-BURGARD-E. ZUM-BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, op. cit., 157.

²³¹ *Brieve* 17, en B. GARÍ, “Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 83.

señalar sin agotar, hablar sin callar. Y todo esto conservando verdad.²³² La paradoja manifiesta la complejidad de la vida misma, es el desborde de la vida y de la *minne* manifestada en el lenguaje.²³³ Es justamente en el lenguaje paradójico donde la complejidad de *éros* y *agápe* encuentra su posibilidad de manifestación ya que, como figura literaria, logra “combinar la fruición y la frustración de la experiencia de la *minne* que implica lo que Gregorio de Nisa llamó *epéktasis*, constante progreso en incompleto-cumplimiento”.²³⁴ Fruición (*ghebrucken*) y frustración (*ghebreken*)²³⁵ en su sinfonía musical muestran una paradoja radical:

“Juntos, consuelo y desdicha forman
el extraño sabor del amor”.²³⁶
“El Amor invencible desconcierta a la mente:
está cerca de quien se extravía
y lejos de quien lo comprende”.²³⁷
“Hambre y saciedad inseparables
son el patrimonio del libre amor”.²³⁸
“Tan pronto ardiente, tan pronto frío,
ahora tímido y audaz hace un instante,
numerosos son los caprichos del amor [...].
Tan pronto gentil, tan pronto terrible,
cercano ahora y lejano hace un instante [...].
Tan pronto ligero, tan pronto pesado,
sombrió ahora, claro hace un instante”.²³⁹

²³² Dice Amador Vega: “[Tenemos] la necesidad de la paradoja como único recurso que puede romper los límites del lenguaje con sentido”, A. VEGA, “Regreso de la muerte: materiales para una teoría de la imagen desnuda en el Maestro Eckhart”; en A. VEGA, *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética* apofática, Universidad Pública de Navarra, Navarra, 2005, 118.

²³³ Así se expresa de Lubac: “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 [...]. La paradoja, en el mejor sentido, es la objetividad. 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 en el modo de decirlas*”, H. DE LUBAC, *Paradojas y nuevas paradojas*, San Juan, Buenos Aires, 1992, 55. Cursivas nuestras. “Hay paradojas de expresión: exageramos para realzar el valor de algo. Y hay paradojas reales, que suponen una antinomia: una verdad nos choca, otra verdad la equilibra. No la limita, sólo la sitúa”, *IBID.*, 10.

²³⁴ B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, III, op. cit., 220. “En la mística femenina el amor a Dios no es una idea sino una experiencia terrible en la que el alma arrastra al cuerpo a participar de ella. Gozo y dolor constituyen las dos caras de una misma experiencia en la que se involucra a la persona en su totalidad. Y el camino de tal experiencia pasó por la pasión de Cristo”, “Introducción”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 38.

²³⁵ Cf. B. GARÍ, “Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 87.

²³⁶ HADEWIJCH DE AMBERES, *Str. Ged.* XXXI, en M. TABUYO (ed.), *El lenguaje del deseo*, op. cit., 98.

²³⁷ HADEWIJCH DE AMBERES, *Str. Ged.* XXXI, en M. TABUYO (ed.), *El lenguaje del deseo*, op. cit., 99.

²³⁸ HADEWIJCH DE AMBERES, *Str. Ged.* XXXIII, en M. TABUYO (ed.), *El lenguaje del deseo*, op. cit., 100.

En el más impresionante de sus poemas reúne una serie de paradojas magistrales, centradas en el Amor:

“Son sus violencias lo más dulce de Amor,
su abismo insondable es su forma más bella,
perderse en él es alcanzar la meta.
Tener hambre de él es alimentarse y deleitarse,
la inquietud de amor es un estado seguro,
su herida mayor, bálsamo soberano,
languidecer por él es nuestro vigor,
eclipsándose se revela,
si hace sufrir, da salud,
si se esconde, nos muestra sus secretos,
es rehusándose como se entrega,
no tiene rima ni razón y es poesía,
cautivándonos nos libera,
sus golpes más duros son el más dulce consuelo
¡qué privilegio si nos toma por entero!
Es cuando se va cuando está más cercano,
su silencio más hondo es su canto más alto,
su cólera peor, su mejor recompensa,
su amenaza nos calma
y su tristeza consuela todas las penas:
no tener nada es su riqueza inagotable.
Pero del Amor se puede decir también
que su seguridad nos lleva al naufragio,
y su estado más sublime nos hunde hasta el fondo;
su opulencia nos empobrece
y sus beneficios son nuestras desdichas;
sus consuelos nos agrandan las heridas;
su trato es a menudo mortal;
su alimento es hambre, su ciencia, extravió;
su escuela nos enseña a perdernos,
su amistad es cruel y violenta;
nos huye cuando nos es fiel,
para manifestarse se esconde sin dejar rastro,
y sus dones nos despojan aún más.
Sus promesas son seductoras,
su ornato nos desnuda,
su verdad nos decepciona
y su seguridad es mentirosa”.²⁴⁰

²³⁹ HADEWIJCH DE AMBERES, *Str. Ged.* V, líneas 22-24, 29-30, 36-37, en: V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 89.

²⁴⁰ HADEWIJCH DE AMBERES, *Meng.* XVIII, en M. TABUYO (ed.), *El lenguaje del deseo*, op. cit., 106-107.

Paradojas que en su inestabilidad semántica significan la tensión irreductible de cielo y tierra, hombre y Dios, amado y amante, tiempo y eternidad, *éros* y *agápe*.

4.2. Matilde de Magdeburgo

“Profeta y sibila”²⁴¹

Beguina y luego monja cisterciense, Matilde ha dejado una sola obra escrita: *La luz fluyente de la Divinidad*, de la que existe un manuscrito en medio alto alemán y versiones en latín, “brotado del corazón mismo de Dios”.²⁴² En esta obra “Matilde traduce una experiencia singular de Dios, que no entra en ninguna categoría y a la vez una mística del amor y de la humildad [y] pone el acento sobre la experiencia”.²⁴³ Evidentemente, Matilde “no es sistemática, expone sus ideas al hilo de la narración y bajo el impulso del arrebató místico”.²⁴⁴ Como asegura un monje

²⁴¹ H.U. von BALTHASAR, “Mechthilds kirchlicher Auftrag”, en MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit* (trad. e introd. M. Schmidt), Benzinger, Einsiedeln, 1955, 22. Crítico, Balthasar dice en ese mismo texto: “Es una vergüenza para la comunidad de los teólogos que en más de setecientos años transcurridos desde la muerte de Matilde no hayan llegado a concretar ni un solo trabajo serio sobre esta segunda cumbre de la teología carismática de la Edad Media – después de Hildegarda y antes de Eckhart y su grupo-”, 19. Matilde ha tenido influencia sobre el pensamiento del teólogo suizo; cf. C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética y poesía*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2011, 74-75; y éste podría haberla incluido en sus *estilos*: cf. *Gloria 2*, op. cit., 21. Cf. M.-A. VANNIER, “Mechtilde de Magdebourg”, en A. FELA, (dir.), *Femmes mystiques*, op. cit., 717.

²⁴² Cf. *La luz fluyente de la Divinidad VI*, 43 (son palabras presumiblemente atribuibles a Henri de Halle -su confesor-, quien le manda escribir el libro y lo traduce al latín). Cf. E. ZUM-BRUNN, “Matilde de Magdeburgo”, en G. EPINEY-BURGARD –E. ZUM-BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, op. cit., 77s; K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, op. cit., 258-270. La traducción al latín no es sólo eso, sino una radical mezcla de los capítulos de la obra original; cf. *IBID.*, 264. “El traductor al latín de *Das fließende Licht* modifica significativamente el original, tal vez con el deseo de legitimarlo introduciéndolo en el ámbito teológico [...]. Entre los cambios que realiza hay dos que destacan (y que están al mismo tiempo relacionados entre sí): la eliminación de las alusiones de carácter erótico y la búsqueda de un lenguaje unívoco”, A. OTERO VILLAR, “A palabra erótica: sobre a possibilidade da uni33o33n com Deus”, en *Encrucillada 171* (2011) 38-50; cita en 42-43 (la autora es doctora en filología alemana). El texto de Matilde puede considerarse bajo el género literario *Revelaciones* o también como *Confesiones* o *Soliloquios*, cf. *IBID.*, 265; B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, III, op. cit., 227. Es evidente que “su erótica espiritual demasiado libre (que, de todos modos, no está jamás expresada explícitamente), podía suscitar escándalo”,²⁴² K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, op. cit., 263.

²⁴³ M.-A. VANNIER, “Mechtilde de Magdebourg”, en A. FELA, (dir.), *Femmes mystiques*, op. cit., 718. “Se trata de una serie de poemas, cortos o largos, que alternan con trozos de prosa narrativa ritmada”, E. ZUM-BRUNN, “Matilde de Magdeburgo”, en G. EPINEY-BURGARD –E. ZUM-BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, op. cit., 74.

²⁴⁴ D. GUTIÉRREZ VESGA, “Introducción”, en MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz divina ilumina los corazones. Testimonio de una mística del siglo XIII*, Monte Carmelo, Burgos, 2004, 22. Sobre el género literario de su libro, cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, op. cit., 295-300.

contemporáneo a nosotros: “Se podría decir que el deseo, la aspiración a la unión con Dios fue [...] esa fuerza interior que puso en movimiento apasionado toda su vida religiosa”.²⁴⁵ Encontramos en Matilde lo que algunos llaman una “erótica nupcial” o “erótica espiritual”.²⁴⁶

En ella encontramos el *Cantar de los Cantares* como inspiración bíblica, ya que ellas “aprecian el Cantar de los Cantares, cuyo uso erótico del lenguaje ofrece nuevas posibilidades a la hora de hablar de Dios”;²⁴⁷ y la influencia de san Bernardo y

²⁴⁵ D. GUTIÉRREZ VESGA, “Introducción”, en MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz divina ilumina los corazones*, op. cit., 23.

²⁴⁶ En el vocablo *amor* este diccionario dice: “Cómo se han fusionado en la unión la actividad y la pasividad, lo vemos por el uso de imágenes eróticas, no sólo del matrimonio, sino de todos los estadios en que se va desarrollando un movido amor (véase, por ejemplo, Hadewijch, Matilde de Magdeburgo, mística de la esposa o mística nupcial)”, P. DINZELBACHER Y OT, *Diccionario de la mística*, Monte Carmelo, Burgos, 2000, 75-76. “Dios mismo es lenguaje que fluye, palabra erótica. La palabra erótica de Dios es una palabra que crea, da vida, que le da voz a Matilde, que la transforma a ella misma en lenguaje, un libro que es Matilde pero que es también Dios [...]“Matilde [...] emple[a] un lenguaje erótico en su obra teológica [...]. “En la impotencia que se manifiesta en su incapacidad para expresar, incluso las experiencias de la pobreza, Matilde encuentra la fuerza de una nueva forma erótica de hablar sobre Dios”, H. KEUL, “Elocuente en asuntos divinos inauditos. La Biblia como centro innovador de la teología en Matilde de Magdeburgo y Gertrudis de Helfta”, en K.E. BÓRRESEN-A. VALERIO (eds.), *Medioevo II (siglos XII-XV). Entre recepción e interpretación*, Verbo Divino, Estella, 2012, 242-246. Es muy importante “el mayor peso que Matilde concede a la sexualidad: la relación con Dios es una relación erótica”, A. OTERO VILLAR, “A palabra erótica: sobre a posibilidad de unión con Deus”, en *Encrucillada* 171 (2011) 38. “La inmediatez en la representación de los *juegos (spils)* con el divino amante, por lo que se ve, ha impresionado al lector moderno más que a los medievales. La desentrevista en el uso de la terminología amorosa mundana, que no es sólo propia de Matilde, se funda en la naturaleza con la cual el hombre medieval sabía ver lo espiritual en lo sensible”, K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, op. cit., 272.

²⁴⁷ H. KEUL, “Elocuente en asuntos divinos inauditos”, op. cit., 235-250; cita en 240. “El *Cantar de los Cantares* [...] permite a Matilde usar el lenguaje que necesita para hablar de Dios [...]. En el *Cantar de los Cantares* se da una atrevida conexión entre lo erótico y lo religioso. De este modo se produce un hecho sorprendente: el lenguaje erótico logra entrar en la teología. La cuestión de si la teología ha de incorporar metáforas eróticas en su discurso y, en caso afirmativo, cómo ha de proceder, ha sido siempre una cuestión controvertida. Para Matilde esta es una oportunidad para renovar el lenguaje teológico [...]. Matilde emplea el vocabulario erótico del *Cantar de los Cantares* en su esfuerzo por encontrar un lenguaje que exprese sus experiencias con la luz resplandeciente en medio de las oscuridades de la pobreza. La mística está fascinada por el *Cantar* porque este expresa el amor como una fuerza que mueve a las personas. La novia canta al deseo, la pasión, la esperanza, el peligro, la alegría y el dolor de la relación amorosa que se encarna en la vida misma. La mística se siente hipnotizada por las palabras incendiarias del deseo, sorprendida en el raptó del éxtasis, envuelta en sueños evocados. Matilde se siente espantada ante las incertidumbres de la pasión amorosa y teme las fuerzas violentas que esconde el fenómeno amoroso. Este amor es tan poderoso que ella se queda sin palabras y, precisamente por este motivo, busca palabras que lo expresen”, IBID., 243-244. “Su experiencia erótica de Dios se filtra no a través de textos bíblicos sino por su presentación del *libro de la experiencia*” (B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, III, op. cit., 235) aunque la influencia del *Cantar de los Cantares* es omnipresente, no tanto como citas explícitas sino como trasfondo e inspiración. Matilde no cita el texto bíblico sino que lo recrea en su propia experiencia.

Guillermo de Saint Thierry, como en tantas otras beguinas.²⁴⁸ Matilde narra la experiencia de “un deseo lleno de impaciencia [y] aún viviendo siempre esta experiencia de forma intensa y personal es el lenguaje de los Padres griegos y de la tradición surgida de ellos lo que Matilde utiliza”:²⁴⁹

“Acerca del amor trata *La luz fluyente de la Divinidad*. El lenguaje del amor profano y cortés ensayado en el *Minnesang* alemán se combina con el del *Cantar de los Cantares*, pero Matilde no se dedica ya a interpretar el texto sagrado sino propiamente a experimentarlo [...]. La escritura de Matilde sucede en el deseo del amor y todo su libro es de amor”.²⁵⁰

Así se expresa Matilde:

“Entonces habló Nuestro Señor:
¡Detente, alma!
¿Qué deseas Señor?
¡Tenéis que desnudaros!
Señor, ¿cómo sucederá esto?
Estáis tan naturalizada en mi ser
que nada puede interponerse entre tú y yo [...].
El se le entregó y ella se entregó a él.
Lo que le sucedió (al alma), lo sabe ella
Y a mí me da consuelo.
Pero no duró mucho tiempo
Pues cuando dos amantes se encuentran a escondidas
a menudo tienen que separarse sin despedida”.²⁵¹
“Tú eres sentimiento de amor para mi deseo,
tú eres dulce refresco para mi pecho,
tú eres beso íntimo para mi boca,

²⁴⁸ “No desconocía la obra de san Bernardo, Guillermo de saint Thierry y la primera tradición cisterciense, cuya influencia se advierte en su escrito”, D. GUTIÉRREZ VESGA, “Introducción”, en MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz divina ilumina los corazones*, op. cit., 28. Cf. B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, III, op. cit., 238. También es perceptible la semejanza de algunos textos de Matilde con la *violencia del amor* de Ricardo de san Víctor; cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, op. cit., 273: ella habla también del “violento poder de amor”, MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, IV, 2, traducción en V. CIRLOT, “La dulce caída de Matilde de Magdeburgo”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 130.

²⁴⁹ E. ZUM-BRUNN, “Matilde de Magdeburgo”, en G. EPINEY-BURGARD –E. ZUM-BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, op. cit., 79.

²⁵⁰ V. CIRLOT, “La dulce caída de Matilde de Magdeburgo”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 142.144. “Matilde usa *minne* in una rica variedad de sentidos. El término puede referir a Dios (I, 24), a la personificación del amor (Dama Amor: I, 1; I, 3; V, 4; VII, 8) y también, más comúnmente, al amor como fuerza activa con la cual participamos en el retorno a Dios. Distintiva de su visión acerca de la *minne* es una afición por las listas de las clases de amor o de sus poderes y propósitos (I, 30; II, 11; III, 13.24; IV, 15; V, 30.31; VI, 30; VII, 61)”, B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, III, op. cit., 235.

²⁵¹ MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, I, 44, traducción en V. CIRLOT, “La dulce caída de Matilde de Magdeburgo”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 145.

tú eres beato gozo de mi hallazgo.
Yo estoy en tí y tú estás en mí,
y no podemos estar más cerca
puesto que los dos hemos confluido en uno
y estamos fundidos en una sola forma
y permaneceremos eternamente imperturbables”²⁵²

En su obra el misterio trinitario es clave; una antropología optimista lo empapa; trata de la Iglesia y tiene un gran celo apostólico; la eucaristía para ella es central; y hay una importante tensión escatológica., como la aspiración última del alma amante, y de la esposa que anhela la unión definitiva y eternamente inseparable con el Amado.

“Toda la Trinidad se conmueve ante el gemido de la esposa creada gloriosa y que añora el amor del esposo amado, y pone en marcha el designio salvífico. El discurso de su obra está transido por la mutua búsqueda del esposo, Jesucristo –en ocasiones las tres divinas personas- y el alma amante que anhela el reencuentro bajo el dinamismo del deseo. Nos encontramos de esta manera en la relación sponsal entre Dios, Jesucristo y el alma, ampliamente vivida por las místicas de la época que nos ocupa y que es una de las venas que cruza con fuerza todo el escrito de Matilde desde el comienzo hasta el final”.²⁵³

La mutualidad de la experiencia erótica es clave: no se trata sólo del amor de Matilde hacia Dios, sino también y recíprocamente, del amor de Dios hacia Matilde. Esta indicación resulta fundamental para evitar caer en una interpretación platonizante de la erótica y del deseo en los escritos de la beguina:

“La Trinidad misma habla un lenguaje similar de deseo erótico y resuena en muchos pasajes [...]. La mutualidad del deseo es central en la experiencia del juego del amor en Matilde [...]. Abrazos, besos, heridas del corazón, cambio de corazones, yacer juntos en el lecho del amor, *Das fließende Licht der Gottheit* contiene una gran cantidad de estas y similares imágenes del encuentro erótico con Dios”.²⁵⁴

²⁵² MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, III, 5, traducción en V. CIRLOT, “La dulce caída de Matilde de Magdeburgo”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 146.

²⁵³ D. GUTIÉRREZ VESGA, “Introducción”, en MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz divina ilumina los corazones*, op. cit., 25-26 (aunque no olvidamos que la traducción que se presenta en este texto es de la edición latina).

²⁵⁴ B. MCGINN, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, III, op. cit., 236. El capítulo clásico es el I, 24, donde se comprueba que pocos textos de la tradición cristiana son tan llamativos. “En Matilde la perfección de la relación entre esposo y esposa comporta que ambos toquen el mismo deseo, el mismo ardor, el mismo amor incondicionado: Dios arde en su deseo (I, 17)”, K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, op. cit., 274.

Dice Matilde:

“Él la abraza con el deleite de su amor, la acoge con sus ojos amorosos, cuando los amantes se muestran, Él la besa traspasándola con su boca divina. ¡Oh fortuna, en qué hora tan dichosa! Él la ama con toda la intensidad en el lecho del amor y ella alcanza el placer más alto y se une a él con el dolor más íntimo”.²⁵⁵

“¡Oh Dios, que te derramas en tu don!

“¡Oh Dios, que resplandeces en tu amor!

“¡Oh Dios, que ardes en tu deseo!

“¡Oh Dios, que te fundes en unión con el amado!

“¡Oh Dios, que reposas entre mis pechos, sin tí no puedo ser!”.²⁵⁶

“Nuestro Señor me dijo: «Concédeme refrescar en tí el brasero de mi Divinidad, el deseo de mi Humanidad y la alegría de mi Espíritu Santo»”.²⁵⁷

Si las anteriores consideraciones pertenecen a filólogos e historiadores, cedamos la voz ahora a Balthasar, quien ubica los textos de Matilde en la perspectiva de esta tesis, validándolos teológicamente. Él asegura que Matilde

“Penetra con violencia en las regiones mortales del amor, donde «Dios infinito atrae hacia sí al alma sin fondo», y donde ella «ante esa maravilla, olvida la tierra» (I, 2); donde el príncipe y su sirvienta se abrazan y se unen «como el agua y el vino» (I, 4); donde la esposa aspira a amar mortalmente, sin medida, sin interrupción (I, 28). «A aquel que muere de amor, hay que enterrarlo en Dios» (I, 3). El *éros* que la empuja hacia Dios tiene en Matilde algo que hace violencia, una especie de crueldad brutal, y es así porque, para ella, proviene de la propia naturaleza eterna de Dios. Mientras platónicos y aristotélicos veían ante todo en el *éros* el corazón sin descanso de la criatura que se apresura a alcanzar el reposo del motor eterno de todo amor, Matilde ha introducido la inquietud del deseo (*gerunge*) en el mismo Dios. Es él mismo «el que muestra con gran deseo su corazón abrasado al alma y el que en ella lo pone» (I, 4); él es el «Dios que arde en su deseo (*Sehnsucht*)» (I, 17), que ve en el alma «un arroyo para (refrescar) su ardor» (I, 19). «Que yo te ame intensamente lo debo a mi deseo (*Sehnsucht*) pues es mi deseo (*Begehrt*) ser amado intensamente» (I, 24). «Dios desea (*geliistet es*) al alma hambrienta» (III, 1); está «enfermo de amor por ella (*minnesiech nach irr*)» (III, 2). «El deseo (*Verlangen*) más que dulce, gozoso, hambriento, lleno de amor, fluye de Dios sin medida, siempre más profundo en el alma» (VI, 22) en un flujo que –justamente porque es la vida eterna– está más allá del hambre y de la saciedad. «Cúbreme con el abrigo de tu largo deseo

²⁵⁵ MATILDE DE MAGDEBURGO, *Das fließende Licht* II, 23; traducción de H. KEUL, “Elocuente en asuntos divinos inauditos”, op. cit., 246.

²⁵⁶ MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, I, 17, traducción de E. ZUM-BRUNN, “Matilde de Magdeburgo”, en G. EPINEY-BURGARD –E. ZUM-BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, op. cit., 93.

²⁵⁷ MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, IV, 12, traducción de E. ZUM-BRUNN, “Matilde de Magdeburgo”, en G. EPINEY-BURGARD –E. ZUM-BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, op. cit., 99.

(*Verlangen*) », ruega el alma (VII, 35), pues «donde dos deseos ardientes se encuentran, allí el amor es perfecto» (VII, 16)”.²⁵⁸

En la obra de Matilde “la palabra *bekantnisse* indica la esencia del amor divino que fluye en el alma con el amor de Dios. Sólo el alma *amante* puede ser también *cognoscente*”, en intrínseca simultaneidad. Esta palabra “se relaciona [...] con *gebruchunge*, que significa el bienaventurado gustar, la *fruitio* del amor. La *bekantnisse* desea violentamente la *fruitio* ya que ella es el fin último del amor”.²⁵⁹ Amor, conocimiento y placer se reúnen en un campo semántico típico de la escritura de Matilde. “El Dios que ama, el esposo, es el Dios ardiente, que se vierte, fluye, se disuelve, quema (I, 17), quiere como su esposa al alma (II, 17) que es su *dulce* albergue (25, 58)”.²⁶⁰

4.3. Recapitulación

Para nuestra tesis retendremos los siguientes aspectos puestos a la luz por las dos místicas medievales que hemos estudiado:

- a. Centradas en la narración de sus propias experiencias espirituales, las dos mujeres afirman la vehemencia y pasión del amor;
- b. Afirmadas en su experiencia del amor de Dios, enseñan a los demás el camino para vivir y padecer ese amor de Dios que ellas mismas han vivido;
- c. En las dos místicas, el amor suscitado en la experiencia es un claro fruto de un amor recibido previamente, de modo que sus narraciones y descripciones no pueden ser tomadas en el sentido de un puro ascenso o arrebató hacia lo divino sino como intrínseca respuesta a una provocación previa;²⁶¹

²⁵⁸ H.U. VON BALTHASAR, “Mechthildis kirchlicher Auftrag”, en M. SCHMIDT, *Mechthild von Magdeburg. Das fliessende Licht der Gottheit*, Einsiedeln, 1955, 19-45, cita en 32-33 (traducido por E. ZUM-BRUNN, “Matilde de Magdeburgo”, en G. EPINEY-BURGARD –E. ZUM-BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, op. cit., 81-82).

²⁵⁹ K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, op. cit., 278-279.

²⁶⁰ K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, op. cit., 285.

²⁶¹ Dice de Certeau: “Los santos son también exploradores y hablan a los teólogos como los viajeros a los geógrafos: «Vuestros discursos son quizás verdaderos, pero eso lo he experimentado yo, he estado ahí, lo sé y soy testigo de ello»”, M. DE CERTEAU, “Jean-Joseph Surin interprète de saint Jean de la Croix”, en *Revue d’ascétique et de mystique* 181 (1970) 45-70. Encontraremos esta realidad también al tratar de los místicos del Siglo de Oro español.

d. En las descripciones de su experiencia de unión con Dios por el amor se detectan los rasgos de ambos aspectos del amor, llamados *éros* y *agápe*.

Con estos datos fundados en los textos presentados, que rehabilitan el valor de la experiencia y la autoimplicación del sujeto que responde al amor divino, hemos dado un paso más en la habilitación histórico-teológica de nuestra opción.

5. Místicos del *Siglo de Oro* español

Un último paso, antes de arribar al siglo XX, es el de dos místicos del *Siglo de Oro* español: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Debido a que retornaremos sobre estos dos autores al tratar la erótica en González de Cardedal, nuestro tratamiento aquí será más breve. Podríamos haberlos evitado, pero queremos dejar constancia en este recorrido histórico de que también en ellos encontramos un eslabón de ese hilo de oro que atraviesa la historia de la teología y de la espiritualidad que ha hecho refulgir los ardores del *éros* divino.²⁶²

5.1. Teresa de Ávila

“Invisible, extática, excéntrica, fuera de tí en tí, fuera de mí en mí”²⁶³

“Profetisa moderna”²⁶⁴

“La historia del misticismo cristiano está repleta de figuras como Catalina de Siena, Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Juliana de Norwich y otras, que usan un lenguaje erótico e imágenes en sus descripciones de la experiencia religiosa”.²⁶⁵ Por

²⁶² A pesar de la “historia dramática de la teología y la espiritualidad española en esa segunda mitad de su siglo, tan tensa entre teólogos y espirituales”, T. ÁLVAREZ (dir.), *Diccionario de santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos, 2002, 160.

²⁶³ J. KRISTEVA, *Thérèse, mon amour*, Fayard, París, 2008, 41. La expresión final nos recuerda al intraducible verso de Dante: “*S’io m’antuassi come tu t’immii*”, algo así como: “si yo pudiera ensimismarme contigo como tú lo haces conmigo”, *Paradiso IX*, 81.

²⁶⁴ M. TERZULLI, “L’evoluzione dell’amore in Teresa di Gesù. Un possibile dialogo fra sacro e psicoanalisi”, en F.J. SANCHO FERMÍN -R. CUARTAS LONDOÑO (eds.), *El libro de la Vida de santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Monte Carmelo-Universidad de la Mística, Burgos, 2011, 607-624, cita en 607.

²⁶⁵ J.H. TIMMERMAN, “Eroticism” en P. SHELDRAKE, *The new SCM dictionary of christian spirituality*, SCM press, London, 2005, 281-282. Es de notar que tres de los nombrados son doctores de la Iglesia. Sobre la experiencia del amor en la vida de Teresa dice Tomás Álvarez: “Al escribir el libro

paradigmático presentaremos ante todo el relato de la llamada *transverberación*, que reúne en un breve desarrollo las facetas del *éros* divino obrando en su carne hecha experiencia divina:

“Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla; aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. En esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan. Deben ser los que llaman querubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros y de otros a otros, que no lo sabría decir. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento”.²⁶⁶

La experiencia relatada aquí se repitió varias veces en vida de Teresa. El vivo lenguaje, la gráfica descripción, el común imaginario del ángel con el dardo ardiente y la teología subyacente nos ponen tras las huellas del *éros* divino. Una de las cosas más asombrosas de la descripción que hace Teresa es el realismo corporal que tiene la descripción. En ella el sujeto que hace la herida es el ángel ardiente, perífrasis bíblica para referirse a Dios y que, en la humana imaginación y en la gráfica descripción de Teresa hiere la carne de la santa dejándola ardiente, embobada,

[de la *Vida*] Teresa tiene clara conciencia del papel determinante que el amor ha jugado en su historia humana y en su vida espiritual. Su drama íntimo consistió en cómo pasar del amor humano al amor divino”, T. ÁLVAREZ, “Amor”, en T. ÁLVAREZ (dir.), *Diccionario de santa Teresa*, op. cit., 46-47.

²⁶⁶ TERESA DE JESÚS, *Vida*, 29, 13, en *Obras completas*, Editorial de espiritualidad, Madrid, 2000, 190-191. “Algunos de sus éxtasis se producen por suprema exaltación del amor. Las heridas místicas que culminan en la *gracia del dardo* (*Vida*, 29) son traumas de amor [...] de suerte que el amor constituye la esencia misma de la mística teresiana. Estar *enamorada* es el estado subyacente de la psique de Teresa”, T. ÁLVAREZ, “Amor”, en T. ÁLVAREZ (dir.), *Diccionario de santa Teresa*, op. cit., 49.

exhausta y arrobada.²⁶⁷ Se trata de las características del *éros* divino con su violento ímpetu que ya hemos visto en autores anteriores.

En una de sus poesías Teresa recupera la experiencia esta vez por medio de otro lenguaje, pero que revela el mismo trasfondo y realidad, incorporando ya los atisbos de la nupcialidad:

“Tiróme con una flecha
enherbolada de amor
y mi alma quedó hecha
una con su Criador;
yo ya no quiero otro amor,
pues a Dios me he entregado,
y mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado”.²⁶⁸

En *Las moradas* Teresa desarrollará explícitamente una simbólica erótica por medio de la metáfora nupcial, inscribiendo el amor divino-humano en una perspectiva de éxtasis mutuo y recíproco, características también del *éros* que investigamos:²⁶⁹

“Al recuperar en la metáfora nupcial la centralidad del amor que se entrega en perpetuo acrecentamiento del deseo, Teresa le devuelve al amor humano su dinamismo de donación oblativa, a la vez que recupera para el amor divino el dinamismo erótico del éxtasis mutuo”.²⁷⁰

²⁶⁷ Se trata de “descubrir al Salvador en la propia carne”, expresión paradójica y verdadera con respecto al título del escrito de M.J. MARIÑO, “Encontrar a Dios en la carne de Cristo: «corporización» en la vida espiritual de Teresa”, en F.J. SANCHO FERMÍN-R. CUARTAS LONDOÑO (eds.), *El libro de la Vida de santa Teresa de Jesús*, op. cit., 479-503, cita en 486. “El cuerpo deviene el órgano de todos estos *favores* y *gracias* espirituales; es interpretado por esos toques: deviene su lenguaje”, M. DE CERTEAU, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Siruela, Madrid, 2006, 197.

²⁶⁸ TERESA DE JESÚS, “Poesía: Sobre aquellas palabras: *dilectus meus mihi*”, en *Obras completas*, op. cit., 1155.

²⁶⁹ La expresión: “La simbólica erótica de las sextas y séptimas *Moradas*”, es de C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *Presencia y ternura*, op. cit., 61. “En este *castillo encantado* también se multiplican las formas de sueños antiguos. Centellean en esta joya traslúcida, como los fuegos de mil recuerdos: modelos de la Jerusalén bíblica (imagen apocalíptica) o judía (imágenes mesiánicas del retorno, tan obsesivas entonces en los marranos o expulsados); modelos del paraíso (imágenes del origen); del jardín de placeres (una erótica y una estética), del cielo (imágenes cosmológicas y astrológicas); ficciones de arquitecturas perfectas (imágenes matemáticas y geométricas); espacios militares (tan frecuentes en Teresa) y novelescos (caballería de antaño); etc.”, M. DE CERTEAU, *La fábula mística*, op. cit., 196. Vemos aquí unidas, en la descripción de de Certeau, la erótica y la estética, tal como lo sugiere Balthasar en el texto que hemos elegido como exergo de este capítulo.

²⁷⁰ C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *Presencia y ternura*, op. cit., 64.

Como asegura una estudiosa: “Teresa conoció la experiencia nupcial, con contenido cristológico y trinitario”.²⁷¹ Recibe las promesas espirituales entre 1558-1560 y el matrimonio espiritual en 1572. Sobre este matrimonio espiritual trata en la *Morada séptima*: “El simbolismo nupcial entre Cristo y el alma toma una significación mística y se encuentra cualificado de grado supremo y último del progreso espiritual”.²⁷²

5.2. Juan de la Cruz

“Hombre celestial y divino”²⁷³

“Amor enamorado”²⁷⁴

En la obra de san Juan de la Cruz, especialmente en el *Cántico* (el éxtasis como camino: *Cántico* describe poéticamente un camino de búsqueda del amor) y en *Llama de amor viva* (el éxtasis como estado permanente: *Llama* describe el fin del camino,

²⁷¹ B. SESÉ, “Thérèse d’Avila”, en FELA, AUDREY (dir.), *Femmes mystiques*, op. cit., 908. Hay que tener en cuenta el llamado *Meditaciones sobre los cantares*, antes llamado *Conceptos del amor de Dios*, aunque la reconstrucción del texto es compleja. Es de notar que “el *Cantar de los Cantares* es el único libro bíblico expresamente comentado por ella”, a pesar del peligro que suponía, con el trasfondo del encarcelamiento de fray Luis de León por su traducción del *Cantar* a la lengua vernácula, agravado en su caso por su condición de mujer. No se descarta que Teresa lo haya podido leer. Ella, en general, “prefiere dar al poema valor de simbolismo nupcial entre Dios y el hombre”, es decir, el simbolismo interpersonal en vez del simbolismo cristológico o mariológico, T. ÁLVAREZ, “Conceptos del amor de Dios”, en T. ÁLVAREZ (dir.), *Diccionario de santa Teresa*, op. cit., 102.104.

²⁷² B. SESÉ, “Thérèse d’Avila”, en FELA, AUDREY (dir.), *Femmes mystiques*, op. cit., 910. Se ha intentado hacer una lectura psicoanalítica de la figura y los textos de Teresa de Jesús. Por ejemplo, C. PADVALSKIS, *Una lectura psicoanalítica de las “Meditaciones sobre los cantares” de Teresa de Jesús*, EUCC, Córdoba, 2012, donde la autora quiere “adentrarnos en la dinámica psíquica inconsciente de Teresa a través de este texto singular”, C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Prólogo”, en IBID. Sin embargo, si como hace notar una psicoanalista, “el psicoanálisis es una disciplina empírica inductiva. Su campo de observación está delimitado por la experiencia y el proceso analítico, lo que llamamos el método psicoanalítico”, resta la perplejidad acerca de cómo se puede hacer una lectura psicoanalítica de un texto de una persona muerta hace siglos. La cita la tomamos de A.M. RIZZUTO, “«Dichoso el corazón enamorado». Reflexiones psicoanalíticas acerca del amor místico”, en L. LÓPEZ-BARALT (ed.), *Repensado la experiencia mística desde las islas extrañas*, Trotta, Madrid, 2013, 345-359, cita en 345. Cf. T. ÁLVAREZ, “Amor”, en T. ÁLVAREZ (dir.), *Diccionario de santa Teresa*, op. cit., 48-49 (“Afectividad y sexualidad”).

²⁷³ TERESA DE JESÚS, *Carta a la M. Ana de Jesús, Lobera. Beas* (mediados de noviembre de 1578), en *Obras completas*, op. cit., 1695 (carta 268).

²⁷⁴ La expresión es de X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, como título de un curso sobre Juan de la Cruz: <http://www.spdd.org/ca-es/cursillos/juandelacruz.aspx> (consulta 20/11/2014).

cuando se está reposado en Dios),²⁷⁵ el componente extático del amor (*éros*) está impregnándolo todo:²⁷⁶

“¿Adónde te escondiste,
amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti, clamando, y eras ido [...].
¿Por qué, pues has llagado
aqueste corazón, no le sanaste?
Y pues me le has robado,
¿por qué así le dejaste,
y no tomas el robo que robaste? [...].
Descubre tu presencia,
Y máteme tu vista y hermosura;
Mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura [...].

²⁷⁵ Esta diferencia entre camino y meta configura también en el estilo poético del santo: “Se ha advertido, como prueba del fino instinto poético de Juan de la Cruz, la acertada modificación estrófica de seis versos con relación a la lira de cinco de *Cántico*. El cambio crea un ritmo solemne y admirativo, más adaptado a la inmovilidad de la muy alta unión que se canta, logrando una aproximación máxima al misterio de la unión divina”, M. HERRÁIZ, “Introducción a *Llama*”, en JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Sígueme, Salamanca, 1991, 766.

²⁷⁶ “Un amor que, desde los primeros niveles de búsqueda apresurada, con dolor y quejido de ausencia, pasando por las noches depuradoras [...] y encuentros gratificantes que ahondan la comunión, llegando a constituirse en el ejercicio de la persona, en su palpitación única y vital. Culminación de la vocación humana”, M. HERRÁIZ, “Introducción a *Cántico espiritual*”, en JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, op. cit., 563. La correlación entre erótica y estética reclamada por Balthasar (cf. el exergo de este capítulo introductorio a nuestra tesis) está presente también en el santo de Fontiveros: “Francisca de la Madre de Dios nos cuenta que un día le preguntó el confesor «en qué traía la oración». «En mirar la hermosura de Dios y holgarme de que la tenga», respondió sin titubeos, con sencillez. Y continúa rememorando lo acaecido: «Y el santo se alegró tanto de esto, que por algunos días decía cosas muy levantadas [...], de la hermosura de Dios; y así [...] hizo unas cinco canciones a este tiempo sobre todo esto, que comienzan: *Gocémonos, Amado, y vámonos a ver en tu hermosuras*”, M. HERRÁIZ, “Introducción a *Cántico espiritual*”, en JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, op. cit., 548. Llama la atención que en E. PACHO (dir.), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 2000, el vocablo “amor” remita a “caridad”, a pesar de que en esta entrada se afirma: “No deja de ser sintomático que para designar esta realidad básica de la vida teologal [Juan de la Cruz] prefiera el término *amor* al de *caridad*”, 277. La entrada está firmada por A. Álvarez Suárez. Pareciera que en el desarrollo del tema, en el citado diccionario ha primado una mirada dogmática y moralizante que ha impuesto sus moldes al tema estudiado. “Quien desee buscar perspectiva o enfoque esencial de la doctrina sanjuanista, la hallará en el amor. El amor es la fuente, el principio y el término del sanjuanismo”, K. SEO KIM, *La función del amor en la unión transformante y divinización del hombre, según san Juan de la Cruz* (tesis doctoral), Facultad de teología del Norte de España (sede de Burgos), Burgos, 2006, 29. “Juan cristianiza aún más profundamente el *éros* platónico, iluminándolo en el misterio de la Encarnación. No se trata de un viaje en el mundo de las ideas hacia un ideal de perfección espiritual alejada de lo material, sino que más bien se da una experiencia de asunción de lo material-corporal unido a lo espiritual, en un viaje de gracia y redención, en el que el *éros* es recuperado, pero con toda la corporalidad, que ha sido sanada y purificada”, X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, Diputación de Ávila, Ávila, 2011, 318, nota 292.

Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa,
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa;
allí le prometí de ser su esposa”.²⁷⁷

“El que está enamorado se dice tener el corazón robado o arrobado de aquel a quien ama, porque le tiene fuera de sí puesto en la cosa amada, y así no tiene corazón para sí sino para aquello que ama. De aquí se podrá bien conocer el alma si ama a Dios puramente o no; porque si le ama, no tendrá corazón para sí propia ni para mirar su gusto y provecho, sino para honra y gloria de Dios, y darle a él gusto, porque cuanto más tiene corazón para sí, menos le tiene para Dios”.²⁷⁸

“¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva,
acaba ya, si quieres;
¡rompe la tela de este dulce encuentro!”.²⁷⁹

El éxtasis de amor es provocado por una herida venida de Dios, y que deja la huella de una ausencia provocando un gemido, un ansia, un deseo inextinguible:

“Donde hiera el amor, allí está el gemido de la herida clamando siempre en el sentimiento de la ausencia”.²⁸⁰

²⁷⁷ JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* (CB), estrofas I, IX, XI y XXVII. “Aunque el comentarista no nos lo hubiera dicho, las canciones se nos hubieran impuesto como la historia de un amor encendido, abrasador, hilos que tejían una biografía cifrada, interior, en progresión constante y en constante aceleración, desde la herida inicial hasta el encuentro saciativo, otero desde el que se avizoran ulteriores, profundos paisajes de comunión”, M. HERRÁIZ, “Introducción a *Cántico espiritual*”, en JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, op. cit., 546. Es notorio el uso de las palabras *amores* y *enamorar* en Juan de la Cruz, ya que en el uso profano estas palabras designaban “amores malos” y nunca tenían a Dios como sujeto. Cf. X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, op. cit., 305-307.

²⁷⁸ JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* (CB), IX, 5. La vena erótica de Juan de la Cruz está en su más alto cenit en los versos. Cuando comenta se percibe un enorme hiato, como afirma un experto en Juan de la Cruz acerca de los comentarios de *Llama*, con valía también para el resto de los escritos: “Tiene plena razón Dámaso Alonso cuando escribe: «Los comentarios a pesar de ser a veces rigurosa ordenación ideológica, son un previsto, admirable fracaso»”, M. HERRÁIZ, “Introducción a *Llama*”, en JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, op. cit., 769.

²⁷⁹ JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* (LIB), 1.

²⁸⁰ JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* (CB), I, 14. “La sustancia y la verdad «inaccesible», a la que infatigable y enamorado se aupa para arañarle alguna parcela, es la vida teologal. Quiere esto decir: aceptador enamorado, silencioso de Dios en su interioridad inaccesible, de sus vías y de su «extrañez» y perenne novedad. Radiante su rostro, incandescente su espíritu, saliendo de las «profundas cavernas» de su encuentro con Dios, suscita la pregunta de una religiosa: ¿por qué está tan alegre? Y Juan nos revela el asombro que le envuelve permanentemente: «¡Oh, qué buen Dios tenemos!». Es la respuesta: Dios. Atraído y fascinado por esto Dios se adentrará con él «en la espesura del padecer», M. HERRÁIZ, “Introducción general”, en JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, op. cit., 18. El gemido de la herida y el sentimiento de la ausencia se expresan gramaticalmente en Juan de

Es de notar que la herida del Amado es también la del Amante, por la interpenetración recíproca que supone el amor:

“El Esposo, viendo a la Esposa herida de su amor, él también al gemido de ella viene herido del amor de ella; porque en los enamorados la herida de uno es de entrambos, y un mismo sentimiento tienen los dos”.²⁸¹

Juan de la Cruz enseña que el deseo del herido da la medida del Amor con que es colmado, ya que la amplitud de la herida funciona como recipiente del bálsamo que la cura, el Amor que adviene:

“Ordinariamente, según los grandes fervores y ansias de amor que han precedido en el alma, suelen ser también las mercedes y visitas que Dios le hace, grandes”.²⁸²

La herida se cura cuando se produce el reencuentro del herido con el hiriente. De este modo la herida de amor clama por Aquel que ha dejado su huella en ella:

“En las heridas de amor no puede haber medicina sino de parte del que hirió”.²⁸³

la Cruz por medio de sugerentes oxímoron. Acerca de éstos afirma de Certeau: “El discurso místico ampliará y complicará sus caracteres [del oxímoron], pero en la operación inicial descrita por Diego [de Jesús, introductor de Juan de la Cruz] destacan ya algunos principios: a) *La unidad escindida, o la interdicción* la unidad semántica más pequeña está dividida. Tenemos dos en lugar de uno. Dicho de otra manera, lo uno es dos: este es el primer principio [...]. Esta unidad ofrece así la fórmula, casi abstracta, del *exceso* [...]. b) *El signo vuelto opaco* [...]. Paradójico, el signo descubre y oculta [...]. c) *La indecencia*. Una apología de lo *imperfecto* enmarca las frases místicas y las sitúa en una retórica del exceso [...]. d) *Las desemejanzas corporales y bíblicas* [...]. Su valor no reside en lo que clarifica sino en la operación que hace posible [...]. Las desemejanzas ya no son signos sino máquinas de derivar. Máquinas para viajes y éxtasis fuera de la significación recibida [...]; e) *El sustituto del origen*. La apología de lo *imperfecto* y de la desemejanza transforma el lenguaje en un sistema herido por su locutor y hace de la palabra una canción de este vencido. De hecho, es como si lo desemejante fuera una operación que agitara el lenguaje con un tormento de lo inefable”, M. DE CERTEAU, *La fábula mística*, op. cit., 146-151.

²⁸¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* (CB), XIII, 9. “La simbología esponsal apunta a la consagración o divinización del amor humano o, con otras palabras, la presencia del amor divino en el amor humano”, X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, op. cit., 307.

²⁸² SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* (CB), XIII, 2. “Para Juan el deseo tiene una gran importancia”: “Una espiritualidad del deseo y del placer”, en X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, op. cit., 312-318, cita en 312.

²⁸³ JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* (CB), I, 20. “Todos los deseos humanos, también el *éros* o deseo amoroso ha de ser buscado en Dios, «siendo Dios aquí el principal amante que con la omnipotencia de su abisal amor absorbe el alma en sí con más eficacia y fuerza que un torrente de

La saciedad viene con el encuentro pleno y definitivo con el Amante divino, que transforma al Amado humano haciéndolo ser Dios por participación. La mirada de Juan de la Cruz está centrada en el final del camino, que es lo que da sentido a toda la andadura:

“Es de saber que el amor nunca llega a estar perfecto hasta que emparejan tan en uno los amantes, que se transfiguran el uno en el otro, y entonces el amor está todo sano”.²⁸⁴

“Amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí consigo, con el mismo amor con que él se ama. Y por eso en cada obra, por cuanto la hace en Dios, merece el alma el amor de Dios; porque, puesta en esta gracia y alteza, en cada obra merece al mismo Dios”.²⁸⁵

Al final de este escueto recorrido, no podemos menos que estar de acuerdo con la pregunta y las respuestas de una tesis doctoral:

“¿Cabe hablar de una espiritualidad erótica o del *Éros* en Juan de la Cruz? ¿Puede iluminar la mística esponsal sanjuanista un erotismo humano? Todo lo analizado hasta el momento nos permite responder afirmativamente a estas dos preguntas”.²⁸⁶

fuego» (*Cántico* 31, 2)”, X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, op. cit., 314.

²⁸⁴ JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* (CB), XI, 12. “Para un lector asiduo de la obra sanjuanista su pensamiento doctrinal cabe en una simple frase, breve por lo demás: *la unión del hombre con Dios* [...]. Dios y el hombre, en gravitación amorosa mutua, «vocacionados» a la unión en la participación y disfrute de una misma vida hasta el límite de «la igualdad de amor», M. HERRÁIZ, “Introducción general”, en JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, op. cit., 24-25. Desde aquí se comprende perfectamente esta afirmación: “El placer ha sido devuelto al plan de Dios”, X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, op. cit., 317.

²⁸⁵ JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* (CB), 32, 6.

²⁸⁶ X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, op. cit., 318. Incorporamos aquí y sólo aquí la palabra *erotismo*, que nosotros evitaremos en toda nuestra investigación, con la convicción de que el autor la usa en el mismo sentido que nosotros utilizamos *erótica*. “Cuanta menos concupiscencia haya habrá más erotismo bíblico y cristiano”, IBID., 323. Podríamos afirmar nosotros: *Cuanto menos erotismo haya habrá más erótica*. Por otro lado, en concordancia con lo que investigaremos en esta tesis, la espiritualidad esponsal sanjuanista, tal como es presentada por el autor, no es exclusiva para los unidos en matrimonio: “La espiritualidad esponsal se centra en la relación del hombre con Dios, *iluminando todas las relaciones interhumanas*. También ilumina la unión matrimonial, pero su alcance va mucho más allá. *Nos parece un grave error reducir las aplicaciones de la espiritualidad esponsal a a pastoral matrimonial*”, IBID., 309 (cursivas nuestras). Está de acuerdo Avenatti: “Lo nupcial designa el vínculo unitivo de un amor libre y fiel que el texto no identifica con lo matrimonial como institución, lo cual no significa que lo excluya, pero tampoco que lo exija, ya que la referencialidad del amor excede este marco concreto”, C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *Presencia y ternura*, op. cit., 103. “Cabe entonces, una interpretación erótica de Juan, pero que es una interpretación *de vuelta* de Dios, donde ya ha sido purgada toda concupiscencia y todo expresa el gozo y el deleite de la creación, el erotismo de la

“El pensamiento sanjuanista supera la dicotomía *éros-agápe* que demasiado estrictamente planteaba Nygren”.²⁸⁷

Se trata de una erótica cristiana, radicada fuertemente en la figura de Jesucristo: “La Encarnación está en el centro de este misterio. En el fondo la obra sanjuanista está expresando la radicalidad del amor divino que se ha hecho carne con el Verbo”.²⁸⁸

5.3. Recapitulación

Para nuestra tesis retendremos los siguientes aspectos puestos a la luz por los dos doctores de la Iglesia que hemos estudiado:

a. Se constata en ambos místicos la presencia de un fuerte lenguaje erótico que ha sido configurado por una experiencia real, profunda y verdadera de la experiencia del amor de Dios;

b. Este lenguaje y esta experiencia son la respuesta humana a la provocación del encendido amor de Dios en sus vidas;

c. Hay una fuerte presencia de la metáfora esponsal recibida a través del *Cantar de los Cantares* y reelaborada al modo de cada uno de ellos;

d. La presencia del deseo, el ardor, la vehemencia y la centralidad del amor es patente en ambos místicos castellanos.

comunidad interhumana expresada en la más profana materialidad corporal, la cual ha sido santificada por el espíritu divino y expresa genuinamente la vida divina en la humanidad”, X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, op. cit., 321. A pesar del sugerente título, es reductivo el artículo de A. LÓPEZ CASTRO, “Hacia una espiritualidad erótica en san Juan de la Cruz”, en *Monte Carmelo* 104 (1996) 409-424.

²⁸⁷ X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, op. cit., 320. Es evidente que no hay un anacronismo explícito en las palabras del autor. De modo que hay que pensar la afirmación como la dicotomía que nosotros proyectamos sobre los escritos del doctor místico al leerlo desde las categorías dicotómicas de Nygren. El problema, entonces, es nuestro, no de Juan de la Cruz ni de sus escritos. “El erotismo de Juan de la Cruz, en línea con el *Cantar*, recogido y asimilado de la tradición bíblica y patristica, expresa la bondad y el atractivo de todo lo creado cuando ha vuelto a la intención divina, atravesando caminos y noches bajo la guía del amor. Revela entonces todo su esplendor paradisiaco: «Y vio Dios que todo era bueno». Juan asume el lenguaje erótico de la Tradición y lo usa con libertad”, X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, op. cit., 320.

²⁸⁸ X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, op. cit., 308. “Está claro que la mística de Juan de la Cruz es directamente cristocéntrica y sólo mediante Cristo es teocéntrica”, H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 3. Estilos laicales*, Encuentro, Madrid, 1987. Cf. G. CASTRO, “Jesucristo”, en E. PACHO (dir.), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, op. cit., 821-838.

Con estos datos nos embarcamos ahora en el último paso para la habilitación de nuestra opción de una erótica teologal.

6. Siglo XX

El decidido intento de recuperación de la dimensión erótica de Dios y de la teología se ha producido en el siglo XX, fundamentalmente de la mano de dos figuras centrales en la configuración eclesial y teológica del siglo: Balthasar y Ratzinger, no en vano amigos y colaboradores entre sí. Presentaremos algunos textos de ambos en los cuales se percibe nítidamente la llamada a la reintegración de esta dimensión olvidada en la teología, para poder recentrar en su lugar originario la fuerza de la figura de Cristo como revelador del Padre como eje del siempre nuevo anuncio del evangelio.

6.1. Hans Urs von Balthasar

“Balthasar edificó su *Opus magnum* de la *Estética teológica*, de la que muchos detalles se han acogido en el trabajo teológico, mientras que su planteamiento de fondo, que constituye verdaderamente el elemento esencial de todo, no se ha asumido en absoluto”²⁸⁹

²⁸⁹ J. RATZINGER, *La belleza. La Iglesia*, Encuentro, Madrid, 2006, 17. Durante un tiempo hemos pensado que Ratzinger se refería aquí a la belleza, ya que en el discurso viene hablando de ella. Sin embargo: ¿puede decirse con verdad que la belleza “no se ha asumido en absoluto”? Basta mirar la bibliografía sobre Balthasar para darse cuenta de que sí ha sido asumida (cf. 50 pgs de bibliografía –incompleta, por cierto- en P. IDE, *Une théologie de l’amour. L’amour, centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Lessius, Bruxelles, 2012, 290-340). Nos arriesgamos a una interpretación desde nuestra perspectiva: para Ratzinger, el “planteamiento de fondo, que constituye verdaderamente el elemento esencial de todo” en la obra de Balthasar es el del *éros*. Si se tiene en cuenta que se trata de un discurso pronunciado en un *Meeting* de Rimini a los jóvenes, nos afirmamos más todavía: “Nunca como hoy, cuando los mercaderes y semi-intelectuales banalizan, objetivan, exasperan el *éros*, nunca los jóvenes han intuido tanto en esto su último lugar sagrado. No han esperado jamás tanto de la ternura, a pesar de (o a través de) las insidias del erotismo. El mensaje del Espíritu y de la Iglesia podría ser la integración del *éros* en el encuentro, la maduración del encuentro por medio de la duración, para que el instante no sea violación sino fruto de auténtica eternidad”, O. CLEMENT, “Significato spirituale dell’*éros*”, en *Problemi di sessualità e fecondità umana* IV/2 (1987) 101-104, cita en 102-103. Esto podría dar luz a las razones de por qué en su primera encíclica, ya como Papa, se dedica a revalorizar el *éros* desde el Magisterio: ¿no sería esta su respuesta como teólogo y como Papa a ese déficit que subrayaba como cardenal?: “La primera [parte] tendrá un carácter más especulativo, puesto que en ella quisiera precisar —al comienzo de mi pontificado— algunos puntos esenciales sobre el amor que Dios, de manera misteriosa y gratuita, ofrece al hombre y, a la vez, la relación intrínseca de dicho amor con la realidad del amor humano”, *DCE*, 1 (Si aquí recordamos las palabras de Balthasar que ya hemos citado *supra*: “La pérdida de la

“Merece de pleno derecho en nuestro siglo el título de *teólogo*, como era atribuido en los inicios de la iglesia al evangelista Juan y a Gregorio Nacianceno”²⁹⁰

“¿Dónde fue a parar el *éros* en la teología, y el comentario al *Cantar de los Cantares*, que es parte del centro de la teología?”: Así se dirigía Balthasar en una carta a su sobrino Peter Henrici.²⁹¹ El *éros* y el *Cantar de los Cantares* como *centro* de la

erótica del *Cantar de los Cantares* y de la estética de los escritos de Dionisio ha tenido resultados funestos para la teología. *Esta pérdida sólo puede ser compensada con una nueva inmersión en el centro cordial de los misterios del amor de la Escritura y por un nuevo «ver la figura» mediante esa misma energía cordial*”, nuestra hipótesis cobra mayor realismo aún). Con el concepto de nupcialidad (que remite a la erótica), Avenatti refiere la misma certeza: “La nupcialidad se encuentra en el centro trinitario de la estética teológica”, C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *Presencia y ternura*, op. cit., 36. La encíclica está fechada el día de Navidad de 2005: ¿no se puede leer como un signo que muestra la radicación cristológica del amor? Es alarmante la afirmación de Scola: “Una de las tentaciones más difundidas en nuestro mundo, al menos en occidente [es] la de un cristianismo desencarnado”, A. SCOLA, “Comentario”, en BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Encuentro, Madrid, 2006, 31. Un cristianismo desencarnado es, sin más, una contradicción inaceptable, además de una traición a la verdad y al origen de la fe. Metodológicamente el eje de la propuesta balthasariana es la percepción de la figura (*Gestalt*) y no la figura a secas, como si el sujeto que percibe no tuviera nada que ver en un fenómeno puramente objetivo: se trata de la implicación del sujeto en aquello percibido. Ahora bien, esa figura ¿no es el amor?: “*Sólo el amor es creíble* no es sólo el afortunado título de uno de los escritos más importantes del teólogo de Basilea; indica sobre todo un recorrido teológico que lleva al primado de la gracia como principio y *locus theologicus* de toda argumentación eclesial y a la fe como respuesta definitiva de sentido. La verdadera clave interpretativa para acceder con coherencia al *opus* balthasariano es solamente esta [...]. Al final se retorna inevitablemente a la credibilidad del amor” (R. FISICHELLA, “La teología alla luce dell’amore”, en R. FISICHELLA (ed.), *Solo l’amore è credibile. Una rilettura dell’opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Vaticano, 2007, 11-16, cita en 12-13), porque el amor no es un aspecto aislado en la obra balthasariana, sino el eje que da consistencia a toda su teología. “Entendemos el amor mismo de Dios, cuya manifestación es la gloria de Dios” (*Solo l’amore è credibile*, Roma, 1977, 12). Se trata de *percibir la figura* del amor de Dios: Balthasar “ha redescubierto el camino de la belleza divina como forma de la revelación del amor trinitario”, IBID., cita en 14.

²⁹⁰ R. FISICHELLA, “La teología alla luce dell’amore”, en R. FISICHELLA (ed.), *Solo l’amore è credibile*, op. cit., 13.

²⁹¹ P. HENRICI, “Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar”, en K. LEHMANN-W. KASPER (cur.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato, 1991, 58-59. La cita la recoge también F. FRANCO, *La passione dell’amore*, op. cit., 223-224 y 248; cf. también 234. Este investigador quiere “demostrar, a la luz de los testimonios de Henrici, que la pérdida de la dimensión erótico-agápica representa para Balthasar una verdadera y propiamente derrota de la teología moderna”, IBID., 227.234. El suizo no es el único que intenta recuperar el *éros*: “Algunos años antes opinaba Balthasar sobre el primer tomo de los *Escritos* [de Rahner]: «Es sin duda el único libro por el que todavía hoy está justificada alguna esperanza en este campo. Rara vez se ha elevado la llama del *éros* teológico tan alta y tan empinada. Cuanto más se encuentra a sí mismo, tanto más seriamente debemos tomarlo y con tanto mayor respeto escucharlo. Me alegro de los próximos volúmenes. Y sólo espero que los romanos no lo maten antes con su escalpelo»”, P. HEINRICI, “Semblanza de Hans Urs von Balthasar”, en *Communio* IV-V (1989) 387.

teología: entramos de lleno en nuestro tema. No se trata de una actitud platonizante, puramente ascendente, sino del “*éros* que saca a Dios de sí”:²⁹²

“El *éros*, a diferencia del *agápe* y mas allá de él, entraña el momento del arrebato ontológico, lo cual le confiere una dimensión tanto estética como soteriológica. En efecto, el arrebato del hombre en Dios [...] se fundamenta en un éxtasis divino previo, de carácter descendente, en el *éros* que saca a Dios de sí por la creación, la revelación y la encarnación”.²⁹³

F. Franco, que ha estudiado a Balthasar en relación con Orígenes, se expresa acerca de la posibilidad de interpretar al teólogo suizo desde la perspectiva de la erótica:²⁹⁴

“La impresión complexiva es que Balthasar en *Gloria* para dar fe de este asunto, haya desarrollado su investigación sobre dos planos paralelos que reverberan continuamente uno sobre el otro: el plano en el cual restituir al *éros* teológico vitalidad y espesor y aquel en el cual demoler y limpiar de la carnicería del ocultamiento racionalista la teología cristiana”.²⁹⁵

²⁹² *Gloria* 1, 113.

²⁹³ *Gloria* 1, 113.

²⁹⁴ Existe un tópico acerca de que Balthasar critica a Orígenes. Sin embargo, lo que hace Balthasar es criticar *ciertas* interpretaciones platonizantes del Alejandrino, cf. E. DAL COVOLO, “Presentazione”, a F. FRANCO, *La passione dell’amore*, op. cit., 10. Y al mismo F. Franco en IBID., 247-253.

²⁹⁵ F. FRANCO, *La passione dell’amore*, op. cit., 248. Añade: “El análisis de la experiencia de la fe que hemos delineado sucintamente está conducido en estrecha analogía con la experiencia del arte. Como lo bello artístico implica plenamente al hombre en la experiencia fascinante y atrayente hacia la obra, así, con mayor razón, un *éros* divinamente impostado arrebatada y asombra profundamente al hombre pidiendo de modo radical aquello que ya en el arte se siente vibrar. Y como en la obra de arte el artista es creador en la medida en la que sabe obedecer a la forma presentida y buscada hasta el fin, a costa incluso de profundos trabajos, hasta que ella se manifieste en toda su plenitud, así, en la experiencia de la fe, la forma se acoge sólo a partir de una sumisión a su intrínseca unidad. En tal sentido ella obedece a una realidad de verdad que es dada también en el arte de un modelo que envía a la universalidad de su plasmarse. La diferencia entre arte y fe está dada por el hecho que «en la fe el hombre es al mismo tiempo artista y obra de arte» (*Gloria* 1, 205 ed. italiana). Una diferencia que se hace todavía más aguda en la encarnación, donde la experiencia estética representa la unidad humano-divina del *éros*”, F. FRANCO, *La passione dell’amore*, op. cit., 253. “La grave culpa de la teología moderna es la de haber dejado árida la linfa vital que llegaba al corazón de la teología de esta ardiente experiencia del amor de Dios”, IBID., 228. “En la teología de Scheeben Balthasar ve volver a asomarse el tema del *éros* teológico que estaba adormecido desde los tiempos de la gran escolástica [...]. Todo es puesto en Scheeben como «revelación del amor trinitario, del *theios éros*» (“Teología y santidad”, 222 de la trad italiana). La intuición de Scheeben se hará un elemento importante en el desarrollo del pensamiento de Balthasar. Este *theios éros* representa el significado más alto del amor y no puede ser negado a la dimensión del amor divino esta acepción erótica que está implícita en su valor supremo de *agápe*. Como escribe Balthasar: «El *Cantar de los Cantares*, en su claro contenido erótico, es profecía de este cumplimento» (“Revelación y belleza”, 136 de la ed. italiana). Una tal explícita expresión erótica no debe por otro lado ser considerada si no en su concreta realidad de ingrediente del amor humano”, F. FRANCO, *La passione dell’amore*, op. cit., 227.

Si la teología trata de expresar un conocimiento de Dios, hay que volver a repensar el tema del conocimiento, ocultado por el racionalismo; y tener en cuenta primordialmente que “la relación objetiva con Dios no es posible más que en una forma de conocimiento bíblicamente correcta”.²⁹⁶ Que consiste en lo siguiente: “*conocer a Dios* implica algo de la urgencia e intimidad corpóreo-espiritual de la relación entre hombre y mujer. Es un conocimiento vital, concreto, recíproco, no una especulación sobre la esencia de Dios y sobre el contenido de sus designios”.²⁹⁷ Es decir, se trata de una relación *erótica*. Allí pone el acento Balthasar, ya que

“El cielo no es algo que permanezca suspendido e incólume por encima de los misterios de la carne. A través de la encarnación del Hijo, participa de aquella alianza entre *ágape* y *éros* que es el centro de todo, aunque no pueda ser identificado con el viejo mito erótico del *hierós gámos*. El mito no tiene en cuenta el pecado del mundo y el rebajamiento del amor divino hasta la muerte. Pero este amor de Dios que se entrega a sí mismo es el misterio «que los mismos ángeles desean contemplar» (1Pe 1, 12)”.²⁹⁸

El conocimiento erótico de Dios se enraíza, en última instancia, en el misterio de la encarnación, quicio de la teología cristiana:

“A través de los misterios del abajamiento y de la servidumbre, destellan los misterios del *Cantar de los Cantares* y a través de los misterios del *agápe* divino destellan los misterios del *éros* divino [...] y sólo una mirada como la del virginal Juan estaba en grado de contemplar en uno los dos desvelamientos: el desvelamiento del *Cantar de los Cantares*, el mostrarse corpóreo en el ardor del *éros*, y el desvelamiento del amor del Dios trinitario, sufriente de modo igualmente corpóreo”.²⁹⁹

La encarnación es el quicio por el cual el hombre queda implicado en la dinámica de la revelación del amor divino. Balthasar lo explica soberbiamente en un texto que toma como eje una oración del *Prefacio de Navidad* que habla del *éros* de Dios, que es traducido por el *amor* latino de la edición típica. El rapto del *éros* y de la belleza son uno y el mismo, pero ambos son respuesta a un previo *amor* descendente. Esta interpretación del todo cristiana y, por otro lado, absolutamente

²⁹⁶ F. FRANCO, *La passione dell'amore*, op. cit., 255.

²⁹⁷ *Gloria* 1, 233.

²⁹⁸ *Gloria* 1, 600-601.

²⁹⁹ *Gloria* 1, 631 de la ed. italiana; citado en F. FRANCO, *La passione dell'amore*, op. cit., 270-271.

central en la teología balthasariana, es la que no se comprende cuando se piensa al *éros* desde las meras categorías griegas, como si éste no pudiera ser configurado a partir de la revelación (error que constituiría una crasa traición del misterio central de la encarnación, ya que en ésta lo central es la asunción de *todo* lo humano por parte de Dios):

“¿Qué son la creación, reconciliación y redención del Dios uno y trino sino – una vez más, en una analogía desmesuradamente elevada- su revelación en y al mundo y al hombre? ¿Es que son sólo una acción en la que el agente permanecería desconocido e inafectado en el fondo, o más bien una auténtica autorepresentación y autoexplicación en la materia mundana de la naturaleza, del hombre y de la historia y, por consiguiente, (en sentido eminente) una manifestación, una epifanía? «*Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibillum amorem rapiamur*» (prefacio de Navidad). Obsérvese que en este texto clásico no se habla expresamente de la «fe» sino de dos cosas que la encierran en sí de modo implícito: 1) de los «ojos de nuestro espíritu» que, alcanzados por una «nueva luz» procedente de Dios, quedan capacitados para conocer visiblemente (*visibiliter*) un objeto, que es propiamente «Dios», pero Dios conocido «de un modo mediato» (*per*) a través del «misterio de la forma sacramental» (*mysterium*) del «Verbo encarnado»; 2) de un «arrebato» (*rapiamur*) provocado por esta contemplación «mediadora» (segundo *per*). Este arrebato nos lleva a un *amor-éros* (*amor*) a «lo invisible» (*invisibilia*), que se manifiesta precisamente en aquella patentización y revelación [...]. Hablar de *amor* (*éros*) y no de *caritas*, está plenamente justificado, porque se trata realmente del movimiento provocado por la visión de lo mostrado por Dios, de un movimiento de todo el ser del hombre, que le saca de sí y a través de la contemplación le conduce al amor invisible [...]. El arrobamiento debe entenderse aquí, una vez más, en un sentido estrictamente teológico y, por consiguiente, no como respuesta psicológica a la contemplación de lo bello-mundano, sino como movimiento de todo el ser del hombre (motivado por la luz de la gracia divina proyectada en el misterio de Cristo), que le saca de sí mismo y a través de Cristo le lleva a Dios. Así pues, precisemos que el movimiento que Dios (objeto contemplado en Cristo y arrebatador) lleva a cabo en el hombre (pecador, recalcitrante e indigno), el hombre lo co-realiza en el *éros* cristiano voluntariamente, más aún, entusiásticamente, bajo la acción del espíritu divino”.³⁰⁰

Balthasar sostiene su opción apelando a un texto de Dionisio en el que el teólogo griego defiende el uso de *éros* para referirse al amor de Dios:

“Aquí podemos hacer referencia a la apología que hace Dionisio el Areopagita de la utilización del término *éros* en la teología cristiana, y a su firme aseveración de no emplearlo “en contradicción con la sagrada Escritura». Para Dionisio, el

³⁰⁰ *Gloria* 1, 112-113.

éros, a diferencia del *agápe* y más allá de él, entraña el momento del arrebató ontológico, lo cual le confiere una dimensión tanto estética como soteriológica. En efecto, el arrebató del hombre en Dios no se limita al *kinoun bos eromenon* aristotélico-platónico, sino que se fundamenta en un éxtasis divino previo de carácter descendente, en el *éros* que saca a Dios de sí por la creación, la revelación y la encarnación. Escuchemos el pasaje completo: “Pero el *éros* divino es también extático, y no tolera que los amantes se pertenezcan a sí mismos, sino sólo al amado [...]. por eso el sublime Pablo, caído bajo el hechizo del *éros* divino y hecho partícipe de su poder extático, clama con voz inspirada: ‘Vivo yo, más no soy yo, es Cristo quien vive en mí’. El habla, pues, como un verdadero amante, como alguien que, como él mismo dice, está fuera de sí (loco) y vive extáticamente en Dios (2Co 5, 13), de tal manera que ya no vive su propia vida (2Co 5, 15) sino la del amado, como alguien que está lleno de amor apasionado. Pero, en honor a la verdad, hemos de atrevernos también a decir que Dios mismo, el creador de todo, por el *éros* bueno y bello del universo, por la desmesura de su amorosa bondad, es arrebatado de sí mismo en providencias que alcanzan a todos los seres y, por así decirlo, subyugado por la bondad, el amor, el *éros*. Y, desde el ‘sobre todas las cosas’ y el ‘separado de todo’, se le hace descender al ‘en todo’, conforme a su poder extático sobreesencial, sin dejar de estar en sí mismo. Por eso lo que le conocen le llaman también el Dios *celoso*, pues demuestra su *éros* multiforme y benéfico a todos los seres, les incita al celo del amor ansioso por él y se presenta a sí mismo como un amante celoso, para quien lo deseado es digno de este ardor, y que siente a su vez el ardor de todos los seres a los que afecta su providencia. En pocas palabras, es propio del Bien y de la Belleza el poseer el *éros* y el amar de un modo conforme a él, pues éste tiene su lugar originario en lo bello y en lo bueno, y sólo adquiere consistencia y realidad a través de ambos» (*De Div. Nom.* 4, 13)³⁰¹.

La centralidad de Jesucristo en la posibilidad de la erótica es manifiesta en este texto, que apela a la capacidad de unos ojos limpios, virginales, para poder captar y comprender en su profundidad teologal-humana la existencia de un *éros* divino:

“A través de los misterios de la humillación y de la esclavitud del siervo (que llegan hasta la cruz) comienzan a resplandecer los misterios del *Cantar de los Cantares*, y a través de los misterios de la divina *agápe* brillan los misterios del *éros* divino. La metamorfosis de Jesús ante los discípulos en el monte es el desvelamiento del esposo, tal como es, a los ojos de la Iglesia. A fin de evitar cualquier error, se habla de las vestiduras que se vuelven resplandecientes, que Orígenes interpreta en el sentido de la letra que se torna transparente al espíritu-Logos desnudo y sin velos. Pero el esposo sólo se muestra desnudo en su cuerpo al mundo en la forma de la indigencia y miseria de la cruz, y el pecador habrá de soportar esta desnudez y despojamiento de vestiduras. Al contemplar el amor divino sin velos, verá su propia ignominia al desnudo. Y sólo la mirada virginal de un Juan era capaz de meditar a una ambos desnudos

³⁰¹ *Gloria* 1, 113-114. Hay que “entender ese amor como un amor total cristiano-humano que integra el *éros* en la *caritas*”, H.U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos*. II: *Sponsa Verbi*, Encuentro-Cristiandad, Madrid, 2001, 425 (“Sobre la teología de los institutos seculares”).

como una sola cosa: el desvelamiento del *Cantar de los Cantares*, la transparentación somática en el ardor del *éros*, y el desvelamiento del amor doliente, hecho también cuerpo, del Dios unitrino. ¡Inaudito balanceo del amor hecho cuerpo! Respecto a la cruz, vaciado hasta la médula ante el *agápe* de Dios, revestido con el lenguaje corporal; respecto al lenguaje embriagado de la carne y sangre entregadas y derramadas, elevación y exaltación del *éros* creado para ser tienda y morada del amor de Dios. ¡Amor enajenado para constituirse en expresión de algo más elevado! Porque hay una doble y recíproca enajenación: la de Dios en la forma humana y la del hombre en la forma de Dios, y esta doble enajenación encierra la vida en su máxima concreción: vida del hombre que adquiere su forma dejando que su propia forma estalle y se convierta en forma de Dios; y vida de Dios que conquista al hombre renunciando a su propia forma, haciéndose obediente hasta la muerte, vaciándose en la forma de la existencia para la muerte. En cuanto encrucijada de estas dos vidas, Cristo (en la cruz y en la gloria) es la forma última en la que Dios y el mundo se encuentran”.³⁰²

Se trata de percibir una figura (*Schau der Gestalt*) para que la inteligibilidad de la revelación resplandezca. La teología para Balthasar comienza justamente ahí: en la percepción de una figura. Todo el desenvolverse de las teologías como sistemas desarrollados históricamente sólo tiene sentido si mantienen su vínculo vital con esa percepción originaria y originante. Percibir la figura es percibir, en ella, un contenido, de la cual la figura es manifestación.³⁰³ Si esto se ha perdido u opacado, sólo resta un camino posible: volver al centro de la revelación que es amor de Dios revelado por nosotros y por nuestra salvación, en la nupcialidad divino-humana que integra dentro de sí la compleja simplicidad de *éros* y *agápe*:

“El contenido de esta forma es el *agápe* del Padre, *agápe* regalado a nosotros, *agápe* que se derrama en el amor de esposos entre Cristo y la Iglesia y al que no podemos negar el nombre de *éros* en su sentido más alto y ejemplar. El *Cantar de los Cantares*, con su inequívoco contenido erótico, es presagio de este cumplimiento [...]. La pérdida de la erótica del *Cantar de los Cantares* y de la estética de los escritos de Dionisio ha tenido resultados funestos para la teología. Esta pérdida sólo puede ser compensada con una nueva inmersión en el centro cordial de los misterios del amor de la Escritura y por un nuevo «ver la figura» mediante esa misma energía cordial”.³⁰⁴

³⁰² *Gloria* 1, 597-598.

³⁰³ “Frente a la revelación no se da una objetividad científica neutral y desinteresada. Sólo se da el diálogo personal de Palabra y fe, Cristo e Iglesia en el misterio del *Cantar de los cantares*. Si la Iglesia entiende es santa; y en la medida que es santa entiende”, H.U. von BALTHASAR, “Teología y santidad”, en *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, op. cit., 261.

³⁰⁴ H.U. VON BALTHASAR, “Revelación y belleza”, en *Ensayos teológicos I. Verbum caro*, op. cit., 162-164. Asegura Franco que hay un problema en nuestras teologías, al tratar los temas en compartimentos estancos. En Balthasar todo se entiende en el conjunto; se trata de una opción estética, de percibir la totalidad, con las dificultades y riesgos que eso conlleva: “En Orígenes no

Hay que volver a percibir “la violencia del amor que se derrama”.³⁰⁵ Esto ha intentado Balthasar en su “monumental catedral de la fe cristiana”.³⁰⁶

6.2. Benedicto XVI

“Benedicto XVI es bien consciente de su audacia atribuyendo el *éros* a Dios”³⁰⁷

El último autor de nuestro recorrido es el teólogo y papa Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Nos centraremos en la encíclica *Deus caritas est*.³⁰⁸ Aunque estos

es pensable ni hipotizable tal separación, lo mismo que en Balthasar”, cf. F. FRANCO, *La passione dell'amore*, op. cit., 238. Junto a este aspecto hay que tener en cuenta “la forma fragmentaria, que mejor que ninguna refleja la inaprensible riqueza de la exuberante totalidad”, *Gloria* 2, 25.

³⁰⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos. III: Spiritus Creator*, Encuentro-Cristiandad, Madrid, 2004, 425 (“A través de puertas cerradas”). “Gracias a la pasión voluntaria de aquel que ha nacido de una virgen, un uso no pasional de la alegría de existir se hace posible. El *éros* ya no encadena la persona a la muerte, sino que ahora es la persona la que hace del *éros*, no sin las ataduras de una ascesis liberadora, el dinamismo, el grito, el silencio del auténtico amor. La meditación sobre el *éros* es entonces inseparable de la meditación sobre la belleza última, entendida como ontología del misterio, de la persona”, O. CLEMÈNT, “Significato spirituale dell'*éros*”, op. cit., 101.

³⁰⁶ F. FRANCO, *La passione dell'amore*, op. cit., 10. Y al mismo F. Franco en IBID., 248. Dice Pascal Ide: “La teología de Balthasar es un largo comentario meditativo del enunciado joánico *Dios es amor*”, P. IDE, *Une théologie de l'amour. L'amour, centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Lessius, Bruxelles, 2012, 44. Este libro se centra sobre *agápe* y no nombra más que dos veces a *éros*: un breve párrafo en 236 y un renglón en 278. La sorprendente ausencia de la temática erótica en un libro con este nombre quizás se pueda explicar parcialmente por la hipótesis que investiga: “nuestra hipótesis es la siguiente: la teología de Balthasar es una teología del don”, 15. Tomando como referencia *Gloria* 1, comprobamos que *éros* aparece 23 veces (en la versión castellana): 50, 69, 75, 102, 108, 112, 113, 114, 115, 135, 136, 177, 196, 202, 231, 280, 285, 252, 299, 360, 491, 601, 598; *agápe* 5 veces; *amor* 86 veces. Confirmando nuestra perplejidad acerca de la ausencia de *éros* en el trabajo de Ide, asegura otro investigador: “Intentado esquematizar, se podría arriesgar la hipótesis de que la lógica del amor presente en la *Teológica*, se profundiza según la línea erótica, esponsal y dramática que hemos anticipado en el análisis de algunos elementos salientes del *Comentario al Cantar de los Cantares* de Orígenes”, F. FRANCO, *La passione dell'amore*, op. cit., 247.

³⁰⁷ P. IDE, “La distinction entre *éros* et *agápe* dans *Deus caritas est* de Benoît XVI”, en *NRT* 128 (2006) 353-369, cita en 360. El Papa se expresaba así: “la novedad que supera toda búsqueda humana, la novedad que sólo Dios mismo podía revelarnos: la novedad de un amor que ha impulsado a Dios a asumir un rostro humano, más aún, a asumir carne y sangre, el ser humano entero. El *éros* de Dios no es sólo una fuerza cósmica primordial; es amor, que ha creado al hombre y se inclina hacia él, como se inclinó el buen samaritano hacia el hombre herido y despojado, tendido al borde del camino”, BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes del Congreso del Pontificio Consejo “Cor Unum”*, el 23 de enero del 2006 (consulta 19/01/2014), http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060123_cor-unum_sp.html.

³⁰⁸ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Carta encíclica del 25/12/2005; texto español http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html; aunque la encíclica fue redactada en alemán, la versión de referencia es el texto latino, publicada en AAS y disponible en la web:

textos ocupan un lugar particular en la realidad eclesial y teológica, los tomaremos como textos sin más, aunque no somos insensibles al hecho de que la palabra magisterial de una encíclica marca el campo teológico de un modo particular: como mínimo, no se puede volver más atrás de lo explicitado por el texto. De acuerdo con este principio la interpretación de Nygren no puede ser recibida en teología católica y, por lo tanto, no puede ser el criterio de mensura de cuanto desarrollemos en nuestra tesis.³⁰⁹

De la encíclica seguiremos la primera parte, que es especulativa, en relación con la segunda, que es práctica.³¹⁰ Benedicto XVI comienza diciendo que al hablar de amor estamos ante un problema de lenguaje: ¿qué se entiende por *amor*? En sus aclaraciones histórico-lingüísticas pone un particular acento, al afirmar que el arquetipo por excelencia es el amor sexuado entre hombre y mujer, el llamado *éros*:

“En toda esta multiplicidad de significados destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor”.³¹¹

Lo acentuará más adelante, al afirmar que “el *éros* orienta al hombre hacia el matrimonio, un vínculo marcado por su carácter único y definitivo”,³¹² estrechando la relación entre *éros* y sponsalidad. La referencia al *Cantar de los Cantares* refuerza la perspectiva sponsal y la referencia a los místicos acentúa aquí que esta perspectiva no es exclusiva del matrimonio, sino de todo hombre creyente:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_lt.html (consulta 15/11/14).

³⁰⁹ De acuerdo con esta aseveración citamos a un comentarista de la encíclica: “«El momento del *agápe* se inserta en el *éros* inicial: de otro modo se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza (DCE, 7)». Esta afirmación hace saltar por los aires la concepción amorosa de Nygren”, A. PRIETO LUCENA, “*Éros* y *agápe*: la dinámica única del amor”, en L. MELINA-C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor*, op. cit., 198.

³¹⁰ Si bien es el mismo Papa quien presenta la encíclica como una unidad, a los fines de esta tesis la segunda parte quedará sin analizar aquí (aunque volverá cuando trabajemos sobre lo que hemos llamado *autoimplicación* y en el tratamiento de la eucaristía y el prójimo-pobres): “Una primera lectura de la encíclica, quizá, podría dar la impresión de que se divide en dos partes poco vinculadas entre sí: una primera parte teórica, que habla de la esencia del amor; y una segunda, que trata de la caridad eclesial, de las organizaciones caritativas. Pero a mí me interesaba precisamente la unidad de los dos temas que, sólo se comprenden bien si se ven como una unidad”, BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes del Congreso del Pontificio Consejo “Cor Unum”*, op. cit.

³¹¹ DCE, 2.

³¹² DCE, 11.

“Uno de los libros del Antiguo Testamento bien conocido por los místicos, el *Cantar de los Cantares*. Según la interpretación hoy predominante, las poesías contenidas en este libro son originariamente cantos de amor, escritos quizás para una fiesta nupcial israelita, en la que se debía exaltar el amor conyugal”.³¹³

Benedicto XVI se explaya en el tratamiento que la Biblia ha hecho de los nombres griegos del amor, y del relgamiento del nombre *éros* en el Nuevo Testamento:

“Este relegar la palabra *éros*, junto con la nueva concepción del amor que se expresa con la palabra *agápe*, denota sin duda algo esencial en la novedad del cristianismo, precisamente en su modo de entender el amor. En la crítica al cristianismo que se ha desarrollado con creciente radicalismo a partir de la Ilustración, esta novedad ha sido valorada de modo absolutamente negativo. El cristianismo, según Friedrich Nietzsche, habría dado de beber al *éros* un veneno, el cual, aunque no le llevó a la muerte, le hizo degenerar en vicio”.³¹⁴

Afirma el Papa que el Antiguo Testamento al no usar la palabra *éros* la combatió como perversión de la religiosidad, teniendo en cuenta las desviaciones que el concepto tenía en los cultos de fertilidad y prostitución sagrada. Sin embargo,

“en modo alguno rechazó con ello el *éros* como tal, sino que declaró guerra a su desviación destructora, puesto que la falsa divinización del *éros* que se produce

³¹³ DCE, 6. Ricardo Ferrara dice que para aplicar *éros* a Dios se usa en DCE el “como”: R. FERRARA, “La novedad y unidad del amor de Dios”, en V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (dirs.), *Éros y Agápe: comentario a Deus Caritas est*, San Pablo, Buenos Aires, 2008, 79. “Este proceso de asunción, purificación y elevación operado en el amor humano pasa a ser aplicado analógicamente al amor de Dios en cuanto que asume el *éros* pero lo purifica y eleva al nivel de la *agápe*. El instrumento de esta elevación son justamente las *metáforas (imaginibus, Bildern)* del noviazgo y del matrimonio empleadas por los profetas”, 79. Habla del “*éros* asumido y purificado por la fidelidad” (80) y del “*agápe* consumado en la misericordia” (81). Sin embargo en el texto de Ferrara se tiene en cuenta sólo el aspecto de purificación del *éros* por parte de *agápe*, real pero no único en la encíclica (a favor de Ferrara está el hecho de que su comentario debía limitarse a ciertos números de la encíclica, ya que se trata de un comentario realizado en un equipo interdisciplinar). “Esta purificación del amor-*éros* no consiste en dejar de lado la corporeidad, sino en suprimir las tendencias egoístas [...]. El amor cristiano, considerado desde la unidad erótico-agápica no queda al margen de la corriente generadora de vida sino que pertenece a su mismo núcleo. El intercambio se vuelve recíproco cuando el amor-*agápe* se inserta en la vehemencia y la fascinación de la felicidad del amor-*éros*, transfigurando sus indeterminaciones en entrega al otro y convirtiendo en perdurable su gozo, y cuando el amor-*éros* participa al amor-*agápe* del gozo vital que produce la recepción del don del amor”, C.I. AVENATTI, “*Éros y agápe*. Unidad y complejidad de una experiencia (DCE 2-8)”, en V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (dirs.), *Éros y Agápe*, op. cit., 87-89.

³¹⁴ DCE, 3. La encíclica (en el cuerpo; sin contar notas) usa la palabra *éros* 33 veces. *Agápe* 18 veces. *Caritas* y sus declinaciones 5 veces (1º parte) y 18 veces (2º parte). *Amor* y sus declinaciones 155 veces (1º parte) y 56 veces (2º parte y conclusión).

en esos casos lo priva de su dignidad divina y lo deshumaniza [...]. El *éros* ebrio e indisciplinado no es elevación, *éxtasis* hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre. Resulta así evidente que el *éros* necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle gustar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser”.³¹⁵

Al hacer estas distinciones entre la separación radical que los escritos sagrados de la Biblia operan con respecto a los usos que las religiones circundantes hacían del *éros* degradando al hombre, y la realidad que designa la palabra *éros*, el Papa abre las puertas a la posibilidad de no rechazar de plano este concepto y la realidad que indica, aunque no esté presente *la palabra* en el Antiguo Testamento:

“Entre el amor y lo divino existe una cierta relación: el amor promete eternidad, eternidad, una realidad más grande y completamente distinta de nuestra existencia cotidiana. Pero, al mismo tiempo, se constata que el camino para lograr esta meta no consiste simplemente en dejarse dominar por el instinto. Hace falta una purificación y maduración, que incluyen también la renuncia. Esto no es rechazar el *éros* ni «envenenarlo», sino sanarlo para que alcance su verdadera grandeza”.³¹⁶

El Papa rescata con fuerza la capacidad extática del *éros*, ubicándola en una perspectiva humana pensada desde Dios: se trata de un *éxtasis* responsivo que, por eso mismo, no se agota en sí mismo, como si fuera una pulsión prometeica, cerrada en un hombre agotado en sus propias fuerzas:

“El *éros* quiere remontarnos «en *éxtasis*» hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación”.³¹⁷

“El amor tiende a la eternidad. Ciertamente, el amor es «*éxtasis*», pero no en el sentido de arrebato momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios”.³¹⁸

³¹⁵ DCE, 4. “El Antiguo Testamento quiere conservar «el *éros* como tal». En efecto, hay que operar una distinción entre el amor que es el *éros* «en sí» [...] y su «deformación destructiva», que es una «perversión de la religiosidad», P. IDE, “La distinction entre *éros* et *agápe* dans *Deus caritas est* de Benoît XVI”, op. cit., 355.

³¹⁶ DCE, 5.

³¹⁷ DCE, 5.

³¹⁸ DCE, 6. En este carácter arrebatador, se unen la concepción griega y la cristiana, ya que “el carácter extático del amor —es decir, el estar fuera de sí— ha sido lo distintivo de la comprensión griega el amor”, *El lenguaje del amor*, 2. Muchos años antes lo decía con soberana claridad un filósofo: “En el amor se vive «volcado hacia»; «vaciado en»; «viviendo de»; «existiendo para»;

Centrado en esta capacidad extática de un *éros* que se piensa como amor de Dios en el sentido subjetivo del genitivo, Benedicto XVI separa las aguas de una teología católica de una protestante. Se trata de una crítica velada a Nygren -aunque no se lo nombre- y que a la vez es toma de posición dogmática. Desde nuestra perspectiva este es el texto más importante para nuestra investigación:

“A menudo, en el debate filosófico y teológico, estas distinciones se han radicalizado hasta el punto de contraponerse entre sí: lo típicamente cristiano sería el amor descendente, oblativo, el *agápe* precisamente; la cultura no cristiana, por el contrario, sobre todo la griega, se caracterizaría por el amor ascendente, vehemente y posesivo, es decir, el *éros*. Si se llevara al extremo este antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana. En realidad, *éros* y *agápe* —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *éros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente —fascinación por la gran promesa de felicidad—, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro. Así, el momento del *agápe* se inserta en el *éros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don”.³¹⁹

A partir de aquí el Papa acentuará el aspecto central que hace posible pensar a Dios como sujeto del *éros*: el amor es uno solo e inhiere en un Dios que es uno y en un hombre que es uno.³²⁰ Aunque podamos pensar en él abundantes distinciones, siempre queda en pie el hecho incontrastable de la unidad radical del amor:

«estando con»; «realizando por»; lo que supone un éxtasis fundamental que desquicia el propio ser y lo muestra en una significación que lo abarca en totalidad y lo proyecta en originalidad”, R. CAMOZZI, *Aproximaciones al amor*, Sígueme, Salamanca, 1980, 15.

³¹⁹ DCE, 7. Benedicto XVI se sitúa así en la tradición espiritual de Dionisio, quien asegura que decir semejante cosa no está en contra de la Sagrada Escritura (cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 4, 13). “En la narración de la escalera de Jacob, los Padres han visto simbolizada de varias maneras esta relación inseparable entre ascenso y descenso, entre el *éros* que busca a Dios y el *agapé* que transmite el don recibido”, DCE, 7.

³²⁰ “Ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Sólo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo. Únicamente de este modo el amor —el *éros*— puede

“En el fondo, el *amor* es una única realidad, si bien con diversas dimensiones”.³²¹

“El Dios único en el que cree Israel, sin embargo, ama personalmente. Su amor, además, es un amor de predilección: entre todos los pueblos, Él escoge a Israel y lo ama, aunque con el objeto de salvar precisamente de este modo a toda la humanidad. Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *éros* que, no obstante, es también totalmente *agápe*. Los profetas Oseas y Ezequiel, sobre todo, han descrito esta pasión de Dios por su pueblo con imágenes eróticas audaces”.³²²

“El *éros* de Dios para con el hombre, como hemos dicho, es a la vez *agápe*. No sólo porque se da del todo gratuitamente, sin ningún mérito anterior, sino también porque es amor que perdona [...]. El amor apasionado de Dios por su pueblo, por el hombre, es a la vez un amor que perdona”.³²³

La unidad de *éros* y *agápe* en un único acto de amor, ya sea de Dios, ya sea del hombre, se consolidan y encarnan en Jesucristo en toda su plenitud divino-humana³²⁴ y en el don de su persona y su amor en la Eucaristía (“nadie tiene amor más grande que el que da su vida por sus amigos”, Jn 15, 13; “habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo los amó hasta el extremo”, Jn 13,1; “esto es mi cuerpo [...] esta es mi sangre [...] que se entrega por muchos”, Mc 14, 22-23):

“Jesús ha perpetuado este acto de entrega mediante la institución de la Eucaristía durante la Última Cena. Ya en aquella hora, Él anticipa su muerte y resurrección, dándose a sí mismo a sus discípulos en el pan y en el vino, su cuerpo y su sangre como nuevo maná (cf. Jn 6, 31-33). Si el mundo antiguo había soñado que, en el fondo, el verdadero alimento del hombre —aquello por lo que el hombre vive— era el *Logos*, la sabiduría eterna, ahora este *Logos* se ha hecho para nosotros verdadera comida, como amor. La Eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús. No recibimos solamente de modo pasivo el *Logos* encarnado, sino que nos implicamos en la dinámica de su entrega. La imagen de las nupcias entre Dios e Israel se hace realidad de un modo antes

madurar hasta su verdadera grandeza [...]. La fe cristiana [...] ha considerado siempre al hombre como uno en cuerpo y alma, en el cual espíritu y materia se compenetran recíprocamente, adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza”, *DCE*, 5.

³²¹ *DCE*, 8.

³²² *DCE*, 9. El texto latino dice: “*per audaces amatorias imagines*”, bien traducido e interpretado por “imágenes eróticas audaces”. Cf. P. IDE, “La distinction entre *éros* et *agápe* dans *Deus caritas est* de Benoît XVI”, op. cit., 360 nota 13. Si un texto del alto magisterio pontificio utiliza la palabra *erótica* referida a la Biblia, su utilización en teología ya no debería suscitar ningún resquemor.

³²³ *DCE*, 10. El texto latino habla de un “*flagrans Dei amor in populum suum —in hominem— ignoscens est simul amor*”. “Entre el monismo dionisiaco y el dualismo apolíneo, *DCE* [...] trata «la esencia del amor» en su unidad dual. Así ella despliega una *analogía amoris* no sólo entre Dios (quien borra toda diferencia entre *éros* y *agápe*) y el hombre sino, en éste, entre el *éros* y la *agápe*”, P. IDE, “La distinction entre *éros* et *agápe* dans *Deus caritas est* de Benoît XVI”, op. cit., 367.

³²⁴ Se puede decir que en el crucificado y el resucitado *éros* y *agápe* coinciden”, A. SCOLA, “Comentario”, en BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, op. cit., 53.

inconcebible: lo que antes era estar frente a Dios, se transforma ahora en unión por la participación en la entrega de Jesús, en su cuerpo y su sangre”.³²⁵

El objetivo de la eucaristía (la *res* de la explicación escolástica) es la unidad. Por eso la encíclica no puede dejar de ver el amor desde esa unidad:

“Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser; pero este principio creativo de todas las cosas —el *Logos*, la razón primordial— es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor. Así, el *éros* es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el *agápe*”.³²⁶

“El amor es «divino» porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea «todo para todos» (cf. 1 Co 15, 28)”.³²⁷

El aspecto eucarístico del *éros* divino hace que en él se integre el prójimo, también el cuerpo *social* de Cristo, en un inherente y necesario desarrollo de esta erótica del amor:

“Se ha de prestar atención a otro aspecto: la *mística* del Sacramento tiene un carácter social, porque en la comunión sacramental yo quedo unido al Señor como todos los demás que comulgan: «El pan es uno, y así nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque comemos todos del mismo pan», dice san Pablo (1 Co 10, 17). La unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a los que él se entrega. No puedo tener a Cristo sólo para mí; únicamente puedo pertenecerle en unión con todos los que son suyos o lo serán. La comunión me hace salir de mí mismo para ir hacia Él, y por tanto, también hacia la unidad con todos los cristianos. Nos hacemos «un cuerpo», aunados en una única existencia. Ahora, el amor a Dios y al prójimo están realmente unidos: el Dios encarnado nos atrae a todos hacia sí”.³²⁸

³²⁵ DCE, 13. Esta vinculación de *éros* y eucaristía reaparecerá nítida al tratar a los dos autores sobre los que discurre nuestra investigación.

³²⁶ DCE, 10.

³²⁷ DCE, 18. “La nota más característica del *éros* de Dios por el hombre parece ser la búsqueda de la unidad, es decir, la comunión en el amor”, P. IDE, “La distinction entre *éros* et *agápe* dans *Deus caritas est* de Benoît XVI”, op. cit., 361. En esto el *éros* se une definitivamente al *agápe*, ya que en su unidad evidentemente ambos buscan lo mismo. Reencontramos al final del recorrido lo mismo que habíamos encontrado al inicio: la imagen de las bodas, la nupcialidad.

³²⁸ DCE, 14. Desde aquí se debe pensar toda la segunda parte de la encíclica, que no es un mero epílogo práctico, sino desarrollo y desenvolvimiento histórico intrínseco de lo que se ha conocido en la primera parte: “La contraposición usual entre culto y ética simplemente desaparece. En el *culto* mismo, en la comunión eucarística, está incluido a la vez el ser amados y el amar a los otros”, DCE, 14; “Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios (*Amor Dei itemque amor proximi inter se commiscuntur*)”, DCE, 15. Es interesante notar que la encíclica habla de un fundirse entre sí del amor: es la finalidad, el punto de llegada de un amor que en el origen también era uno.

Recapitulando. Remarcamos dos cuestiones que nos ayudarán a navegar en nuestra investigación, siempre teniendo en cuenta que todo lo que se dice supone (*subpone*) que estamos enraizados en el misterio de la encarnación y que, por esto mismo, pensamos una teología cristiana: fuera de este fundamento todo lo que digamos se convierte en *flatus vocis*.³²⁹

La primera cuestión es metodológica: “Para describir el *éros* divino hay que reparar no en las palabras, sino en los rasgos que le son específicos”,³³⁰ ya que la Biblia, aunque no use la palabra *éros*, describe “esta pasión de Dios por su pueblo con imágenes eróticas audaces”.³³¹ A lo largo de la primera parte de la encíclica encontramos sobre todo dos rasgos de ese *éros* divino:³³² la pasión,³³³ la gratuidad³³⁴ y la búsqueda de la unidad.³³⁵ Ese *éros* divino en cuanto percibido y padecido por el hombre se despliega en este campo semántico (siempre siguiendo la encíclica):

1) *purificación* (DCE, 4-5): se trata de un aspecto común a todo lo que involucra al hombre: antes de hablar de una realidad se debe purificar su noción, conociéndola verdaderamente en su raíz. También la noción y la realidad del *agápe* debería ser purificada, ya que “el amor humano que se quisiera solamente *agápe* sería no solamente desencarnado, sino desdivinizado”.³³⁶ Es el aspecto pascual del

³²⁹ “En su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical. Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf. 19, 37), ayuda a comprender lo que ha sido el punto de partida de esta Carta encíclica: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8). 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”, DCE, 12.

³³⁰ P. IDE, “La distinction entre *éros* et *agápe* dans *Deus caritas est* de Benoît XVI”, op. cit., 360.

³³¹ DCE, 9. Es interesante notar para los fines de nuestra tesis, que según DCE la Biblia no hace especulaciones intelectuales sobre el amor de Dios, sino que lo describe. A nuestro juicio esto no se debe sólo a que la narración es uno de los géneros literarios más desarrollados de la Biblia, sino a que el amor, en última instancia y si se quiere captar su íntima realidad, sólo puede ser descrito, más allá de todos los esfuerzos especulativos por aproximarse a él. Cuando tratemos a Gesché en esta tesis volveremos sobre esto.

³³² No hace falta abundar en las referencias teológicas de lo que aquí presentamos, ya que lo haremos en las Partes I y II de la tesis, cuando abordemos estos temas en nuestros autores.

³³³ “Dios [...] es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor. Así, el *éros* es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el *agapé*”, DCE, 10.

³³⁴ “El *éros* de Dios para con el hombre, como hemos dicho, es a la vez *agapé*. No sólo porque se da del todo gratuitamente, sin ningún mérito anterior, sino también porque es amor que perdona”, DCE, 10. Es aspecto de reciprocidad que supone el *éros* lo recogeremos infra como *autoimplicación*.

³³⁵ “En el fondo, el «amor» es una única realidad”, DCE, 8.

³³⁶ P. IDE, “La distinction entre *éros* et *agápe* dans *Deus caritas est* de Benoît XVI”, en NRT 128 (2006) 353-369, cita en 359. Lo que dice la encíclica a propósito de “amor” puede valer como principio

pensamiento del *éros*, el paso de la muerte (si permaneciera encerrado en sí mismo) a la vida;³³⁷

2) *éxtasis* (DCE, 6): la palabra se refiere a una salida de sí, y se opone al amor egoísta, incluyendo el sacrificio de quien abre el encerramiento en sí mismo para liberarse en el don de sí mismo. Desde esta dimensión extática del amor también puede pensarse la eternidad: el amor es participación, ya en la historia, de aquello a lo que el hombre tiende y aspira y que se logra no por escape de la historicidad sino por inmersión absoluta en ella, en cuyo fondo encuentra las arras de la eternidad;³³⁸

3) *autoimplicación* (DCE, 7): no es una palabra que use la encíclica, pero expresa perfectamente su sentido, ya que el amor recibido está llamado a transformarse en un amor donado, como movimiento intrínseco a su existencia y posibilidad, que transforma al receptor del amor en un donador del mismo amor. Dios se involucra con el hombre y el hombre se involucra con Dios;³³⁹

4) *pasión* (DCE, 9-15): el amor encarnado y, por esto sensible, puede degenerarse en desmesura, embriaguez alienante y locura irracional;³⁴⁰ pero estas

epistemológico para sus aspectos integradores: *éros* y *agápe* (y para cualquier otra palabra): “Nos encontramos de entrada ante un problema de lenguaje. El término «amor» se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones totalmente diferentes”, DCE, 2; “El *éros* necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle pregonar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser”, DCE, 4. Curiosamente en todos los comentarios a la encíclica que hemos podido leer, este aspecto de purificación del *agápe* está completamente ausente. A nuestro juicio porque continúa operando en el reverso de los teólogos y comentaristas una noción pagana del *éros* (que sería la que hay que purificar) mientras que el *agápe* se sostendría purificado por su propia realidad. Esto supone que aún no se ha captado el fondo último de la novedad de la encíclica: si *éros* y *agápe* se predicán de Dios, si Dios es el sujeto de ambos aspectos del amor, quiere decir que en el origen de ambos no hay nada que purificar. La realidad de la purificación entra en juego cuando el sujeto de ambos aspectos del amor es el hombre –herido por el pecado- y, entonces, hay que purificar *ambos* aspectos.

³³⁷ “Hace falta una purificación y maduración, que incluyen también la renuncia. Esto no es rechazar el *éros* ni «envenenarlo», sino sanarlo para que alcance su verdadera grandeza”, DCE, 5.

³³⁸ “El amor tiende a la eternidad. Ciertamente, el amor es «éxtasis», pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios”, DCE, 6.

³³⁹ “Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este *antes* de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta”, DCE, 17. Por eso Benedicto XVI ha subrayado que la primera y la segunda parte de la encíclica se entienden verdaderamente si son leídas juntas, sin separarlas.

³⁴⁰ “El *éros* ebrio e indisciplinado no es elevación, «éxtasis» hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre”, DCE, 4.

características no deberían ser descartadas sin más: habiendo pasado por el fuego de la purificación pueden ser recuperadas y ennoblecidas en su raíz. Recuperamos estos rasgos de la *pasión* con varias palabras: a) la *desmesura* como capacidad de ir más allá de sí mismo (¿no podría pensarse desde esta perspectiva la eliminación del miedo, de la que habla 1Jn 4,18?; lo que los medievales han llamado *excessus* se inscribe aquí, y lo que algunos teólogos retoman como *transgresión* –en el más positivo sentido de la palabra- y *audacia* –la *parresía* evangélica-); b) la *embriaguez*, la alegría sobreabundante del amor recibido y donado (en la antigüedad clásica y luego en la Tradición se ha hablado de una *sobria ebrietas*); c) la *locura*, la capacidad de no encerrarse en una lógica meramente humana (que al ser histórica está herida por el pecado) sino la lógica de Dios en nosotros (aquí los textos de 1Co 1, 18-25 y otros son normativos).

La segunda cuestión es teológica: Benedicto XVI retoma una antigua tradición de la teología y la espiritualidad cristiana y la articula como pensamiento teológico y como enseñanza magisterial, integrando en la unidad dinámica y progresiva del amor los aspectos que recogen ambas palabras, *éros* y *agápe*, habilitando la posibilidad de pensar un *éros* cristiano, lejos de las matrices paganas que le dieron origen y, en todo caso, con una configuración específicamente cristiana. Ese amor cristiano que se llama *éros* y *agápe* tiene ciertas características, tanto en Dios como en el hombre: 1) es *uno*; 2) integra aspectos *diversos* e irreductibles;³⁴¹ 3) estos aspectos se conforman en una unidad *dinámica*.³⁴² Condensándolo en una única expresión: *el amor es uno en su*

³⁴¹ “El «amor» es una única realidad, si bien con diversas dimensiones; según los casos, una u otra puede destacar más. Pero cuando las dos dimensiones se separan completamente una de otra, se produce una caricatura o, en todo caso, una forma mermada del amor”, *DCE*, 8.

³⁴² “Este es un proceso que siempre está en camino: el amor nunca se da por «concluido» y completado; se transforma en el curso de la vida, madura y, precisamente por ello, permanece fiel a sí mismo [...]. La historia de amor entre Dios y el hombre consiste precisamente en que esta comunión de voluntad crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, de modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coinciden cada vez más: la voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño que los mandamientos me imponen desde fuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío”, *DCE*, 18. Este último párrafo marca el destino del amor humano: lo que los Padres griegos han llamado divinización; todo amor puede transformar al hombre en Dios por participación: “El amor es «divino» porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea «todo para todos» (cf. 1Co 15, 28)”, *DCE*, 18.

diversidad dinámica. Desde una perspectiva estrictamente teológica, es necesario constatar que el papa afirma sin reservas que Dios ama al hombre con *éros*.³⁴³

5.3. Recapitulación

Para nuestra tesis retendremos los siguientes aspectos puestos a la luz por los dos autores del siglo XX que hemos estudiado:

a. Tanto la teología como el magisterio coinciden en que el amor es la raíz, la esencia y el vértice del cristianismo, afirmándose en la revelación de Dios en la historia;

b. Ambos coinciden en que el amor es una unidad compleja en la que pueden y deben verse aspectos diversos e irreductibles;

c. Hay coincidencia entre ambos también en atribuir claramente el *éros* a Dios como sujeto del mismo;

³⁴³ “Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *éros* que, no obstante, es también totalmente *agapé*”, DCE, 9; “El *éros* de Dios para con el hombre, como hemos dicho, es a la vez *agapé*”, DCE, 10. La encíclica ubica su enseñanza en la economía de la salvación: nunca habla del amor intratrinitario. El objetivo de la misma está claramente expresado en el número 1: “Mi deseo es insistir sobre algunos elementos fundamentales, para suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino”. Pascal Ide en un comentario a la encíclica propone cinco distinciones en las relaciones *éros-agápe*, que aquí sólo enumeramos: 1) el amor no purificado *versus* el amor purificado (punto de vista: ética); 2) el amor egoísta *versus* el amor abierto al otro (punto de vista: el objeto); 3) el amor ascendente *versus* el amor descendente (punto de vista: el origen); 4) el amor recibido *versus* el amor donado (punto de vista: la dinámica del don); 5) el amor unilateral *versus* el amor de comunión (punto de vista: la reciprocidad). Sus análisis son valiosos y perspicaces, pero en el último punto de su artículo hace un desarrollo que parece dar por tierra lo que ha descubierto en sus primeros análisis, proponiendo una definición: el *éros* es el amor natural y el *agápe* el amor agraciado. Aunque previene que se sitúa y se concentra en la realización humana del amor: ¿cómo puede hacer una separación tajante habida cuenta del recorrido matizado previo? A nuestro juicio, implica no haber asumido en su radicalidad y novedad las enseñanzas de la encíclica y las realidades a las que ella apunta. Cf. P. IDE, “La distinción entre *éros* et *agápe* dans *Deus caritas est* de Benoît XVI”, op. cit.; “La relación entre el *éros-agápe* de Dios que desciende hasta la tierra y el *éros-agápe* del hombre que asciende hasta el cielo tiene su realización más completa en el misterio de la Encarnación y de la Resurrección de Jesucristo. Mediante la encarnación del Verbo el *éros-agápe* de Dios desciende, se encarna en un ser humano, Jesús de Nazaret, y experimenta el *éros-agápe* humano en su plenitud y perfección. Con la resurrección de Jesucristo, el *éros-agápe* humano es elevado e introducido en la morada de Dios. En Jesucristo no sólo el *éros-agápe* de Dios es totalmente humano, sino que también el *éros-agápe* del hombre es totalmente divino”, A. IZQUIERDO, “El *éros* de Dios en la encíclica *Deus Caritas Est*”, en *Alpha Omega* 10 (2007) 163-188, cita en 187. Es curioso notar que los ejercicios espirituales que Cantalamessa predicó a la Casa Pontificia en Cuaresma de 2011 fueron sobre *éros* y *agápe*: R. CANTALAMESSA, *Éros y Agápe. Las dos caras del amor humano y cristiano*, Monte Carmelo, Burgos, 2012.

d. Queda claro que el creyente y el teólogo católico no pueden no incorporar a su vida y pensamiento las dimensiones eróticas que supone el amor de Dios y a Dios.

Con estos datos hemos dado el último paso en la habilitación histórico-teológica de nuestra opción.

Consideración final

De este recorrido que hemos transitado retenemos dos puntos fundamentales:

1) consideramos habilitada histórica, teológica y dogmáticamente la opción metodológica, epistemológica y hermenéutica de nuestra tesis, y rubricamos la tajante expresión de Salmeri, para certificar la centralidad absoluta del argumento que hemos elegido:

“En el *éros* cristiano está en juego la entera imagen de Dios (si efectivamente *éros* es nombre divino, como lo confirma el mismo Tomás, leyendo a Dionisio) y la entera imagen del hombre”.³⁴⁴

2) consideramos que cualquier recurso a Nygren como objeción de la posibilidad de una erótica cristiana revela la incomprensión de la teología y doctrina católicas acerca del *éros* divino-humano. La obra de Nygren, desde nuestra perspectiva, será un eslabón no asumible y una objeción superada para una recta comprensión del amor de Dios y del hombre.

³⁴⁴ G. SALMERI, “*Éros*: la ambigüedad y el drama del amor”, en L. MELINA-C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor*, op. cit., 74. “Nada más actual y oportuno que profundizar en ese *mysterium* nupcial entre Cristo y la Iglesia; sólo a partir de él es de esperar una reforma real y efectiva en la Iglesia, y no de un cambio de las estructuras institucionales”, H.U. VON BALTHASAR, “Prefacio [a *El Cantar de los Cantares*]”, en A. VON SPEYR, *La creación. La misión de los profetas. Elías. El Cantar de los Cantares*, Fundación san Juan, Rafaela (Argentina), 2005, 281-282.

Parte I

Adolphe Gesché

Una interpretación desde el *éros* divino-humano

“Rehabilitar y reinventar el amor
es un verdadero proyecto cristiano
y hasta un proyecto de iglesia”
El mal, 104

“Sólo se va a la guerra para salvar a Helena”
El sentido, 114

Adolphe Gesché

Una interpretación desde el éros divino-humano

“Revisemos nuestras palabras y no hagamos de ellas un lenguaje muerto”³⁴⁵

“Superar el desgaste del tiempo y el uso gravoso de los conceptos”³⁴⁶

Pertinencia de la elección de Gesché

Hablar de Adolphe Gesché es hablar de una teología propia, profunda, provocativa. Propia, porque el desarrollo que ha hecho este teólogo belga con la teología tiene acentos, matices, contenido y estilo que la hacen inconfundible con respecto a otros desarrollos teológicos. Profunda, porque el autor no se limita a maquillar temas de la teología ni a flotar por la superficie de las realidades sino que se sumerge al fondo de las cuestiones, tratando los temas en las honduras que le dan valía a su pensar. Provocativa, porque ese repensar los temas que la teología ha pensado siempre (el hombre, Dios, el cosmos), es un pensar que estimula el pensamiento y la vida misma, moviendo el corazón y la inteligencia para no asentarse en fijaciones históricas que podrían paralizar el pensamiento teológico transformándolo en duras piedras y no permitiéndoles desplegarse como cuestiones vitales. Esa teología propia, profunda y provocativa da a los escritos de Gesché un atractivo peculiar que brota del haber logrado tocar la médula de las realidades tratadas.

Uno de los signos de esta realidad es la aparición actual de estudios de diversa índole sobre Gesché en varios lugares de Europa, América y Asia: ponencias en congresos, comunicaciones, artículos en revistas especializadas, tesinas de maestría, tesis doctorales, grupos de investigación, cursos, etc. El *Reseam Gesché* radicado en la Universidad de Lovaina es una red de investigadores de todo el mundo que trabajan

³⁴⁵ *El destino*, 23.

³⁴⁶ *Jesucristo*, 150.

sobre la obra del teólogo belga y recoge periódicamente estos avances y novedades.³⁴⁷

Investigaremos en esta parte de qué modo aparece el *éros* divino-humano en la obra de Gesché, configurando de este modo una erótica. El autor no hace una reflexión *in recto* sobre esta temática y hemos debido proceder rastreando sus manifestaciones a lo largo de toda su obra teológica. De este modo descubriremos los *contornos* de una erótica (capítulo I); la *forma* que la erótica asume al manifestarse (capítulo II); el *centro* de esa erótica en la obra del belga (capítulo III); los *ecos* que esa erótica hace resonar en la teología (capítulo IV); y el *desborde* de la erótica más allá de la obra escrita del teólogo de Lovaina (capítulo V). Se trata de hacer un recorrido en el cual se manifestará el sentido al estudiar las propuestas que investigamos. La erótica no se halla presente en un texto condensado, sino que es un impulso que hace que el pensamiento y los textos se configuren de un determinado modo expresando en su forma y contenido la pasión de un amor desbordante del cual han surgido. Mirando complexivamente la obra de Gesché desde la perspectiva del *éros* divino-humano será perceptible ese centro del amor del que surge su teología.

1. La creación de una obra

La erótica teologal deja marcas en el cuerpo escriturístico del teólogo porque una experiencia transformante marca un estilo y crea una gramática.³⁴⁸ El éxtasis de Dios suscita como respuesta en el teólogo una salida de sí análoga, cuyo carácter de

³⁴⁷ Cf. <http://www.uclouvain.be/355397.html>. Entre otras cosas, se actualiza periódicamente la bibliografía sobre Gesché, incluidas tesis y tesinas. En la Argentina ha habido varias tesinas de investigación sobre Gesché y publicaciones sobre él y sobre temas afines. El autor de esta tesis ha dirigido un grupo de investigación en el Seminario de Investigación Permanente de Literatura, Estética y Teología (SIPLLET), dependiente del Instituto de Investigaciones Teológicas (ININTE) de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) (<http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/uca/facultades/buenos-aires/teologia/investigacion/seminario-literatura-estetica-y-teologia/>). Asimismo ha trabajado los textos de Gesché en su labor de dirección espiritual y pastoral como capellán de la UCA y en las clases de teología impartidas a estudiantes no teológicos en la misma universidad. Que los textos resistan este triple abordaje (investigación, espiritual, didáctico-pedagógico) es un signo más de la pertinencia y relevancia de la teología de Gesché en nuestro hoy epocal.

³⁴⁸ Porque “«conocer a Dios» implica algo de la urgencia e intimidad corpóreo-espiritual de la relación entre hombre y mujer. Es un conocimiento vital, concreto, recíproco, no una especulación sobre la esencia de Dios y sobre el contenido de sus designios”, *Gloria* 1, 233.

totalidad y existencialidad se expresan en un *corpus* textual que se encuentra atravesado por lo que hemos postulado denominar una erótica teológica.

Rastreademos aquí las huellas de esas heridas y esas marcas para poder hacer un acercamiento a la erótica teológica y configurar sus contornos. El teólogo creyente, tocado por un amor que lo ha descentrado, busca el cuerpo ausente del Amado³⁴⁹ y, en esa búsqueda, va creando un cuerpo nuevo, un cuerpo textual:³⁵⁰ en esta corporalidad textual del teólogo podemos rastrear las heridas que esa búsqueda ha dejado. La integración de esas huellas será la que configure la erótica en la teología de Gesché.

2. Recorte de fuentes: criterios

La producción escrita de Adolphe Gesché es relativamente grande. Nuestra primera y fundamental fuente es la serie *Dios para pensar*: en esta obra articulada en siete volúmenes³⁵¹ recoge artículos publicados con anterioridad y suma textos redactados con ocasión de la publicación de los libros, para completar temas pensados cierto tiempo antes y articular la obra globalmente. La serie *Dios para pensar* está realizada en la etapa final de su vida. Allí se presenta el pensamiento de Gesché en su madurez teológica y vital.³⁵² Obviamente, cuando se impone, hemos

³⁴⁹ “Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido”, dice san Juan de la Cruz al iniciar su *Cántico espiritual*.

³⁵⁰ Nos inspiramos en M. DE CERTEAU, *La fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle*, Gallimard, Paris, 1982; trad. castellana: *La fábula mística (siglos XVI-XII)*, Siruela, Madrid, 2006. “Hablar de *amor (éros)* y no de *caritas*, está plenamente justificado, porque se trata realmente del movimiento provocado por la visión de lo mostrado por Dios, de un movimiento de todo el ser del hombre, que le saca de sí y a través de la contemplación le conduce al amor invisible”, *Gloria* 1, 112-113. Este movimiento es el que recoge también el Prefacio I de Navidad del Misal Romano, analizado igualmente por Balthasar y citado por Gesché. La celebración eucarística se inscribe en esta lógica; cf. *infra* capítulo III.3. y III.4.

³⁵¹ Gesché pensó al menos en un octavo, que no llegó a escribir: sólo hay unos apuntes desarticulados de un volumen que se llamaría “La fe”; cf. *La margelle*, 56.62.69.70.95.119. Referencia también en P. RODRIGUES, “Presentación”, en *La paradoja de la fe*, 11. Además de este octavo volumen llamado *La fe*, Gesché tenía material preparatorio para otros dos volúmenes: el noveno, *La teología*; el décimo, *Diversas cuestiones*. De estos dos últimos el teólogo belga sólo llegó a seleccionar grupos de fichas de su Fichero, cf. *Ibid*, 69.

³⁵² J. Ladrière la llama su *opus magnum*. Cf. “Théologie et modernité”, en *RTL* 27 (1996) 175; citado en P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 121.

consultado otros artículos del autor para aclarar cuestiones, ampliar horizontes, articular ideas.³⁵³

Otra fuente es una segunda serie, inconclusa, titulada *Pensées pour penser*. De ella sólo aparecieron dos volúmenes, aunque en la idea de Gesché para esta publicación era desarrollar una serie paralela a la anterior. En este caso se trata de pensamientos, citas de autores, comentarios, intuiciones, que Gesché ni articula, ni desarrolla. Esta serie presenta su pensamiento *in statu viae*. En este recorrido podremos descubrir sus raíces y la germinalidad de su pensamiento.

Una tercera fuente será el *Fichier Gesché* que elaboró el teólogo belga durante casi cuarenta años.³⁵⁴ Este fichero fue llamado por Gesché *Ne pereant*, ya que la idea rectora de su iniciación, producción y conservación fue justamente lo que indica la cita de los evangelios: que nada de esos fragmentos de pensamiento y de vida se pierda (cf. Jn 6, 12). Se trata de un material al que actualmente los investigadores pueden acceder *on line*, y que permite descubrir las chispas con las que luego Gesché enciende el fuego de sus artículos y libros. El fichero tiene temáticas del todo variadas y abarca múltiples aspectos: son más de 50.000 fichas. Tiene la ventaja de que muchas veces presenta ciertos temas con una claridad fulgurante, ya que son notas tomadas cuando el autor era asaltado por un pensamiento, una intuición, una “visitación”, según su propio lenguaje. Las formulaciones son a veces tajantes, quizá poco precisas conceptualmente pero, por este mismo motivo, más vivas y eficaces.

3. Un cuerpo de escritura

La erótica toma cuerpo en libros que articulan lenguaje ya que no se trata sólo de experiencia interna, personal, íntima.³⁵⁵ Es un lenguaje que se torsiona en las figuras literarias que abundan en su obra, en la creación de palabras, en su pasión por el encuentro con otras disciplinas y otros saberes, en su “obsesión” por el centro de la erótica teologal: el hombre, en un estilo del todo personal. A estos temas dedicaremos sendos capítulos siguientes.

³⁵³ Cf. *Pensar al hombre*, 19. Aquí el teólogo portugués hace la misma opción que nosotros.

³⁵⁴ Cf. P. RODRIGUES, “Le fichier” y “Le fichier numérisé”, en *La margelle*, 55-72 y 435-439 respectivamente.

³⁵⁵ En esto Gesché se diferencia con algunas corrientes místicas y tiene sus reservas.

Gesché afirma que el cuerpo es un lenguaje: “el cuerpo es el primer sistema de lenguaje”.³⁵⁶ ¿También podemos afirmar que el lenguaje es un cuerpo? Formulado al modo de Gesché: en la erótica teologal, cuerpo y lenguaje se intersignifican.³⁵⁷

La erótica tiene su raíz en la búsqueda apasionada de un cuerpo que no está, pero que se desea.³⁵⁸ Gesché habla permanentemente del deseo, e integra sus dimensiones a la trama del quehacer teológico que desarrolla. Ese deseo es el signo de una plenitud que se ha percibido y, por negativa, la tensión que produce el anhelo hacia aquello que no se posee, que (aún) no está al alcance. Esta tensión desiderativa es la que hace que en la teología del belga la escatología lo impregne todo: se trata de aquello que anhelamos, que nos tira con ardiente tirón hacia sí ya que, habitándonos, nos orienta hacia el origen del deseo. De este modo el deseante termina poniendo el propio cuerpo, en una articulación eucarística de su propia vida: “tomen y coman: es *mi* cuerpo [...] hagan esto en memoria mía”. El *esto* de las palabras de Jesucristo ¿se refiere al llamado *sacramentum tantum*, como se lo ha comprendido tantas veces, o comprende las tres dimensiones de la realidad eucarística?³⁵⁹ Este involucramiento del propio cuerpo en la búsqueda es lo que impregna la pasión deseante de los escritos de Ignacio de Antioquía, por ejemplo, cuando desea ser devorado por los leones para poder gozar del amor del Amado. Lo recoge la liturgia católica en una oración post comunión de la misa, pidiéndole al Padre “que seamos transformados en aquel que acabamos de recibir”,³⁶⁰ es decir, que seamos nosotros, comulgantes, los comulgados. Es la misma entrega eucarística que se experimenta en el amor de los esposos, cuando en la noche nupcial cada uno le dice al otro: “mi cuerpo para tí”, en recíproca entrega. O cuando el hombre sufriente en la cruz de la enfermedad y de la muerte le dice a su Dios: “este es mi cuerpo entregado”. Dolor que se hace eucaristía en la entrega y consagración de su propio cuerpo entregado a la muerte, como pascua de la Vida, o en la entrega que otro hace –supremo sacerdocio- de ese

³⁵⁶ *Les mots et les livres*, 77.

³⁵⁷ Según los testigos del último Coloquio en el que participó Gesché, *Le corps, chemin de Dieu*, cuando éste leyó su contribución terminó exhausto, quedando visible el gran esfuerzo físico que le demandó hablar. Justamente, su contribución era sobre el cuerpo; Cf. J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 48.

³⁵⁸ La referencia evangélica es la de la tumba *vacía*, que hay que leer junto a la prohibición de aferrarse al cuerpo: *noli me tangere*. Cf. Jn 20,17.

³⁵⁹ Desarrollaremos esto *infra*, III.3.

³⁶⁰ MISAL ROMANO, *Misa del Domingo 27º durante el año*, oración post comunión.

cuerpo sufriente como don del amor.³⁶¹ Admirable inversión eucarística donde el buscado es el buscador, donde quien come es comido, quien se entrega es entregado, quien se ofrece es ofrecido.³⁶²

Estas inversiones que señalamos son la huella de la erótica que se corporaliza en los escritos de Gesché. Son las señales gramaticales, estilísticas y temáticas, que van jalonando sus escritos como encarnación y huellas de aquello que se busca, en autoimplicación responsiva al *éros* que ha tocado la existencia. Cuando el hombre responde al *éros* de Dios ya no se trata sólo del cuerpo de Dios sino también del propio cuerpo: el propio cuerpo transfigurado por el amor, tras-substanciado, es el cuerpo del Otro divino y del otro humano, a quienes se busca. San Pablo lo dice de modo insuperable: “ya no soy yo: es Cristo quien vive en mí”.³⁶³ Interpenetración recíproca que es el efecto del *éros* divino-humano. Es una erótica que ha sido transfigurada por el *agápe* preñado por el *éros* que lo mueve. Una agápica transida de pasión desbordante: una erótica agápica.³⁶⁴

4. Cuestiones metodológicas

Analizaremos toda la serie *Dios para pensar* en la cual aparecen muchos temas teológicos. No nos detendremos en cada tema, objeto cada uno de una tesis doctoral, ni indicaremos la bibliografía para cada caso. Nuestra investigación trata sobre la erótica, que rastreamos como textura de cada tema. Ese es nuestro punto de mira y esa será la novedad y el aporte que haremos desde estas páginas.

³⁶¹ Cf. G. RINGLET, *Ceci est ton corps. Journal d'un dénuement*, Albin Michel, París, 2008. “No es posible acceder a la eucaristía sin medir primero la sensualidad del evangelio. Jesús toca y se deja tocar, acaricia y se deja acariciar, ve y hace ver, escucha y hace escuchar, transpira, escupe, come, bebe y, como buen judío, no separa la carne y el espíritu. No los confunde tampoco. Pero si «Dios es amor», él revela que el amor toma cuerpo y, mejor todavía, se ocupa del cuerpo, empezando por el más magullado. Estamos aquí en el corazón de la bisagra que narra este libro: cuidar de «tu cuerpo» no es extraño a compartir el pan”, *IBID.*, 19.

³⁶² Volveremos sobre este tema en el capítulo III.

³⁶³ Gal 2, 20. Es sugerente que esta expresión, “alocada”, Pablo se la dice a los gálatas, a quienes llama insensatos: *a-logoi*.

³⁶⁴ Una novela de García Márquez está escrita desde este entramado de la erótica agápica, que es el que le da sentido (para Gesché la literatura de ficción revela al hombre). Cf. J. QUELAS, “«El amor de la inocencia y la inocencia del amor» De la erótica venérea a la erótica agápica en las *Memorias de mis putas tristes* de Gabriel García Márquez”, en *Franciscanum* 156 (2011) 51-73.

El método para cada capítulo será especificado en cada uno de ellos. Como método general, hemos optado por una mostración de textos donde se verifica la hipótesis planteada. A esa mostración seguirá una interpretación analítica y una mirada sintética que muestre la pertinencia de la elección.

Capítulo I

Contornos de la erótica teologal: El autor desde el punto de mira de esta investigación

“La erótica [...] que hay en el amor”;³⁶⁵ “El amor [...] es exceso”³⁶⁶

“Como este camino es delicado, hemos preferido no seguir un recorrido lineal, sino proceder por calas sucesivas”³⁶⁷

En el presente capítulo presentamos lo que hemos querido llamar *contornos* de la erótica teologal. La hipótesis es que la erótica se manifiesta delimitada por unas palabras y textos que delinear unos bordes, unas fronteras y un espacio que conforman lo que denominamos erótica. Se trata de un capítulo introductorio y hermenéutico donde descubriremos el instrumental interpretativo de la obra de Gesché desde nuestra perspectiva.

Es claro que la obra de Gesché puede ser abordada desde diversas perspectivas, ya que hay muchos ejes transversales que la atraviesan, por ejemplo, la soteriología, la antropología, la teología propiamente, la inteligibilidad de la fe, etc. Nuestro punto de mira será el de la erótica, y en este camino nos preguntaremos si es posible hablar de tal categoría (1). Luego recorreremos cuatro textos de Gesché que nos ayudarán a delimitar nuestro campo de investigación (2). Seguidamente trazaremos el campo semántico de la erótica (3). Por fin, investigaremos en la obra de Gesché los nombres del amor: *éros*, *caritas*, *philanthropia* (4). De este modo quedará bosquejada la herramienta interpretativa con la que avanzaremos en los siguientes capítulos.

La extensión del capítulo se justifica toda vez que para continuar con nuestra hipótesis debemos presentar la prueba textual de nuestra interpretación. La misma sobreabundancia de los textos indica por sí misma que no estamos ante un aspecto marginal de la obra del belga sino ante un tema central que articula y alimenta todo

³⁶⁵ *El mal*, 100.

³⁶⁶ *El mal*, 103.

³⁶⁷ *Jesucristo*, 238. Este método de profundización también lo plantea un intelectual francés para su erótica de la eucaristía; M. BELLET, *¿Comer y beber a Dios?*, Mensajero, Bilbao, 2003 (1º ed., Desclée, París, 1999), 23.

su proyecto teológico. El camino quiere confirmar la hipótesis: que la erótica se expresa desplegándose en una red de palabras que configura un campo semántico que manifiesta el modo de ser de la erótica.

Trabajaremos con un método y una perspectiva heurístico-hermenéutico en los puntos 1, 2 y 4; y heurístico-descriptivo en el punto 3, ya que se trata de afinar la significación de la erótica, nuestro hilo de Ariadna, mirando de lleno la obra de Gesché. Nos guiará subterráneamente el concepto de “cuerpo de escritura”, ya que la perspectiva de nuestra investigación es la erótica (en la cual el concepto y la realidad de cuerpo son esenciales³⁶⁸).

1. ¿Se puede hablar de una erótica teologal?

¿Es pertinente hablar de erótica en la obra de Adolphe Gesché? ¿Aparece la palabra y su contenido en los escritos del teólogo belga?

En este subcapítulo fundaremos las bases de una erótica, mostrando cómo esta realidad atraviesa la obra de Gesché como un entramado sobre el que organiza toda su producción teológica. Veremos también que esta erótica se considera desde la perspectiva dogmática, particularmente como bajo continuo de la soteriología. Finalmente mostraremos que la erótica es teologal, es decir, responde al ser y al obrar de Dios mismo.

1.1. La erótica como categoría transversal

Consideramos que el teólogo belga es pasible de ser pensado desde esta categoría que hemos formulado para nuestra tesis: todos sus escritos parten del supuesto de esta impostación erótica, que es lo que mostraremos en el desarrollo de esta II Parte, en el desgranar de los capítulos correspondientes. No se trata solamente de que Gesché emplee explícitamente la palabra *erótica*, sino que esta erótica está impregnando la totalidad de su pensamiento y de sus escritos. Tanto la palabra *éros* como la palabra *erótica* aparecen en el *corpus* de los escritos que analizaremos. *Éros* aparece cinco veces: tres por su propia voz, dos como citas de

³⁶⁸ Sobre esto, volveremos *infra*, “La erótica como experiencia del cuerpo”, III.3.

otros autores. *Erótica* aparece dos veces. *Erómenon*, una vez.³⁶⁹ Ahora bien: cuando una idea es transversal y articuladora de pensamiento no se detecta solamente por la repetición de una palabra, sino por la impregnación con la que satura la totalidad de la producción escrita. Es lo que analizaremos aquí: nuestra hipótesis es que la erótica articula e impregna todo el pensamiento de Gesché.³⁷⁰

Esta impostación erótica de la teología está impulsada por la perspectiva soteriológica de su pensamiento.³⁷¹ Porque “es de nosotros de lo que se trata” esta tensión hacia la salvación resulta esencial:³⁷² en su obra escrita, no se trata de pensar a Dios desembarazado de la criatura, de un Dios lejano al que hay que escrutar en su ser-en-sí, sino que se trata del Dios que se ha hecho hombre en Jesucristo para salvar al hombre. “La *salutarité* asegura la inteligibilidad de Dios y la cientificidad de la teología”.³⁷³

1.2. La erótica desde la perspectiva de la dogmática

Es necesario notar una particularidad de su erótica. Manifestada como intensidad, urgencia, deseo, etc., es abordada en el campo de la teología dogmática,

³⁶⁹ Analizaremos estos textos de Gesché *infra*.

³⁷⁰ Al *corpus* fundamental que analizamos aquí, consistente en la serie llamada *Dios para pensar*, se suma también el *Fichier Gesché* (<http://www.uclouvain.be/355408.html>). En éste, no aparecen las palabras como entrada de sus fichas, pero sí repetidas veces aparecen explícitamente las palabras *éros* y *erótica*. Por eso sostenemos que para nuestro autor la presencia de una erótica era explícita: poner palabras, nombrar, significa hacerse cargo de una realidad que ya existe y que está delante de uno mismo.

³⁷¹ Cf. un ejemplo de esta perspectiva soteriológica de su pensamiento en *Dios*, 145. Más abajo desarrollaremos este punto.

³⁷² La expresión entrecomillada es tópica en el teólogo belga: *El mal*, 28 (1º vez); *El hombre*, 130; y *passim*.

³⁷³ *Ne pereant*, XXVI, 103 (18.9.84), be.uclouvain.fichiergesche.theologie_443. Optamos por conservar el neologismo en francés, ya que la posibilidad de una traducción al español choca con la dureza de las posibilidades: ¿salutariedad? ¿salvacionalidad? En una traducción al español esta palabra aparece como “principio de capacidad salvífica”, cf. A. GESCHÉ, “Teología dogmática”, en B. LAURET-F. REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*. I. *Introducción*, Cristiandad, Madrid, 1984, 270-292, 288-289. Bourguine lo glosa como “finalidad de la salvación”, cf. B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 144 (traducción nuestra). Sin embargo, preferimos conservar la frescura del aporte de Gesché no evitando el choque con el neologismo, en vez de una traducción por medio de una perífrasis, sobre todo habida cuenta de la importancia de la palabra en el pensamiento del belga: “Gesché ha hecho del principio de *salutarité* la norma de su discurso”, B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 148; Scolas la llama “clave mayor de la teología de Gesché”, P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 104.

no desde la pastoral o la moral.³⁷⁴ Se trata de un aspecto central en su obra, ya que Gesché alerta muchas veces acerca de la moralización de la realidad: “No moralicemos nuestra fe”;³⁷⁵ “no basta moralizar”;³⁷⁶ “no estamos simplemente encargados de «moralizar» el mundo”;³⁷⁷ “¿no se habrá moralizado de forma extrema, a lo largo de la historia, la cuestión de la salvación, siendo así que se trata de algo mucho más vasto, que podría ser denominado como una cuestión de destino?”.³⁷⁸ Y de modo contundente, poniendo en este tema el gozne de la cuestión: “hemos moralizado la caridad (lo mismo que hemos moralizado la santidad). *Aquí está sin duda el gran error histórico del cristianismo*”.³⁷⁹ La erótica, en el sentido que nosotros la planteamos en esta investigación, es la salida, el desborde y la ampliación de esa moralización.³⁸⁰ La erótica aparece como una cuestión “ontológica”, “metafísica”, que afecta al ser de Dios y, por lo tanto, de los hombres llamados a la salvación.³⁸¹ Se trata de Dios y de Jesucristo, y de un encuentro metafísico (teologal) con el hombre, no de un escarceo moral. Se trata del destino,³⁸² no de un nuevo comportamiento o de una acción. Es una aspiración que afecta al corazón, inteligencia, cuerpo, y acción: a todo Dios y a todo el hombre.

1.3. La erótica como soteriología

La perspectiva soteriológica de su pensar resultará esencial en el desarrollo de nuestro tema en esta tesis: la erótica teologal es el nombre de ese amor apasionado

³⁷⁴ Se percibe notablemente cuando se lee *El destino*. Gesché pide incluso una dimensión erótica para la ética: “no hay ética sin un cierto éros que la haga soportable”, *El hombre*, 12. “No hay *ethos* humano y soportable sin éros (“erótica”, amor, deseo)”; Cf. *Ne pereant*, XLV, 34 (3.5.88), be.uclouvain.fichiergesche.desir_197.

³⁷⁵ *El cosmos*, 215-216.

³⁷⁶ *El cosmos*, 230.

³⁷⁷ *El cosmos*, 239.

³⁷⁸ *El destino*, 32. Acerca de la moralización (desde los dos árboles del Edén), cf. *El destino*, 82, 85 (fin), 88.

³⁷⁹ *El mal*, 104. Cursivas nuestras.

³⁸⁰ “Mi vocación es teocéntrica: aportar Dios a los hombres [...] El resto es moralización de la fe simplemente (y suficientemente) humana”, *Ne pereant*, LI, 5-6 (11.10.88), be.uclouvain.fichiergesche.pretre_168. Cf. J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 50 (traducción propia).

³⁸¹ Gesché equipara estas dos nociones, y habla, por ejemplo, de “experiencia metafísica o teologal” (cf. *El destino*, 86); y “destino metafísico o teologal” (cf. *El destino*, 89). De todos modos, nosotros preferimos hablar de erótica teologal, y no de erótica metafísica.

³⁸² *El destino*, 89.

de Dios por su criatura que lo hace salir de sí en un raptó fundamental y originario, porque ardiendo de amor no quiere ser sin el hombre que ha creado, ni sin el cosmos que ha salido de sus manos: Dios desea salvar al hombre en el cosmos. Respondiendo a esa erótica teologal, la erótica teológica es un *éros* destinado a compartir plenamente el amor de Dios.³⁸³

Esta erótica teologal tiene por sujeto a Dios y por destinatario al hombre a quien busca salvar. Se trata de una erótica soteriológica, de un amor cuyo objetivo es la salvación.³⁸⁴ El teólogo belga crea una palabra nueva para hablar de este tema, “un registro que Gesché designa con la ayuda de un neologismo: el principio de *salutarité*”,³⁸⁵ que nosotros hemos preferido no traducir, como ya hemos explicado.

Acerca de esta perspectiva soteriológica de su teología, Gesché es contundente y explícito, ya en un texto temprano de su producción escrita:

“Hemos indicado que la teología debe ser salvífica. Esta expresión parece un tanto extraña aplicada a un saber. Es evidente que, además de Dios, sólo la fe y las obras que nacen de la gracia son salvíficas: ningún discurso, por concluyente que sea, puede suplirlas, lo contrario sería pura ilusión gnóstica. Pero, puesto que es necesario el discurso, éste debe tener el carácter de una invitación a la salvación, so pena de perder su razón de ser y convertirse en «campana ruidosa o platillos estridentes» (1Co 13, 11). Además, se trata también del carácter responsable de la teología: ser capaz de dar, en cuanto pensamiento y palabra, todas sus posibilidades de salvación, mediante unos conceptos realmente operativos y unos enunciados que expresen el dinamismo de la fe. Ciertamente, la salvación sólo se realiza en el salto existencial de la decisión que responde a la gracia. Sin embargo, es necesario que sea posible franquear este umbral a favor de un salto epistemológico de la teología. Aquí es donde se manifiesta su estatuto específico. Hoy se cuestiona mucho el carácter salvífico de toda ciencia. ¿No consistirá el de la teología dogmática en lo que yo llamaría el «principio de capacidad salvífica» (*salutarité*)? En teología es «justo y bueno, equitativo y saludable» lo que lleva a la salvación, y en este principio, en esta «prioridad», es donde la teología puede encontrar la primera palabra de su justificación y la última de su verificación. El concepto no parece demasiado preciso; pero, dado que la teología no se contenta con lo cuantificable y lo mensurable, ¿no consistirá su gloria en ser inexacta? De hecho, la realidad en cuestión es precisamente una realidad que rebasa toda medida, una realidad «inexacta», «lo que ojo nunca vio ni oreja oyó ni hombre alguno ha imaginado, (sino que) Dios ha preparado para los que lo aman» (1Co 2, 9), la inexactitud (*inadaequatio*) es en el fondo la única forma admisible y posible de exactitud (*adaequatio*). El carácter «científico» de esta ciencia sería su capacidad salvífica,

³⁸³ Glosa a una expresión de Gesché: “¿Qué es el hombre según la fe cristiana? Un ser destinado a compartir plenamente la vida de Dios”, *Jesucristo*, 203.

³⁸⁴ Cf. Los “Tópicos sobre la cuestión de la salvación”, en *El destino*, 29-72.

³⁸⁵ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 143.

su capacidad para invitar a la salvación. La teología no sólo serviría a la fe, no dejándola en el vacío teórico, sino que estimularía a los creyentes a no dejarse llevar a la deriva por el vacío práctico, ya que estaría atenta a recordarles las exigencias de comportamiento y de acción por las que todos serán juzgados «en la tierra y en el cielo».³⁸⁶

¿Por qué resulta esencial este principio de *salutarité*? Porque evita que la teología se vuelva áfona, replegándose sobre sí misma y ocupándose de sus propios problemas.³⁸⁷ Porque despliega la teología como un servicio al hombre, centro de la teología de Gesché. Un servicio a la fe y a las obras del hombre, a las cuales la teología sirve. La teología sería como una heurística de la fe y una heurística de las obras. Los conceptos que inventa o descubre la teología son operativos, no absolutos. Son una respuesta a algo que ocurre ahí, y no pura invención del hombre que busca llegar a la salvación por el conocimiento (bien notado por el belga al denunciar esto como *gnosis*, tentación permanente de la teología). Es decir: la teología se despliega y desarrolla para que la fe articulada en obras (de la fe), es decir, en el amor, pueda tensar al hombre (con fe y amor) dirigiéndole la mirada al autor y origen de esas realidades. Si la teología y la fe misma tienen un objetivo, ese es el de salvar al hombre, y no entretenerse con sus propios problemas y procedimientos.³⁸⁸ Gesché presenta un criterio particular de científicidad: una teología es científica en la medida que ayuda a salvar al hombre, ya que *esse* es su objeto propio.³⁸⁹ Dicho de otro modo: el estatuto científico de la teología depende de su capacidad salvífica. Incluso podríamos formularlo de otro modo, esta vez negativo: si una teología no salva, deja de ser científica. Se ha transformado en un pensamiento que se piensa a sí mismo, idiotizado por su propio brillo y su propia lógica.³⁹⁰ En este principio está toda la pertinencia, la justificación (lo que la hace justa) y la verificación (lo que la

³⁸⁶ A. GESCHÉ, “Teología dogmática”, en B. LAURET-F. REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*, op. cit., 270-292, 288-289.

³⁸⁷ “Sin el principio de *salutarité*, la teología de la fe y de la religión torna sobre ella misma”, A. GESCHÉ, *Le mal et la lumière*, 123-124. Es una preocupación recurrente en Gesché.

³⁸⁸ “La especificidad de la teología debería ser: que ella sea buena nueva, salvación. En este sentido, me pongo fuera de ciertos enfoques más científicos y universitarios que salvadores”, *Le mal et la lumière*, 123.

³⁸⁹ Cf. P. RODRIGUES, “L’homme”, en *La margelle*, 293-294. “La científicidad de la teología reposa, según él, sobre lo que él llama la *salutarité*, es decir, la finalidad de la salvación”; “El principio de *salutarité* estructura la racionalidad teológica”, B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 144.

³⁹⁰ Esta es una de las razones por las cuales Gesché cita poco a los teólogos en su serie *Dios para pensar*, y en sus escritos en general. Volveremos sobre esta característica y sus razones.

hace verdadera) de la teología. Si es verdad que la teología debe ser *ad maiorem Dei gloriam*, “debe ser también, según la feliz expresión de W. Kasper, un *ad maiorem hominis salutem*, un servicio de salvación del hombre”.³⁹¹ Y fuera de esto la teología cae como tal. El principio de *salutarité* es el eje *stantis aut cadentis* de todo el saber teológico.

Por estas razones descubrimos en este principio de *salutarité* un eje y una característica de la erótica teologal que se verifica en erótica teológica: respuesta del hombre a la búsqueda apasionada de Dios.³⁹²

1.4. La erótica como ser y obrar de Dios

Ahora bien, la erótica es el modo de obrar de Dios, el “color” de su hacer, la impostación de su obra.³⁹³ Gesché recurre un campo semántico para describir a Dios, a su nombre: “sobreabundancia, locura, gratuidad, prioridad, profusión, salida de sí mismo, gracia, desmesura, perdón”.³⁹⁴ Son todas nociones excesivas (exceso es la palabra que también emplea para referirse a Dios). Profunda e inquietante es la cercanía con el campo semántico para describir la erótica, que está formado por estas nociones: coraje, atrevimiento, audacia, transgresión, pasión, apasionamiento, *pathos*, éxtasis, locura, deseo, exceso, irracional, gratuidad, ponerse en juego, estremecimiento, sobreabundancia, plenitud. Palabras habituales en el vocabulario teológico de Gesché. En torno a estos dos campos semánticos, el de Dios y el de la erótica, estamos en condiciones de definir el sentido y el contenido del objeto de nuestra tesis: La erótica teologal es la salida de sí de Dios, su ardiente búsqueda del hombre, su interés por el encuentro, su pasión por buscarnos, su deseo: se trata del

³⁹¹ *Éloge de la théologie*, 164.

³⁹² “Concibiendo el núcleo de la revelación como “salvación”, Gesché despliega su itinerario teológico a partir del polo soteriológico”. P. RODRIGUES, “L’homme”, en *La margelle*, 295 (traducción propia). Cf. también J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 52-53.

³⁹³ En Dios ser y obrar son correlativos. Ahora bien: Dionisio llama *éros* al amor de Dios: “El ser de Dios es éxodo, *pro-odos*, éxtasis, aquel que viene, primero. «El amor divino es extático», como dirá Dionisio Areopagita”, *Dios-El cosmos*, 106: ¡el amor de Dios del que habla, es el *éros*! Desde esta complicidad, se podría (y se debería) leer todo lo que escribe sobre el amor de Dios. Cf. *infra* en esta tesis, “Un camino de signos y señales”.

³⁹⁴ Cf. *El mal*, 89-90. “Hay en Dios una sobreabundancia que no tenemos ningún derecho a restringir. No rebajemos a Dios (como cuando se habla de rebajas en los precios) a los cálculos y previsiones de nuestra moral y de nuestros códigos”, *El mal*, 97.

desmesurado amor de Dios. Al desplegar el campo semántico de la erótica se clarificarán por desborde estas características del *éros*.

Si la teología trata de Dios, tiene que hacerlo con una mediación apropiada al objeto. Por eso tenemos una erótica teológica, como respuesta a la erótica teologal. En Gesché la erótica, además de ser una alusión a Dios y su salida se sí, su éx-tasis divino,³⁹⁵ es el modo en que se imposta su propia teología. Así como él dice que Dios es apasionado por nosotros, su teología resulta apasionada; así como pide ver a un Dios que tiembla de amor por nosotros, su lenguaje se tiñe del mismo temblor. El paso de una erótica teologal a una erótica teológica resulta de este modo una respuesta a Dios que salió de sí. Esta respuesta engendra una estructura similar para las referencias que se hagan de él: se habla de modo adecuado, *co*-respondente a lo percibido, a lo padecido. Si no fuera así correríamos el riesgo de traicionar a ese Dios viviente, erótico, y transformarlo en un frío motor inmóvil, o en un dador de amor que no se involucra con el destino del amado.

2. Un camino de signos y señales

En este subcapítulo buscamos afinar la posibilidad y el sentido de la erótica. Siguiendo una indicación del autor, procederemos por calas sucesivas, ya que Gesché no habla nunca explícitamente de una erótica teologal, tal como la formulamos nosotros. Ahora bien, hay signos y señales que nos autorizan a avanzar por este camino, ya que cuando habla del amor y de la *caritas* los describe con las características del *éros*, cuyos rasgos fundamentales hemos visto en la Introducción de esta tesis. Mostraremos cuatro textos a continuación, trayendo las citas y avanzando en nuestra interpretación. Este será nuestro método aquí: heurístico y hermenéutico.

³⁹⁵ El autor es parco en este campo, pero encontramos alusiones, guiños y circunloquios. Pero, ¿acaso en el plano humano no se vive también de este modo toda erótica verdadera?: “Todo gran amor es un jardín rodeado de murallas”, dice Yourcenar (*¿Qué? La eternidad*, Madrid, 1990, 142; citada en *El cosmos*, 314). Si el plano humano es siempre el analogado principal de Gesché cuando habla de *Dios*, se comprende que hable de la erótica con alusiones humanas y no con explicitudes divinas. Son “las analogías humanas, siempre tan afortunadas” (*El cosmos*, 179), los mejores recursos para hablar de Dios. Cf. *El sentido*, 178.

2.1. Vía extática: El amor divino es extático

“El ser de Dios es éxodo, *pro-odos*, éxtasis, aquel que viene, primero. «El amor divino es extático», como dirá Dionisio Areopagita”.³⁹⁶

Gesché hace una afirmación primera, describiendo el ser de Dios como éxodo, es decir, salida-de-sí-mismo, mostrando esa noción con palabras afines: es un pequeño campo semántico descriptivo del ser de Dios: éxodo, *pro-odos*, éxtasis, aquel que viene, primero. Cada palabra de este pequeño campo semántico aporta un matiz y un color a la comprensión. Así, *éxodo* pone el acento en la salida de sí mismo (partícula *ex*). *Pro-odos*, marca la actividad proactiva, la decisión de hacerlo (partícula *pro*). La doble recurrencia de *-odos* marca el ponerse en camino. *Éxtasis*, subraya que esa salida de sí mismo abarca un *estar-fuera-de-sí-mismo*. *Aquel que viene*, resalta que esa actividad no se refiere a una realidad que ha quedado anclada en el pasado sino que se realiza siempre en el presente. Por fin, *primero* quiere subrayar que esta posibilidad se funda en Dios y no en algo que lo antecedería.

Inmediatamente cita a Dionisio, estableciendo un paralelismo y una similitud semántica entre su afirmación y aquello que ha dicho este referente de la Tradición de la Iglesia. Gesché ha hecho una afirmación sobre el *ser* de Dios; Dionisio habla del *amor* divino. El belga está equiparando, de este modo, ser de Dios y amor de Dios. El amor de Dios y, por lo tanto, su ser, es extático.

Pero ¿no puede haber una indicación segunda, una especie de guiño que hace el belga? En ese texto, para referirse al amor de Dios, Dionisio elige deliberadamente la palabra *éros*: “Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρωσις οὐκ ἔῶν ἐαντῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων”.³⁹⁷ Al citar también deliberadamente a

³⁹⁶ *Dios*, 106.

³⁹⁷ DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis Nominibus* 4, 13, edición de las *obras completas*, BAC, Madrid, 1990 y 2002 (*Presentación* de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL). “También el *éros* divino es extático y no tolera que los amantes se pertenezcan a sí mismos, sino sólo al amado” (traducción propuesta en la obra de Balthasar, cf. próxima referencia). “Para Dionisio, el *éros*, a diferencia del *ágape* y más allá de él, entraña el momento del arrebató ontológico, lo cual le confiere una dimensión tanto estética como soteriológica. En efecto, el arrebató del hombre en Dios no se limita al *kinoun hos eromenon* aristotélico-platónico, sino que se fundamenta en un éxtasis divino previo de carácter descendente, en el *éros* que saca a Dios de sí por la creación, la revelación y la encarnación”, *Gloria* 1, 113.

Dionisio en este lugar Gesché podría estar dándonos una señal: ¡el amor de Dios del que él habla y, por lo tanto, el ser de Dios es y tiene las características del *éros*!

Desde esta complicidad que hemos descubierto en esta cita, se podría leer lo que escribe el teólogo sobre el amor de Dios.

2.2. Vía soteriológica: Una erótica para una teología que responda a la salvación

En su primer libro de la heptalogía, *El mal*, Gesché pide seis “nuevas condiciones de debate y de combate” para las teologías de la liberación, y para la reflexión y combate contra el mal.³⁹⁸ Son las siguientes:

1. Psíquica (salvaguardar la salud contra los excesos de la vehemencia).³⁹⁹
2. Estética (para incorporar a la lucha la locura de la gratuidad.)
3. Litúrgica (como pasión, memoria y fiesta)
4. Escatológica (apertura explícita al más allá)
5. Teo-lógica (discurso explícito sobre Dios)
6. Patética (integración de la carne, sangre, sensibilidad, afectividad;

dentro de esta condición pide una Simbólica,⁴⁰⁰ y una Evangélica⁴⁰¹).

Considerando la totalidad de *Dios para pensar*, no nos equivocaremos si trasladamos estas condiciones para un nuevo posicionamiento de la teología en general, y no sólo para la reflexión sobre el mal. Según Gesché, no hay modo de pensar la teología si no se comienza abordando este acuciante problema: el tema del mal es la clave y la llave para pensar, luego, el resto de la teología. En estas condiciones que el belga sugiere y pide, podríamos sumar como séptima condición una erótica. Gesché había sugerido esto hablando, unas páginas antes, de la justicia en el contexto de la salvación, asegurando que la sola justicia “no tiene esa pasión, esa «orgía», esa «erótica», esa patética, que son las únicas capaces de responder a las

³⁹⁸ Cf. *El mal*, 148-167. El tema que nos interesa aquí es la reflexión. Scolas llama a estas condiciones “el exceso que representa a Dios”; cf. P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 108.

³⁹⁹ En este punto Gesché remite a Foucault cuando habla de dietética, erótica, etc. Cf. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, Gallimard, París, en tres volúmenes (*Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, España, 1987).

⁴⁰⁰ “La fuerza de la patética simbólica consiste en ver de una sola ojeada la totalidad de un proceso”, *El mal*, 166.

⁴⁰¹ Se trata de la dialéctica entre justicia y caridad: “hacer la justicia con amor”, *El mal*, 167.

proporciones de una salvación”.⁴⁰² En esta enumeración que hace el belga, una vez más nos encontramos con un campo semántico que remite a la erótica: pasión, orgía,⁴⁰³ patética. Si notamos que en la enumeración de las condiciones para la teología ya había incluido a la patética, nos sentimos autorizados a incluir la erótica, tomando el todo por la parte: la erótica por la patética. A través de la aplicación de esta sinécdoque tendríamos que la erótica es, junto a las otras seis condiciones, una plataforma y un modo de pensar el mal y de luchar contra él y, por la puerta abierta por este debate y combate, de pensar y hacer toda la teología.

2.3. Vía elpídica: Un *éros-caritas* para lo imposible

En el mismo libro hay un apartado que titula: *Elogio de la caridad*.⁴⁰⁴ Queremos investigar cuál es el sentido que el teólogo belga da a *caridad* en este texto. Nuestra hipótesis es que se trata de una *caritas* erótica. La idea con la que Gesché introduce el tema es la siguiente:

“«Donde todos los posibles son imposibles, donde no se puede ya poder, el sujeto sigue siendo sujeto por el *Éros*» (cita de Levinas). Si así piensa un filósofo tan poco sospechoso en este punto, podemos, si fuera necesario, sentirnos reafirmados. Y podríamos invocar aquí más de una razón a favor de la caridad”.⁴⁰⁵

Observemos que Levinas está hablando de *éros*. Es Gesché quien inmediatamente vira el concepto hacia caridad, insinuando una identificación. El teólogo vira el concepto pero conservando el contenido previo, trasvasando de este modo el contenido de un término en el otro. Es llamativo -y lo interpretamos como otro guiño-, que Gesché está postulando una rehabilitación de la *caritas* por encima de la justicia. Así, pide “«inseminar» la caridad en la justicia” porque “en la justicia

⁴⁰² *El mal*, 99. El autor aclara en nota que con erótica se refiere a una relación de amor. Cita explícitamente a Foucault en este tema (*Histoire de la sexualité*, op. cit.).

⁴⁰³ El original francés pone entrecomillada la palabra “*urgie*”: juega con el sentido de *orgie* (orgía) y *urgence*: se trata de una premura, un apremio, una presión desmesurada. No deja de ser sorprendente que elija esta palabra y juegue con estos sentidos: un signo a favor de una erótica. Se podría articular con la fiesta que, a su vez, está dentro de la litúrgica. Cf. M.C. JACOBELLI, *El risus paschalis y el fundamento teológico del placer sexual*, Planeta, Barcelona, 1991.

⁴⁰⁴ *El mal*, 100-106. La cita de Levinas está tomada de una entrevista en la radio, a la cual se refiere Gesché, sin más indicación.

⁴⁰⁵ *El mal*, 100.

no se da la patética, la erótica, digamos ahora la teológica que hay en el amor, y que es la única que puede (des)medirse con las llamadas del deseo. La necesidad es repetitiva; el deseo es creativo”.⁴⁰⁶ Notemos este grupo semántico: patética, erótica, teológica; deseo y creatividad. El tema del subcapítulo que estamos tratando es “elogio de la *caridad*”. Sin embargo, el autor está pidiendo una *erótica*, ya que éste es el contenido de la descripción que el autor hace de la caridad.⁴⁰⁷ Como vimos en el texto que comentamos *supra*, Gesché había pedido una “orgía”, una “erótica”,⁴⁰⁸ una patética por encima de la dietética,⁴⁰⁹ en este apartado que titula “elogio de la caridad”. Progresivamente ha ido construyendo un campo semántico para describir del amor de caridad, y diciendo que la *caritas* -nombrada a veces como *amor*-, es:

- revolución de todos los cálculos, cuentas y equilibrios;⁴¹⁰
- pasión, exceso, ausencia de cálculo; irracionalidad de creación;⁴¹¹
- pasión, *pathos* en todos los sentidos de la palabra;⁴¹²
- sobreabundancia; exceso;⁴¹³
- lógica de exceso y gratuidad; medida hacia la desmesura;⁴¹⁴
- patética, erótica y teológica que hay en el amor;⁴¹⁵
- impulso de invención;⁴¹⁶
- locura;⁴¹⁷
- desafío desmesurado, irracionalidad y sorpresa;⁴¹⁸
- locura de Dios derramada en nuestros corazones;⁴¹⁹
- amor simple y loco.⁴²⁰

⁴⁰⁶ *El mal*, 103.

⁴⁰⁷ Cf. *infra* el campo semántico de la erótica.

⁴⁰⁸ Relación de amor en Foucault, a quien Gesché remite en este texto. Comillas de Gesché.

⁴⁰⁹ Relación de uso en Foucault, a quien remite explícitamente. *El mal*, 99.

⁴¹⁰ *El mal*, 100.

⁴¹¹ *El mal*, 100.

⁴¹² *El mal*, 101.

⁴¹³ *El mal*, 101.

⁴¹⁴ *El mal*, 102.

⁴¹⁵ *El mal*, 103.

⁴¹⁶ *El mal*, 103. Al negar este impulso de invención a la justicia, resulta evidente en el contexto que se lo aplica a la caridad.

⁴¹⁷ *El mal*, 104.

⁴¹⁸ *El mal*, 105.

⁴¹⁹ *El mal*, 105.

⁴²⁰ *El mal*, 105.

Esta descripción del amor de caridad, ¿no es justamente lo que nosotros postulamos como contenido de la erótica? ¿No está sugiriendo, subterráneamente, que se debe inseminar la *caritas* con el *éros*, que se debe erotizar la caridad? Así lo postulamos nosotros. Junto a esto el teólogo parecería marcar el *éros* como la posibilidad de lo imposible (así lo indica la cita inicial), como poder del impedimento y, por tanto, tierra del exceso, de lo no dominable, de la sorpresa, del éxtasis.

2.4. Vía del exceso: Un *éros-caritas* capaz de re-crear por la sobreabundancia

Veamos este cuarto texto de Gesché:

“Ante esta formidable anarquía del mal, ante ese desorden absoluto, se necesita algo que sea lo suficientemente fuerte para ser (re)creador. La recreación por la caridad (esa pasión, ese *pathos* en todos los sentidos de la palabra) se corresponde con la primera creación, que fue un gesto de amor por parte de Dios. Y lo mismo que en el origen no hubo cálculo, sino sobreabundancia, tampoco aquí basta la medida: se necesita el exceso en un combate que se parece mucho al de *Éros* contra *Thanatos*. «Sólo la pasión puede sobre la pasión... la falta es un drama, y un acontecimiento dramático pide una solución drástica»⁴²¹.

En este texto Gesché pide una caridad que sea fuerte para poder recrear lo que el mal ha destruido con su poder. Cuando describe la fortaleza de la caridad se refiere al amor que hay en el origen, en la primera creación. Y lo hace con las palabras pasión, *pathos*, gratuidad (falta de cálculo), sobreabundancia, des-mesura, exceso. Una vez más, nos encontramos con el campo semántico que designa la erótica.

El belga funda esto apelando una imagen bélica, agónica, desmesurada, y comparando esta lucha con la que en la mitología griega hace el amor con la muerte, llamando al amor *Éros* (y no *caritas*: es ésta la palabra a la cual se viene refiriendo y de la cual pretende hacer el elogio en este capítulo). Otra vez, el contenido de la noción *caritas* está impregnado con el contenido de *éros*, volviendo a proponer un

⁴²¹ *El mal*, 101 (caridad como pasión –*éros*- y como *pathos*). La cita final es de V. JANKELEVITCH, *Le pardon*, Aubier, París, 1993, 113.

trasvasamiento del contenido de una palabra en la otra. Porque “se trata de reinventar la caridad”⁴²²: “Reinventar esa caridad que es el acto de Dios en la salvación. Y que él nos ha confiado [...] La caridad no es solamente asunto de Dios [...] El amor de Dios se ha hecho tarea nuestra”.⁴²³ Aquí la erótica teologal se ha hecho erótica teológica: el amor desmesurado de Dios al hombre se expresa en un amor desmesurado del hombre hacia Dios y hacia los otros hombres. Por esto Gesché pide: “Hay que rehabilitar y reinventar el amor [...] devolver a esta palabra toda su divina carga de pasión”.⁴²⁴ Se ha deslizado gramaticalmente de la palabra *caritas* a la palabra *amor*. Entendemos que esa rehabilitación y reinención del amor de *caritas* se logra por la vía erótica: se trata de una *caritas erótica* que, en la complejidad de su textura, integra todos los elementos del amor.

3. Campo semántico de la erótica

A partir de estos cuatro ejemplos textuales, interpretados desde una empatía con el pensamiento de Gesché y una cercanía con su obra, quisiéramos proponer y constituir ahora un campo semántico de la *erótica*, que funcionará como instrumento o marco interpretativo de esta tesis.⁴²⁵

La erótica de la que hablamos es el amor. Ella se configura en un campo semántico formado por estas nociones: exceso, pasión, gratuidad, irracional, sobreabundancia, deseo, locura, audacia, transgresión, éxtasis. Se trata de palabras en las que la erótica se manifiesta y descubre, configurando sus contornos y su figura;

⁴²² *El mal*, 104. No viene mal recordar que Juan Pablo II, en su escrito programático para la evangelización del nuevo milenio, pedía una “nueva imaginación de la caridad”, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (06/01/01) 50. Esa nueva imaginación (y notemos ya el punto de encuentro con un tema caro a Gesché: el imaginario, que trataremos más adelante) ¿no podrá ser el horizonte que la erótica aporta a la caridad?

⁴²³ *El mal*, 104.

⁴²⁴ *El mal*, 104-105 (nótese que lo repite 3 veces en la misma página). Devolver al amor la divina carga de pasión ¿no podría significar devolverle la erótica teologal al amor?

⁴²⁵ Gesché ilustra, en otro contexto, el modo de construir un campo semántico: “Sería ciertamente peligroso hacer una lista de los textos bíblicos en los que sale la palabra «deseo» pues, además de la dificultad de toda equivalencia intralingüística, habría que incluir palabras como «aspiración», «sed», «anhelo», etc.”, *Dios*, 95.

son modos de manifestación de la erótica. Esta erótica se descubre y vive en una experiencia que involucra a Dios y al hombre. La erótica es el exceso del amor.⁴²⁶

Para mostrar este campo semántico tomaremos las nociones propuestas tal como aparecen en Gesché y en su articulación. No haremos un estudio de estas nociones en otros autores o contextos, ni de sus implicancias externas, ni del origen de estas nociones. Todo esto desbordaría la posibilidad de esta tesis. Las mostramos tal como *de hecho* aparecen en el teólogo belga, en una aproximación que podríamos llamar fenomenológica, en el contexto de la teología de nuestro autor.

Seguiremos un método heurístico-analítico, que consistirá en poner las citas más significativas de cada aspecto de la erótica en el contexto que estamos tratando; el resto de las citas aparecerán sólo con las referencias, indicando dónde se encuentran en el cuerpo textual de la serie *Dios para pensar*, componiendo el campo semántico de la erótica teologal. La extensión de las notas queda justificada toda vez que se trata de la prueba textual, imposible de soslayar en una tesis doctoral. Dicho de otro modo, utilizamos un método apropiado al objeto y aquello que queremos mostrar.

A veces hemos cortado las citas, desentendiéndonos del contexto, cuando éste no era necesario para la intelección: no estamos buscando ahora contenidos teológicos, sino mostrar la valía y la abundancia de estos conceptos que, por esto mismo, articulan la obra del belga desde la perspectiva de la erótica. Renunciamos a transcribir la totalidad de las citas donde aparecen estas nociones: su misma excesiva sobreabundancia nos pone en la pista de que estamos tratando un tema axial en el pensamiento del teólogo belga. En algunos casos apelaremos nosotros a textos de otros autores para aclarar o ratificar aspectos tratados por Gesché.

⁴²⁶ Una obra reciente opta por esta expresión como título para un libro sobre míticas medievales (aunque con una perspectiva y una temática distintas de las que aquí tratamos): N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Los excesos del amor. Figuras femeninas de Reparación en la Edad Media (siglos XI-XIV)*, San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2011. En algunas místicas medievales la expresión es característica: por ejemplo, en Hadewijch de Amberes, quien habla de un “furor de amor”, de una “tormenta de amor”, y otras expresiones similares, indicando de este modo su carácter excesivo. Cf. J. QUELAS, “«El deseo de un exceso». La antropología como anhelo de un *plus-ultra*: Hadewijch de Amberes y Adolphe Gesché en diálogo”, ponencia presentada en las 4^a Jornadas Interdisciplinarias “Conociendo a Hildegarda. La abadesa de Bingen y su tiempo”, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”, Sección de Filosofía Medieval, 2009; edición en la web: <http://www.hildegardadebingen.com.ar/Quelas.html>. Edición en papel: *Teología* 103 (2010) 117-131. Cf. la Obertura de esta tesis.

3.1. Erótica como exceso

“Es precisamente en la proclamación cristiana de la encarnación donde el exceso, tan necesario al hombre para superarse, ofrece su perfil más evidente”⁴²⁷

El exceso es la hipótesis epistemológica de Gesché. Es una clave central de su pensamiento. En la Introducción a *El mal*, que es un prólogo a toda la serie *Dios para pensar*, afirma con toda contundencia: “para pensar bien hay que llegar hasta el fondo de los medios de que se dispone”.⁴²⁸ Así define a la teología: “es la búsqueda más propia de la verdad que consiste en asistir a su nacimiento bajo la égida de un «exceso»”.⁴²⁹ Y refiere esta palabra a Dios: “La idea de Dios [...] tiene una inteligibilidad propia, la de un exceso”.⁴³⁰ Gesché es rotundo con esta idea: “El exceso pertenece a la relevancia del ser, y por lo tanto de la verdad, a la vehemencia del ser”.⁴³¹ Para el diccionario de la RAE, exceso es: 1) Parte que excede y pasa más allá de la medida o regla; 2) Cosa que sale en cualquier línea de los límites de lo ordinario o de lo lícito; 3) Aquello en que algo excede a otra cosa; 4) Abuso, delito o crimen; 5) Vicio por ilegalidad del acto administrativo.⁴³² Todos los aspectos que recoge son negativos. No es en este sentido como Gesché toma la palabra. Para él exceso es el plus de verdad que hay en la realidad, y en el método con que esa realidad se aborda para que el resultado sea verdadero. Aquí el mismo autor nos propone un acercamiento a su noción de exceso:

“La noción de exceso [...] puede formularse de la siguiente forma: es necesario que miremos las cosas desde arriba, en una especie de transgresión de lo que

⁴²⁷ *Jesucristo*, 12.

⁴²⁸ *El mal*, 11.

⁴²⁹ *El mal*, 12. Aquí Gesché introduce la primera cita de su setpalogía, y el citado es Jünger, diciendo que la teología es “ciencia de las demasías”. Todo un síntoma del programa que desarrollará Gesché en sus más de mil páginas de *Dios para pensar*. Se ha utilizado esta categoría de Gesché como un modo de pensar la articulación de la totalidad de su obra. Cf. M. COLANGELO, *Del exceso de Dios al exceso del hombre. La obra teológica Dios para pensar de Adolphe Gesché como una antropo-teología excesual desde una perspectiva epistemológico-sintética* (disertación escrita presentada para la obtención del grado canónico de Licenciado en Teología dogmática), Facultad de teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2012.

⁴³⁰ *Le mal et la lumière*, 7.

⁴³¹ *Ministère et memorial de la vérité*, 19.

⁴³² Consulta http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=exceso.

existe ya, transgresión de la que el arte constituye una figura mayor [...] Y todo esto es precisamente aquello que he denominado el *principio del exceso* [...] sólo las palabras en exceso son capaces de hacer que el hombre sea un ser deseante [...]. Debe tenerse en cuenta el exceso *por la misma razón* por la que deben mantenerse, ya desde el principio, ciertos comportamientos de consentimiento respecto de lo que existe actualmente”.⁴³³

El exceso de Dios se enfrenta con el exceso del mal: el primero como sobreabundancia de bien; el segundo como desborde de mal.⁴³⁴ A veces, el sustantivo *exceso* viene tomado en su significación más débil, por ejemplo: “un exceso de problemas”;⁴³⁵ lo mismo que el adjetivo: “culpabilización excesiva”;⁴³⁶ o el adverbio: “excesivamente sentimental”.⁴³⁷ No es este el sentido fuerte propuesto por Gesché.⁴³⁸

Desde nuestra perspectiva, ese exceso es el exceso propio de un amor que se desborda, de un amor sobreabundante. Exactamente: excesivo.⁴³⁹ Es por eso que planteamos que la *erótica* se da como exceso, es excesiva, viene en demasía, es rebosante.⁴⁴⁰ Se trata del exceso de Dios, de las palabras que, como exceso,

⁴³³ *El sentido*, 111.

⁴³⁴ “El mal es «en exceso» (Philippe Nemo), la gracia es «sobreabundante» (san Pablo, Rom 5, 20)”, *Le mal et la lumière*, 35. Aquí Gesché (se trata de la transcripción de una ficha) une mal con exceso y gracia con sobreabundancia. Pero luego, en el desarrollo de su obra, Gesché emplea la palabra exceso como sinónimo de sobreabundante.

⁴³⁵ *El mal*, 44.

⁴³⁶ *El mal*, 72

⁴³⁷ *El mal*, 76.

⁴³⁸ Casi todas las categorías que mostraremos aquí tienen un sentido doble, dependiendo del contexto.

⁴³⁹ Dice Colángelo en un artículo sobre el belga, “Exceso, para Gesché, es aquello que sobrepasa toda lógica o razón humana pero con una esencial particularidad: se trata de un sobrepasar no excluyente sino incluyente de la razón. En efecto, si el *exceso* no incluyese en sí a la razón, el hombre sería incapaz de pensarlo. No es un irracional sino un metarracional, una realidad que va más allá del nivel de unos horizontes donde sólo existen soluciones inmediatas. El *exceso* es uno de esos trascendentales que desborda los límites de nuestra conciencia y nos hace descubridores de lugares que, sin él, serían insospechados e incomprensibles por la sola razón”. M. COLÁNGELO, “*Un Dios capaz del hombre*. De la *humanitas* teo-lógica a un replanteo de la trascendencia divina. La encarnación de Dios según la visión de Adolphe Gesché”, en *Estudios Trinitarios 2* (2013) 301-332, 308-309 nota 13. Este estudioso de la obra del belga hace una descripción que se centra preferentemente en lo racional-metarracional. Pero el exceso es más aún: es más que lo que piden los deseos, más que lo que busca la afectividad, más que el horizonte de la libertad. El exceso se identifica con el ser de Dios (y en eso, llamarlo trascendental está bien orientado).

⁴⁴⁰ Estas palabras aparecen en las siguientes páginas de la septalogía de Gesché (los números entre paréntesis indican la cantidad de veces que aparece la palabra en una obra): *El mal*, 12, 13, 14, 17, 27, 28, 44, 59, 65, 72, 76, 80, 89, 96, 100, 101, 102, 109, 115, 119, 134, 136, 139, 142, 143, 144, 149, 150, 174, (29); *El hombre*, 15, 17, 48, 53, 75, 85, 109, (7); *Dios*, 18, 63, 88, 97, 103, 109, (6); *El cosmos*, 157, 168, 169, 174, 213, 257, (6); *El destino*, 35, 37, 39, 40, 58, 130, 147, 159, 192, (9); *Jesucristo*, 12, 25, 26, 33, 55, 99, 119, 139, 143, 148, 160, 171, 180, 190, 191, 196, 207, 235, 247, 253,

desbordan la intelección crasa y rasa de las cosas. Se trata de un concepto cuya valía en teología defiende Gesché con ardor.⁴⁴¹ Estas son las referencias textuales, agrupadas temáticamente:

a. El exceso del mal

“Creemos, poniendo a Dios para pensar, que una idea «excesiva» (Dios) puede ayudar a pensar en un exceso (ese exceso que es el mal)”.⁴⁴²

“El mal, calificado de demoníaco, está marcado inmediatamente como lo injustificable absoluto, radical, despiadado: en exceso”.⁴⁴³

“El mal es un exceso (es la figura del Demonio)”.⁴⁴⁴

“Existe un mal en exceso”.⁴⁴⁵

b. El exceso de Dios

“Es el camino mismo de Dios el que se nos propone: una lógica de exceso y gratuidad”.⁴⁴⁶

“En realidad, sólo la inteligencia de la naturaleza divina como «sobreabundancia», como «plenitud», puede restituirnos la conciencia de ese «exceso» divino de nuestro Dios”.⁴⁴⁷

c. Las palabras excesivas

“Somos deseables. Pero he aquí que estas palabras «excesivas» nos dan miedo. ¿Por qué? Sin duda porque tenemos miedo de Dios”.⁴⁴⁸

d. Exceso como concepto de valía

“Se nos exige aquí un exceso”.⁴⁴⁹

260, 262, (22); *El sentido*, 23, 25, 26, 27, 36, 39, 51, 71, 87, 95, 99, 101, 103, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 128, 129, 151, 171, 176, (29); (108 veces en toda la septalogía).

⁴⁴¹ Gesché propone una antropología del exceso en *El sentido*, 107ss. A este respecto ver nuestro capítulo III.1.2 de esta parte. “No hay que tener miedo de hablar aquí de la función del exceso. Función que será simplemente epistemológica y simbólica para los que no creen, pero que, como función, no es menos capital. Y, más allá de la función, es una realidad para el creyente (transfiguración, trans-substanciación, más allá, a-scensión, re-surrección). Que consiste en la llamada de que la verdad no es encierro, sino apertura. Apertura «a la verdad toda entera» (Jn 16,13)”, *Ministère et memorial de la vérité*, 19.

⁴⁴² *El mal*, 17.

⁴⁴³ *El mal*, 59.

⁴⁴⁴ *El mal*, 80.

⁴⁴⁵ *El mal*, 136.

⁴⁴⁶ *El mal*, 102.

⁴⁴⁷ *Dios*, 103.

⁴⁴⁸ *El hombre*, 109.

“Los derechos y capacidades de un «pensamiento en exceso»”.⁴⁵⁰

“¿Estas viejas palabras de la fe (don, gracia, etc.) nos acercan además a conceptos actuales como gratuidad, alteridad, «exceso», juego, etc. de los que se habla cada vez más para pensar el mundo?».⁴⁵¹

“Esta idea, por su exceso mismo, nos permit(e) hacer justicia a ciertos aspectos que deben ser tenidos en cuenta”.⁴⁵²

“La idea de eternidad debería enseñarnos por lo menos a mirarnos con ambición, con «exceso»”.⁴⁵³

“El principio del exceso [...] es una de las claves del mensaje cristiano”.⁴⁵⁴

“Todo don, todo sentido, es un exceso”.⁴⁵⁵

“Ese ligero exceso que permite el lenguaje poético, y por eso mismo el teológico”.⁴⁵⁶

“El lenguaje teológico ofrece a la reflexión común ese día festivo (día de exceso) que permite que dicha reflexión se ponga en fiesta”.⁴⁵⁷

“Estamos siempre ante la idea de un exceso, de un excedente de sentido”.⁴⁵⁸

“El sentido es portador de un universo que desborda nuestra conciencia inmediata (como muestra el tema del exceso)”.⁴⁵⁹

“La teología no es la única que habla de este exceso del sentido sobre sí mismo, exceso *que indica su vocación en la aventura del ser*, pero su cercanía respecto de aquello que es locura [...] le da el derecho de hablar de ese exceso”.⁴⁶⁰

“Una epistemología del exceso, de aquello que desborda el nivel de unos horizontes donde sólo hay soluciones inmediatas y prácticas”.⁴⁶¹

“El hombre sólo puede comenzar a salvarse cuando tiene idea de ello y cuando esta idea le parece no simplemente posible, sino «excesivamente posible». El hombre es un ser de confines y de absoluto, de sueños y de visión. Sin este «exceso» no puede nada y permanece clavado en el suelo. Lo real debe tomar en cuenta aquello que le excede; así como, por otra parte, el exceso tomará en cuenta lo real para llevarlo hasta su culminación. La idea de exceso implica que el hombre necesita «fines exagerados», es decir, que sobrepasen los que ahora deseamos”.⁴⁶²

“Todo esto abre las puertas al exceso, es decir, a aquello que excede mis posibilidades tal como ellas son, si es que las dejo en sí mismas, a su propio cuidado. Sin esta abertura de las puertas de la pasión y del exceso que me vienen de fuera, que me vienen del otro, yo terminaría por renunciar a mis proyectos, pues no me encontraría como transportado, en todos los sentidos del término, por una realidad que viene para dar gozo y sentido a mi racionalidad, a mi actividad. Sin ese *pathos* que me viene de no hallarme confinado en mí mismo, sino de ser «ex-cedido», de «ceder» a aquello que se

⁴⁴⁹ *El mal*, 96.

⁴⁵⁰ *El cosmos*, 157.

⁴⁵¹ *El cosmos*, 174.

⁴⁵² *El cosmos*, 257.

⁴⁵³ *El destino*, 147.

⁴⁵⁴ *El sentido*, 23.

⁴⁵⁵ *El sentido*, 23.

⁴⁵⁶ *Jesucristo*, 262.

⁴⁵⁷ *El sentido*, 25.

⁴⁵⁸ *El sentido*, 26.

⁴⁵⁹ *El sentido*, 27.

⁴⁶⁰ *El sentido*, 27.

⁴⁶¹ *El sentido*, 108.

⁴⁶² *El sentido*, 112.

me ofrece, de trans-portarme (de ir más allá), yo corro el riesgo de encogerme en un «sólo-en-sí», que me haría olvidar toda idea de destino”.⁴⁶³

“Se trata, esta vez, de recordar este «exceso de ser» y lo que ese exceso aporta sobre todo aquello que se puede expresar como sistema (ciencia, técnica, moral). Debe abrirse un lugar para una *metafísica del exceso*”.⁴⁶⁴

“El hombre tiene necesidad de aquello que yo me permito llamar «el exceso simbólico». El símbolo, por su capacidad de referir lo inmediato a algo no inmediato, nos da esta fuerza para transgredir nuestras resignaciones y nuestros miedos”.⁴⁶⁵

“Una teología de la trascendencia y de la escatología, que se puede considerar muy bien como teología del exceso, la cual impide que el hombre se encierre en los dictados de la fatalidad”.⁴⁶⁶

“Al proponerle una antropología teologal, la fe presenta al hombre una antropología de destino, una antropología «abierta al exceso»”.⁴⁶⁷

“Sólo las palabras abiertas «en exceso» son capaces de hacer al hombre un deseante”.⁴⁶⁸

e. Exceso del amor y del bien

“El amor [...] es exceso”.⁴⁶⁹

“La doctrina del pecado original es una doctrina de verdad de salvación porque anuncia que el bien se da *en exceso*”.⁴⁷⁰

Como dice san Buenaventura, a quien citamos como apoyo para este aspecto:

“El hombre estrecha la soberana suavidad bajo el aspecto del Verbo encarnado, que habita en nosotros corporalmente y por nosotros se deja tocar, besar, abrazar por la ardiente caridad que, por el exceso y el arrebató, hace pasar nuestro espíritu de este mundo al Padre”.⁴⁷¹

En síntesis: el exceso es para Gesché un método con el cual pensar a Dios y a la teología, pasando por el hombre y el cosmos, desde su mayor altura posible, desde la extrema posibilidad de su ser y de su existencia. Se trata de una trasgresión de límites que, paradójicamente, permite ubicar las realidades tratadas en su verdadera dimensión y valía. Estamos ante una noción vertebral de todo su pensamiento.

⁴⁶³ *El sentido*, 113.

⁴⁶⁴ *El sentido*, 115.

⁴⁶⁵ *El sentido*, 116.

⁴⁶⁶ *El sentido*, 118.

⁴⁶⁷ *El sentido*, 129.

⁴⁶⁸ *El sentido*, 129.

⁴⁶⁹ *El mal*, 100.

⁴⁷⁰ *El mal*, 119.

⁴⁷¹ SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium* V, 6; citado por E. FALQUE, *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica*, Sígueme, Salamanca, 2013, 190.

3.2. Erótica como pasión

La erótica, el exceso del amor, está impregnada de pasión,⁴⁷² y genera un apasionamiento.⁴⁷³

También esta noción puede tener en Gesché un sentido negativo, como cuando se usa habitualmente al hablar de “pasiones”; o según aquella definición de Sartre que consideraba al hombre como “pasión inútil”; o como sinónimo de fanatismo.⁴⁷⁴ Son excepciones. La palabra *pasión* tiene en él dos sentidos fundamentales: pasión en el sentido de padecer; pasión en el sentido de apasionarse. Nunca se dan los dos sentidos aislados, sino que se interpenetran uno con el otro. Gesché habla de pasión de Dios, pasión de Jesucristo, pasión del hombre. Se trata de otra noción central.⁴⁷⁵ Una vez más, agrupamos los textos temáticamente.

a. Sentido de padecer, de Dios y del hombre

Padecer de Dios

“En Jesús, los cristianos renuevan la memoria de una pasión”.⁴⁷⁶

“La pasión, muerte y resurrección de Cristo”.⁴⁷⁷

“La obra de la salvación no sólo ha sido agónica en la pasión y en la cruz, sino también en la resurrección e incluso en la ascensión”.⁴⁷⁸

“Las llagas de su pasión”.⁴⁷⁹

⁴⁷² Cf. *El mal*, 37, 48, 85, 91, 100, 101, 135, 149, 154, 155, 165, (11); *El hombre*, 11, 66, 102, 143, (4); *Dios*, 76, 101, (2); *El cosmos*, 252, 275, (2); *El destino*, 16, 25, 40, 41, 46, 56, 83, 162, 168, 199, 213, (11); *Jesucristo*, 32, 33, 37, 38, 39, 42, 43, 62, 91, 165, 180, 182, 192, 193, 196, 198, 201, 202, 253, (19); *El sentido*, 64, 79, 98, 102, 103, 107, 110, 113, 114, 115, 123, 129, 136, 163, 171, 172, (16); (65 veces en toda la septalogía).

⁴⁷³ *El mal*, 23, 102, 166; *El hombre*, 103; *Dios*, 121, 135; *Jesucristo*, 19, 60, 80, 263; *El sentido*, 47, 92, 99, 110, 114; (15 veces en toda la septalogía).

⁴⁷⁴ Por ejemplo, en *El hombre*, 143.

⁴⁷⁵ “La pasión estaba en el origen mismo de su búsqueda espiritual”, J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 54 (traducción propia). Acerca de esta centralidad del concepto en nuestro tiempo dice un filósofo contemporáneo: “Mientras no se vincule con perfecta sinceridad el término cristianismo al término búsqueda apasionada, personal, de la verdad en cada ámbito posible de lo real, se cercenará peligrosamente la naturaleza auténtica de todos los factores del fenómeno cristiano: la esencia del hombre no menos que la esencia de la realidad no humana y la de Dios”, M. GARCÍA BARÓ, *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007, 80.

⁴⁷⁶ *El mal*, 135.

⁴⁷⁷ *El destino*, 41.

⁴⁷⁸ *Jesucristo*, 198.

⁴⁷⁹ *El destino*, 213. *Jesucristo*, 201.

Padecer del hombre

“El hombre [...] es también un ser que sufre, que tiene «pasiones» (*pathé*)”.⁴⁸⁰
“El hombre no es solamente acción, sino «pasión», «pasividad», recepción”.⁴⁸¹

b. Sentido de apasionarse

Apasionamiento de Dios

“Un Dios que es [...] pasión por el hombre”.⁴⁸²
“Dios, dice Orígenes, experimentando pasión por el hombre”.⁴⁸³
“Este Dios capaz del hombre, amante de los hombres, deseoso y apasionado de nuestra hermosura”.⁴⁸⁴

Apasionamiento de Cristo

“Cristo [...] apasionado por la causa de Dios y apasionado por la causa del hombre”.⁴⁸⁵

Apasionamiento del hombre

“Puede uno sufrir a causa de la justicia, pero sólo puede apasionarse de veras por el amor”.⁴⁸⁶
“El hombre necesita ciertamente pasión”.⁴⁸⁷
“Lo «patético» que hay en nosotros, evidentemente más sensible a lo simbólico, descubre *ya* apasionadamente lo que está adelante”.⁴⁸⁸
“Vivir resulta apasionante”.⁴⁸⁹
“El hombre [...] debe encontrar los caminos de pasión y debe darse las razones *positivas* para luchar por esta libertad que él ansía”.⁴⁹⁰
“Nosotros, ante todo, tenemos necesidad de pasión”.⁴⁹¹
“Ama, vive de manera apasionada”.⁴⁹²
“Es necesario lograr que el hombre se vuelva de nuevo apasionado”.⁴⁹³
“Necesitamos una *pasión de esperanza*”.⁴⁹⁴

⁴⁸⁰ *El mal*, 165.

⁴⁸¹ *El sentido*, 123.

⁴⁸² *El destino*, 162.

⁴⁸³ *Jesucristo*, 39.

⁴⁸⁴ *Jesucristo*, 263.

⁴⁸⁵ *Dios*, 121.

⁴⁸⁶ *El mal*, 102.

⁴⁸⁷ *El mal*, 149.

⁴⁸⁸ *El mal*, 166.

⁴⁸⁹ *El hombre*, 103.

⁴⁹⁰ *El sentido*, 107.

⁴⁹¹ *El sentido*, 110.

⁴⁹² *El sentido*, 114 (glosando a san Agustín).

⁴⁹³ *El sentido*, 114.

⁴⁹⁴ *El sentido*, 115.

“La libertad debe ser [...] apasionada”.⁴⁹⁵
“El hombre [...] un ser apasionado”.⁴⁹⁶
“Ama, vive de manera apasionada”.⁴⁹⁷

Apasionamiento de la teología

“El discurso cristiano [...] ha dado al hombre [...] la pasión por luchar contra todos los fanatismos y determinismos”.⁴⁹⁸
“Es este un retrato de Cristo particularmente legible, incluso de manera apasionada, que podría ofrecerse para nosotros”.⁴⁹⁹
“Su historia resulta apasionante para nosotros”.⁵⁰⁰
“Su pasión (de la teología) consiste en hablar de aquello que hace que el destino sea un camino del hombre”.⁵⁰¹

c. Ambos sentidos juntos. Padecer y apasionarse

“Una locura [...] una pasión de amor”.⁵⁰²
“El amor [...] es pasión”.⁵⁰³
“Habría que dar aquí a la palabra «pasión» todos los sentidos: el mal que uno padece, que lleva (*qui tollit*) otro que es totalmente ajeno al mismo; el mal que este último sufre (compasión); el mal que acepta por (pasión de) amor; finalmente la pasión que se hace Pasión, es decir, el mal cuya (aparente) pasividad («padeció bajo el poder de Poncio Pilato») oculta de hecho la acción más grande, ya que se transfigura en victoria”.⁵⁰⁴
“La recreación por la caridad (esa pasión, ese *pathos* en todos los sentidos de la palabra) se corresponde con la primera creación”.⁵⁰⁵
“Orígenes no se arredrará de hablar de una pasión de Dios”.⁵⁰⁶
“La liturgia es memoria de una pasión”.⁵⁰⁷
“¿No se habla del relato de la pasión?”.⁵⁰⁸
“Aquel que movido de compasión, hizo de ello la Pasión de su vida”.⁵⁰⁹

d. Pasiones, en sentido positivo

⁴⁹⁵ *El sentido*, 47.

⁴⁹⁶ *El sentido*, 92.

⁴⁹⁷ *El sentido*, 114.

⁴⁹⁸ *El destino*, 40.

⁴⁹⁹ *Jesucristo*, 19.

⁵⁰⁰ *Jesucristo*, 60.

⁵⁰¹ *El sentido*, 98.

⁵⁰² *El mal*, 91.

⁵⁰³ *El mal*, 100.

⁵⁰⁴ *El mal*, 85.

⁵⁰⁵ *El mal*, 101.

⁵⁰⁶ *Dios*, 76.

⁵⁰⁷ *El mal*, 154. El autor toma aquí pasión en el sentido del sufrimiento. Pero inmediatamente agrega que la liturgia es también memoria de la salvación, indicando su carácter festivo. Por eso ponemos este texto indicando que conlleva ambos sentidos de pasión: padecer y apasionarse.

⁵⁰⁸ *El cosmos*, 275.

⁵⁰⁹ *El destino*, 25.

“El hombre es [...] también un *ζῷον pathetikón*, un ser dispuesto a emocionarse”.⁵¹⁰

“No es la moral la que hace posible la pasión, sino al contrario: es la pasión la que hace posible la moral”.⁵¹¹

“Una vida humana, hecha [...] de pasiones”.⁵¹²

“Esa historia nuestra, tejida toda ella de pasiones”.⁵¹³

En síntesis: la pasión, con su doble sentido de padecer y apasionarse, traspasa todo el pensamiento del teólogo belga. Se trata de una característica central: Gesché quiere reintegrar en la teología ese *pathos* que es tan constituyente del ser como lo es la capacidad de acción. Y asegurar que sin esta capacidad de ser-afectado y de salir de sí para afectar al otro, el hombre y Dios se transformarían en realidades amorfas, gelatinosas, imposibilitados de articular ser e historia por la imposibilidad de experimentar ni el dolor ni el amor. En una palabra, incapaces de salvación.

3.3. Erótica como gratuidad

La erótica siempre remite a la gratuidad,⁵¹⁴ a lo indebido, lo que está más allá de la estricta justicia, el don; lo gratuito, exactamente. Enraíza en el amor y es una de sus formas expresivas: en las antípodas del encerramiento en sí mismo y volcado hacia un fuera-de-sí, tal como hemos visto en la “Introducción” de esta tesis.

En Gesché hay un sentido superficial de la palabra: cuando toma el sentido de algo arbitrario, o superficial (por ejemplo: “no es necesario formular esta hipótesis totalmente gratuita”⁵¹⁵). Eso ocurre pocas veces. La gratuidad, como vemos en los ejemplos siguientes, es un aspecto y la dinámica propia de la erótica.

a. Gratuidad de Dios

⁵¹⁰ *El sentido*, 113.

⁵¹¹ *El sentido*, 114.

⁵¹² *El destino*, 83.

⁵¹³ *Jesucristo*, 42.

⁵¹⁴ *El mal*, 84, 90, 102, 108, 152, (5); *Dios*, 69, 92, 96, 97, 98, 99, 108, 111, (8); *El cosmos*, 182, 200, 274, (3); *El destino*, 53, 55, 63, 81, 100, 122, 130, 156, 157, 158, 164, 181, (12); *Jesucristo*, 207, 218, 232, 237, 251, (5); *El sentido*, 21, 22, 83, 125, 126, 187, (6); (39 veces en toda la septalogía).

⁵¹⁵ *El destino*, 156

“Dios, cuyo nombre o título es [...] gratuidad”.⁵¹⁶

“Dios, cuya manifestación esplendorosa consiste [...] en la gratuidad y en el ofrecimiento de un don”.⁵¹⁷

“Dios de la gratuidad y del don, de la vida y de la sobreabundancia”.⁵¹⁸

“Aquel cuya grandeza se expresa [...] en la superabundancia y en la gratuidad”.⁵¹⁹

“Parece preciso atemperar un poco el tema del “Dios gratuito”. De esta manera se quiere exorcizar la idea de un *Deus ex machina* que acude puntualmente a llenar nuestros vacíos científicos, intelectuales, afectivos y espirituales”.⁵²⁰

b. Gratuidad de la creación

“La gratuidad y la autonomía de lo creado”.⁵²¹

“La doctrina de la creación gratuita”.⁵²²

c. Lógica de gratuidad

“Es el camino mismo de Dios el que se nos propone: una lógica de exceso y gratuidad”.⁵²³

“La locura de una gratuidad”.⁵²⁴

d. Gratuidad del don y de la relación

“El deseo invoca el don (gratuidad) allí donde la necesidad convoca la satisfacción necesaria”.⁵²⁵

“En semejante clima de gratuidad y de confianza el hombre vive verdaderamente su relación con Dios, no como una relación que aliena, sino al contrario, que le estructura”.⁵²⁶

“La relación de gratuidad o de palabra revela más sobre esos «atributos» en Dios que un examen «directo» de lo que esas cualidades significan en sí mismas”.⁵²⁷

e. Gratuidad de la fe y del destino

⁵¹⁶ *El mal*, 89-90.

⁵¹⁷ *Dios*, 111.

⁵¹⁸ *El destino*, 53.

⁵¹⁹ *El sentido*, 83.

⁵²⁰ *El destino*, 181.

⁵²¹ *Dios*, 69, nota 79.

⁵²² *Dios*, 98.

⁵²³ *El mal*, 102.

⁵²⁴ *El mal*, 152.

⁵²⁵ *Dios*, 96.

⁵²⁶ *Dios*, 99.

⁵²⁷ *Dios*, 108.

“Crear gratuitamente”.⁵²⁸

“La fe cristiana es un universo de gratuidad y de gracia”.⁵²⁹

“Cuando se abre, totalmente gratuito, un destino”.⁵³⁰

“La idea de destino teologal ha implicado siempre [...] salvación, gracia, don, gratuidad, superabundancia, lo imprevisto”.⁵³¹

“Este destino teologal constituye un don gratuitamente propuesto”.⁵³²

f. Gratuidad de la palabra y de la teología

“Es preciso comenzar por una expresión totalmente gratuita”.⁵³³

“La proposición teologal, que debe poder desarrollarse [...] en perspectiva de gratuidad”.⁵³⁴

En síntesis: para Gesché, la gratuidad es una dimensión constitutiva del amor y, como tal, del ser. Desbordando a la justicia -que sí es debida o merecida-, la gratuidad se abre como el reino de lo que se descubre al asomarse al espacio de todo aquello que se marca con el prefijo *in-*, marcando gramaticalmente un exceso: in-debido, in-merecido, in-domable, in-esperable. Es el terreno de lo *ou-*tópico, de lo fuera-de-lugar. Exactamente, del don.

3.4. Erótica como irracional

El amor al que hace referencia la erótica es irracional.⁵³⁵ Es decir, está más allá de lo puramente racional, de lo que se mide con la razón pura. El amor es sin-comienzo, an-árquico, sin origen, pero siendo origen de todo. In-dependiente, en el sentido que no depende de nada ni de nadie previo. Por eso puede identificar este Irracional con un Dios que se desborda por amor, a quien marca textualmente con

⁵²⁸ *El destino*, 130.

⁵²⁹ *El sentido*, 21.

⁵³⁰ *El destino*, 100.

⁵³¹ *El sentido*, 125.

⁵³² *El sentido*, 126.

⁵³³ *El cosmos*, 274.

⁵³⁴ *El sentido*, 187.

⁵³⁵ *El mal*, 17, 19, 37, 39, 42, 51, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 78, 79, 80, 84, 85, 86, 88, 91, 92, 95, 97, 100, 101, 105, 131, 182, (30); *El hombre*, 23, 128, 133, (3); *Dios*, 12 (1); *Jesucristo*, 46, 51, 60, (3); *El sentido*, 20, 28, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 58, 110, 111, 171, (12); (49 veces en toda la septalogía).

el uso de mayúsculas:⁵³⁶ se trata de salvar la intuición de un fundamento que no depende de nada previo (tanto en el orden del *Logos* como del Amor que, en el fondo, se identifican en Dios). Este Dios Irracional es el que se opone al mal irracional, al que siempre se refiere nominándolo con minúscula. La irracionalidad del amor en el sentido expuesto, es característica del *éros*.

a. Mal como irracional

“La irracionalidad absoluta del mal”.⁵³⁷

“El mal es irracional e inadmisible”.⁵³⁸

“El mal es lo irracional por excelencia”.⁵³⁹

b. Dios como irracional

“Sólo un Irracional (la «locura de Dios») puede enfrentarse con un irracional”.⁵⁴⁰

“Creemos que un «Irracional» (Dios) ocupa quizás a veces, mejor que la simple razón, un sitio más adecuado para responder a la medida (o a la desmedida) de lo irracional (el mal)”.⁵⁴¹

“Hoy, que la figura de Dios parece a veces un tanto irracional (Auschwitz y todo lo demás), no son ya los senderos tranquilos de la sola racionalidad los que tendrán mayor peso”.⁵⁴²

“Dios es Amor, lo cual quiere decir locura. Un atributo indescifrable, incomprensible, puesto que es «irracional» (el amor no es razonable)”.⁵⁴³

⁵³⁶ En una ficha anota: “El origen, el fondo es Irracional: Dios sin comienzo, anárquico. Es por el Hijo-Verbo que Dios –Padre “irracional” (¿razón-logos encima de la razón? ¿Soberanía? ¿Libertad?)- crea el mundo en/por un principio arché/racionalidad”, *Ne pereant*, XLVIII, 20-21 (20.7.88), be.uclouvain.fichiergesche.logos_17. Valga esta aclaración del mismo autor: “El Padre es «sin comienzo», «sin origen», «no nacido de», «sin principio», *precisamente porque es el Principio*. Así se expresa el Credo y la fe antigua. La idea de un Dios «anárquico» (sin *arché*, sin comienzo ni explicación), «sin por qué» (Silesius, Heidegger) y, *en este sentido*, «irracional», in-comprensible (Gregorio de Nisa), «indemostrable», *en cuanto Primer Principio* que, por consiguiente, no puede ser objeto de ciencia (Clemente de Alejandría), esta idea –decimos- se comprende precisamente como la única que puede salvaguardar la intuición del fundamento. El por qué es sin por qué. Pero esto no significa que sea en sí irracional, sino que lo es en relación a una anterioridad que le daría sus consignas”, *El sentido*, 55 (cursivas del autor). Nótese en los nombres intercalados, y en las referencias a las que esas citas remiten (los hipertextos), el esfuerzo por insertar su reflexión en las fuentes patrísticas, conciliares, místicas y filosóficas. Una vez que ha enraizado la posibilidad de hablar de este modo, propone hablar de Dios como el meta-racional: “Dios se encuentra más allá de la racionalidad, pero al estar más allá de lo racional funda lo racional”, *El sentido*, 56. Cf. también *El sentido*, 58 para el aporte que esta comprensión del Irracional al tema de la libertad.

⁵³⁷ *El mal*, 37, nota 29.

⁵³⁸ *El mal*, 39.

⁵³⁹ *El mal*, 51 y *passim* en *El mal*.

⁵⁴⁰ *El mal*, 42.

⁵⁴¹ *El mal*, 17.

⁵⁴² *El mal*, 182.

“Yo me refiero aquí a Dios: sólo un irracional que no transige puede luchar contra este irracional”.⁵⁴⁴

“Lo «irracional», entrevisto incluso en el mismo Dios”.⁵⁴⁵

“Un irracional de fundación”.⁵⁴⁶

c. Jesucristo con un obrar irracional

“Multiplicaciones irracionalmente excesivas de panes”.⁵⁴⁷

d. Hombre constituido por lo irracional

“Esta parte irracional de sí mismo (sueños, mitos, arte, amor poesía, exceso)”.⁵⁴⁸

“El hombre tiene necesidad de lo irracional”.⁵⁴⁹

e. Amor y salvación como irracionales

“La justicia ¿tiene suficientemente un aspecto de irracionalidad?”.⁵⁵⁰

“A lo irracional que es el mal sólo puede responder otro irracional: la salvación”.⁵⁵¹

“El amor es irracionalidad de creación, mientras que el mal es irracionalidad de destrucción”.⁵⁵²

“Oponer a la irracionalidad y a la sorpresa (el mal), como único desafío «desmesurado», otra irracionalidad y otra sorpresa (la caridad)”.⁵⁵³

“Cuando en el *Banquete* de Platón, en contra de todas las explicaciones racionales del amor (las de Fedro, Pausanias, Erisímaco, Aristófanes y Agatón), Diótima proclama que el amor es un dios, ella introduce la idea de que *en la fuente de las cosas hay algo que es distinto a una explicación*: hay un surgimiento (un dios) que no se deja medir, pero que aparece como inauguración y medida de todas las cosas: «como prólogo celeste»”.⁵⁵⁴

f. Irracional como concepto

⁵⁴³ *Jesucristo*, 46.

⁵⁴⁴ *Jesucristo*, 51.

⁵⁴⁵ *El sentido*, 28.

⁵⁴⁶ *El sentido*, 49.

⁵⁴⁷ *El sentido*, 171.

⁵⁴⁸ *El sentido*, 111.

⁵⁴⁹ *El sentido*, 110.

⁵⁵⁰ *El mal*, 95.

⁵⁵¹ *El mal*, 100.

⁵⁵² *El mal*, 100-101.

⁵⁵³ *El mal*, 105.

⁵⁵⁴ *El sentido*, 57.

“El concepto de *irracional* (una palabra que es preciso comprender bien) empieza a encontrar hoy su lugar en las ciencias humanas”.⁵⁵⁵

“El fundamento último de las realidades, incluidas aquellas que serían más racionales, ¿no deberá ser «irracional»?”⁵⁵⁶

“Irracional, que es de hecho una racionalidad pero inaugurante y, *en ese sentido*, irracional, es decir, sin racionalidad anterior”.⁵⁵⁷

En síntesis: en Gesché la noción de irracional no se opone a lo racional, sino a lo que funda toda racionalidad. Quizás sería mejor llamarlo e(x)-racional, lo que está fuera de lo racional, para despejar dudas sobre la palabra. De cualquier modo, es la palabra usada por el belga y, como tal, la conservamos. No sería poco servicio que, por el choque que provoca, desarticule territorios que, a fuerza de costumbre, se creen ya conquistados. Allí lo irracional cobra más fuerza aún.

3.5. Erótica como sobreabundancia

La erótica es abundancia y sobreabundancia,⁵⁵⁸ es desborde, plenitud, plus.⁵⁵⁹

A veces la palabra tiene sentido negativo: “podría preguntarse si la superabundancia del discurso ético en las formulaciones actuales no implica en algún sentido un cierto fracaso de nuestros trabajos”⁵⁶⁰. Ese significado siempre es evidente por el contexto: se trata de un uso vulgar de la palabra. Sin embargo, en la acepción de Gesché, la sobreabundancia es una característica del amor como exceso, de la erótica a la que nos referimos en nuestra investigación.⁵⁶¹ Este misterio

⁵⁵⁵ *El sentido*, 49.

⁵⁵⁶ *El sentido*, 50.

⁵⁵⁷ *El sentido*, 53.

⁵⁵⁸ *El mal*, 13, 90, 97, 101, 119; *Dios*, 99, 103, 110; *El cosmos*, 174, 177, 178; *El destino*, 53; *El sentido*, 83, 110, 125; (15 veces en toda la septalogía).

⁵⁵⁹ *El mal*, 159, (1); *El hombre*, 25, 49, 145, (3); *Dios*, 103, 104, 106, (3); *El cosmos*, 282, (1); *El destino*, 17, 33, 35, 51, 84, 104, 135, 137, 149, 156, 192, 193, (12); *Jesucristo*, 55, 73, 167, 170, 209, 218, 240, 245, 260, (9); *El sentido*, 108, 114, 117, 125, 128, 144, 171, 183, 187, (9); (38 veces en toda la septalogía).

⁵⁶⁰ *El sentido*, 110.

⁵⁶¹ Esta noción también es recogida y valorada por la filosofía: “Lo enigmático de la existencia puede ser vivido precisamente en términos de pasión infinita, como ha escrito con maravillosa precisión Kierkegaard. Y siempre se ha de estar infinitamente agradecido por hallarse en situación de pasión infinita. Quien comprende que realmente lo está, se experimenta habitado en su centro por el misterio desbordante, generoso, fundador de la propia vida e impulsor de su movimiento y su insaciable sed de sentido”, M. GARCÍA BARÓ, *De estética y mística*, op. cit., 88.

desbordante es ese plus que hace posible la manifestación de la vida y, en ella, del exceso que la hace deseable y posible.

a. Pensamiento sobreabundante

“Un pensamiento sobreabundante (*in mentis excessu*) puede resultar beneficioso”.⁵⁶²

b. Dios sobreabundante

“Dios, cuyo nombre o título es [...] sobreabundancia”.⁵⁶³

“En realidad, sólo la inteligencia de la naturaleza divina como «sobreabundancia», como «plenitud», puede restituirnos la conciencia de ese “exceso” divino de nuestro Dios”.⁵⁶⁴

“Dios (obra) precisamente y únicamente en plena sobreabundancia”.⁵⁶⁵

“Dios de la gratuidad y del don, de la vida y de la sobreabundancia”.⁵⁶⁶

“Aquel cuya grandeza se expresa [...] en la superabundancia y en la gratuidad”.⁵⁶⁷

“Esos términos de plenitud, de sobreabundancia, resultan en Pablo casi la definición, el nombre, en todo caso, la descripción de nuestro Dios”.⁵⁶⁸

“Hay más en la palabra Dios que en la palabra ser, que no puede desbordarse”.⁵⁶⁹

“Es necesario que Dios, en el discurso y en la proposición que hacemos de él, siga siendo aquel que él es, esto es, aquel que llama al hombre a esta transgresión y a este desbordamiento de los que venimos a hablar”.⁵⁷⁰

“El Dios de Jesucristo [...] es imprevisible, porque él se presenta [...] desbordando siempre aquello que esperamos”.⁵⁷¹

c. Gracia sobreabundante

“La sobreabundancia de la gracia”.⁵⁷²

“La superabundancia de la gracia”.⁵⁷³

d. Fe, don, amor y destino sobreabundantes

⁵⁶² *El mal*, 13.

⁵⁶³ *El mal*, 89-90.

⁵⁶⁴ *Dios*, 103.

⁵⁶⁵ *El cosmos*, 177.

⁵⁶⁶ *El destino*, 53.

⁵⁶⁷ *El sentido*, 83.

⁵⁶⁸ *Dios*, 103.

⁵⁶⁹ *Dios*, 106.

⁵⁷⁰ *El sentido*, 187.

⁵⁷¹ *El sentido*, 125.

⁵⁷² *El mal*, 119.

⁵⁷³ *Dios*, 110.

“Palabras como gracia, salvación, don, añadidura, sobreabundancia son palabras propias y sobre todo pertinentes para calificar o designar las «cosas de la fe»”.⁵⁷⁴

“La sobreabundancia del don”.⁵⁷⁵

“La idea de destino teológico ha implicado siempre [...] salvación, gracia, don, gratuidad, superabundancia, lo imprevisto”.⁵⁷⁶

“Ese amor de sí sólo encuentra su plenitud en Dios”.⁵⁷⁷

e. Plenitud del tiempo y del más allá

“El modo de existencia que posee en Dios eternamente el tiempo en plenitud”.⁵⁷⁸

“Nuestros anhelos de plenitud”.⁵⁷⁹

“La vida de Dios, tal como se da en plenitud en el más allá”.⁵⁸⁰

f. Plenitud de la revelación y de la palabra

“El plus de significados inacabados que prohíbe los significados saturados”.⁵⁸¹

“Que el acontecimiento de revelación haga brotar en su plenitud lo que todavía estaba disimulado”.⁵⁸²

“Una epistemología del exceso, aquello que desborda el nivel de unos horizontes donde sólo hay soluciones inmediatas y prácticas”.⁵⁸³

“Allí donde nuestra vida y nuestra razón se detienen resulta necesaria la imaginación, para que vaya más adelante, desbordando los límites de la razón y de la vida”.⁵⁸⁴

En síntesis: la noción de sobreabundancia se aproxima mucho, en Gesché, a la de exceso. Se trata de lo que excede la medida, lo merecido, lo mensurable. Según su propia lógica, lo que se opone al amor sobreabundante es la mera justicia.⁵⁸⁵ La sobreabundancia funda en una dimensión donde se pierden las nociones mercantiles y utilitaristas de los vínculos (lo que recoge el famoso adagio latino *do ut des*) y

⁵⁷⁴ *El cosmos*, 174.

⁵⁷⁵ *El cosmos*, 178.

⁵⁷⁶ *El sentido*, 125.

⁵⁷⁷ *El hombre*, 145.

⁵⁷⁸ *Jesucristo*, 245.

⁵⁷⁹ *El destino*, 35.

⁵⁸⁰ *El destino*, 84.

⁵⁸¹ *El destino*, 17 (está hablando de la teología).

⁵⁸² *Jesucristo*, 170.

⁵⁸³ *El sentido*, 108.

⁵⁸⁴ *El sentido*, 183.

⁵⁸⁵ Cf. *El mal*, 99ss.

orienta la mirada, el pensamiento, la vida y la acción hacia un territorio donde la lógica es siempre desbordante, como el ser inaugural.

3.6. Erótica como deseo

“Sueño [...] con una apologética del deseo”⁵⁸⁶

La erótica provoca un deseo y un desear.⁵⁸⁷ *Deseo*, en Gesché, puede tener un significado negativo (como sinónimo de “malos” deseos). Esto ocurre una ínfima cantidad de veces (recogemos algunos textos en el apartado “Mal y deseo”). Puede tener un significado suave, de mínima, como expresión de un anhelo, como cuando se dice: “desearía tal cosa”: no recogemos estos casos. Pero tiene, la mayoría de las veces, un sentido fuerte en los que Dios aparece como sujeto o como objeto del deseo como, por ejemplo, en esta ficha de *Ne pereant*: “Dios es, sin duda, sin necesidades. Pero no sin deseos [...] Dios es un ser de deseo (cf. Erôs; *magno desiderio desideravi*?)”;⁵⁸⁸ recíprocamente, lo mismo ocurre con el hombre, que puede ser deseante o deseado. La creación se descubre como deseo de Dios. Y Gesché introduce una diferencia entre deseo y necesidad: el primero brota de un exceso; el segundo de una carencia.⁵⁸⁹ Es por esta razón que puede descubrir el significado pleno y bueno de esta realidad y tomar a Dios como sujeto de la misma. Es de notar que en esa ficha que acabamos de transcribir, donde define a Dios como un “ser de

⁵⁸⁶ *El destino*, 204, nota 13.

⁵⁸⁷ *El mal*, 14, 17, 23, 24, 37, 52, 55, 67, 69, 82, 92, 102, 103, 147, 148, 154, 160, 162, 169, 171, 174, 180, 185, (23); *El hombre*, 9, 10, 12, 13, 14, 17, 19, 25, 46, 47, 63, 67, 71, 79, 87, 104, 105, 106, 108, 109, 113, 118, 124, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 150, (38); *Dios*, 11, 12, 15, 17, 21, 40, 79, 94, 95, 96, 97, 100, 107, 110, 115, 117, 118, 121, 122, 131, 140, 141, 142, 144, 146, 147, (26); *El cosmos*, 160, 165, 178, 179, 181, 192, 194, 197, 198, 199, 201, 213, 215, 217, 219, 223, 225, 226, 235, 243, 253, 255, 272, 273, 276, 282, 283, 286, 288, 294, 302, (31); *El destino*, 12, 18, 20, 21, 24, 29, 32, 33, 34, 42, 43, 56, 60, 62, 64, 74, 76, 77, 78, 79, 82, 99, 115, 116, 120, 125, 138, 144, 146, 147, 149, 153, 159, 176, 183, 187, 198, 202, 204, (39); *Jesucristo*, 9, 14, 18, 23, 51, 53, 62, 95, 126, 128, 134, 164, 204, 214, 215, 218, 226, 237, 252, 254, 257, 262, 263, (23); *El sentido*, 31, 44, 47, 66, 74, 83, 85, 86, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 119, 123, 129, 132, 136, 137, 141, 148, 163, 174, 188, 189, (36); (216 veces en toda la septalogía).

⁵⁸⁸ *Ne pereant*, XLVII, 110 (12.7.88), be.uclouvain.fichiergesche.dieu_370. Cf. J.-F. GOSSELIN, *Le rêve d'un théologien: pour une apologétique du désir. Crédibilité et idée de Dieu dans l'oeuvre d'Adolphe Gesché*, Paris, Cerf, 2014.

⁵⁸⁹ Cf. nuestro capítulo III.

deseo”, él mismo reenvía a la palabra *éros*: justamente es el trabajo que estamos realizando en esta tesis: el *éros* es el que posibilita el deseo.

No tomamos en cuenta el sentido que esta palabra, *deseo*, tiene en otras disciplinas, como el psicoanálisis, por ejemplo. Para nuestros objetivos, nos centramos exclusivamente en el modo en el que, de hecho, aparece la expresión en los textos de Gesché.

a. Dios como sujeto del deseo

“Los deseos de Dios”.⁵⁹⁰

“(El Padre) os desea”.⁵⁹¹

“Dios nos ha creado por deseo de amor”.⁵⁹²

“Dios nos responde y nos da razón del ser deseados como prueba de nosotros mismos”.⁵⁹³

“Dios nos ha deseado primero”.⁵⁹⁴

“Al crearnos, Dios ha satisfecho su deseo”.⁵⁹⁵

“Dios, deseándonos y creándonos, encuentra su propia dicha”.⁵⁹⁶

“Dios me desea por mí mismo”.⁵⁹⁷

“Cuando Dios nos ama, nos desea, lo que implica un amor de sí, un saborear la felicidad”.⁵⁹⁸

“Dios es feliz y, si es lícito hablar así, incluso «busca» la felicidad creando el mundo, porque lo desea y porque quiere tener un socio con quien compartir la dicha del ser y de la vida”.⁵⁹⁹

“El deseo de Dios”.⁶⁰⁰

“Dios desea compartir su vida y para eso crea y se constituye esta morada donde podrá ofrecer su encuentro. Dios ha creado la tierra por deseo del hombre”.⁶⁰¹

“Dios se hizo hombre por el deseo de hacerse hombre”.⁶⁰²

“Nada debería oponerse a hablar de Dios como un ser de deseo”.⁶⁰³

“Este Dios capaz del hombre, amante de los hombres, deseoso y apasionado de nuestra hermosura”.⁶⁰⁴

⁵⁹⁰ *El mal*, 180 (en el sentido de la voluntad de Dios).

⁵⁹¹ *El hombre*, 108.

⁵⁹² *El hombre*, 109.

⁵⁹³ *El hombre*, 113.

⁵⁹⁴ *El hombre*, 129.

⁵⁹⁵ *El hombre*, 129.

⁵⁹⁶ *El hombre*, 133.

⁵⁹⁷ *El hombre*, 134.

⁵⁹⁸ *El hombre*, 135.

⁵⁹⁹ *El hombre*, 146.

⁶⁰⁰ *El cosmos*, 219.

⁶⁰¹ *El cosmos*, 226.

⁶⁰² *Jesucristo*, 254.

⁶⁰³ *El cosmos*, 273.

⁶⁰⁴ *Jesucristo*, 263.

“Somos nosotros los que hacemos (o no) que se realicen los deseos de Dios”.⁶⁰⁵

b. Dios como objeto del deseo

“Es como si Dios nos suplicase que le amásemos para hacerle «ek-sistir». Espera algo de nosotros: deseo de ser amado, porque [...] somos deseables”.⁶⁰⁶

“Dios es deseado porque es experimentado como bien para mí”.⁶⁰⁷

“El verdadero Dios [...] quiere [...] una relación de deseo”.⁶⁰⁸

c. El hombre deseante

“Cuando el hombre reacciona porque sangra y porque está animado por un elevado deseo, la cuestión debe ser acogida y quizás planteada de nuevo”.⁶⁰⁹

“Hay en el hombre un deseo de trascendencia y de ir más allá”.⁶¹⁰

“Dios, cediendo al deseo de su cocreador, creará a Eva”.⁶¹¹

“Adán tuvo que inventar, desear la mujer, para que Dios la crease”.⁶¹²

“El hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios. El hombre es deseo de apertura y puede encontrar la expresión de este deseo en la afirmación de Dios”.⁶¹³

“El deseo (amor, fraternidad, trascendencia) estructura y construye al hombre como persona en la comunidad de elección”.⁶¹⁴

“El hombre necesita determinaciones más altas que aquellas de todos los días, sin las cuales es incapaz de liberarse de sus pesadumbres y de introducirse en el deseo”.⁶¹⁵

“La fe constituye una abertura de una brecha en lo finito [...] para hacernos seres de deseo [...] de deseo de in-finito”.⁶¹⁶

“Su creación (la de Eva) debe responder a un deseo”.⁶¹⁷

“La secreta voz de nuestro deseo de identidad”.⁶¹⁸

“Deseo, propensión y espera (de transformar la vida en profecía) que constituyen casi la definición del hombre”.⁶¹⁹

“Este placer de ser que es el único que hace que la vida resulte posible y deseable”.⁶²⁰

⁶⁰⁵ *El destino*, 176.

⁶⁰⁶ *El hombre*, 109.

⁶⁰⁷ *El hombre*, 142.

⁶⁰⁸ *Dios*, 147.

⁶⁰⁹ *El mal*, 23.

⁶¹⁰ *Dios*, 121.

⁶¹¹ *El hombre*, 79.

⁶¹² *El hombre*, 87.

⁶¹³ *Dios*, 121-122.

⁶¹⁴ *Dios*, 140.

⁶¹⁵ *El sentido*, 94.

⁶¹⁶ *El hombre*, 46.

⁶¹⁷ *El hombre*, 79.

⁶¹⁸ *El hombre*, 104.

⁶¹⁹ *El destino*, 33.

⁶²⁰ *El sentido*, 47.

“Alcanzar un destino [...] significa [...] no haber traicionado el deseo”.⁶²¹

“El deseo de libertad”.⁶²²

“Sólo las palabras en exceso son capaces de hacer que el hombre sea un ser deseante”.⁶²³ “Sólo las palabras abiertas «en exceso» son capaces de hacer al hombre un deseante, un ser resueltamente deseante”.⁶²⁴

“Es como si la fe fuera sólo un momento, un paso en el camino de la esperanza, es decir, de aquello que constituye el deseo más profundo de nuestro ser y del deseo mismo de Dios”.⁶²⁵

“La esperanza [...] transforma nuestro ser de puras exigencias y simples necesidades en uno capaz de don y de deseo”.⁶²⁶

“Los deseos y sueños invencibles de la esperanza”.⁶²⁷

d. La creación como deseo de Dios

“La creación es vista como juego, deseo, palabra, acto de fe, riesgo, confianza”.⁶²⁸

“El deseo creador inicial”.⁶²⁹

“La concepción judeo-cristiana supone que la creación es deseada y querida y mucho más”.⁶³⁰

“Creación por deseo y placer. El deseo y el placer no están ausentes de la Escritura”.⁶³¹

“La idea de creación significa que la libertad atesora un deseo de Dios, responde a una vocación”.⁶³²

“Se nos ha insistido siempre que debemos sospechar de nuestros deseos [...]. Pero ¿no es el deseo en nosotros una dimensión profunda y a veces mucho más clarividente de lo que se cree?”.⁶³³

e. Deseo y necesidad

“Ni siquiera el deseo o la necesidad me parecen *a priori* sospechosos. Que yo sepa, la necesidad de amar o el deseo de comprender no banalizan esos dos comportamientos. Por el contrario, esta necesidad o este deseo más bien manifiestan una realidad que sólo reclama ser investida”.⁶³⁴

“La profunda realidad antropológica de la diferencia entre necesidad (siempre inmediata) y deseo (siempre diferido).⁶³⁵

⁶²¹ *El sentido*, 97.

⁶²² *El sentido*, 107.108.109.

⁶²³ *El sentido*, 111.

⁶²⁴ *El sentido*, 129.

⁶²⁵ *El sentido*, 132.

⁶²⁶ *El sentido*, 132.

⁶²⁷ *El sentido*, 136.

⁶²⁸ *El cosmos*, 160.

⁶²⁹ *El cosmos*, 197.

⁶³⁰ *Dios*, 97.

⁶³¹ *El cosmos*, 273.

⁶³² *El sentido*, 31.

⁶³³ *El destino*, 146.

⁶³⁴ *Dios*, 131.

⁶³⁵ *Dios*, 140.

“Una apologética del deseo, no de la necesidad”.⁶³⁶

“Mientras el dios pagano responde a unas necesidades, el Dios judeo-cristiano se ofrece en la línea del deseo”.⁶³⁷

“Una serena comprensión de Dios [...] lanza al hombre a una aventura en la que el deseo prevalece sobre la necesidad”.⁶³⁸

“En la justicia no se da la patética, la erótica, digamos ahora la teológica que hay en el amor, y que es la única que puede (des)medirse con las llamadas del deseo. La necesidad es repetitiva; el deseo es creativo”.⁶³⁹

“Le ocurre al verdadero Dios, transformado en dios falso, lo mismo que al deseo transformado en necesidad”.⁶⁴⁰

“Hay falsos dioses cuando, de esos deseos convertidos en necesidades, hemos esperado que dispongan de nosotros y nos dispensen de construirnos a nosotros mismos”.⁶⁴¹

f. Mal y deseo

“¿Qué hace en el fondo la serpiente? Instila en Eva un deseo que no es el suyo”.⁶⁴²

“Ese es el drama último del mal: proponernos una realización o un deseo que no carece de valor [...] pero cuya realización y cumplimiento se resuelven y se saldan [...] con un desastre”.⁶⁴³

“Separado de mi deseo, de lo que me constituye, me invade un deseo que no es el mío”.⁶⁴⁴

En síntesis: el tema del deseo es un aporte característico de Gesché a la teología. Reintroducir la noción de deseo en el pensamiento es un trabajo notable, y ha sido posible descargando la noción de sus connotaciones morales (primero) y de su asociación inmediata con aquello que falta, es decir, despegándola de la necesidad: se trata de un desborde, de una plenitud. No se desea por carencia, sino por exceso. En esta trama deseante, se perfila el horizonte salvífico creado en las relaciones entre un Dios y un hombre que se *interdesean*, que se desean mutua y respectivamente.

3.7. Erótica como locura

⁶³⁶ *El hombre*, 150.

⁶³⁷ *Dios*, 94 (en la nota al pie de este texto aclara el sentido positivo de la palabra *deseo*. Se va a explayar en las pgs 95-96. También aquí en nota al pie distingue entre deseo y sexualidad).

⁶³⁸ *El hombre*, 14.

⁶³⁹ *El mal*, 103.

⁶⁴⁰ *Dios*, 144.

⁶⁴¹ *Dios*, 142.

⁶⁴² *El mal*, 67.

⁶⁴³ *El mal*, 82.

⁶⁴⁴ *Dios*, 146.

La erótica, desborde del amor, genera un estado de locura, volviendo loco a quien es presa de esta erótica.⁶⁴⁶ Es otra palabra que recoge la noción de descentramiento y de éxtasis.

Puede tener un sentido negativo, como sinónimo de mera irracionalidad: “Sin la función de la ciencia y de la razón, el hombre [...] sucumbiría a la locura”.⁶⁴⁷ Sin embargo, en nuestro autor la locura adquiere un sentido positivo, como expresión de la erótica del amor. El sujeto de esta locura puede ser Dios (siguiendo las huellas abiertas por san Pablo en sus cartas a los Corintios), Cristo y el hombre, como también las acciones llevadas a cabo por éstos.

a. Locura de Dios

“Sólo un Irracional (la «locura de Dios») puede enfrentarse con un irracional”.⁶⁴⁸

“Dios, cuyo nombre es [...] locura”.⁶⁴⁹

“La teología vuelve a encontrarse con un Dios cuya locura es casi su única justificación y cuya racionalidad en todo caso es muy diferente de aquella en la que poníamos nuestro orgullo”.⁶⁵⁰

“Esta locura, esta utopía, es –como dice san Pablo- sabiduría de Dios”.⁶⁵¹

“Dios, en su locura de amor y compasión”.⁶⁵²

“Lutero explica que la locura de Dios actúa al contrario que la sabiduría humana”.⁶⁵³

“¿La salvación, locura de Dios, no es una paradoja?”.⁶⁵⁴

“El Dios [...] cuya locura ha sido elogiada por san Pablo”.⁶⁵⁵

“Este Dios loco e incomprensible de Jesús”.⁶⁵⁶

⁶⁴⁵ “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 72.

⁶⁴⁶ *El mal*, 17, 20, 42, 44, 57, 71, 88, 90, 91, 96, 104, 105, 152, 183, (14); *El hombre*, 31, 51, 54, 55, 56, 67, 102, 112, (8); *Dios*, 16, 58, 92, 103, 124, 130, 131, (7); *El cosmos*, 264, 276, 309, (3); *El destino*, 37, 60, 61, 68, 70, 96, 150, 172, 182, (9); *Jesucristo*, 9, 17, 43, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 55, 80, 141, 219, 259, 262, (15); *El sentido*, 21, 22, 27, 57, 58, 76, 121, 133, 134, 135, 136, 156, 183, 198, (14); (70 veces en toda la septalogía).

⁶⁴⁷ *El hombre*, 31.

⁶⁴⁸ *El mal*, 42.

⁶⁴⁹ *El mal*, 89-90.

⁶⁵⁰ *El mal*, 183.

⁶⁵¹ *El hombre*, 55.

⁶⁵² *El hombre*, 102.

⁶⁵³ *Dios*, 58.

⁶⁵⁴ *Dios*, 309.

⁶⁵⁵ *Jesucristo*, 43.

“Dios es amor, lo cual quiere decir locura [...] será esta dimensión de indescifrable del Amor la que nos permitirá descifrar al hombre”.⁶⁵⁷

“Un Dios loco e incomprensible”.⁶⁵⁸

“La revolución cristiana, la que habla de un Dios que parecía loco”.⁶⁵⁹

b. Locura de Cristo

“La locura de la *keénosis*”.⁶⁶⁰

“La locura de la cruz”.⁶⁶¹

“Jesucristo, que se hizo pobre entre los pobres y cuya locura ha descubierto su eminente dignidad”.⁶⁶²

c. Locura del hombre

“Esta loca aventura que empuja a los hombres a buscar a Dios y a buscarse a sí mismos en él”.⁶⁶³

d. Locura de la teología

“A veces hay que llegar hasta el borde de la locura para encontrar las palabras que digan lo que hay que decir”.⁶⁶⁴

e. Locura de la fe, del amor, de la esperanza y de la gratuidad

“Un amor simple y loco”.⁶⁶⁵

“Si el mal es una locura, ¿no será otra locura lo que puede oponérsele?”.⁶⁶⁶

“Los derechos y los deberes de una locura que podría suprimir de veras las montañas del mal y de la injusticia”.⁶⁶⁷

“Se necesitó la locura de una gratuidad”.⁶⁶⁸

“La fe no es de este mundo [...] en su locura (locura de la cruz, locura de las bienaventuranzas), no dispone de esos discursos tranquilizadores de los que disponen los discursos de la sabiduría de este mundo”.⁶⁶⁹

⁶⁵⁶ *Jesucristo*, 46.

⁶⁵⁷ *Jesucristo*, 46-47 (por lo tanto, es el Amor -de Dios- lo que permite conocer al hombre).

⁶⁵⁸ *Jesucristo*, 51.

⁶⁵⁹ *Jesucristo*, 262.

⁶⁶⁰ *El mal*, 71.

⁶⁶¹ *Jesucristo*, 17.

⁶⁶² *Jesucristo*, 47.

⁶⁶³ *Jesucristo*, 9-10.

⁶⁶⁴ *El mal*, 20.

⁶⁶⁵ *El mal*, 105.

⁶⁶⁶ *El mal*, 88.

⁶⁶⁷ *El mal*, 104.

⁶⁶⁸ *El mal*, 152.

⁶⁶⁹ *El hombre*, 54.

“Esta locura puede y debe habitar entre nosotros los hombres, pues esa locura es una última sabiduría que salvará al hombre de una sabiduría excesivamente mundana”.⁶⁷⁰

“Una sabiduría divina (llena de «locura»)”.⁶⁷¹

“La locura de la gracia”.⁶⁷²

“Nosotros no percibimos ya la audacia... o la locura... o la fe”.⁶⁷³

“La locura más audaz de la fe”.⁶⁷⁴

“Esto es lo que nos dice –locura y profundísima sabiduría- la antropología cristiana”.⁶⁷⁵

“Esas ideas pueden parecer locas y utópicas, pero [...] pertenecen a lo que constituye el fundamento del hombre”.⁶⁷⁶

“Esa locura que la fe nos ofrece con su propuesta de una vida eterna”.⁶⁷⁷

“Las pupilas ardorosas del vidente o del loco enamorado”.⁶⁷⁸

“La fe es locura”.⁶⁷⁹

“Todo debe ser recibido en gesto de loca gratuidad”.⁶⁸⁰

“Hoy hemos encontrado de nuevo la audacia y la locura de un lenguaje”.⁶⁸¹

“La loca esperanza”.⁶⁸²

“Esa sabiduría es más bien la amiga del hombre y de sus más locas esperanzas”.⁶⁸³

En síntesis: la locura retoma aquella idea paulina expresada en las cartas a los Corintios, y que muchas veces se perdió en la teología académica, seducida a veces por una racionalidad racionalista. La locura que reintegra Gesché es una cualidad del todo positiva, y que refiere a una ruptura de cualquier racionalidad que deje al sujeto (ya sea Dios, ya sea el hombre) sumido en una inmanencia o encerramiento que le impida percibir y fundarse en un horizonte que siempre está más allá de cualquier lógica.

3.8. Erótica como audacia

⁶⁷⁰ *El hombre*, 56.

⁶⁷¹ *El hombre*, 112.

⁶⁷² *Dios*, 92.

⁶⁷³ *Dios*, 103. Los puntos suspensivos de esta frase aparecen de ese modo en Gesché.

⁶⁷⁴ *El destino*, 37.

⁶⁷⁵ *El destino*, 60.

⁶⁷⁶ *El destino*, 70.

⁶⁷⁷ *El destino*, 96.

⁶⁷⁸ *El destino*, 150.

⁶⁷⁹ *El destino*, 172.

⁶⁸⁰ *El sentido*, 21.

⁶⁸¹ *El sentido*, 133.

⁶⁸² *El sentido*, 134.

⁶⁸³ *El sentido*, 136.

La erótica requiere de audacia, coraje, valentía, intrepidez, osadía, desmesura, atrevimiento, arriesgarse, riesgo, vehemencia, exuberancia, intrepidez, desafío:⁶⁸⁴ son las palabras que aparecen en Gesché.

A veces estas palabras toman un sentido negativo: “Esta expresión encierra algunos riesgos de gnosis”.⁶⁸⁵ Son excepciones. En la obra de Gesché el riesgo, la audacia, tiene casi siempre una connotación positiva y se refiere a Dios, al hombre, a la fe y la teología, a la palabra. A casi todo el arco de lo divino y de lo humano. Se trata de subrayar la capacidad de ir más allá, de buscar en los confines, de no quedarse en lo establecido, mostrando el coraje de Dios, del hombre creyente, del teólogo. “El riesgo es lo teologal de la fe”.⁶⁸⁶ Es decir, desde nuestra perspectiva, sólo es teologal la fe que se deja arrebatar por la erótica, esa capacidad de arriesgarse que es propia del planteo que estamos investigando, cuando responde a un llamado que la antecede y que, por esto, se revela como verdadera: “La fe es práctica audaz de la verdad”.⁶⁸⁷ Acerca de la audacia propiamente teológica, dice B. Bourguine: “La especificidad de la teología tiende a este *audemus dicere*, la audacia de llamar a Dios por su nombre”.⁶⁸⁸ Y más a fondo, allí donde la teología encuentra su raíz, remarca Gosselin: “La fe debe tener la audacia de ser ella misma”.⁶⁸⁹

Gesché se decanta por ese riesgo que es inherente a la fe y al amor. Se trata de una lucha contra las seguridades a ultranza, síntoma de un racionalismo que ha

⁶⁸⁴ *El mal*, 13, 17, 20, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 32, 34, 35, 44, 45, 46, 51, 52, 65, 66, 68, 69, 70, 73, 74, 76, 77, 93, 94, 95, 97, 100, 102, 105, 111, 115, 116, 123, 131, 149, 150, 151, 157, 158, 159, 180, 181, 182, 184, 186, 187, (50); *El hombre*, 14, 18, 41, 46, 48, 50, 56, 63, 72, 75, 82, 84, 85, 87, 93, 96, 98, 100, 102, 104, 108, 110, 111, 112, 122, 129, 130, 136, 137, 147, (30); *Dios*, 13, 17, 18, 22, 38, 47, 52, 53, 56, 68, 77, 79, 80, 81, 82, 84, 86, 91, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 110, 111, 118, 119, 121, 123, 125, 126, 128, 134, 135, 136, 140, 144, (39); *El cosmos*, 158, 159, 160, 161, 162, 166, 168, 169, 171, 185, 186, 187, 197, 215, 222, 224, 227, 233, 234, 238, 240, 241, 244, 250, 254, 256, 257, 261, 262, 263, 267, 269, 273, 276, 277, 278, 281, 282, 283, 284, 296, 304, 310, 314, 317, (45); *El destino*, 17, 18, 22, 34, 37, 42, 52, 57, 58, 59, 64, 65, 72, 98, 130, 131, 146, 147, 149, 150, 152, 167, 170, 182, 192, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 203, 204, 205, 206, (35); *Jesucristo*, 11, 17, 18, 29, 30, 35, 38, 43, 52, 53, 55, 56, 60, 73, 75, 78, 97, 101, 108, 109, 111, 127, 128, 130, 131, 132, 140, 180, 185, 199, 202, 221, 222, 223, 228, 229, 231, 233, 238, 239, 240, 243, 245, 252, 255, 259, 262, (47); *El sentido*, 19, 25, 26, 29, 33, 39, 41, 43, 46, 63, 65, 68, 72, 77, 80, 88, 93, 95, 98, 101, 103, 106, 108, 110, 112, 113, 114, 115, 117, 119, 122, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 154, 155, 157, 160, 170, 177, 182, 187, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, (61); (307 veces en toda la septalogía). Tomaremos *audacia* como cabeza del campo semántico, refiriéndonos al todo por la parte.

⁶⁸⁵ *El mal*, 93, nota 73.

⁶⁸⁶ *Pour une théologie du risque*, 134.

⁶⁸⁷ *Ministère et memorial de la vérité*, 18.

⁶⁸⁸ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 138.

⁶⁸⁹ J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 91 (traducción propia).

invadido la fe, la teología y hasta el gusto de vivir, como si aquello que no es absolutamente seguro no pudiera ser parte de lo humano. El teólogo belga opta por las antípodas: sólo aquello que comporta un riesgo es verdaderamente humano. Lo asegura en un texto con una bella metáfora: “Incluso cuando está fijada imperturbablemente hacia el norte, la aguja de la brújula queda habitada por un ligero estremecimiento, una pequeña oscilación”.⁶⁹⁰

A continuación mostramos algunos ejemplos textuales donde se percibe el sentido de estas palabras. Optamos por una mostración de las citas, para que el tema refulja por sí mismo. La esquematización que venimos proponiendo supone un cierto riesgo: podrían agruparse los textos según otros criterios. Sin embargo, para nuestro fin basta con el esquema propuesto, ya que se trata de mostrar, por abundancia y desborde, que esta categoría de *audacia*, y todo el campo semántico que la expresa, impregna los escritos de Gesché, confiriéndole a su teología un *tono* (como se dice en música) del todo original. Esta tónica audaz es expresión de la erótica que investigamos, lo que le da su santidad: “¿No deberíamos hablar de la santidad del riesgo? El riesgo no sería solamente un existencial teológico, sino teologal”.⁶⁹¹ El riesgo, la erótica, es teologal.

a. Audacia por parte de Dios

“Esta «vehemencia» de un Dios *exuberans*”.⁶⁹²

“Dios [...] puede [...] asumir el riesgo de un primer paso”.⁶⁹³

“Nosotros nos fijaremos sobre todo en la creación como «juego y riesgo de Dios»”.⁶⁹⁴

“La fe [...] que ha tenido Dios al atreverse a crear”.⁶⁹⁵

“Dios dice al mundo que es producto de una osadía y no solamente causado”.⁶⁹⁶

“La creación arriesgada”.⁶⁹⁷

“La salvación [...] pertenece a la locura más audaz de la fe”.⁶⁹⁸

⁶⁹⁰ *Pour une théologie du risque*, 154.

⁶⁹¹ *Pour une théologie du risque*, 153.

⁶⁹² *Dios*, 101.

⁶⁹³ *Dios*, 104.

⁶⁹⁴ *El cosmos*, 161.

⁶⁹⁵ *El cosmos*, 254.

⁶⁹⁶ *El cosmos*, 267.

⁶⁹⁷ *El cosmos*, 273.

⁶⁹⁸ *El destino*, 37.

“Dios, como el autor de un libro, [...] corre el riesgo de escribir, de transgredir la piedad del silencio”.⁶⁹⁹

“Dios asumió el riesgo de crear un ser libre”.⁷⁰⁰

“Dios [...] corría el riesgo de ser vencido”.⁷⁰¹

“Estamos hablando de un Dios que viene al encuentro de nuestro enigma y que lo quiere respetar. Es así, y solamente así, como la teología puede tener el atrevimiento de proponer un Dios que existe en el tiempo del hombre”.⁷⁰²

b. Audacia de las Sagradas Escrituras

“El discurso de Dios sobre el hombre llega hasta esa audacia de ser a veces teomórfico”.⁷⁰³

“Todavía hoy, el atrevimiento de Job por intentar un proceso contra Dios nos resulta ciertamente extraño”.⁷⁰⁴

“Las audacias de la Escritura”.⁷⁰⁵

“Estas son palabras audaces, pero verídicas, de la antigua Escritura”.⁷⁰⁶

“Abrahán replicó: me he atrevido a hablar a mi Señor (Gn 18, 27)”.⁷⁰⁷

c. Audacia por parte del hombre

“El hombre no ha de tener miedo a ese poder de libertad creadora”.⁷⁰⁸

“Se trata de un desafío de destino teológico”.⁷⁰⁹

“Las aventuras más grandes se han basado muchas veces en el riesgo, ese «hermoso riesgo» del que nos habla Platón”.⁷¹⁰

“A todo hombre se le pide que se atreva a emprender esta aventura (o esta gracia) de definirse desde lo más elevado de sí mismo”.⁷¹¹

“La audacia de la imaginación”.⁷¹²

d. Audacia recíproca de Dios y del hombre

⁶⁹⁹ *El cosmos*, 277.

⁷⁰⁰ *El sentido*, 191.

⁷⁰¹ *El sentido*, 194. El autor se refiere al relato de la lucha de Jacob con el ángel de Dios.

⁷⁰² *El sentido*, 198. Fin del libro y de la serie *Dios para pensar*. Es llamativo y sintomático de sus acentos: su serie teológica termina con esta expresión donde se rubrica esa erótica de Dios (un Dios que sale de sí) y ese atrevimiento osado de la teología, una voz que responde a la voz de Dios.

⁷⁰³ *El hombre*, 56.

⁷⁰⁴ *El destino*, 198.

⁷⁰⁵ *Jesucristo*, 240.

⁷⁰⁶ *El sentido*, 192.

⁷⁰⁷ *Jesucristo*, 97.

⁷⁰⁸ *El hombre*, 82.

⁷⁰⁹ *El cosmos*, 234.

⁷¹⁰ *El destino*, 65.

⁷¹¹ *El destino*, 72.

⁷¹² *El sentido*, 157.

“Dios y el hombre asumen el riesgo de la palabra [...] El riesgo es compartido [...] Dios asume un riesgo”.⁷¹³

“Hay aquí como un “bello riesgo” (Platón) que Dios mismo toma antes que nosotros”.⁷¹⁴

“La creación no es otra cosa que confianza. Confianza del padre en el Hijo y en su creación [...] este es el fundamento que nos permite ser atrevidos”.⁷¹⁵

e. Audacia de los Padres, Tradición y espiritualidad

“San Bernardo fue atrevido, con esa audacia de la fe y del amor, que son una misma cosa”.⁷¹⁶

“Así se expresa con energía y no sin cierta audacia Máximo el Confesor”.⁷¹⁷

“Orígenes concluye osadamente [...] *el Padre no es impasible*”.⁷¹⁸

“La naturaleza divina capaz de propagarse, «*exuberans*», dice con audacia Hilario de Poitiers”.⁷¹⁹

“Tiene la audacia de escribir un viejo teólogo de la Iglesia de Oriente”.⁷²⁰

“Se trata de la célebre y audaz afirmación *prius passus est, deinde descendit* de Orígenes”.⁷²¹

“Alberto Magno tiene una fórmula enigmática, pero grandiosa: *Homo accidens Deo*; para expresar la familiaridad entre Dios y el hombre, ¿osaríamos nosotros hablar de ese “codo a codo” (cf. Gn 2, 21-23)”.⁷²²

“Si tuviéramos la audacia de los místicos, la audacia de una fe de *Magnificat* [...] quizás nos atreveríamos a decir, con ese ligero exceso que permite el lenguaje poético, y por eso mismo el teológico, que el Señor va hasta su plena realización haciéndose hombre”.⁷²³

“El genial Orígenes [...] se atrevió a confesar que Dios era capaz de sufrir”.⁷²⁴

“Con la audacia de los místicos”.⁷²⁵

f. Audacia del teólogo

“No nos hemos atrevido a hacer del cuestionamiento un problema específico del creyente [...] como lo hace por otra parte, a su manera, el hombre de cada día [...] deberíamos intentar en teología esta misma audacia”.⁷²⁶

⁷¹³ *Dios*, 81.

⁷¹⁴ *El cosmos*, 261-262. *Riesgo* traduce el griego *kindynos* (y esta cita de Platón aparece varias veces en la obra de Gesché). Dice el teólogo: “La palabra *kindynos* tiene por raíz *kineó*, «poner (ponerse) en movimiento»”, *Pour une théologie du risque*, 147, nota 2.

⁷¹⁵ *El cosmos*, 283.

⁷¹⁶ *El hombre*, 108.

⁷¹⁷ *El destino*, 98.

⁷¹⁸ *Jesucristo*, 38.

⁷¹⁹ *Jesucristo*, 243. Hilario emplea un vocabulario que se refiere a los pechos, *ubera*, de una mujer que amamanta; *De Trinitate* VIII, 31. Gesché lo cita otra vez en *Dios*, 101.

⁷²⁰ *Jesucristo*, 252. Se refiere a Nicodemo el Hagiorita.

⁷²¹ *Jesucristo*, 255.

⁷²² *Jesucristo*, 259.

⁷²³ *Jesucristo*, 262.

⁷²⁴ *El sentido*, 195.

⁷²⁵ *El sentido*, 196.

“Asumamos también otro riesgo”.⁷²⁷ “Quisiera arriesgarme”.⁷²⁸ “Me atrevo a decir”;⁷²⁹ “Me atrevería a afirmar”.⁷³⁰ “Hay que atreverse a hablar”;⁷³¹ “Hablando todavía con una cierta audacia”.⁷³² “Hay que tener el atrevimiento de pensar (al hombre) ante Dios”.⁷³³ “La audacia que proporciona la analogía”.⁷³⁴ “Esta «ciencia del exceso» (la teología) que vendría a dar suplemento de fuerza y de coraje, de sentido y de esperanza”.⁷³⁵ “Levinas ha sabido arriesgar una fórmula audaz”.⁷³⁶ “¿Osaré denominar al hombre: el salvador de la salvación?”.⁷³⁷ “Probemos con una fórmula arriesgada”.⁷³⁸ “Intentemos una formulación arriesgada”.⁷³⁹ “Hay que tener la valentía de introducir nuevos conceptos”.⁷⁴⁰ “Un pensador judío nos lo recuerda con vehemencia”.⁷⁴¹ “Las reflexiones más audaces de H. Küng”.⁷⁴² “La teología habla con más audacia que cualquier otro discurso”.⁷⁴³ “La teología tiene incluso la audacia deseante de hablar de la vida eterna”.⁷⁴⁴ “Yo quisiera arriesgarme a presentar aquí una epistemología del exceso”.⁷⁴⁵ “Una teología que [...] se arriesga a perderse en afirmaciones extremadas”.⁷⁴⁶

g. Audacia de la palabra

“La audacia de palabra de la liturgia cristiana”.⁷⁴⁷ “La palabra es riesgo, transgresión, audacia”.⁷⁴⁸ “Me parece más urgente que nunca atreverse a volver a hablar de eternidad”.⁷⁴⁹ “El acto de hablar está generalmente acompañado, para el que habla, de un riesgo”.⁷⁵⁰ “Es preciso creer para atreverse a hablar”.⁷⁵¹

⁷²⁶ *El mal*, 19-20.

⁷²⁷ *El mal*, 66.

⁷²⁸ *El sentido*, 177.

⁷²⁹ *Dios*, 123.134; *El hombre*, 98. 122; *El cosmos*, 238; *El destino*, 58.

⁷³⁰ *Dios*, 126.128; *El hombre*, 130. 147; *El sentido*, 115.148.

⁷³¹ *El mal*, 150.

⁷³² *Dios*, 136.

⁷³³ *El hombre*, 85.

⁷³⁴ *El hombre*, 87.

⁷³⁵ *El cosmos*, 215.

⁷³⁶ *El cosmos*, 224.

⁷³⁷ *El cosmos*, 233.

⁷³⁸ *Jesucristo*, 11.

⁷³⁹ *Jesucristo*, 75.

⁷⁴⁰ *Jesucristo*, 17.

⁷⁴¹ *Jesucristo*, 127.

⁷⁴² *Jesucristo*, 245.

⁷⁴³ *El sentido*, 25.

⁷⁴⁴ *El sentido*, 98.

⁷⁴⁵ *El sentido*, 113.

⁷⁴⁶ *El sentido*, 197. El contexto es positivo con respecto a este riesgo. Es lo que busca Gesché.

⁷⁴⁷ *El cosmos*, 276.

⁷⁴⁸ *El cosmos*, 276.

⁷⁴⁹ *El cosmos*, 241.

⁷⁵⁰ *El cosmos*, 276.

“Audacia o ingenuidad de nuestras palabras cristianas”.⁷⁵²

“Algo que puede ser dicho desde la audacia que facilita la autorización para hablar”.⁷⁵³

“¿No reencontramos aquí con una audacia que no es ya arrogancia, nuestro derecho a hablar nuestro lenguaje?”.⁷⁵⁴

“Hoy hemos encontrado de nuevo la audacia y la locura de un lenguaje”.⁷⁵⁵

h. Audacia del amor y audacia de la fe

“¿Tendría sentido el amor [...] si no incluyese esa parte de aventura, de enigma y de riesgo que corren dos personas, eso que hace que el amor provoque precisamente ese placer?”.⁷⁵⁶

“El creyente tiene que interrogar a Dios [...] con otro tipo muy distinto de audacia”.⁷⁵⁷

“Esta vehemencia es la de la fe”.⁷⁵⁸

“Todos los riesgos que esta audacia supone y asume [...] pero que son [...] los riesgos mismos de la fe”.⁷⁵⁹

“La fe cristiana [...] asume el riesgo de comprometer a Dios”.⁷⁶⁰

“Me parece más urgente que nunca que nos atrevamos a hablar de la eternidad”.⁷⁶¹

“El cristiano debe tener la audacia de proclamar la verdad de la salvación”.⁷⁶²

“Esta superación de la fatalidad es la que constituía la audacia y el orgullo de los primeros cristianos”.⁷⁶³

“Si el «riesgo» es inherente al sentido mismo de un acto humano verdadero, la fe, que es (y debe ser) un acto humano, no puede librarse de esta exigencia”.⁷⁶⁴

“Es aceptando el riesgo de creer sin pruebas previas, sin ver nada del porvenir (cf. Heb 1, 1), como la fe se convierte entonces en esa seguridad peculiar que, en definitiva, es la que abre al descubrimiento”.⁷⁶⁵

“Se necesita cierta audacia (cierta fe) para vencer el obstáculo de la duda y de la vacilación”.⁷⁶⁶

“Se precisó de una verdadera audacia, que sólo podía imponer una «experiencia», para hacer posible esta «transgresión» del monoteísmo común. Una «transgresión» sobre la que todavía quedan muchas cosas por decir”.⁷⁶⁷

⁷⁵¹ *El cosmos*, 278.

⁷⁵² *El destino*, 150.

⁷⁵³ *Jesucristo*, 108.

⁷⁵⁴ *El sentido*, 72.

⁷⁵⁵ *El sentido*, 133.

⁷⁵⁶ *El destino*, 64.

⁷⁵⁷ *El mal*, 25.

⁷⁵⁸ *El mal*, 32.

⁷⁵⁹ *El mal*, 44-45.

⁷⁶⁰ *El mal*, 45.

⁷⁶¹ *El destino*, 149.

⁷⁶² *El cosmos*, 317.

⁷⁶³ *El destino*, 42.

⁷⁶⁴ *El destino*, 130.

⁷⁶⁵ *El destino*, 131-132.

⁷⁶⁶ *El destino*, 152.

⁷⁶⁷ *El destino*, 195.

“Hoy quizás no hubiéramos tenido la valentía, o la temeridad, o la ingenuidad de hablar de Jesús considerándolo Dios y hombre”.⁷⁶⁸

“Hacia falta tener la osadía de franquear ciertas puertas obstruidas por algunas prohibiciones filosóficas impuestas a Dios”.⁷⁶⁹

“Quizás en estos tiempos nuestros no hayamos tenido la «ingenuidad» –o, más bien, la audacia o la capacidad cultural- de los primeros siglos del cristianismo”.⁷⁷⁰

En síntesis: la audacia y el riesgo son fundamentales en el quehacer teológico de Gesché y troquelan sus escritos. Es la característica que brota cuando la fe y la teología se han dejado impregnar por lo axial de su ejercicio: ser respuesta a una provocación que las ha antecedido. Con estos conceptos rompe con la falsa idea de que sólo se necesitan seguridades para realizarse, vivir y pensar. El riesgo es inherente a la vida, y es lo que hace que la vida pueda ser realmente lo que es. Con esta noción el belga devuelve a la vida y a la teología un enorme campo en el cual desplegarse como tales.

3.9. Erótica como transgresión

Para Gesché transgredir significa trascender, tras-ascender, llevar a cumplimiento último.⁷⁷¹ La erótica supone una transgresión y un transgredir,⁷⁷² porque conlleva la idea de un ir-más-allá, de un salir-de-sí, de un ascenso que va más alto y más lejos, indicado textualmente con el prefijo *trans-*. Aunque a veces ese transgredir se refiere a una falta, el sentido fuerte es el de un concepto positivo, de una acción que hay que hacer, de una provocación que abre una puerta al pensamiento. Dice Gosselin: “Él mostraba un gusto pronunciado por la paradoja, el riesgo y la transgresión (en el sentido positivo del término), y esto marca profundamente su itinerario teológico”.⁷⁷³

⁷⁶⁸ *Jesucristo*, 18.

⁷⁶⁹ *Jesucristo*, 43.

⁷⁷⁰ *Jesucristo*, 55.

⁷⁷¹ Cf. *El cosmos*, 213.

⁷⁷² *El hombre*, 25, 45; *Dios*, 52, 87, 128; *El cosmos*, 213, 276, 277; *El destino*, 14, 50, 195; *Jesucristo*, 54, 100, 106, 107, 108, 261; *El sentido*, 26, 73, 111, 116, 161, 187, 195 (24 veces en toda la septalogía).

⁷⁷³ J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 46 (traducción propia).

Una vez más, la agrupación de textos podría haber sido de otro modo: nos importa, sin embargo, mostrar cómo esta capacidad de transgresión de la erótica impregna todas las realidades, desde Dios hasta el hombre.

a. Transgresión por parte de Dios

“Dios [...] al encarnarse, no ha transgredido en absoluto su divinidad”.⁷⁷⁴

“La idea de revelación implica precisamente esta idea de transgresión de fronteras”.⁷⁷⁵

b. Transgresión por parte de las Sagradas Escrituras

“Cuando san Juan define a Dios como amor [...] de lo que se trata es –y nosotros no nos damos cuenta– de una verdadera transgresión de todas las ideas comunes sobre Dios”.⁷⁷⁶

“Jesús no vacila en tocar los cadáveres, siendo así que la casuística no permitía la transgresión de este tabú”.⁷⁷⁷

“La posibilidad de hablar de transgresión (de transgresión identificadora) resulta tanto más viable en la medida en que Jesús se nos presenta en Cesarea como si estuviera solicitando esta transgresión. Transgresión del «se» de la identificación común, de la apariencia visible («¿Quién *se* dice que soy yo?»). Transgresión de una prohibición, un entredicho, el del conocimiento de Dios”.⁷⁷⁸

c. Transgresión por parte de los Padres

“El gran Orígenes [...] consciente de esta transgresión del dogma de la impassibilidad divina”.⁷⁷⁹

d. Transgresión de prohibiciones culturales, históricas o religiosas

“Hablando así tengo plena conciencia de caer en la paradoja, casi –diría– de transgredir una prohibición cultural e histórica”.⁷⁸⁰

⁷⁷⁴ *Jesucristo*, 261. El texto es a favor de la transgresión, porque Gesché quiere mostrar cómo la trascendencia gana al contacto con la inmanencia y no queda transgredida (en sentido negativo) cuando se encarna.

⁷⁷⁵ *El sentido*, 26.

⁷⁷⁶ *Jesucristo*, 54.

⁷⁷⁷ *Dios*, 128.

⁷⁷⁸ *Jesucristo*, 107-108.

⁷⁷⁹ *El sentido*, 195

⁷⁸⁰ *Dios*, 52. Gesché se refiere al desarrollo de la teología que hará, siguiendo intuiciones de Lutero.

“Se precisó de una verdadera audacia, que sólo podía imponer una «experiencia», para hacer posible esta «transgresión» del monoteísmo común. Una «transgresión» sobre la que todavía quedan muchas cosas por decir”.⁷⁸¹

e. Transgresión por parte de la palabra

“La palabra es [...] riesgo, transgresión, audacia”.⁷⁸²

“Toda palabra es [...] transgresión de un entredicho (prohibición) de silencio”.⁷⁸³

“Trascendencia es [...] “sacralidad que hay que transgredir” (Caillois)”.⁷⁸⁴

f. Transgresión por parte del hombre

“El Tercero-Trascendente no es un ser englobador, que aplasta, sino [...] aquel que me eleva, que me hace «trans-gredir» (*trans-gredi*, trascender, *trans-ascendere*), desde el estado en que yo me encuentro, para ir más allá”.⁷⁸⁵

“El hombre (...) este ser de transgresión de lo inmediato y de lo fáctico, en lo que consiste quizá su definición más fundamental”.⁷⁸⁶

g. Transgresión por parte de la fe

“Una propiedad fundamental de la fe (que constituye casi su misma esencia): la que puede denominarse su capacidad de «transgresión». La fe transgrede la apariencia (incluso la apariencia real) de las cosas inauditas o no perceptibles (*audemus dicere*), hace posible atravesar un límite (*trans-gredi*)”.⁷⁸⁷

h. Transgresión por parte del arte

“Es necesario que miremos las cosas de arriba, en una especie de transgresión de lo que existe ya, transgresión de la que el arte constituye una figura mayor”.⁷⁸⁸

“Esta transgresión de los hechos reales, esta heurística de la ficción, es la única que aquí permite dar libre curso a lo que el hombre dice sobre sus miedos”.⁷⁸⁹

En síntesis: la transgresión en Gesché es ese camino que pasa más allá, que avanza después del límite, que se aventura en territorios inexplorados para descubrir,

⁷⁸¹ *El destino*, 195.

⁷⁸² *El cosmos*, 276.

⁷⁸³ *El cosmos*, 277.

⁷⁸⁴ *El destino*, 14.

⁷⁸⁵ *El sentido*, 73.

⁷⁸⁶ *El sentido*, 187.

⁷⁸⁷ *Jesucristo*, 105-106.

⁷⁸⁸ *El sentido*, 111. Es notable que se refiera a la belleza como factor de esta transgresión.

⁷⁸⁹ *El sentido*, 161.

en esa *terra ignota*, aquello que da sentido y salva. Evidentemente su sentido se aproxima al de éxtasis y locura: estamos construyendo un campo semántico con palabras que tienen profundas significaciones cruzadas.

3.10. Erótica como éxtasis

Como los anteriores vocablos, puede connotar una realidad negativa: “san Agustín veía en la *superbia* [...] una cuestión ontológica donde el ser sale de sí mismo, de los límites que lo constituyen, se desorbita”.⁷⁹⁰ Este sentido es marginal en sus referencias. En general, el sentido de este éxtasis es positivo. Se trata del éxtasis, del estar-fuera-de-sí que es Dios, el hombre, la experiencia estética, el amor.⁷⁹¹ Es posible que se trate de la experiencia más propia del amor, de la característica más propia del *éros*.

a. Éxtasis de Dios

“Dios es [...] salida de sí mismo”.⁷⁹²

“Esa salida de sí de Dios en el alma humana como en su lugar”.⁷⁹³

“Esa «salida de sí» en la encarnación y en la redención, de un Dios que no se queda «celosamente» en su mismidad”.⁷⁹⁴

“Dios es [...] éxtasis”.⁷⁹⁵

“Dios se nos manifiesta [...] en su «salida de sí a nuestro encuentro» (*pro-odos*)”.⁷⁹⁶

b. Éxtasis del hombre

“Es preciso encontrar la forma de salir de sí mismo”.⁷⁹⁷

“El hombre que se repliega sobre sí mismo y en su clausura no está preparado para su propio acontecimiento. Pero «cuando sale de sí [...] se reorganizan las fuerzas que le constituyen»”.⁷⁹⁸

⁷⁹⁰ *El cosmos*, 240.

⁷⁹¹ *El mal*, 90; *Dios*, 101, 102, 106, 108, 140; *El cosmos*, 240, 256; *Jesucristo*, 149, 155, 158, 160; *El sentido*, 75, 146, 178 (15 veces en toda la septalogía).

⁷⁹² *El mal*, 90.

⁷⁹³ *Dios*, 101.

⁷⁹⁴ *Dios*, 102.

⁷⁹⁵ *Dios*, 106.

⁷⁹⁶ *Dios*, 108.

⁷⁹⁷ *El sentido*, 146.

⁷⁹⁸ *El sentido*, 178 (Gesché está citando a Levinas).

c. Éxtasis de la Escritura y la experiencia religiosa

“El relato nos presenta a las mujeres huyendo del sepulcro “completamente asustadas y sobresaltadas (*ekstasis*), presas del pánico y sin poder hablar”.⁷⁹⁹

“Casi todos estos relatos de manifestaciones de Jesús resucitado están emplazados bajo el signo de una palabra que vuelve constantemente, la palabra *phobos* (y palabras emparentadas con ella como [...] *ekstasis*)”.⁸⁰⁰

d. Éxtasis de la palabra, de la belleza y de la salvación

“La metáfora [...] apunta claramente hacia una realidad fuera de sí misma”.⁸⁰¹

“Por el amor o por la belleza, por ejemplo, ante los que uno se encuentra como arrancado de sí mismo (recuérdese la palabra *ekstasis* que hemos encontrado más arriba) al ser visitado por algo más sublime”.⁸⁰²

“No hay salvación sino fuera de sí”.⁸⁰³

En síntesis: el éxtasis se refiere a ese estar-fuera-de-sí que, provocado por un llamado que viene de afuera, funda la propia vida o la realidad en un campo que queda fuera de su propio dominio. Campo que se revela a la larga como más apropiado que el propio, porque en esa salida de sí se descubre lo más genuino del propio ser.

3.11. Nota final: una erótica cristiana

“Entre Dios y el hombre es también mutua la atracción. Y si Él nos tira a Sí con infinito tirón, también nosotros tiramos de Él”.⁸⁰⁴

Todas las nociones que componen el campo semántico de la erótica tienen, curiosamente, una ambivalencia: pueden designar una negatividad o pueden designar la positividad mayúscula del acontecimiento del amor de Dios y del hombre. Creemos que esta ambivalencia es un *plus* y no una falencia, ya que por su misma ambigüedad, supone que puede ser desvirtuada si se la enfoca mal. Como todas las

⁷⁹⁹ *Jesucristo*, 155.

⁸⁰⁰ *Jesucristo*, 158.

⁸⁰¹ *Jesucristo*, 149.

⁸⁰² *Jesucristo*, 160.

⁸⁰³ *Dios*, 140.

⁸⁰⁴ M. DE UNAMUNO, *Vida de Don Quijote y Sancho*, citado en *Jesucristo*, 263.

grandes palabras, esas que son indefinibles justamente por estar habitadas por un exceso que las constituye: ¿no sucede eso con las palabras Dios, amor, salvación, libertad, hombre y otras? Marcar la ambivalencia que puede haber en la comprensión del *éros* no significa dejarla de lado sino arriesgarse en el camino de su recta comprensión e implicarse en su posibilidad. Es signo de la puesta en juego que requiere la erótica: marca el límite de quien, no poniéndose en juego, degenera el sentido del amor y lo degrada. En los capítulos II y IV de esta parte volveremos sobre este tema, que aquí sólo enunciamos.

Todas las nociones que componen el campo semántico de la erótica tienen, además, un parecido: comparten un mismo origen y convergen hacia el mismo fin. No se trata de un error ni una falencia, sino de una concordancia que asegura su autenticidad: es lo que hemos buscado en este recorrido heurístico-analítico. Desmenuzando estas nociones hemos descubierto que son modos o fragmentos de un todo más grande, y que es lo que postulamos como una erótica. Cada palabra estudiada hace referencia a un aspecto, a un acento de esta erótica, unidad mayor que da sentido a las partes que la componen y la expresan. Porque es la erótica la que se ha difractado en estas nociones, como la luz lo hace en múltiples colores. Remontando las nociones, llegaremos al núcleo de ellas. Dicho con una metáfora musical: la erótica teologal es el diapasón de Gesché, es el *la* que da la tónica para afinar los instrumentos y, con ellos, la sinfonía que ha de sonar.

La erótica teologal sólo es posible en el cristianismo, porque sólo un Dios que se encarna puede ser sujeto de la erótica. La carnalidad del Verbo (cf. Jn 1, 14) no es un sobreañadido circunstancial al ser de Dios, sino su modo de ser, y su ser en la historia. Ninguna otra concepción de dios (el dios de Platón, el de Aristóteles, el hinduismo, etc.: aquí estamos a distancias siderales de un dios atarácico, insensible, inmóvil, impertérrito) puede pensar semejante osadía. La erótica teologal, ese exceso del amor, es consecuencia del atrevimiento de la encarnación:

“Es precisamente en la proclamación cristiana de la encarnación donde el exceso, tan necesario al hombre para superarse, ofrece su perfil más evidente”.⁸⁰⁵

⁸⁰⁵ *Jesucristo*, 12.

Ignacio de Antioquía exclama: “*ho emós éros estáurotai*”. La suprema pasión y el supremo atrevimiento de llamar *éros* a Jesucristo, Verbo encarnado, fundan y legitiman la erótica teologal.⁸⁰⁶

4. Los nombres del amor

Gesché escribe el *amor* con tres palabras griegas: *éros*, *agápe*, *philanthropia*. Cada una de estas palabras tiene acentos propios y en su obra se van reconfigurando y recuperando sentidos a veces olvidados en la historia y en la teología. Proponemos aquí un recorrido por estas palabras tal como aparecen en los textos del teólogo belga: el objetivo es clarificar la posibilidad de designar como erótica teologal el punto de convergencia que hace posible una lectura y comprensión del todo particular de la obra de este significativo autor. En este recorrido echamos mano de una metáfora: pensar el amor como un tejido con diversas texturas. Cada nombre del amor y la realidad que designa sería una textura de un tejido que se revela como el que da sentido a las texturas originales. En la visión de ese tejido final podremos encontrar un punto de mira que logra reunir las diversas texturas de la trama. Seguiremos, en este apartado, un método filológico-teológico.

4.1. Dos texturas del amor: *Éros* y *caritas*

¿Por qué no usar el término *caritas* tal como se ha venido usando hasta ahora, en vez de proponer la noción de *erótica* como articuladora de la teología? Hay, al menos, una cuestión epocal y pedagógica, catequística, podríamos decir. Existe un cansancio epocal y un uso abusivo en torno a la palabra caridad.⁸⁰⁷ *Assiduitate*

⁸⁰⁶ Cf. nuestra Obertura.

⁸⁰⁷ Dos ejemplos significativos: las páginas que dedica Benedicto XVI en *Deus caritas est* a delimitar la noción de amor; el pedido de Juan Pablo II en *Novo milenio ineunte* de “reinventar la caridad”. “Actualmente se ha prostituido la palabra *Amor* lo mismo que en otro tiempo se hizo con la palabra omnipotencia”, *Jesucristo*, 16. Por esto Gesché va a resignificar la palabra omnipotencia, para que del significado que tomó en la historia, vuelva a significar lo que la experiencia originaria quiso decir con esa palabra. Cf. por ejemplo, J. QUELAS, “«Un cielo de don, un día de fiesta, un Dios del exceso». ¿Cuál es el Dios de Jesucristo? Una mirada desde la teología”, en: *Estudios Trinitarios* 45 (2011) 515-534. Análogamente se puede hacer lo mismo con la palabra amor.

vilescent, decía san Agustín, conocedor de los meandros del corazón del hombre.⁸⁰⁸

Así lo refiere Gesché:

“Estamos tan habituados al lenguaje cristiano [...] que es necesario que se nos recuerde: «¿Es siempre un escándalo o una locura?... El momento esencial de ese geocentrismo es la inversión de la dinámica de *Éros* que remontaba hacia el objeto deseado o hacia la Sabiduría suprema» (Julia Kristeva). Nosotros no percibimos ya la audacia... o la locura... o la fe. En realidad, sólo la inteligencia de la naturaleza divina como «sobreabundancia», como «plenitud», puede restituirnos la conciencia de ese «exceso» divino de nuestro Dios. Esos términos de plenitud, de sobreabundancia, resultan en Pablo casi la definición, el nombre, en todo caso, la descripción de nuestro Dios”.⁸⁰⁹

El texto parte de una constatación: la cotidianeidad del lenguaje cristiano, su uso y abuso, ha producido un cansancio epocal que se traduce en una falta de coraje de la fe y una ineficacia de la teología. Como revulsivo de esta situación, hay que recordar que el amor del que se habla en la teología y en la fe cristianas, es un amor del todo nuevo, totalmente al revés de aquello a lo que el hombre se refiere cuando tiene cerradas las puertas de la trascendencia: no se trata de un amor que remonta hacia el cielo (un puro *éros* librado a su propia dinámica), sino un *Éros* que desciende (por eso Kristeva, incluso desde su ateísmo, habla de inversión del geocentrismo, como era el *éros* griego). La inversión que trae el cristianismo es escandalosa y alocada, como ya refiere san Pablo: “escándalo para los judíos, locura para los paganos”. Sin embargo se trata del rasgo más propio de la fe cristiana y la revolución que trae al mundo de los hombres (lo que llamamos la salvación, o destino). Ese rasgo sólo puede pensarse desde la sobreabundancia: un amor que sale de sí en un raptó fundamental y original. Ese nombre del amor desmesurado es el nombre de Dios. ¿No contiene la palabra *éros* esa idea de un amor desmesurado, excesivo, sobreabundante?

Hacer bascular el uso de la palabra *caritas* hacia el contenido de la palabra erótica podría ayudarnos a atravesar las circunstancias históricas actuales con una barca provista de nuevos remos y movida por nuevos vientos, además de responder

⁸⁰⁸ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XI.

⁸⁰⁹ *Dios*, 103. Nótese, para captar el peso de lo que decimos, que al principio de este punto en el capítulo, Gesché habla de que estamos ante *uno de los rasgos más impactantes del cristianismo*: lo que él llama “una unión de anticipación” (cursivas nuestras). Los puntos suspensivos aparecen así en el texto de Gesché.

a la realidad que descubre la fe cristiana en el Dios de Jesucristo. Cada época requiere un ejercicio de la inteligencia diverso, nuevo; y cada ejercicio de la inteligencia adaptado a las circunstancias históricas requiere de palabras nuevas que puedan expresar el sentido que subyace en las realidades expresadas. Es decir, hay un motivo epocal que responde a un motivo de fondo:

“Rehabilitar y reinventar el amor (puesto que habíamos dejado que se fuera deteriorando) es un verdadero proyecto cristiano y hasta un proyecto de iglesia. Es verdad que debemos luchar por un mundo más justo; se trata de algo elemental. Pero ¿por qué no también por un mundo más caritativo? Devolver a esta palabra toda su carga divina de pasión. No está dicho que un mundo más caritativo (de una caridad que hay que reinventar) sea menos justa que un mundo justo”.⁸¹⁰

El autor habla de una *caritas* (aquí nombrada simplemente como *amor*) a la que hay que volver a habilitar, porque parecería que había quedado fuera de juego; y volver a inventar, porque se había cargado de sentidos marginales y, aún, opuestos a su sentido originario. Para eso Gesché habla de una *caritas* apasionada, llena de pasión, de una pasión que tiene su origen en Dios: es el campo semántico que hemos delimitado para la erótica. Tenemos que volver el amor teo-legal, si no teológico (*theo-logikós*), “reteologizarlo”, como lugar de Dios y del hombre.⁸¹¹ Esta erótica es un *éros* destinado a compartir plenamente el amor de Dios.⁸¹² Se trata de desbordar el sentido que conlleva la palabra justicia, a veces demasiado inmanente y chata, para reinscribirla en esa dimensión que desborda, por exceso y abundancia, aquello que la justicia busca. De esto se ocupa el *éros*. La justicia queda inscripta en el ámbito de la moral, de la inmanencia (que puede terminar resultando in-soportable, in-humana –así lo rescata el adagio latino: *summum ius, summa iniuria*–, por un encerramiento obsesivo en sí misma), mientras que la erótica se inscribe en el ámbito de lo ontológico, de la trascendencia, de lo abierto al don porque lo funda.

Ese amor es puro don, gracia, en su doble camino de ida y vuelta.⁸¹³

⁸¹⁰ *El mal*, 104-105 (subrayamos: devolver la carga de pasión, ¿no puede ser devolverle la erótica que ha perdido?).

⁸¹¹ Glosa a *El cosmos*, 231 (donde el autor ponía “mundo” nosotros hemos puesto “amor”).

⁸¹² Glosa a: “¿qué es el hombre según la fe cristiana? Un ser destinado a compartir plenamente la vida de Dios”, *Jesucristo*, 203.

⁸¹³ “Entre Dios y el hombre es también mutua la atracción. Y si Él nos tira a Sí con infinito tirón, también nosotros tiramos de Él. Su cielo padece fuerza”. M. de Unamuno, citado en *Jesucristo*, 263.

“Lo que dice san Pablo –y por otra parte también san Juan y san Agustín, por no citar aquí a Jesús- es que, en el dominio de la fe, todo –lo que viene de Dios a nosotros y también lo que va de nosotros a Dios y de nosotros a otros hombres- debe ser vivido en la libertad gozosa de aquello que está por encima de todos los condicionamientos. Todo es gracia, incluso aquello que es útil y necesario. Todo debe ser recibido en gesto de loca gratuidad incluso allí donde existen contratos y obligaciones. La vida es don, no es más que eso”.⁸¹⁴

Un don que se recibe con libertad y se impregna de alegría y gozo. “La alegría que encuentra el marido con su esposa la encontrará tu Dios contigo”, dice –audaz y provocativamente- Yahvéh por boca de Isaías.⁸¹⁵ Esta lógica del don, tan propia de lo cristiano, está llamada a imperar incluso donde las relaciones son por obligaciones: estamos hablando, justamente, de un don, de un exceso.

En estos análisis vemos que se trata de una diferencia semántica en la que se juega toda la hermenéutica del amor.⁸¹⁶

Según la tajante diferenciación que desde Nygren se ha establecido entre *éros* y *ágape*, el *éros* nos sumerge en las profundidades de lo humano; el *ágape* en las profundidades de Dios. Pero esa lectura es reductiva y dialéctica; también y recíprocamente, el *éros* nos sumerge en las entrañas de Dios (la pasión y el celo de Dios, por ejemplo) y el *ágape* en las simas de lo humano (el martirio, por ejemplo). Esta inversión puede ser así si tomamos, en el primer caso a Dios y al hombre como sujetos de *ágape* y *éros*; pero podemos tomarlos como objeto de ambos: de este modo se ve la reciprocidad entre ambos amores. La otra ladera de la erótica es la *caritas*.

Gesché siempre es un “apasionado por la causa de Dios y apasionado por la causa del hombre. Con este doble apasionamiento, que normalmente aparece como tan contradictorio”, *Dios*, 121.

⁸¹⁴ *El hombre*, 21. “La idea del destino teologal ha implicado siempre esto: que el hombre descubre que le ofrecen una cosa distinta de aquello que él puede darse a sí mismo. Y las palabras para expresarlo han brotado siempre en todas partes: salvación, gracia, don, gratuidad, superabundancia, lo imprevisto”, *El sentido*, 125 (nótese que este campo semántico que Gesché elabora en torno al *El destino*, recurre a las mismas ideas que nuestro campo semántico de la erótica). “Sólo la inteligencia de la naturaleza divina como “sobreabundancia”, como “plenitud”, puede restituirnos la conciencia de ese “exceso” divino de nuestro Dios. Esos términos de plenitud, de sobreabundancia, resultan en Pablo casi la definición, el nombre, en todo caso la descripción de nuestro Dios (Rom 5, 20-21). El Dios cristiano no es ecónomo, contable, menesteroso. No calcula, sino que da “medida rebosante” (Lc 6, 38), pesca milagrosa desmesurada (cf. Lc 5, 6; Jn 21, 6), Espíritu derramado copiosamente (cf. Tit 3, 6). Es un Dios completamente distinto del que impone a la antigüedad clásica su ideal de medida, a veces demasiado sabia, a pesar de sus reflejos de oro (*aurea mediocritas*)”, *Dios*, 103.

⁸¹⁵ Is 62, 5. Es de notar el sabor fuertemente erótico de esta metafórica imagen. ¿Se está hablando de las relaciones del hombre y Dios!

⁸¹⁶ Cf. *El destino*, 98.

Pero ya no una *caritas* “incontaminada” de *éros* –y, entonces, des-humanizada y des-divinizada -Dios es Dios-*con*-nosotros-, sino una *caritas* preñada por el *éros* que la ha enriquecido por dentro para hacerla humano-divina y fecunda.

4.2. Nueva textura del amor: *Philanthropia*

Gesché propone recoger en teología una palabra con la que la misma Escritura designa a Dios: *philanthropia*. La misma aparece en Tit 3, 4: “la bondad de Dios, nuestro Salvador, y su *amor por los hombres*”.⁸¹⁷ Veamos qué significa para el teólogo belga esta palabra que designa el amor de Dios. Como seguiremos sus notas en el *Fichier*, deberemos tener en cuenta el estilo de las mismas: se trata de pensamientos aislados que ha recogido a lo largo de su vida, no de razonamientos teológicos acabados, ni elaborados para publicar. Son destellos y fragmentos de pensamiento que nosotros trataremos de comprender utilizándolos para descubrir la lógica del autor. No estamos elaborando un tratado dogmático, sino investigando la pertinencia de tomar la categoría *erótica teologal* como un punto de mira de la teología de Gesché: prescindiremos de análisis dogmáticos o exegéticos. Sólo pretendemos verificar la presencia de este modo del amor en su pensamiento, que aparece en 45 fichas.⁸¹⁸

En primer lugar, asegura que esta palabra es más específica que *agápe*. En una ficha así lo dice:

“Yo creo que esta cuarta forma del amor es todavía más específica de la Revelación del NT que el *agápe*. Si esto es el amor de Dios (=amor por el hombre), se comprende que el mandamiento de amor cristiano sea el amor de los hombres y que sea semejante al primero”.⁸¹⁹

Gesché no duda en ir en contra de lo que habitualmente se dice en teología, catequesis y homilías con respecto al amor de Dios: es posible revisar aquellos conceptos conquistados, y tratar de vislumbrar nuevos horizontes. Más allá de la

⁸¹⁷ Traducción de la Biblia del Pueblo de Dios. “La bondad de Dios nuestro Salvador, y su amor hacia la humanidad”, Biblia de las Américas. Este es el texto de la SBL Greek New Testament:

ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιlanθρωπία ἐπεφάνη τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ.

⁸¹⁸ Como era costumbre de Gesché, la misma cita aparece en el *Fichier* catalogada bajo diversos títulos.

⁸¹⁹ *Ne pereant*, Ficha sin numerar, 28/03/1989, be.uclouvain.fichiergesche.philanthropia_2.

posibilidad exegética o dogmática de este procedimiento, nos interesa remarcar el ejercicio teológico que el belga está realizando. Se trata de aventurarse, con coraje, por otras vías.

En segundo lugar, esta especificidad del amor de Dios ayuda a comprender mejor el misterio de la entrega del Hijo de Dios por parte del Padre, en su amor intratrinitario:

“Si *philanthropia* = amor de/en Dios específica a Dios más que *agápe*, se comprende mejor el «no se ahorró a su propio hijo», es decir, a sí mismo, es decir, su cohesión trinitaria, él mismo”,⁸²⁰ ya que “*philanthropia tou Theou* es en el fondo la kénosis (del Hijo), esto explicado en términos negativos, la primera en términos positivos (cf. superabundancia; kénosis de superabundancia, de pérdida que llena), y esto es la plenitud (santidad, inhabitación, gracia personal del Espíritu Santo)”.⁸²¹

No se trata sólo de incorporar palabras, sino de pensar con esas palabras la totalidad del misterio. Una palabra debe ser heurística y mostrar nuevas posibilidades, nuevas aberturas y luminosidades del misterio.

En tercer lugar, Gesché asegura que la traducción de esta palabra no debe optar por marcar un simple comportamiento moral de Dios. La *philanthropia* se refiere al ser mismo de Dios:

“No traducir la *philanthropia tou Theou* en simple moral (amigo de los hombres, enamorado/amante (*amoreux*) de los hombres (esto ya es mejor), sino como siendo una estructura interna de Dios (cf. traducción latina: *apparouit humanitas Domini nostri*) (La humanidad escondida que está en Dios se ha mostrado, revelado). En este sentido, Jesús ya es ya aquel que nos lo muestra)”.⁸²²

Como tantas veces en Gesché, su pensamiento bascula entre opciones: en el texto que acabamos de presentar Gesché se inclina por la traducción de la Vulgata: traducir *philanthropia* por *humanitas*. Sin embargo en otra ficha prefiere no hacerlo o, al menos, la ficha muestra el paso de una opción a otra. De todos modos esta oscilación no es relevante para nuestra búsqueda, ya que no toca el nudo de la investigación que aquí realizamos. Sólo dejamos constancia de este pensamiento

⁸²⁰ *Ne pereant*, LVI, 122 (1.11.89), be.uclouvain.fichiergesche.structuresdecapacite_250.

⁸²¹ *Ne pereant*, XLIV, 89 (8.4.88), be.uclouvain.fichiergesche.kenose_73.

⁸²² *Ne pereant*, XLV, 112 (21.5.88), be.uclouvain.fichiergesche.structuresdecapacite_45.

siempre *in fieri*.⁸²³ Hay otro texto, fuerte, taxativo, en el cual Gesché marca decididamente esta interpretación ontológica de la *philanthropia*: “El hombre es el amor de Dios; Dios no es otra cosa; la *philanthropia* es el amor que él posee como algo propio”.⁸²⁴ Volveremos sobre este texto en el próximo punto.

En cuarto lugar, y aquí está el nudo del pensamiento de Gesché para este tema, la palabra *philanthropia* designa una “estructura de capacidad” en Dios. La humanidad a Dios no le adviene por azar o por un imprevisto, sino que es un modo de su propia divinidad:

“Si [...] pudiera traducirse *philanthropia tou Theou* como deseo de humanidad de parte de Dios, tendríamos ahí una notable expresión de estructuras de capacidad”.⁸²⁵

Esta expresión designa un espacio de recepción, una posibilidad de dejar-ser-lo-otro-en-sí-mismo, no como un advenimiento del todo nuevo en el ser que recibe lo que adviene (lo cual no sería aceptable, al menos, en Dios), sino como la concreción de algo que ya estaba presente al menos a modo de ausencia (esta paradoja la recoge el lenguaje mismo, por ejemplo cuando habla de un *estar* ausente), de deseo o de posibilidad. En una ficha Gesché enumera esas estructuras de capacidad presentes en Dios, por un lado, y en el hombre, por otro:

“Hay entre Dios y el hombre estructuras de capacidad de recepción mutuas: sobre Dios: *Verbum incarnandum*, *philanthropia*, relación constituida, *capax hominis*, etc. Sobre el hombre: *capax Dei*, *res sacra*”.⁸²⁶

Insiste sobre el mismo argumento en otra ficha:

“El hombre tiene su inscripción en Dios. Este es el mensaje de la antropología teológica: el destino del hombre es (en) Dios. «Por esto», «debe» haber en Dios,

⁸²³ “Nos rehusamos a traducir *philanthropia* por *humanitas (Dei nostri)*. En el mismo momento, Romilly, *Pourquoi la Grèce*, Poche, 1994, 303, traduce por «humanidad». Se trata de esta ficha: *Ne pereant*, LXXII, 44 (5.8.95), be.uclouvain.fichiergesche.mondedelafoi_130. En otra ficha anota: “En su discurso de recepción en la Academia Francesa, Jacqueline de Romilly traduce *philanthropia*: benevolencia, amistad por los seres humanos, gentileza”, *Ne pereant*, LVI, 115 (29-10.89), be.uclouvain.fichiergesche.philanthropia_4.

⁸²⁴ *Jesucristo*, 38.

⁸²⁵ *Ne pereant*, LXIII, 4 (31.9.91), be.uclouvain.fichiergesche.philanthropia_7. En el *Fichier* hay 676 fichas con esta expresión, revelando así la importancia que éstas tenían en el pensamiento de Gesché.

⁸²⁶ *Ne pereant*, XLV, 88 (15.5.88), be.uclouvain.fichiergesche.structuresdecapacite_31.

por su parte, «estructuras de recepción»: *humanitas* en él, relación constituida, etc., kenótica, antrópica, misericordia o *agápe*, *philanthropia*. La antropología teológica es esto que, más que cualquier otra cosa, nos fuerza a buscar otra forma de Dios que la proporcionada por el teísmo, etc. Es necesaria una teología del Dios religioso, y no del Dios de los filósofos, que no es más que el saldo de un Dios «científico», relojero, etc.”⁸²⁷

Gesché trabaja sobre la posibilidad de incorporar de pleno derecho en teología otro de los nombres del amor para designar a Dios, ya que este nombre proporciona unos aspectos, unos matices y unas posibilidades que él encuentra ausentes en los otros dos nombres del amor, los más utilizados por los teólogos. Más allá de la pertinencia o no de esta propuesta teológica, nos interesa centrarnos en el método que ha usado. Nos referimos a la libertad con la que él se mueve en las Escrituras y en el pensamiento buscando, más allá de cualquier fijación estricta o crispada, nuevas posibilidades para decir el misterio de un Dios que ama a los hombres, amor que lo mueve fuera-de-sí-mismo para ir al encuentro del amado. ¿Es posible articular estos nombres en un tejido que tenga sentido? Esto nos conduce al próximo punto.

4.3. El tejido final del amor: *Éros*, *caritas* y *philanthropia*

En este tercer punto queremos intentar reunir aquello que Gesché ha designado con las tres palabras del amor que hemos estudiado. Aunque aquí agregue *filia*, esta palabra no tiene fuerza propia en la teología del belga, motivo por el cual no le hemos dedicado un apartado especial. ¿Es posible tejer una tela que muestre una figura inteligible con los hilos que Gesché propone para la trama del bordado? En este punto seguiremos una pista semántica en la comprensión que Gesché tiene de las palabras griegas para designar el amor: *éros*, *filia*, *agápe*, *philanthropia*. Procederemos, también aquí, por calas sucesivas.

Primer texto:

⁸²⁷ *Ne pereant*, XLV, 110 (20.5.88), be.uclouvain.fichiergesche.structuresdecapacite_43. La expresión “estructura de recepción” aparece 8 veces en el *Fichier*.

“*Agápe* constituye una palabra clave y decisiva del vocabulario cristiano con relación a *éros* y *philia*”.⁸²⁸

En este texto, ¿Gesché dice que *agápe* es decisivo por encima de los otros dos nombres del amor, o que es decisivo porque está relacionada con ellos?⁸²⁹ Siguiendo la lógica de su pensamiento, se trata de la segunda interpretación. *Agápe* es decisiva en el vocabulario cristiano porque lleva dentro de sí al *éros* y a la *philia*. No se trata de una oposición, sino de una ampliación de sentido. El contexto general de esta cita es lo que el autor llama “identidad histórica de Jesús”. El contexto inmediato es la llamada al Reino de Dios, que acontece cuando el hombre, por medio del amor se compromete ante sí mismo, ante Dios y ante el prójimo. Aquí Gesché especifica, en un paréntesis, estas nociones del amor. Evidentemente, se refiere a un *éros* heredado de las comprensiones griegas (recordemos que el contexto es la identidad histórica de Jesús), distinto del que luego asumirá la tradición cristiana. En ese contexto hermenéutico, *agápe* queda posicionada como diferenciadora con respecto a las otras dos, pero no por oposición, sino por ampliación. Según esta cita, *agápe* se posiciona como el nombre del amor.

Segundo texto:

“A mi juicio, mejor que la palabra *agápe*, tan revalorizada desde Nygren, es más bien la palabra *phil-anthropia* (nótese la segunda parte del término) la que reflejaría la especificidad del amor de Dios o en Dios: Dios *es* amor-de-los-hombres; *su* amor a *sí mismo*, si cabe hablar así, es ese. La *philanthropia tou Theou* es «deseo⁸³⁰ de humanidad por parte de Dios». Lo cual se aproximaría, por otra parte, a una concepción griega del *Cur Deus homo* latino: Dios se hizo hombre por el deseo de hacerse hombre”.⁸³¹

Aquí Gesché asegura que el nombre más apropiado para el amor de Dios es uno muchas veces olvidado por los teólogos (y el magisterio), o que es utilizado sólo con sentido ético y, la mayoría de las veces, de una ética atea o agnóstica: *philanthropia*. Es notable que, aunque se ha recordado con fuertes acentos que la Escritura nombra a Dios como *caritas*, Gesché no duda aquí en recoger otra

⁸²⁸ *Jesucristo*, 67.

⁸²⁹ En el original francés el texto también tiene esa ambigüedad: “*Agápe* constitue un mot clé décisif du vocabulaire chrétien par rapport à *éros* et *philia*”, *Le Christ*, 62-63.

⁸³⁰ En esta palabra: *deseo*, está una de las claves de la erótica.

⁸³¹ *Jesucristo*, 253-254.

nominación que la misma Escritura hace: nombrar a Dios con otra palabra: *philanthropia*. Es decir, lejos de encerrarse en un concepto adquirido, prefiere ampliarlo por desborde de sentido, aunque siempre en fidelidad al sentido de la Escritura. Sin embargo, creemos que se podría hacer una distinción: la *philanthropia* pondría el acento del amor en el objeto: se trata de un Dios-que-ama-*al-hombre*. *Agápe* y *éros*, pondrían el acento en el amor-en-sí, en las características internas de ese amor. No habría oposición, sino puntos de mira que permiten ampliaciones de sentido.⁸³² Dios sería *philanthropo*, amor-*al-hombre*, porque en su origen sería *agápico-erótico*, con un amor que constituyéndolo en su entraña, lo hace salir de sí en un desborde sobreabundante que lo impulsa a esa *philanthropia* que busca al amado.⁸³³

Hay un tercer texto de Gesché:

“Hay que hablar, en el sentido más cercano y sin hacer de ella una imagen antropomórfica, de la *philanthropia tou Theou hemon*, del amor de Dios a los hombres, como de algo que le pertenece constitutivamente. El hombre es el amor de Dios; Dios no es otra cosa; la *philanthropia* es el amor que él posee como algo propio”.⁸³⁴

El contexto de este texto es la ruptura de la noción de impassibilidad divina – concepto de la filosofía griega-, por la realidad de la pasión de Dios, con una recurrente cita de Orígenes, a la que Gesché apela a menudo.⁸³⁵ En esa grieta de la impassibilidad el hombre aparece como amor de Dios, como *philanthropia tou Theou*, como nombre propio del amor Dios. Ahora bien: esa *philanthropia* no es un vago amor de Dios hacia el hombre, sino un ardiente amor que lo hace salir de sí, un amor: erótico, preñado de pasión. Es el *deseo*, palabra que apareció en el texto anterior, el que mueve a Dios a amar a los hombres con un amor desbordante y abundante, ese que llamamos *erótico*, amor compartido con el hombre, que lo mueve

⁸³² Preferimos la expresión “puntos de mira” a “puntos de vista”, ya que ésta última tiene una connotación que la acerca a la mera opinión. *Puntos de mira*, en cambio, pone el acento en el lugar desde el que se observa: es otro matiz.

⁸³³ En una ficha dice el teólogo: “Si *philanthropia* = amor de/en Dios, especifica a Dios más todavía que *agapè*, comprendemos mejor el «no se ahorró a su propio hijo», es decir, a sí mismo, es decir su cohesión trinitaria, él mismo”, *Ne pereant*, LVI, 122 (1.11.89), be.uclouvain.fichiergesche.structuresdecapacite_250.

⁸³⁴ *Jesucristo*, 38.

⁸³⁵ Se trata del texto de ORÍGENES, *Hom. Ex.*, VI, 6; SC 352, 228-231.

a su vez a desbordarse para volver a aquel que lo amó primero, también él con un amor desbordante de sí.

4.4. La trama de la *caritas philanthropiae* es erótica

Con este recorrido por las palabras con las que Gesché se refiere al amor de Dios hemos completado un círculo: el amor de Dios (*caritas*) es un amor a los hombres (*philanthropia*), que se desborda de pasión por aquel que ama, por el deseo que constituye ese amor (*éros*). Es el deseo por el hombre el que especifica el amor de Dios:

“Como dice maravillosamente san Agustín: *desiderium sinus cordis*, el deseo está en los recovecos del corazón. En una forma u otra, es esencialmente en el ámbito del deseo, de la invitación, de la llamada, de la propuesta, donde el Dios judeo-cristiano se presenta al hombre. El «deseo ardiente» de Jesús en la última cena (cf. Lc 22, 15⁸³⁶) posee aquí valor de paradigma. Sería ciertamente peligroso hacer una lista de los textos bíblicos en los que sale la palabra «deseo» pues, además de la dificultad de toda equivalencia intralingüística, habría que incluir palabras como «aspiración», «sed», «anhelo», etc. Una cosa es cierta y es la que nos importa: este tema está muy presente para expresar las relaciones entre Dios y el hombre”.⁸³⁷

Este amor desbordante, ¿no es lo que expresa la palabra *éros*? El acento en la dinámica del deseo, de un deseo que, además, es ardiente; no es simplemente moral, sino que constituye el ser; son signos que nos afirman en la hermenéutica que proponemos para esta tesis: ver en la categoría *erótica teologal* una clave para leer y comprender la obra de Gesché. Y, quizás, aún más: ¿Por qué no proponer al hombre del siglo XXI el amor de Dios como una erótica plena de deseo que anida en el ser mismo de Dios? Como asegura firmemente un autor citado por Gesché: “El siglo XX [...] no ha sido capaz de dar a la noción de amor un sentido nuevo

⁸³⁶ Es de notar que el texto latino –citado así muchas veces por Gesché– escribe una reduplicación lingüística: *desiderio desideravi*. El texto que Gesché pone en francés, *le grand désir qu’a désiré Jesus*, conserva la reduplicación. Quizás valdría la pena traducir “deseo deseante”, para conservar ese reduplicativo acento que el belga quiere mantener en la expresión y en su argumentación teológica.

⁸³⁷ *Dios*, 95.

(este es uno de sus fracasos)”.⁸³⁸ ¿Será capaz el siglo XXI? Este es el desafío para el cual nosotros proponemos la erótica teologal.

Recapitulación

“Para ser un día colmado por la dilección es preciso atreverse a muchas aventuras”⁸³⁹

A lo largo de este capítulo hemos visto que Gesché ha construido un *corpus* textual que constituye su aporte teológico, para conocer a Dios, al hombre, al cosmos. Esa obra se puede articular desde varias perspectivas, como toda obra compleja, que puede abordarse desde distintos puntos de mira, desde distintas intenciones, con distintos objetivos; como el hombre mismo, que puede ser abordado desde la medicina, la antropología, la poesía, etc. Y, dentro de la misma disciplina, desde distintos lugares. Por ejemplo, dentro de la medicina no es igual el abordaje del hombre que hace el patólogo que el que hace el traumatólogo o el nutricionista. Sin embargo, siempre es la misma ciencia, y siempre el mismo objeto. Hemos mostrado en este capítulo cómo la obra de Gesché puede abordarse desde la perspectiva de la erótica teologal. Ya que en su teología resplandece un Dios que, apasionado por el hombre y por su salvación, se excede a sí mismo en su amor sobreabundante, y con un loco deseo preñado de gratuidad, se arriesga en un éxtasis que lo saca de sí, transgrediendo las prohibiciones que deberían limitarlo, aunque eso suponga una irracionalidad a los ojos del hombre: Dios ama con locura y, apasionado, lo busca para ofrecerle la salvación.

Se podría objetar que lo que nosotros hemos llamado erótica teologal podría decirse más fácilmente con la noción de exceso, que es, por otro lado, una categoría que aparece explícitamente en las obras de Gesché. Sostenemos que la categoría erótica teologal es mucho más englobante que la noción de exceso. Podemos decir que *exceso* es a *erótica teologal* lo que *especie* a *género*. Es decir, *erótica teologal* sería el concepto genérico que engloba la realidad que estudiamos, y *exceso* es una especie

⁸³⁸ M. KUNDERA, *La inmortalidad*, Barcelona, 1990, 261, citado por *El hombre*, 22. “Mientras la *idea* de Dios siga siendo lo que siempre ha sido y no la cuestionemos ni modifiquemos, si es que hay que modificarla, nunca llegaremos a la raíz *última* de una situación que eventualmente deseamos cambiar”; *El destino*, 159. Podríamos decir lo mismo acerca de la idea del amor.

⁸³⁹ Hadewijch d’ Anvers, citada en *El cosmos*, 282.

dentro de ese genérico, al cual abarca y supera. La erótica teologal es una noción englobante, amplia, rica en matices, como un poliedro que refleja muchas posibilidades y variantes, una de las cuales es el exceso. Podríamos considerarlo como el analogado principal de la erótica teologal, al cual siguen los otros analogados: pasión, gratuidad, irracional, sobreabundancia, deseo, locura, audacia, transgresión y éxtasis. Pero no abarca todo el campo que reúne la categoría que presentamos como articulación de esta tesis y como modo de leer y comprender la obra teológica de Adolphe Gesché. El trabajo que hemos hecho en esta parte así lo demuestra.

Los contornos de la erótica nos han llevado por caminos de coraje y transgresión. ¿Por qué es necesario este coraje? Excederse, trans-gredir, ¿para qué? Sencillamente, para *ver*. Para ver lo que *está ahí*, lo que *es*. Y que muchas veces quedó oculto por “las maquinaciones de la racionalidad”.⁸⁴⁰ *Ver* es la forma primordial del conocimiento y, por ello mismo, del amor.⁸⁴¹

Todas estas características de la teología de Gesché que hemos estudiado hacen que la suya sea la teología de un nómada (*éx-hodos*),⁸⁴² siempre en camino, nunca fijada del todo, siempre en movimiento: impulsada por el *éros* de Dios, y en ardiente búsqueda de ese mismo amor.

Esto nos lleva a nuestro próximo capítulo: más allá de las palabras y guiados por ellas: ¿Cuál es el estilo de este teólogo del exceso, de la erótica teologal? ¿Cómo se conforma el lenguaje de esta erótica?

⁸⁴⁰ Cf. *El hombre*, 24.

⁸⁴¹ Cf. R. CALASSO, *La locura que viene de las ninfas*, Sexto piso, Madrid, 2008, 68.

⁸⁴² Cf. R. CALASSO, *La locura que viene de las ninfas*, op. cit., 59-69, particularmente 64.

Capítulo II

Forma de la erótica teologal: torsión del lenguaje y estilo de su teología

“Un lenguaje que ha envejecido, pero que [...] debería rejuvenecer y salir de nuevo a la palestra”⁸⁴³

En el presente capítulo presentaremos lo que hemos querido llamar *forma* de la erótica teologal. La hipótesis es que la erótica teologal se manifiesta en un cuerpo textual con un lenguaje sobre el que se hace violencia para que exprese lo que se pretende decir, y que conforma un estilo propio.

Para esto desarrollaremos los siguientes temas: el lenguaje teológico de Gesché se presenta torsionado (1) y esa torsión se da dentro de una teología eclesial católica que tiene fuertes tintes antropológicos (1.1); que el lenguaje teológico se pone de fiesta, metáfora del exceso (1.2); estudiaremos las palabras, que en Gesché tienen una importancia fundamental (1.3); las preguntas con las que juega y trabaja el teólogo tienen funciones del todo particulares en su obra y torsionan la teología (1.4). Luego veremos propiamente el estilo teológico-literario (2); y descubriremos los juegos (2.1) y los recursos del lenguaje (2.2). La torsión toma forma de brevedad, repetición y fragmentariedad (3).

En este capítulo trabajaremos con una perspectiva y un método analítico-hermenéutico ya que, a través del desciframiento de la forma de su teología, descubriremos cómo ésta se constituye dando cuerpo al contenido de la erótica, cuyos contornos ya hemos estudiado.

1. La torsión del lenguaje

“Los cristianos, tan pusilánimes ante las audacias de la Escritura”⁸⁴⁴

“Ese ligero exceso que permite el lenguaje poético y, por ello mismo, el teológico”⁸⁴⁵

⁸⁴³ *El hombre*, 111.

⁸⁴⁴ *Jesucristo*, 240.

⁸⁴⁵ *Jesucristo*, 262.

“Se precisó de una verdadera audacia, que sólo podía imponer una «experiencia», para hacer posible esta «transgresión»”⁸⁴⁶

“El lenguaje celebra un día de fiesta”⁸⁴⁷

“¿Por qué a nosotros nos cuesta hablar nuestro lenguaje?”⁸⁴⁸

Gesché torsiona el lenguaje de un modo personal. Como lo hacían los autores de la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia. Como lo hacen también los maestros espirituales de todos los tiempos: se trata de articular un lenguaje inteligible para el hombre contemporáneo. Esa inteligibilidad supone la portación de un sentido, y “un sentido diferente no es posible más que en un lenguaje diferente, en una forma diferente”.⁸⁴⁹ Gesché es patrólogo y esa raíz está presente en su obra, como fidelidad a la Tradición de la Iglesia, lo mismo que la recurrencia a textos de las Sagradas Escrituras. A su vez, hay otras fuentes del todo contemporáneas en su quehacer teológico, como el psicoanálisis, la filosofía y la literatura.⁸⁵⁰ Este encuentro de voces fontales junto a la atención al hombre al que se habla, torsionan el lenguaje de modo interdisciplinar. En ese puente que soporta la tensión entre la orilla de la fidelidad a la historia y la orilla de la fidelidad al hombre actual, el autor articula el lenguaje como medio expresivo de esa erótica teologal padecida.

La perspectiva de este subcapítulo será “mística”, palabra que incorporamos para afirmar que para poder expresar una forma (aquí, un lenguaje) que porte sentido, ese lenguaje debe brotar de una experiencia padecida en la propia vida. En esa expresión, el lenguaje habitual y adquirido, sufre una torsión, lo cual supone un “día de fiesta” para ese lenguaje.⁸⁵¹

1.1. Una torsión eclesial y antropológica

⁸⁴⁶ *El destino*, 195.

⁸⁴⁷ *El sentido*, 25; cf. *Jesucristo*, 142.

⁸⁴⁸ *El sentido*, 86.

⁸⁴⁹ O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 199.

⁸⁵⁰ “Gesché se apoya gustosamente sobre los filósofos de la alteridad para abrir una brecha en la suficiencia de una razón incapaz de abrirse a la trascendencia y a la escucha de la excepción”, B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 139. “Nos parece a la búsqueda de un pensamiento audaz y original que encuentra más en los filósofos que en los teólogos de esta época”, J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 79 (traducción propia). Sobre la literatura cf. nuestro capítulo IV. Sobre el encuentro con los filósofos personalistas, cf. el capítulo III.

⁸⁵¹ Cf. *El sentido*, 25. El tema de la fiesta será desarrollado *infra*, III.4.1.

La torsión del lenguaje que realiza Gesché no es a costa de hacer una teología fuera de la iglesia ni despreciando al hombre. Al contrario, su pensamiento se desarrolla en el seno de la comunidad eclesial. Baste aquí recordar que el belga fue miembro de la *Comisión Teológica Internacional* durante dos períodos. Esa torsión que aquí estudiaremos no es un juego estilístico o una ocupación esteticista, puramente formal, sino que se realiza para salvar al hombre: he ahí todo su interés y todo el esfuerzo del lenguaje.

a. Una teología católica

Gesché elabora una teología católica en el seno de la iglesia. Podría parecer una afirmación superflua, innecesaria. Sin embargo, en toda su septalogía encontramos señales, guiños, que indican que al teólogo belga le interesaba inscribir sus pensamientos en el flujo de una tradición que sigue pensando los grandes temas de la teología, aun cuando el lenguaje hubiera de torsionarse para resultar significativo en el hoy de nuestra historia. Nunca señala esta pertenencia de manera directa, como un choque, sino por medio de afirmaciones más o menos larvadas, que van jalonando una intención: mostrar que se es teólogo cuando se es capaz de repensar toda la teología, con coraje y fidelidad, para ofrecer al hombre esa salvación que Dios ha querido traerle, en ese horizonte de máxima que la revelación supone para el hombre. Por ejemplo, una indicación desiderante, que pide la incorporación de un tema nuevo en el pensamiento teológico dice así: “Sería totalmente legítimo hacer que el mal-desgracia entrara en la topología teológica”.⁸⁵² El autor está agregando una categoría nueva al tradicional tema del mal, y quiere justificar su pertinencia. Su afirmación, vista por el reverso, pensándola con una cierta ironía, podría indicar que lo que ha quedado de las teologías repetitivas de ciertos tiempos es una cobardía políticamente correcta de lo que eran en el origen. Cuando el hombre no se atreve a acercar y conjugar fe y cultura, rompe alguna de esas dos laderas, que son las orillas que sostienen el puente de la teología, quebrando de este modo la posibilidad de pensar teológicamente.

⁸⁵² *El mal*, 84.

Gesché pretende despegar el quehacer propiamente teológico de un razonamiento que se desliza inmediatamente hacia la moral, entorpeciendo los derroteros del pensamiento. ¿Se trata de una cualidad amoral de sus propuestas? Es evidente que no: Gesché va señalando continuamente su opción por una vida que sea fiel a sus posibilidades máximas. Esto aparece muchas veces en sus escritos y traemos como ejemplo mostrativo esta expresión: “la cosa es tan obvia que resulta casi molesto tener que recordarlo”.⁸⁵³ Se trata de no poner las opciones morales por encima de todo, siendo que éstas son la consecuencia posterior de opciones anteriores.⁸⁵⁴ Es innegable que hay una gran honestidad intelectual en el belga, incluso para retractarse si, habiendo hecho un camino en el cual ha descubierto algo nuevo, debe volver atrás reconociendo su error:

“Lamento tan sólo una cosa en mi artículo *Retrouver Dieu*: haber dicho que Dios sólo podía empezar a ser una buena noticia para los demás después de haber sido una mala noticia para mí (quería decir: para mi confort, etc., pero incluso con este matiz la fórmula es lamentable)”.⁸⁵⁵

Gesché sabe que forzando el lenguaje teológico para que pueda expresar la vida formulará expresiones que pueden chocar e impactar. Este coraje es inherente a una erótica y el teólogo se esfuerza en mostrar que la osadía pertenece al núcleo del desarrollo y ejercicio de la fe; que la fidelidad incluye la creatividad.

b. Una teología al servicio del hombre

La unión de fe (teología) y cultura (pensamiento actual) es patente en la obra de Gesché. Hay una definición de la teología que lo muestra en una fórmula

⁸⁵³ *El hombre*, 123. Gesché fue profesor de moral en los inicios de su magisterio. No era un ámbito de su predilección, no se sentía a gusto con el campo de esta disciplina. Cf. *Pensar al hombre*, 24.

⁸⁵⁴ Desde unos presupuestos muy distintos señala lo mismo Guitton: “La moral [...] es una triste cosa. La moral es una condición previa, un simple acompañamiento, una consecuencia [...] de algo más importante, que la supera y vale más que ella: la vida [...] en Dios [...]. Es una estructura de vida que permite el desarrollo de la vida”, J. GUITTON, *Mi testamento filosófico*, Sudamericana, Buenos Aires, 1999, 165-6.

⁸⁵⁵ *El mal*, 144, nota 12. Es curioso que retome la misma expresión en *El destino*, 166, libro de factura posterior. Quizá se explique mirando los años de edición de los artículos originales: 1994 el que luego retoma en *El mal* y que citamos aquí. 1976 el que retoma en *El destino*. Éste, que como libro es posterior a *El mal*, es anterior en su factura como artículo. Entonces, la inclusión de ese pensamiento en el libro de factura posterior se debería a una distracción de Gesché. De todos modos, no es relevante para nuestro punto acerca de la honestidad intelectual.

luminosa, condensando brevemente un largo camino recorrido: “La teología es un modo de pensar la vida”.⁸⁵⁶

Se trata en primer lugar de la vida, no de la teología. Una vida que el creyente puede y debe pensar mediante ese instrumento que se llama teología, aunque no solamente con ella, sino en la vecindad con los otros saberes que aportan luz a la comprensión de los grandes temas que inquietan el corazón del ser humano. Para manifestar algunas implicancias podemos formular el mismo concepto de modo negativo: la teología no es un modo de pensar la misma teología; es un modo de pensar la vida. No está hecha la teología para resolver sus propios problemas sino para la vida. Esta opción se revelará especialmente importante cuando veamos, por ejemplo, las confusiones entre racionalidades, que han pesado sobre la teología durante siglos.⁸⁵⁷ En esta aventura de pensar la vida Gesché es capaz de usar la estructura de otra ciencia para aplicarla a la teología, creando equivalencias dinámicas que aportan un enriquecimiento para la teología sin hacerle perder su especificidad.⁸⁵⁸

En segundo lugar la fórmula expresa que en la teología se trata de pensar. La convicción de que la teología piensa al servicio del hombre se va concibiendo a lo largo de la propia experiencia vital de Gesché. En el segundo año de su licenciatura en Filosofía y Letras, él afianza

“la convicción de la necesidad de una pastoral de la inteligencia y de una teología como servicio a la caridad, que visitando los espacios de la existencia en que se constata la falta de sentido, proponga a los hombres, creyentes e increyentes, un sentido que les permita comprenderse”.⁸⁵⁹

El joven Gesché “pretendía entablar un diálogo con el mundo secular, con la certeza de que la teología encierra una verdad antropológica que puede aportar al hombre contemporáneo una nueva comprensión de sí mismo, permitiéndole

⁸⁵⁶ *El mal*, 12. Es de notar que esa opción aparece ya en las primeras páginas de la septalogía.

⁸⁵⁷ Cf. *infra* el capítulo IV.1.1.

⁸⁵⁸ En *El mal*, 86-88, Gesché toma un método utilizado por el estructuralismo para abordar teológicamente el tema del mal. Esta misma aventura hará en *El sentido* con las teorías del relato.

⁸⁵⁹ *Pensar al hombre*, 23.

descifrarse”,⁸⁶⁰ desarrollando una “fina sensibilidad para las cuestiones pastorales que su tiempo le suscita”⁸⁶¹ y “comprendiendo el ejercicio de la teología como un servicio de caridad hacia los hombres que quieren reflexionar sobre su vida”.⁸⁶²

En su sencilla formulación gramatical la definición de Gesché aporta luminosidad al quehacer teológico: éste debe *pensar* (es el verbo de la definición, el que moviliza la acción) la *vida* (el objeto de la definición, el *télos* hacia el que el verbo empuja al sujeto).

1.2. El lenguaje de fiesta

“Es durante las fiestas cuando los dioses ponen a los hombres como nuevos”⁸⁶³

“Durante algún tiempo nuestro lenguaje se parecerá al tartamudeo del herido grave a quien se reeduca. Aprovechemos este silencio como si fuera un aprendizaje místico”⁸⁶⁴

En la obra de Gesché, el lenguaje se pone de fiesta: es una expresión suya. La fiesta es una figura de la erótica, ya que supone un espacio y tiempo excesivos durante los cuales las convenciones cotidianas quedan suspendidas para abrir una grieta epifánica. En el lenguaje de Gesché esa condición festiva se manifiesta en el estilo, elegante; en la exuberancia que expresa; en el espacio que abre en las racionalidades para decir la sabiduría que porta dentro de sí. Porque “es ahí, en el lenguaje, donde descubrimos lo que se nos ha querido transmitir”.⁸⁶⁵ “Los hechos del lenguaje son los más esclarecedores”.⁸⁶⁶

⁸⁶⁰ *Pensar al hombre*, 26. El mismo autor asegura que el belga tenía una “preocupación pastoral por dialogar con el mundo, intentado hacer inteligibles y creíbles los contenidos de la fe a través de una nueva pro-posición cristiana”, *Pensar al hombre*, 26.

⁸⁶¹ *Pensar al hombre*, 25.

⁸⁶² *Pensar al hombre*, 25.

⁸⁶³ Platón, citado en *El mal*, 153. Gesché remite a *Las leyes*, sin mayor indicación. Entendemos que se refiere al Libro VIII.

⁸⁶⁴ M. YOURCENAR, *Peregrina y extranjera*, Madrid, 1992, 184, citada en *El cosmos*, 221.

⁸⁶⁵ *Jesucristo*, 152. Cf. H. FANUELE, *El tertium narrativo de los evangelios. Paradigma de un lenguaje nuevo desde la óptica ricoeuriana de Adolphe Gesché*, (disertación escrita presentada para la obtención del grado canónico de Licenciado en Teología dogmática), Facultad de teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2013.

⁸⁶⁶ *La paradoja de la fe*, 23.

a. Un lenguaje más allá del racional

Es inútil buscar en Gesché un lenguaje que se ajuste a “ideas claras y distintas”, articulado al modo de una *Summa* medieval, de un tratado teológico del siglo XX, de un manual de alguna disciplina: la matriz de su pensamiento y el desarrollo de su teología recorre otras trochas. Lejos de desplegar y ejercitar la racionalidad por un solo carril, el belga amplía la posibilidad de la racionalidad hasta laderas insospechadas: “No se sorprenderá si ciertos –no todos- pensamientos y citas de este libro recurren al lenguaje no racional, a los mitos, a la ficción, a la literatura”.⁸⁶⁷ Si bien esta afirmación es de su segunda serie de libros, donde el pensamiento se presenta en fragmentos, puede también aplicarse a su primera serie de libros teológicos. Es evidente que no se trata de dejarse llevar por el delirio de la irracionalidad, sino de ampliar los límites de la racionalidad hasta nuevas posibilidades.⁸⁶⁸ El planteo de fondo es el siguiente: Dios existe todavía en nuestro tiempo, pero la palabra que lo designa (*Dios*) ya no tiene sentido entre nuestros contemporáneos. Por eso “la creación de un nuevo lenguaje, una nueva manera de hablar de Dios, permitirá el regreso de Dios que no habita más *entre nosotros*”.⁸⁶⁹

b. Doble dimensión del lenguaje

El tema del lenguaje es abordado en un capítulo de *La margelle du puits*, libro de reciente aparición que se presenta como una introducción a la obra de Adolphe Gesché. Libro imprescindible en tanto que expone una mirada complexiva sobre la obra del belga.⁸⁷⁰ Luego de presentar al siglo XX como el siglo del lenguaje, con las figuras señeras de Heidegger, Gadamer, Habermas, Wittgenstein, Deleuze y Guatari, el autor del capítulo que nos ocupa –Riaudel- asegura que en Gesché conviven superpuestas y balanceadas dos concepciones del lenguaje, a saber:

⁸⁶⁷ *Le mal et la lumière*, 18.

⁸⁶⁸ Desarrollaremos este tema en el capítulo siguiente. Aquí basta con señalarlo.

⁸⁶⁹ O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 203, cursivas nuestras.

⁸⁷⁰ Cf. O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 197-220. Seguiremos a este autor para este punto. Como obviamente no se trata de presentar un resumen del pensamiento de Riaudel, nos basta presentar un esquivo esquema de ambas concepciones: lo que nos interesa es descubrir qué funciones tiene el lenguaje en la teología de Gesché.

Por un lado lo que llama una “concepción utilitarista” del lenguaje.⁸⁷¹ Bajo este aspecto el problema es que ciertas palabras de la teología -y de la vida- se han vuelto ininteligibles para el hombre contemporáneo.⁸⁷² Siguen existiendo pero han dejado de significar. El camino en este caso es volver a decir esas palabras de otro modo.⁸⁷³ Se trata de poner en juego la creatividad del teólogo para que él pueda decir algo sobre Dios, unas palabras donde Dios sea dicho de nuevo. Hay que sacar, hacer aparecer y nombrar a Dios en nuestro tiempo. Aquí el teólogo y su lenguaje tienen una función que llamaremos *activa*, ya que “inventan” otra vez una realidad que ha quedado oculta por los motivos que fueren.

Por otro lado, lo que Riaudel llama una “concepción referencial” del lenguaje.⁸⁷⁴ Bajo este aspecto lo que aparece es una donación que precede toda recepción.⁸⁷⁵ El camino en este caso es asomarse al brocal del propio pozo para oír allí las palabras que hay que decir, y que nos preceden y exceden, siéndonos dadas. Se trata de dejar brillar el potencial ontológico del lenguaje para que, callando el teólogo, las palabras sean dichas en él, que Dios se diga a sí mismo en un lenguaje que Él mismo se crea.⁸⁷⁶ Hay que hacer silencio, asomarse al propio pozo, ver la claridad del bosque donde Dios acontece. Aquí el teólogo y su lenguaje tienen una función que llamaremos *pasiva*, ya que están a la escucha de una palabra que les viene dada. Ambas concepciones se dan juntas en la obra del teólogo belga.

Oigamos a Gesché articulando en un texto ambas realidades del lenguaje:

“No es más que en un lenguaje relativo que yo puedo hablar válidamente del absoluto. Dios, en efecto, no puede ser dicho, de manera inteligible, más que si lo es en un lenguaje de hoy, por lo tanto, culturalmente relativo, y no es más que en este lenguaje que yo puedo explicar el absoluto que tenga fuerza de absoluto para el lenguaje de hoy. Un lenguaje intemporal no diría el absoluto, no diría nada de nada, no sería entendido. Sólo el lenguaje relativo puede (eventualmente) expresar al absoluto. De donde viene la variedad temporal y cultural infinita de expresiones del absoluto de Dios. No hay discursos sobre el absoluto, del absoluto, más que relativos y cambiantes”.⁸⁷⁷

⁸⁷¹ Cf. O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 216.

⁸⁷² Cf. O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 203.

⁸⁷³ Cf. O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 204.

⁸⁷⁴ Cf. O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 217.

⁸⁷⁵ Cf. O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 220.

⁸⁷⁶ “El lenguaje habla [...] nos dice [...] algo que tiene una resonancia ontológica”, “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 70.

⁸⁷⁷ *Ne pereant*, VII, 12 (19.7.70), be.uclouvain.fichiergesche.absolu_10.

Como hace notar Riaudel a propósito de este texto paradigmático, aunque no único acerca de esta temática:

“Este texto evoca la idea, dominante en Gesché, de palabras que habría que encontrar o inventar hoy para dar de nuevo acceso a Dios, pensado como referente; pero al mismo tiempo no excluye de otros sentidos a la idea de que Dios se dice en el lenguaje, en el sentido de que él adviene y se da en el lenguaje”.⁸⁷⁸

Se trata de lo que Riaduel llama una “duda” (*hésitation*) de Gesché a propósito del lenguaje. Dubitación que tiene un valor positivo: ella no sólo no bloquea la comprensión y la posibilidad del lenguaje sino que abre las puertas a una comprensión más amplia y más verdadera del mismo. La función del lenguaje en el pensamiento de Gesché no debe abordarse como si se tratara de opciones dialécticas que optarían por una o por otra concepción del mismo, sino como una integración compleja donde ambas concepciones del lenguaje ocupan, en tembloroso equilibrio, su lugar. La duda marcada por Riaudel ha sido querida y buscada por Gesché. El lenguaje de la teología es creativo y a la vez recibido; nuevo y tradicional; acción provocada por el teólogo y pasión sufrida por él mismo; descubrimiento y don. Que el equilibrio sea frágil o que no siempre se logre forma parte del modo de hacer teología por el que ha optado el teólogo belga y de los riesgos que esta tarea supone en el ejercicio de su racionalidad y su valía en medio de otros discursos del hombre sobre Dios cuando éste se ejercita como respuesta a una palabra previa de Dios al hombre.

Si tuviéramos que buscar en la historia de la teología una equivalencia acerca de lo que acabamos de explicar la encontraríamos en la tensión que ha existido siempre -y debe existir- entre la teología positiva y la teología negativa. Los acentos de una o de otra dependerán, como siempre, del momento histórico en el que vive el teólogo, de las propias capacidades que él mismo tenga, junto a su sensibilidad e historia de vida, no menos que de los impulsos que el Espíritu va soplando en cada tiempo para hacer audible y perceptible un modo u otro de ejercitar el quehacer teológico para que resulte audible -y, por esto, salvífico- para el hombre de hoy.

⁸⁷⁸ Cf. O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 216.

Hablar y callar, crear y oír son las hebras con que la teología se va tejiendo en la trama del tiempo para revelar una figura que se muestra al hombre de hoy. Se trata de entender para oír y oír para entender, en un doble movimiento de recíproca fecundidad. Para decirlo en fórmula concisa, jugando con el lenguaje: El teólogo *expresa* en un lenguaje una experiencia que se le ha *im*-preso. La noción de *presión* que ambas palabras incluyen no es inocente: no se trata de una diletante opción sino de una apremiante urgencia: urgencia padecida que luego es transmitida; estamos en el ámbito de la erótica: se trata de ponerse en juego por un exceso que ha acontecido.⁸⁷⁹

Siguiendo una feliz fórmula diríamos: *contemplata aliis tradere*. Se habla porque primero una Voz ha quemado las entrañas, como refleja el texto del profeta Jeremías, expresado en términos admirativo-estéticos: “Dije: «No lo voy a mencionar ni hablaré más en su Nombre». Pero había en mi corazón como un fuego abrasador encerrado en mis huesos: me esforzaba en contenerlo pero no podía” (Jer 20, 9); o como lo dice el texto de san Pablo, expresado en términos ético-dramáticos: “¡Ay de mí si no predicara el Evangelio!” (1Co 9, 16).

c. La erótica como *via eminentiae*

El campo semántico que forma la erótica no es una novedad creada por la teología de Gesché: se trata del camino superlativo de la eminencia.⁸⁸⁰

¿Por qué hablamos en este capítulo de una torsión del lenguaje? Justamente porque se trata de que el lenguaje contenga y refleje algo que lo precede, lo supera y lo excede. La torsión sería el indicador de ese exceso que sufre el lenguaje que quiere expresar la trascendencia en la inmanencia. Es la huella de un acontecimiento que le ha advenido, y que remite a un plus. Esa torsión orienta hacia un advenir, hacia algo que está más allá. Lo dice Gesché, hablando de las Bienaventuranzas, centro del evangelio, en clave antropológica:

⁸⁷⁹ Gesché tiene un breve apartado donde habla *in recto* acerca de la teología negativa: cf. *El destino*, 190-192. El contexto del tema, aquí, es el de la investigación de “campos de inmanencia” que existen en el cristianismo, ya que se trata de pensar la salvación en el contexto de las otras religiones.

⁸⁸⁰ Cf. F. ORTEGA, “Fe y teología: Elogio de la *via eminentiae*”, en *Teología* 110 (2013) 37-48.

“El lenguaje teologal (las Bienaventuranzas, por ejemplo) no dice lo que el hombre es, sino lo que él debe ser o puede ser. Es un lenguaje de proyecto, y que, en consecuencia, es escatológico, ya que evoca un futuro y provoca una decisión”.⁸⁸¹

Lenguaje que expresa el reino de lo que está por venir, de lo inacabado, de lo excesivo, de lo no dominable. Lenguaje teologal que expresa el contenido de lo que hemos llamado erótica. Es lo que la tradición ha llamado camino de la eminencia, de la excelencia: más allá del lenguaje positivo y más acá del lenguaje negativo, ambos necesarios e irrenunciables, hay un lenguaje del exceso, del desborde y de la transgresión, que supera toda positividad y toda negatividad por un plus que lo desborda. Así lo afirma Gesché:

“El lenguaje teologal de la fe es un lenguaje de transgresión. Es lo que una vez hemos llamado *via eminentiae*. Pero también se ha dicho con razón que tenemos la *via affirmationis*, y esto que Schillebeeckx llama *horizonte humano de inteligibilidad*, sin el cual el lenguaje de la fe no tiene sentido, hablamos en lenguas. Y también la *via negationis* que corrige lo que tiene de impropio, de imperfecto. Pero están las tres vías. Si, por ejemplo, hablamos de Dios como persona, hay que transgredir lo que se dice en filosofía, el lenguaje común, aún cuando esto tenga asimismo una resonancia en el lenguaje común, filosófico”.⁸⁸²

Una vez más, este asunto no se resuelve con dialéctica sino con integración. No se trata de desentenderse del lenguaje positivo (el riesgo de caer en la superstición o en la pura ininteligibilidad). Tampoco se trata de olvidar los límites del lenguaje y de la realidad de la que se habla, que nos recuerda la teología negativa (el riesgo de caer en la gnosis o en un puro racionalismo). Se trata de trascender ambas limitaciones por un exceso, un desborde que pone al lenguaje de Dios en su lugar más propio. Estamos en el ámbito de una erótica teologal. ¿Por qué usar esta categoría, en vez de repetirlo con los modos tradicionales? Porque se trata de encontrar en el propio pozo las riquezas de la tradición diciéndola con palabras nuevas en el acontecer fluyente de la historia. Casi al final de su septalogía, así expresa Gesché esta urgencia del lenguaje teológico:

⁸⁸¹ *Les mots*, 87.

⁸⁸² *Les mots*, 84.

“Es necesario que Dios, en el discurso y en la proposición que hacemos de él, siga siendo aquel que él es, esto es, aquel que llama al hombre a esta transgresión y a este desbordamiento de los que venimos a hablar”.⁸⁸³

El lenguaje del *éros* divino-humano pertenece a la tradición teológica, como hemos mostrado en la Obertura de esta tesis. Se trata de hacer visible una tradición oculta de nuestra propia historia, en un momento epocal que parece propicio para comprender esta categoría.

d. Una erótica que es una teología, una metafísica

La erótica teologal, que aquí descubrimos bajo la figura de la torsión del lenguaje, no se refiere a una cuestión ética. Se trata de una realidad que tiene consistencia en sí y que constituye el lenguaje, ya que las palabras y el lenguaje no se refieren a un mero hacer, sino al ser.

Gesché es

“consciente de que existe una metafísica de las palabras, dado que no sirven simplemente para la nominación de las cosas, sino que tienen un peso propio y una creatividad soberana que les viene de sí mismas; consciente de que hay palabras que pierden y palabras que salvan al hombre, cultivará el arte de escribir en un estilo elegante, al servicio de una «teología antropológica»”.⁸⁸⁴

Metafísica del lenguaje, ontología del lenguaje, teología del lenguaje: tres modos con los que Gesché nomina a esta capacidad del lenguaje de darnos lo real, esas realidades que son Dios, el hombre y el cosmos.⁸⁸⁵ Y esa capacidad excesiva del lenguaje, cuando puede germinar en tierra fértil, es la que hace que ese lenguaje viva de fiesta. No es que el lenguaje cambie: las palabras vienen desde lejos en la historia, son fieles a una tradición milenaria. Pero su empleo, el modo en que se trata a las palabras, la torsión a que se las somete, posibilitan que esas palabras den de sí un tesoro que portaban escondido en su seno. Este parto hace poner al lenguaje de fiesta, fiesta que comparte la teología. Estamos ante una “estética”: un misterio que

⁸⁸³ *El sentido*, 187.

⁸⁸⁴ *Pensar al hombre*, 29. Gesché desarrolla el tema del lenguaje en *Dios*, 33-39.

⁸⁸⁵ Cf. *Dios*, 35. Tomamos estas tres realidades como una metonimia: el todo por la parte. Hay algunos desarrollos sobre el lenguaje en *Dios*, 33-35.

se muestra ante nuestros ojos y que hay que admirar, para luego proseguir la dinámica iniciada por la contemplación inicial: “Maravíllate primero y comprenderás”.⁸⁸⁶ La fiesta es espacio y tiempo de exceso, de abundancia, de exuberancia y de don. Don de una palabra que, plena de sentido porque brota de la vida viviente, nos regala la capacidad de vivir la propia vida en espacio festivo de donación. “La realidad no llega a ser sino siendo expresada”,⁸⁸⁷ es el decir de una experiencia.⁸⁸⁸ Gesché escribe su teología con esta convicción:

“sabiendo que hay palabras que pierden y hay palabras que salvan al hombre, empleó su elocuencia, erudición y pluma ágil en la proposición creíble de la fe al hombre contemporáneo, concibiendo su tarea de teólogo y profesor como un servicio pastoral y una pasión”.⁸⁸⁹

De este modo, podemos asegurar que Gesché da a la erótica teologal una consistencia metafísica, ya que asegura que “toda gramática es una metafísica (y una teología). Esto es lo que señala Benveniste cuando estudia los problemas sobre las categorías aristotélicas impuestas por la estructura de la lengua griega”.⁸⁹⁰ O, dicho de otro modo: “El hombre es un ser que habla, tiene una lengua. De este hecho, él está habitado por una gramática. Y así es un ser metafísico”.⁸⁹¹ Y ese hombre desde la perspectiva de la encarnación: “«El cuerpo es el primer sistema de lenguaje y es también el sistema más olvidado», dice H. Weinrich”.⁸⁹² Por eso hablamos en esta tesis de una erótica teologal. No se trata de un lenguaje que se agota en sí o que se funda a sí mismo, sino de un lenguaje que responde a una realidad previa, la de Dios: si Dios ama con *éros* el lenguaje debe revelar esta realidad. A una erótica teologal co-responde una erótica teológica.

1.3. Las palabras

“Nuestras frágiles palabras”⁸⁹³

⁸⁸⁶ Hesiquio de Jerusalén, citado en *Jescucristo*, 236.

⁸⁸⁷ *Dios*, 33.

⁸⁸⁸ Gesché une experiencia y lenguaje en *Dios*, 33-39.

⁸⁸⁹ *Pensar al hombre*, 32.

⁸⁹⁰ *Les mots*, 99.

⁸⁹¹ *Les mots*, 100.

⁸⁹² *Les mots*, 77. Volveremos sobre la erótica del cuerpo en el capítulo siguiente.

⁸⁹³ *La paradoja de la fe*, 36.

Gesché está enamorado de las palabras. Metafóricamente se puede decir que baila con ellas, juega, las busca, las descubre escondidas en insólitos parajes, las sondea, las ayuda a expresarse. Como afirma alguien que lo conoció: “Él adoraba jugar con las palabras”.⁸⁹⁴ Esta noción y acción de jugar será fundamental para comprender lo que hace Gesché con las palabras: como en todo juego, no puede haber endurecimientos ni fijaciones. Siempre se está en movimiento, en camino: jugando, como Dios al inicio del tiempo (cf. Prov. 8,30-31):

“¡Jugar! Pero ¿qué resonancia tiene en nosotros esta palabra? ¿Se podría decir que Dios mismo juega con la creación? Pues teológicamente es esta idea –o esta idea arriesgada– la que ahora despunta y no puede ser eludida”.⁸⁹⁵

Se trata de una tarea ministerial, de un encargo recibido, no de una mera opción personal, tal como lo señala, no sin humor, Gesché en este texto, y a la que urge dar fidelidad:

“La tarea de un obispo es restituir a los cristianos sus palabras. Que los cristianos no tengan miedo de su vocabulario. Y la misma palabra *restituir* no significa retorno puro y simple a lo antiguo, sino invención de palabras nuevas. Restituir es restablecer, rehacer, reconstruir, restaurar y es tanto impulso nuevo como retomar de su fondo. Que los cristianos no tengan miedo de comunicarse sus palabras (las antiguas y las nuevas que les vengán). Restablecer la confianza en esto donde somos todos portadores. Aprender por otro lado a no tener miedo los unos de los otros”.⁸⁹⁶

a. Primacía de las palabras sobre la sintaxis y la semántica

Desde la perspectiva del lenguaje, para Gesché “el léxico prima sobre la sintaxis y sobre la semántica”.⁸⁹⁷ La afirmación de Riaudel es categórica y coincidimos con su observación. No son las palabras sirvientas pasivas para la transmisión de un contenido.⁸⁹⁸ Las palabras tienen poder creador. No estamos afirmando que Gesché deprecie la sintaxis ni la semántica; se trata de una primacía

⁸⁹⁴ J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 46 (traducción propia).

⁸⁹⁵ Gesché abordará la noción de juego en *El cosmos*, 256-273, cita en 256.

⁸⁹⁶ *Les mots*, 58. Cf. A. GESCHÉ, “Los desafíos actuales y la fe del futuro”, en *La paradoja de la fe*, 147-151, donde el belga pide “recuperar nuestras palabras”.

⁸⁹⁷ O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 209.

⁸⁹⁸ Cf. O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 198.

que da a las palabras como tales, con una función fundamental: la tarea de abrir las puertas a la sintaxis y la semántica. Cambiando las palabras, creando palabras nuevas, descubriendo sentidos escondidos en las palabras, el teólogo fuerza y torsiona la sintaxis, la estira hacia límites insospechados, y de este modo refresca la semántica con nuevos aires. Veamos algunos ejemplos, entre muchos, donde se hace visible el método que acabamos de explicar:

“La etimología que ha querido ver en el origen de la palabra *persona* la raíz *per-sonare* —«hacer resonar, re-percutir»- resulta sin duda filológicamente falsa, pero muestra bien que, si nada le hiciera repercutir, un individuo (*in-dividuum*, «que no conversa» con los otros, separado, *atomos*) no accedería al estado de persona. La identidad supone y llama a una alteridad que la haga emerger, *ek-sistir*, saliendo de la indiferencia y de la no-identidad”.⁸⁹⁹

“De este modo, Dios se presenta «*sub contraria specie*», de una forma que, pensando razonablemente, no se espera. Estaría uno tentado de traducir «bajo una forma contradictoria», es decir, en contradicción con todo lo que se ha creído saber sobre Dios. Pero por lo demás, como asegura san Pablo, tampoco se trata de reducir a la nada la cruz de Cristo («*ut non evacuetur crux Christi*»: 1Co 1,17). En la Escritura, de modo especial donde se habla de la Cruz, Lutero ha descubierto a Dios allí donde normalmente no se le encuentra”.⁹⁰⁰

“Como los magos, hay que mirar a lo alto. Se requiere nada más y nada menos que un cometa —y un cometa viene de lo alto-, un cometa venido «de lo más alto de los cielos», *in excelsis Deo*, para señalarnos el camino de nuestra grandeza, igual que los ángeles”.⁹⁰¹

Con este método las palabras se transforman en el ariete de la teología, que le servirá a ésta para poder entrar en la fortificación amurallada en el que a veces se ha atrincherado el discurso de Dios.

La propia experiencia de vida de Gesché da cuenta de esta realidad, que luego integra en su método teológico:

“Para Gesché, la experiencia de Dios fue indisociable del encuentro de palabras y de libros. Para él, toda biblioteca es un verdadero santuario, lugar de epifanía y de revelación, lugar de encuentro del *ángel hermeneuta* que nos viene a visitar”.⁹⁰²

⁸⁹⁹ *El sentido*, 65.

⁹⁰⁰ *Jesucristo*, 41-42.

⁹⁰¹ *El hombre*, 103.

⁹⁰² J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 40 (traducción propia).

Las palabras tienen la tarea de mostrar algo que ha acontecido, de revelar lo que está oculto en lo visible, de portar más allá de la mera literalidad de las palabras (*metá-fora*) hacia el humus que las habita y las hace posibles:

“Las palabras no demuestran, ellas muestran y muestran más allá de ellas mismas, en el sentido fuerte que la fenomenología da a la palabra «mostración»”.⁹⁰³

Es un juego que no consiste en buscar en un diccionario una palabra que funcionaría como un fósil de algo que ya no está. No se trata de filología crasa. Las palabras son vehículos que transportan y provocan, que permiten decir algo nuevo que ha acontecido, creándolas en los diversos modos que Gesché crea palabras: acentuando un prefijo o sufijo; buceando en su etimología; cambiando una desinencia; mezclando los morfemas de una palabra en varios idiomas,⁹⁰⁴ y dejando espacio en lo ya dado de la palabra para la invención de lo nuevo, que es aportado por la dicción y escritura del teólogo. En ese espacio abierto por las palabras Gesché juega y hace teología:

“Yo amo, por mi parte, las palabras en las cuales la carrera no está terminada, que nos reservan todavía todos los derechos de la invención y de la creación viva”.⁹⁰⁵

No se trata ante todo de inventar palabras *ex nihilo*, como una especie de prestidigitador, sino de crear, justamente: el sentido de esta palabra lo da Gesché en otro contexto, cuando llama al hombre creador; el hombre es co-creador con el Creador. Dios como creador “hace que las cosas se hagan como ellas se hacen”.⁹⁰⁶ Esa noción respeta el lugar de Dios en la creación y respeta el lugar del hombre en esa misma creación. Riaudel lo explica de este modo:

“El poder creador de las palabras es real, para Gesché, pero nosotros no somos creadores de estas palabras. La búsqueda de la palabra justa no consiste tanto en imaginar palabras nuevas, sino en sacar la riqueza de las palabras, para servir al engendramiento, a la *ek-sistencia* de Dios en este mundo. Nombrar no

⁹⁰³ *Les mots*, 12.

⁹⁰⁴ Veremos algunos ejemplos *infra*.

⁹⁰⁵ *Les mots*, 16.

⁹⁰⁶ *El cosmos*, 204, con exhaustiva hermenéutica del sentido de la expresión.

es crear, pero es hacer aparecer, dar a ver, y en un sentido, entonces, hacer existir *para nosotros*”.⁹⁰⁷

Una vez más, encontramos aquí la tensión fecunda entre lo dado y lo creado por el teólogo; el don y la re-creación del don; lo descubierto y lo transmitido. Son las palabras el ariete que Gesché usa para entrar en el lenguaje de Dios.

b. Doble función de las palabras

Para Gesché, hay una doble función que las palabras deben realizar.⁹⁰⁸ Por un lado, las nuevas palabras o las palabras antiguas repensadas, no deben quedarse en meras palabras que podrían desvirtuarse y vaciarse convirtiéndose en nudos *slogans*, vacíos de aquello que quieren transmitir. Un primer ejemplo: hay viejas palabras que ya no portan su contenido. Hablando de Dios nos encontramos, por ejemplo, con estas: todopoderoso,⁹⁰⁹ omnisciente,⁹¹⁰ impasible,⁹¹¹ causa.⁹¹² Leamos un texto como demostración de esta función, en uno de tantos de Gesché:

“No se ve aquí el acto divino como un simple acto de omnipotencia, sino como un acto de inteligencia y de sabiduría. La mediación de la *torá* (de la justicia, de la ley) fundamenta la creación como un mundo cuya ética, podríamos decir, es como la sustancia: la naturaleza no es simplemente física o natural. Nos encontramos sin duda más a gusto para comprender mejor el tema de la omnipotencia divina, tradicionalmente ligada al tema de la creación. La omnipotencia de Dios no es la de una especie de faquir o de brujo, es la de la inteligencia y la bondad. Todo parece indicar que la famosa palabra *pantokrator* ha sido muy mal traducida por el latín *omnipotens* y se hubiera hecho mucho mejor conservando la antigua traducción de *omnitenens*: aquel que tiene, que mantiene todo, que guarda el universo en sus manos, de las que nada escapa”.⁹¹³

Un segundo ejemplo: hay palabras nuevas que se refieren a Dios: pasividad, vulnerabilidad, proximidad, alteridad, deseo. Veamos uno de tantos textos:

⁹⁰⁷ O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 217 (cursivas del autor).

⁹⁰⁸ Cf. O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 204-206.

⁹⁰⁹ Cf., por ejemplo, *Dios*, 70; 82-84; *El hombre*, 86; etc.

⁹¹⁰ Cf., por ejemplo, *El sentido*, 178-179; 193; etc.

⁹¹¹ Cf., por ejemplo, *Dios*, 57; 75; 101; *El sentido*, 195; etc.

⁹¹² Cf., por ejemplo, *El cosmos*, 199-208. Hemos escrito sobre estas palabras en: J. QUELAS, “«Un cielo de don, un día de fiesta, un Dios del exceso»”, op. cit., 515-534.

⁹¹³ *El cosmos*, 267.

“En una forma u otra, es esencialmente en el ámbito del deseo, de la invitación, de la llamada, de la propuesta, donde el Dios judeo-cristiano se presenta al hombre. El «deseo ardiente» de Jesús en la última cena (cf. Lc 22,15) posee aquí valor de paradigma. Sería ciertamente peligroso hacer una lista de los textos bíblicos en los que sale la palabra «deseo» pues, además de la dificultad de toda equivalencia intralingüística, habría que incluir palabras como «aspiración», «sed», «anhelo», etc. Una cosa es cierta y es la que nos importa: este tema está muy presente para expresar las relaciones entre Dios y el hombre”.⁹¹⁴

Por otro lado, el decir-de-otro-modo que pide Gesché significa dar algo nuevo a entender, dando a entender de otro modo. ¿Qué es lo que hay que dar a entender? Dos cosas: una, lo ya dado que se ha perdido en el envejecimiento de las palabras, que ya no significan, están huecas, sin sonoridad, como se ha visto en el ejemplo de la traducción de *pantokrator*, o como podemos ver en esta ficha de Gesché:

“Nosotros no nos atreveríamos/inventaríamos hoy decir que Jesús es Dios y hombre. Más felizmente que en otras, hay una época más «ingenua» (*naïve*), más espontánea, en que lo han osado. Nos han dejado una riqueza verídica, la de poder pensar a Dios según el hombre y al hombre según Dios; la proximidad”.⁹¹⁵

Lo segundo que hay que entender son las nuevas palabras que la teología se crea para referir su objeto (como cuando se propone la palabra *deseo* teniendo a Dios como sujeto).⁹¹⁶ Como mostramos en los ejemplos precedentes, las funciones de los conceptos se articulan y unen en la teología de Gesché. Aquí las hemos diseccionado para hacer más comprensible la complejidad.

c. Doble tarea del teólogo

Correspondiendo a la doble función del lenguaje y de las palabras, Gesché imagina una doble tarea del teólogo. Esta doble función la podemos expresar con dos términos caros a Gesché: el imaginario y la revelación. Llamemos a esto *área subjetiva*, en el sentido de que ambas realidades le acontecen a un sujeto: el teólogo. Por un lado, el imaginario, que permite al hombre ser creador de palabras:

⁹¹⁴ *Dios*, 95.

⁹¹⁵ *Ne pereant* LXXVI, 6 0 (30.1.98), be.uclouvain.fichiergesche.jesus(filsdedieu)_158

⁹¹⁶ Cf. *infra*, los neologismos creados por Gesché, por ejemplo.

“Todo este reino de lo imaginario se encuentra aquí, a nuestra puerta, está aquí, ahora, a nuestro lado, en nosotros, en el brocal de nuestro propio pozo, cuando nos consultamos volviéndonos hacia nosotros mismos”.⁹¹⁷

Y, por otro lado, la revelación, donde la fuerza está en aquello que acontece, sin que el sujeto tenga parte activa en el surgimiento del acontecimiento. A propósito de la literatura profana Gesché hace una observación que aplica también a la los textos sagrados:

“¿Cuándo existe revelación, sino cuando un texto sale de pronto de sí mismo y me visita, sin previo aviso? Esto que se puede decir aquí de la literatura de invención puede decirse de la Escritura y de la Palabra de Dios”.⁹¹⁸

En Gesché estos dos acentos conviven. Por un lado, desde la ladera del imaginario, Gesché valora y exige una creatividad del teólogo, como una actitud activa que éste debe tener con aquello que ha descubierto, y que debe a su vez transmitir en sus coordenadas históricas. Para esto el teólogo habrá de tener una actitud activa, desarrollar todas sus capacidades intelectuales, afectivas y volitivas, ponerse en juego:

“Hay toda una metafísica en las palabras. Ellas no son simplemente envoltorios de las cosas. Ellas las hacen entrar, majestuosa y suntuosamente a veces, en el mundo del hombre [...] Ellas no pertenecen simplemente a la necesidad de la comunicación entre nosotros, o a la indispensable nominación de las cosas. Ellas tienen como una grandeza propia, un poder que les viene de ellas mismas, y que a veces parece preceder aquello que ellas comunican o lo que ellas designan. Hay una realidad propia envuelta en las palabras. Como sucede por excelencia en la poesía, donde ellas no designan más que a sí mismas, y esto es maravilloso. Las palabras tienen un sentido y una historia, una densidad propia, en parte independiente de su utilización y de la cosa (*res*) que ellas quieren explicar. Y aquí, en un cierto modo, llegan a veces a dictar eso y, por lo tanto, en este sentido, lo preceden, si no lo provocan. *Vox sonat rem*, dice Cicerón”.⁹¹⁹

⁹¹⁷ *El sentido*, 159. Es llamativo que *brocal* (traducción del francés *margelle*) tiene también un sentido de protección. Refiere el diccionario de la RAE: “Antepecho alrededor de la boca de un pozo, para evitar el peligro de caer en él”. El brocal, además de permitir que Dios se diga en esa agua que brota, nos protege de una inmersión en él, que nos ahogaría o, por usar una metáfora fogosa en vez de acuosa, que nos fundiría en una incandescencia que nos privaría de consistencia. Muy en sintonía con el pensamiento de Gesché, acerca del enigma, de la libertad y de la autonomía.

⁹¹⁸ *El sentido*, 170.

⁹¹⁹ *Les mots*, 10. Se puede leer un desarrollo de esta idea en la Introducción de este libro. “El lenguaje da a luz”, afirma en *Dios*, 34.

Por otro lado, desde la ladera de la revelación, Gesché valora aquello que viene dado como una visitación que acontece inesperadamente. Para esto el teólogo habrá de cultivar una actitud más pasiva, de expectación, un vivir con los ojos abiertos para descubrir, allí donde acontece, algo que viene de otro lado, dejarse sorprender por lo imprevisto que escapa a todo control, dejarse impactar y prestarse al juego.⁹²⁰ ¿A qué se refiere Gesché cuando habla de revelación? Veamos:

“Todos nosotros sabemos lo que queremos indicar cuando decimos que esto o aquello fue para nosotros una revelación. Bruscamente hemos sido sorprendidos por un sentido que no sospechábamos, y que venía de fuera, sin que aparentemente hayamos influido nada en ello. Descubrimos así que somos seres visitados, «pasivos», y no meramente activos y productores [...]. Revelación, es decir, *advenimiento* de sentido, proceso en el que nosotros no aportamos nada y, sin embargo, rendimos testimonio de aquello que nos ha sido dado”.⁹²¹

Muchas veces en su septalogía Gesché parece acentuar el rol de la revelación, de esa visitación que acontece cuando no se la espera, y que abre una luz en medio de lo oscuro. A la vez, privilegia la palabra sobre la sintaxis y la gramática. Bajo este aspecto, pareciera que valora más la creatividad del teólogo que, habiendo recibido una visitación, ahora debe traducir en lenguaje una realidad que es pre-verbal. Sólo poniéndose en juego enteramente, con todas sus capacidades, podrá articular una palabra que porte dentro aquella experiencia que ha acontecido como revelación. No porque la palabra pueda agotar el acontecimiento, ni a Aquel que acontece, sino porque la palabra, como signo, contendrá la potencia de enviar hacia el origen de donde ella ha brotado.

La palabra que dice el teólogo es pronunciada para que lo inefable no carezca de umbral. En la conjugación de ambas realidades, creatividad y revelación, actividad y expectación, responsabilidad y receptividad, se juega toda la eficacia histórica de una teología.

Mirando la tarea del teólogo desde otra perspectiva, notamos que su lenguaje está llamado a ser como un instrumento para desenvolver o para transmitir un contenido ya dado y del que él no es dueño sino servidor; y, a la vez, está llamado a

⁹²⁰ Sobre estos dos temas volveremos en el capítulo siguiente: “Forma de la erótica teologal”, cuando tratemos de las relaciones entre literatura y teología.

⁹²¹ *El sentido*, 24.

invitar a otros a hacer un camino hacia una fuente, hacia el brocal del pozo donde se manifiesta Dios. Llamemos a esta *área objetiva*, en el sentido de que ambas realidades se conjugan en el objeto: el otro a quien el teólogo es fiel transmitiendo lo recibido e invitándolo a allegarse a la fuente de donde brota lo transmitido. Doble tarea del teólogo no por opción dialéctica entre una o la otra, sino por articulación de una y la otra. El teólogo no es un francotirador que va solo al encuentro de su objeto; no se trata de un autorreferente que se crea su propio mensaje. En este sentido el teólogo es fiel a una palabra ya dada, que él recibe y que escucha de otro que le precede: asomarse a su propio pozo es tarea urgente y necesaria, entonces. Y, por otro lado, el teólogo es quien debe transmitir en el hoy de su historia, en sus propias coordenadas témporo-espaciales, una palabra que resulte audible para sus hermanos: crear un nuevo lenguaje es entonces, también tarea irrenunciable para él:

“El lenguaje de la teología no es solamente el de la proposición, sino también el de la respuesta, de una respuesta a una llamada, que se manifiesta en un deseo”.⁹²²

Esta respuesta a una llamada es provocada por una pregunta. Es el tema que abordaremos a continuación.

1.4. La función de las preguntas en el contexto de la erótica teologal

“Que la pregunta vaya por delante”⁹²³

“El relato, la narración, no transforma nuestras preguntas en respuestas detenidas, sino en claves”⁹²⁴

La septalogía del teólogo belga está preñada de preguntas, utilizadas en un doble sentido que él mismo explicita en una ficha del *Ne pereant*:

“La teología no debe ser solamente interrogante (interrogarse sobre la realidad, etc.), sino interrogativa (presentarse siempre con signos de interrogación). El lenguaje teológico no es un lenguaje de afirmación”.⁹²⁵

⁹²² O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 208.

⁹²³ *Dios*, 16.

⁹²⁴ A. GESCHÉ, “Le mal et l’imaginaire en théologie”, en *Le mal et la lumière*, 16.

Es un curioso, bello y sugerente modo de hacer teología. Las preguntas no son interrogaciones para superar con respuestas, sino un estilo de hacer teología y un modo permanente del quehacer teológico. Tarea exigente y comprometida porque “no hay una buena respuesta si la pregunta no ha sido bien comprendida. Esta fenomenología de la pregunta nos enseña que la cuestión planteada no es simple”.⁹²⁶

Planteamos aquí la hipótesis de que las preguntas tienen funciones específicas, y que todas ellas apuntan a una función de desvelamiento. Se trata de un estilo en consonancia con su método del exceso: la pregunta es el espacio en el cual puede acontecer la revelación de la verdad. Así lo afirma Rodrigues:

“[Gesché] supo proponer las cuestiones esenciales del hombre contemporáneo, sin agotarlas en respuestas exhaustivas, pues de hecho hay cuestiones cuya oscuridad no es posible despejar o que ganan al no intentar responderlas «demasiado», porque en realidad son ya respuestas que permanecen en forma de interrogación, de camino, de espera de un don en «exceso»”.⁹²⁷

Veamos tres de esas funciones:

1. En primer lugar, las preguntas funcionan como parte de un método teológico, que no quiere dar las cosas por definitivas al inicio del camino que es la teología y, a veces, ni siquiera al final del recorrido y la aventura teológica;

2. En segundo lugar, las preguntas como antropología; queremos decir, como constituyentes de la identidad y del ser del hombre, y no como un fracaso de la aventura de vivir;

3. En tercer lugar, las preguntas como teología; es decir, como modo gramatical de mantener en secreto y en cierta oscuridad el misterio inefable de Dios; es lo que siempre nos recuerda la teología negativa, y que Gesché incorpora a sus textos con la marca gramatical de la interrogación.

Con ellas, se trata de “pasar por la prueba de fuego del cuestionamiento”.⁹²⁸
Veámoslas.

⁹²⁵ *Ne pereant*, VI, 91 (23.3.70), be.uclouvain.fichiergesche.questions_responses_4. Citado también en P. RODRIGUES, “L’homme”, en *La margelle*, 288 (traducción propia).

⁹²⁶ *La paradoja del cristianismo*, 98.

⁹²⁷ *Pensar al hombre*, 182 (fin del libro).

⁹²⁸ *Dios*, 42 y 126.

a. Preguntas como método

En su método teológico las preguntas van cumpliendo funciones diversas. En primer lugar, introducir capítulos con una pregunta, planteando con la interrogación la pertinencia o la incomodidad de un tema. Por ejemplo: “¿No resulta terrible para el teólogo cristiano hablar de la culpabilidad?”.⁹²⁹

En segundo lugar, las afirmaciones a las que arriba el autor con sus razonamientos previos aparecen en forma de pregunta en vez de la usual aseveración taxativa: “¿No será porque nos hemos acostumbrado a mirar demasiado exclusivamente el orden de las intenciones como si fuera siempre más grave que el de los hechos?”.⁹³⁰ “¿Acaso no tiene su fundamento la antropología teológica en una teología antropológica?”.⁹³¹ “¿No tenemos el derecho de pensar que existe una ventaja en pensar la libertad sobre este horizonte más amplio y más extenso? ¿Debe excluirse la idea de que una afirmación del hombre partiendo de arriba fundamente aún mejor su libertad? ¿Debe excluirse la idea de que un don recibido, lejos de implicar una dependencia negativa, me recuerda que el hecho de apoyarme en algo que es más alto tiene un rasgo fundador, si promueve y porque promueve justamente la libertad en cuanto deseo e incluso movimiento de creación?”.⁹³²

En tercer lugar, termina sus capítulos o incluso el entero libro, con una pregunta que, en vez de concluir el mismo cerrando la temática analizada y teologizada, la abre a nuevas dimensiones, inquietando a quien recorre el camino con su guía y provocando a continuar una búsqueda que jamás puede llegar a su fin: “¿Íbamos a hablar menos gozosamente que los otros?”.⁹³³ “¿Quién podrá decir tanto como este incrédulo?”.⁹³⁴ “«El nombre de Dios no tiene etimología», dice Maimónides. ¿Es esto del todo cierto? ¿No existirá quizá en nosotros una parte de su etimología?”.⁹³⁵

⁹²⁹ *El mal*, 107

⁹³⁰ *El mal*, 65.

⁹³¹ *Jesucristo*, 256.

⁹³² *El sentido*, 44 (las tres preguntas están así, una detrás de la otra, en su capítulo sobre la libertad).

⁹³³ *El hombre*, 151: última frase del libro.

⁹³⁴ *El destino*, 213, última frase del libro, refiriéndose al apóstol Tomás.

⁹³⁵ *Jesucristo*, 264, última frase del libro.

En cuarto lugar, la pregunta funciona como una cuña donde puede introducirse y donde reside la posibilidad de hallar una respuesta: “La respuesta depende, en gran parte, de la manera como se formula la pregunta”.⁹³⁶

En quinto lugar, las preguntas aparecen encarnadas en figuras, que son el paradigma de la interrogación.⁹³⁷ Por ejemplo en este texto donde las tres preguntas (que se funden en una sola) serán las que provocan toda la disquisición teológica que aborda Gesché en esas páginas, preguntas que son provocadas por las figuras de un monje medieval, Dante y Michelangelo:

“¿Qué hace ese monje en el corazón de la edad media, en la penumbra de su *scriptorium*, copiando y recopiando las obras de la antigüedad pagana, releyendo a Cicerón y a Tácito, a Horacio y a Ovidio? ¿En qué medida Dante cuando, antes de pedir la ayuda de Beatriz para alcanzar el Paraíso, su esperanza toma primero a Virgilio como guía de su periplo? ¿En qué piensan esos cristianos del Renacimiento cuando hacen cantar y pintar sobre las bóvedas de la Capilla Sixtina el *teste David cum Sybilla*, afirmando así que la profecía y la esperanza cristianas se encuentran atestiguadas al mismo tiempo por el David judío y la Sibilla pagana?”.⁹³⁸

En síntesis, la primera función de las preguntas es metodológica, ya que funcionan como instrumental con el que desarrollar el pensamiento teológico.

b. Preguntas como antropología

Otra función de las preguntas en su obra consiste en revelar que el hombre está constituido por zonas claras (que podríamos equiparar a respuestas) y por zonas oscuras (que podemos equiparar a preguntas). Esta insistencia en la nocturnidad del hombre como fuerza positiva e inherente a su ser e identidad, es característica del belga. “Somos unos seres que no podemos renunciar a preguntar. La cesión de este derecho sería ya conceder la victoria, la más sutil de las victorias, a lo que no tiene ningún mérito para ello”.⁹³⁹ Muchas veces hemos pensado mal acerca del hombre porque “no nos hemos atrevido a hacer del cuestionamiento un problema específico

⁹³⁶ *Dios*, 30.

⁹³⁷ Cf. *El sentido*, 137. Así las llama Gesché.

⁹³⁸ *El sentido*, 137.

⁹³⁹ *El mal*, 19.

del creyente”.⁹⁴⁰ En la formación racionalista y enciclopédica que ha ensayado occidente en los últimos siglos, se cayó en un error antropológico fundamental, ya que los métodos ilustrados e iluministas olvidaron las zonas oscuras del hombre, error que viene a reparar, en parte, el descubrimiento y el desarrollo del psicoanálisis en el siglo XX. Quizás la *Enciclopedia* francesa sea el monumento más contundente de esta formación que tenía soluciones y respuestas para todo.⁹⁴¹ Sin embargo Gesché asegura que “el peligro de toda formación consiste en generar la ilusión de las respuestas”.⁹⁴² La vida y el pensamiento son complejos, como palimpsestos que hay que descubrir. No hay sólo claridades e iluminaciones. Esto significa un trabajoso ir adelante que supone un camino por el que, como en la vida, se avanza sin prisas: “No podemos ahorrarnos ese avance lento y largo, lejos de las respuestas rápidas e inmediatas, en el fondo mágicas”.⁹⁴³ El tema del engaño de la inmediatez es retomado por Gesché en varias oportunidades. Hay un juego entre pregunta y respuesta, tomadas como ámbito de vida y no sólo de pensamiento, que funciona recíproca y perijoréticamente, aunque hay una clara prioridad de las preguntas sobre las respuestas: “El problema de la vida probablemente se reduce a saber *preguntar a las respuestas*”.⁹⁴⁴ “Las grandes respuestas son preguntas que interrogan y a las que uno interroga”.⁹⁴⁵

Terminemos este apartado con un manifiesto del belga:

“Será necesario más que nunca aprender a convivir con las preguntas [...] A diferencia de las respuestas, que a menudo son frágiles, las preguntas son siempre inteligentes, precisamente porque no deshacen el enigma. Las preguntas están al acecho de las respuestas [...] Las preguntas permanecen siempre vivas y son ellas las que, a fin de cuentas, siempre al acecho, dan su sentido a las respuestas. De lo contrario, estas ya no son respuestas (respuestas

⁹⁴⁰ *El mal*, 19.

⁹⁴¹ En la Argentina, durante años, se enseñó catequesis en las parroquias con el “Catecismo de las 100 preguntas” (yo mismo hube de estudiarlo, en el año 1977). Se trataba de un pequeño manual donde se planteaban 100 preguntas y se daban 100 respuestas. Bastaba memorizarlas para estar preparado para recibir los sacramentos. Una de las primeras revela el talante de este Catecismo: “¿Quién es Dios? Dios es nuestro Padre, que está en los cielos, Creador y Señor de todas las cosas, que premia a los buenos y castiga a los malos”.

⁹⁴² *El hombre*, 24.

⁹⁴³ *El hombre*, 25.

⁹⁴⁴ *El hombre*, 27 (cursivas en Gesché).

⁹⁴⁵ *El hombre*, 27.

a), sino proposiciones petrificadas (que, al no responder a nada, no son ya ni respuestas)".⁹⁴⁶

En síntesis, las preguntas tienen una función antropológica porque son capaces de revelar una característica del hombre: su constitutiva opacidad, albergada gramaticalmente en la pregunta, frente a la luz, manifestada por la respuesta.

c. Preguntas como teología

La última función de las preguntas a la que nos referiremos aquí es la de la pregunta como *teología*, propiamente dicha, es decir, discurso sobre Dios. Aquella nocturnidad del hombre, esas zonas oscuras que lo constituyen tanto como las luminosidades, también son constituyentes del ser de Dios: no sólo en cuanto a su manifestación, sino en su propia inmanencia: ¿acaso la doctrina trinitaria no enseña que en cada persona trinitaria hay una reserva que la distingue de las otras personas? Hay en el Padre, el Hijo y el Amor un resto abismal que no es absorbible ni reducible por las otras personas divinas. Cuanto más para la relación de Dios con el hombre: incluso en la vida bienaventurada, la Pascua final, habrá un resto incognoscible, como un abismo personal que impide la fusión y, por tanto, la eliminación de uno de los dos, o de ambos en un tercero. En el ámbito del conocimiento de Dios en la vida histórica habrá que prestar atención fundamentalmente al lenguaje de una teología que quiera ser demasiado invasiva de una intimidad que está velada y que debe permanecer velada. Así lo asegura Gesché:

“Todo aquello que reduce a Dios a una falsa visibilidad, a una explicación, a un sentido que se conoce del todo, en lugar de permanecer como enigma, es decir –y aquí empleamos una expresión decisiva–, como una interrogación, todo eso es un ídolo de Dios”.⁹⁴⁷

Está en juego la idolatría, un peligro al cual el teólogo de Lovaina presta una despierta atención en toda la obra, ya que allí se esconde justamente uno de los

⁹⁴⁶ *El hombre*, 27. Cf. también *El hombre*, 28. Retoma este tema en su texto *Éloge de la théologie*, 425.

“Nada es tan increíble como la respuesta a una pregunta que no se plantea”, R. NIEBUHR, *Il destino e la storia*, BUR, Milán, 1999, 66.

⁹⁴⁷ *El sentido*, 190.

grandes problemas de la teología y de la vida del creyente. Quizás, todo el núcleo de su teología este ahí: en saber respetar la santidad de Dios.

En síntesis, la función teológica de las preguntas es preservar en la inmanencia del texto una irreductibilidad fundamental del ser de Dios, manteniendo las preguntas como signo formal de esa inagotabilidad divina.

2. El estilo de su teología

“¡Aquí tenéis el estilo de Dios!”⁹⁴⁸

“Toda gramática es una metafísica”⁹⁴⁹

“Efervescencia del lenguaje”⁹⁵⁰

“La palabra es riesgo, transgresión, audacia”⁹⁵¹

“Revisemos nuestras palabras y no hagamos de ellas un lenguaje muerto”⁹⁵²

En el presente subcapítulo delinearemos una noción de estilo que nos guiará en la travesía. En ese estilo teológico las figuras literarias que estudiaremos luego se manifiestan como huellas de la erótica teologal, es decir, de ese amor de Dios superabundante que, necesariamente, dejará marcas en el lenguaje de quien lo ha percibido. Las preguntas, que hemos estudiado ya y que jalonan toda su obra, son también apertura y expresión de esa erótica, tomando el modo de una interrogación del todo particular. La forma de la obra teológica del autor es otra huella de la erótica teologal, ya que es expresión visible de un contenido invisible. La perspectiva de este subcapítulo será técnico-literaria, aunque leída desde la ladera de la teología. Aquí no nos interesa tanto el contenido de las proposiciones teológicas que formula Gesché, cuanto la forma que estas proposiciones adoptan, aunque siempre en la perspectiva de que la forma revela un contenido y que éste sólo se muestra en una forma concreta, en interdependencia recíproca e inevitable.

⁹⁴⁸ *Jesucristo*, 115.

⁹⁴⁹ Benveniste, citado en *El sentido*, 138; *Les mots*, 99.

⁹⁵⁰ *Jesucristo*, 146.

⁹⁵¹ *El cosmos*, 276

⁹⁵² *El destino*, 23.

2.1. El estilo en contexto

La hipótesis de este subcapítulo es que el estilo teológico es acción expresada por una pasión padecida: se trata de la huella subjetiva del teólogo dentro de la objetividad de la teología. Lo veremos emerger luego en juegos del lenguaje y en recursos simbólicos y literarios que Gesché emplea de continuo en su elaboración teológica.

a. El estilo según Lucio Gera y Benoît Bourgine

En la noción de estilo que asumimos para guiar este capítulo confluyen dos miradas que tomamos de dos teólogos contemporáneos, aunque de dos generaciones y latitudes distintas: Lucio Gera y Benoît Bourgine. En efecto, el argentino Gera asegura ya que el estilo es “el fondo de un escritor constantemente conducido a la superficie” o “lo profundo del sujeto, del hombre que sale a la superficie”.⁹⁵³ La tónica está puesta primero en la profundidad que habita dentro del autor, y luego en el movimiento que esa profundidad provoca en la superficie. Sería un modo moderno de formular aquella indicación del evangelio: “de la abundancia del corazón habla la boca” (Mt 12, 34). A esta concepción de estilo queremos sumar un matiz, formulado ahora por el francés Bourgine: “identificar el estilo de una teología, es reparar en el punto de partida, la elección de los temas y de las fuentes, las prioridades y los acentos propios”.⁹⁵⁴ Este teólogo pone el acento en aquello visible, en el resultado de una motivación que permanece oculta. Enriquece su noción de estilo cuando afirma: “El estilo teológico designa una manera de remitirse a la actualidad de la Palabra del Dios viviente”,⁹⁵⁵ donde el acento está puesto en la actualización de una Palabra que vive y que opera en la historia. Las concepciones de estilo de ambos teólogos citados no son contradictorias: acentúan aspectos

⁹⁵³ Citado por C. AVENATTI DE PALUMBO, “Palabra, reconciliación y memoria en Lucio Gera”, en R. FERRARA-C.M. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 1997, 148-165, 148.

⁹⁵⁴ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 131 (traducción propia).

⁹⁵⁵ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 163 (traducción propia). El mismo Bourgine aclara: “Nos referiremos con provecho a los desarrollos que la tesis de Jean-François Gosselin consagra al estilo de Gesché”, B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 131 (traducción propia).

diversos. Quisiéramos incluir ambos acentos en nuestra noción de estilo, ya que nos interesa remarcar aquí, por un lado, que el estilo no es una pose, una forma de exhibicionismo para resaltar en un determinado tiempo (sería una concepción de estilo como el que exhibe la moda de indumentaria, por ejemplo). Por otro lado, tampoco nos interesa remarcar con exclusividad una noción de estilo que sólo se basara en una interioridad o en algo dado previamente, indicando el estilo la sola ligazón a esa fuerza originaria, ya que aquí el estilo sería del todo servil a algo que excede al sujeto del estilo (sería como decir en música, por ejemplo, que cada variación de un tema –pensemos en el primer movimiento de la Sonata para piano K331 de Mozart-, tiene un estilo propio, siendo que en realidad, son variaciones ingeniosas de un tema original, que es el que tiene peso). Si conservamos una noción de estilo como la propuesta al inicio de este párrafo mantendremos en tensa armonía los dos polos que queremos conservar: la profundidad y la superficie, la fidelidad y la innovación, la percepción y la acción, lo recibido (a lo cual se es fiel) y lo aportado por uno mismo (el espacio para inventar y crear). El mismo Gesché avanza en esta línea cuando, al retirarse del ejercicio del magisterio en su universidad, invita a los nuevos teólogos a hacer teología sin repetir lo ya dicho, sino a asomarse al brocal del propio pozo; y fiándose de aquello que brota de esas honduras, atreverse a hacer teología en una fidelidad creativa a un don que nos ha precedido y que se manifiesta como don de modo nuevo y diverso en cada sujeto. Oigamos la invitación, ya que ilumina el camino:

“No tengan miedo de pensar asomados sobre el brocal de su propio pozo. No retengan solamente como verdadero aquello que les ha sido enseñado o aquello que se hayan enterado después (pero que viene todavía de los otros), como si ustedes no fueran más que comentadores, desprovistos de todo derecho a la inspiración y a la invención. Hay en ustedes, como en todo hombre, una fuente particular, única y singular, toda personal, no dada a los otros, y que hace de cada uno de nosotros alguien indispensable. No tengan miedo de ustedes, no tengan miedo de creer esto que viene al propio pensamiento de ustedes («cuando Dios viene a la idea», como dice soberanamente Descartes). No tengan miedo de creer que esto que viene, los sorprende y los visita en el pensamiento de ustedes mismos puede contribuir a la riqueza del saber y del conocimiento. «Bebe el agua de tu propia cisterna y la que surge en el medio de tu pozo» (Pr 5, 15⁹⁵⁶); esto que Angelus Silesius comenta así: «Insensato es el

⁹⁵⁶ No es casual que el libro de los Proverbios habla aquí en un contexto conyugal, de fidelidad entre marido y mujer. Es, justamente, el ámbito del *éros*.

hombre que bebe en el mar / y olvida la fuente que brota en su morada» (*El peregrino querubínico*, I, 300)⁹⁵⁷.

La invitación de Gesché ha sido tomada como programática y reeditada en este libro: se trata de una indicación metodológica de suma importancia: sólo quien toma el camino correcto arriba al destino deseado.

b. La teología como mostración

Gesché escribe para mostrar y ayudar a que se muestre aquello que la teología puede y debe hacer visible. Así lo asegura en su definición de teología, que es notable y sugerente: “la teología consiste en asistir al nacimiento de la verdad bajo la égida tutelar de un exceso”.⁹⁵⁸ Nótese, en primer lugar, que su definición adopta la forma de una metáfora, de modo que su definición (*de-finire*) no agota la posibilidad y el sentido, cerrándolos sobre sí mismos, sino que los abre. En segundo lugar vemos que el verbo elegido, *asistir*, tiene un doble sentido en esta definición metafórica. Por un lado, *asistir* significa ayudar: en este caso, la teología ayuda a que nazca la verdad; por otro lado, el *asistir* porta otro sentido: estar presente, contemplar y, en este sentido, la teología también asiste al nacimiento de la verdad delante de sus ojos, maravillada, extasiada.⁹⁵⁹ De esto deducimos que para el teólogo

⁹⁵⁷ *Éloge de la théologie*, 424. Un músico afirma algo parecido: “Hoy nuestra civilización es más débil, menos consistente; porque ya no tenemos el coraje de ponernos las preguntas que nos conciernen. Pensamos en términos de respuesta, es más, peor todavía, de respuestas de otros [...]. Las personas pueden hacer cualquier cosa, pero no se atreven a pensar con la propia cabeza”, D. BARENBOIM, *La musica sveglia il tempo* (cura di Elena Cheah), Feltrinelli, Milano, 2007, 143.

⁹⁵⁸ *El mal*, 12.

⁹⁵⁹ Estas son las acepciones que la RAE indica para el verbo “asistir”: 1. Acompañar a alguien en un acto público / 2. Servir o atender a alguien, especialmente de un modo eventual o desempeñando tareas específicas / 3. Servir interinamente / 4. Socorrer, favorecer, ayudar / 5. Cuidar enfermos y procurar su curación / 6. Dicho de la razón, del derecho, etc.: Estar de parte de alguien / 7. Concurrir a una casa o reunión, tertulia, curso, acto público, etc. / 8. Estar o hallarse presente / 9. En ciertos juegos de naipes, echar cartas del mismo palo que el de aquella que se jugó primero / 10. *Col.* Vivir, habitar. En un texto de antropología, Cordovilla propone –desde la perspectiva del problema de la transmisión de la fe al hombre contemporáneo–, un camino con dos momentos o dimensiones para esa transmisión de la fe en el hoy de la historia: la provocación de la gracia y la mistagogía de la fe, tomando el primer aspecto sobre todo de la teología de Balthasar y el segundo de la de Rahner: “Al hombre de hoy hay que provocarle con el Evangelio [...] El descubrimiento de ese misterio que está dentro de nosotros y que es más grande que nuestro propio corazón, sólo es posible desde una luz que desde fuera también provoque y posibilite que nazca y salga a la luz el misterio de Dios oculto en nuestro ser. Es aquí donde entra después, en un momento segundo, esa mistagogía, para que el ser humano descubra que esa llamada de la gracia [...] en el fondo es

belga la función de la teología es mostrar y nunca demostrar, porque la teología no está para aportar pruebas, sino para ofrecer signos, señales, hacer ver lo que está ahí, pero que todavía no hemos visto. Gesché nunca usa el verbo *demostrar* para su quehacer teológico. Se trata de todo un método, un método estético: apunta a un *mostrar* que invita a un *ver*, que también va a configurar el contenido de su teología. En esta perspectiva Gesché lanza diatribas contra lo que llama razón totalitaria o razón racionante que usa la demostración como validante de sus racionamientos.⁹⁶⁰ El demostrar apunta a una evidencia de orden cognoscitivo que puede permanecer sin afectar ni mover al sujeto (piénsese, por ejemplo, en las llamadas “pruebas de la existencia de Dios”⁹⁶¹), porque no le toca el corazón y las entrañas; el demostrar acorrala a la libertad no dejándole “juego” para decidir por sí; el demostrar seca la fuente del deseo. La verdad no se demuestra, enseñorándonos sobre ella: la verdad nace y se hace visible para el que tiene ojos para ver:

“La verdad no pertenece al ámbito de aquello que se puede demostrar, sino al de una promesa y una visitación, cosa para la que la fe está especialmente adaptada”.⁹⁶²

El mostrar apunta a una certeza del orden de la fe, del amor, de la confianza: desde ese movimiento, puede mover al intelecto. El mostrar puede aportar una evidencia, pero esa evidencia no es sola ni primordialmente del orden de lo racional; deja a la libertad con “juego”, con holgura, para decidir por sí en torno a aquello que ha percibido; apela al deseo para impulsar al hombre a una decisión. Y, por esto mismo, a una decisión que lo pone en juego, que lo involucra en su totalidad. Este

algo que no sólo no rompe la estructura de su ser, conciencia y libertad, sino que las lleva a su máxima plenitud”. A. CORDOVILLA, “«Gracia sobre Gracia». El hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado”, en: G. URIBARRI BILBAO (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas-Desclée De Brouwer, 2005, 137. Esto es semejante a lo que aquí dice Gesché: “la teología consiste en asistir al nacimiento de la verdad bajo la égida tutelar de un exceso”. Asistir significa estar presente, observar, apoyar (la función del mistagogo) y significa también ayudar, intervenir, acelerar (la función de provocador).

⁹⁶⁰ Por ejemplo, en *El destino*, 136; 138; lógica racional, en *Jesucristo*, 69; discurso puramente racional, *Jesucristo*, 172-3; racional e irracional, *El sentido*, 55-56; teología hiper racionalista, *El sentido*, 184 y 190. En un texto más antiguo Gesché habla de la “racionalidad totalitaria”, *L’imaginaire et la théologie*, 8. Sobre este tema, cf. próximo capítulo.

⁹⁶¹ “Más que demostraciones de la existencia de Dios, lo que me pide el increyente es que le muestre [...] en qué Dios creo”, *El sentido*, 118. Y para los creyentes: “¿No nos sentiríamos molestos ante una demostración o una evidencia privadas de libertad y quizás por eso mismo alejadas de todo deseo?”, *El destino*, 120.

⁹⁶² A. GESCHÉ, “Fe y verdad”, en *La paradoja de la fe*, 52.

mostrar, esta estética, tiene su correlación con un hombre que es *pathivo*: capaz de padecer, de sentir. Ese *pathos* se relaciona íntimamente con una erótica y una pasión que el hombre sufre y tiene para la vida. Por eso Gesché, hablando del ámbito de una justicia que no alcanza a saciar los anhelos del corazón del hombre, porque siempre es demasiado estrecha y se queda demasiado corta, abre las puertas a las dimensiones del amor, el único que tiene “esa pasión, esa «orgía», esa «erótica», esa patética, que son las únicas capaces de responder a las proporciones de una salvación”.⁹⁶³

Para llevar adelante esta función mostrativa de la teología Gesché se vincula con el lenguaje de un modo del todo particular, tal como hemos visto en el subcapítulo anterior y continuaremos investigando en el próximo.

c. Matices, vida y efervescencia

Muchas veces Gesché hace afirmaciones de modo taxativo y después matiza en otro capítulo o libro, introduciendo *en su propio esquema* ese espacio y tiempo que reclama para la fe, la vida y la teología. Leerlo no puede limitarse a tomar nota de afirmaciones aisladas, sino a aventurarse a tejerlas en una trama, donde unas afirmaciones se radicalizan o se suavizan con otras; entran en juego, danzan entre sí, se interrelacionan e intersignifican, conformando un todo complejo, irreductible a un esquema. Entendemos que se trata de un guiño para no tomarlo demasiado en serio, al pie de la letra, demasiado dogmáticamente; un signo para atreverse a hacer una aventura propia.⁹⁶⁴ Asegura lo siguiente acerca de su propia teología: “este recorrido constituye una experiencia que deseo realizar, tanto más que, a mi juicio, resulta decisiva para nuestra posmodernidad”.⁹⁶⁵

El teólogo belga sostiene que “los conceptos tienen que permanecer vivos, inventivos, heurísticos, operativos. Cuando quedan fijos, y sobre todo, cuando parecen dictados por un simple interés especulativo, entonces se hunden”.⁹⁶⁶ Esa

⁹⁶³ *El mal*, 99. Hemos abordado la función mostrativa de la teología. Volveremos sobre esta función en el último capítulo desde la perspectiva de la inteligibilidad. Cf. IV.1.2.

⁹⁶⁴ Cf. *Jesucristo*, 8.

⁹⁶⁵ *Jesucristo*, 11.

⁹⁶⁶ *Jesucristo*, 229. Para este tema cf. nuestro capítulo IV.

vida que el teólogo belga reclama para los conceptos es la misma a la cual sirve la teología, como modo de pensar la vida, según su propia definición.⁹⁶⁷ Se trata de prestar el servicio de mantener en las palabras aquella vida que se quiere descubrir y que se manifiesta en un cuerpo textual.

Que haya esta efervescencia en el lenguaje del teólogo podría ser el signo de que ese lenguaje está vivo, habitado por una presencia que lo excede y lo precede, que su originalidad está referida a un origen, que su vital palpitar está impulsado por un viviente, y que su impostación con acentos y aperturas originales tiene que ver con una encarnación de ese exceso advenido a un sujeto inmerso en un lugar y un tiempo determinados, quien articula un lenguaje poniéndose en juego con su propia libertad, originalidad e irrepetibilidad.

2.2. Juegos del lenguaje

“Un juego imposible de comprender si nuestro lenguaje sigue siendo el de una lengua muerta”⁹⁶⁸

En este apartado queremos mostrar algunos ejemplos que son paradigmáticos, sin ser exhaustivos: esta no es una tesis sobre el estilo literario de Gesché. Oigamos a un estudioso de su obra, afirmando cómo los recursos literarios le sirven al teólogo como instrumentos de exploración y de observación, como heurística:

“[Gesché] se muestra original en sus planteamientos, utilizando los juegos de palabras para escrutar los temas bajo otro ángulo, en el intento de descubrir en la verdad revelada y en las fórmulas de la tradición una verdad salvífica; pues, aunque no considerase las expresiones dogmáticas como límites sagrados no traspasables, las respetaba como puntos de partida que dan que pensar y expresión de experiencias decisivas que hay que salvaguardar en absoluto y cuyo sentido es necesario redescubrir”.⁹⁶⁹

Veamos algunos de los juegos del lenguaje que le permiten redescubrir la verdad salvífica.

⁹⁶⁷ Cf. *El mal*, 12.

⁹⁶⁸ *El destino*, 26.

⁹⁶⁹ *Pensar al hombre*, 25.

a. Comillas y paréntesis

“Se puede vivir a la sombra de las comillas. ¿Acaso no tiene Dios presencias discretas?”⁹⁷⁰

“No solamente no se escribe más que con comillas en cada palabra, como se hacía antaño (verdadero preservativo), sino que no se escribe más que las comillas”⁹⁷¹

Gesché utiliza las comillas con varios objetivos: primero, para llamar la atención sobre alguna palabra que, de este modo, cobra significaciones nuevas; podríamos llamar a esta función “comillas denotativas”. Segundo, para preservar algo que permanece oculto; podríamos llamar a esto “comillas epistemológicas”. Tercero, para relativizar una palabra; podríamos llamarlas “comillas de relativización”. Los paréntesis en el belga tienen dos funciones: primero, una función puramente gramatical, sin mayor importancia. Segundo, una función metafísica, que indica un intervalo de discreción, un enigma a preservar.

Comillas para llamar la atención sobre palabras

En Gesché a veces las comillas tienen una función mínima: llamar la atención sobre ciertas palabras, que juegan en el texto un rol ambiguo, por ejemplo, indicar un doble sentido. Veamos algunas citas:

“Contribuir a comprender lo visible por lo invisible. Como lo hacen los matemáticos, cuando ante la imposibilidad de resolver de otra manera el problema, «inventan» magnitudes «irreales» (desde el punto de vista de la realidad ordinaria) y llegan *así* a pensar lo real y a acercarse a la solución”.⁹⁷²
“Lo que importa es confesar a *Dios*, «practicarlo»”.⁹⁷³

No tienen mayor relevancia para nuestra investigación, por lo nos damos por satisfechos con la simple enumeración de estos ejemplos que nos muestran su presencia en los textos del belga.

⁹⁷⁰ *El mal*, 14.

⁹⁷¹ *Les mots*, 118.

⁹⁷² *El cosmos*, 157.

⁹⁷³ *El destino*, 177.

Comillas epistemológicas

Gesché usa también lo que llamamos “comillas epistemológicas”. Se trata de expresiones puestas en el lugar de la palabra a la cual se quiere referir. Es decir, una palabra *extraña* que remite a una palabra conocida, con la función de ejercer un llamado a un conocimiento de otro tipo. Estas comillas epistemológicas, ¿no serían la marca textual de esa nota al pie que quiere ser la teología?⁹⁷⁴ Son una marca que remite más allá de lo escrito, como un signo de trascendencia intercalado en la redacción, una apertura a un exceso. Es claro en la siguiente cita, donde la expresión “fuera de texto” está aplicada a Dios y a Jesucristo. Es decir, la expresión *fuera-de-texto* sería las comillas de Dios y de Jesucristo:

“En cierto sentido, no existe identidad fuera del texto o, mejor aún, no existe fuera-de-texto (Dios, Jesús) más que a condición de haber encontrado previamente un texto, una escritura”.⁹⁷⁵

Comillas de relativización

Por último, encontramos en Gesché lo que llamamos “comillas de relativización”. Son comillas que descargan el peso que las palabras tendrían sin esa marca gramatical, y ponen la atención en esa descarga para que la idea sea bien entendida. Aquí, algunos ejemplos:

“El mal entró en el mundo por el pecado. Por tanto, que el mal es anterior y que el pecado –en este sentido secundario- no hace «más que» introducirlo”.⁹⁷⁶

“Utilizo expresamente los entrecomillados («justificar», «justificado») para que no haya quien crea que se trata aquí de una apologética intemperante que, lejos de preservar la especificidad del discurso de la fe, lo asimilaría a otro”.⁹⁷⁷

“Creo en Dios «porque» hay increyentes. Es del todo evidente que el «porque» debe ir aquí entre comillas”.⁹⁷⁸

“La razón aparece aquí casi como si fuese al mismo tiempo una objeción. Esta es la razón por la que, también aquí, he tenido que recurrir a las comillas del «porque»”.⁹⁷⁹

⁹⁷⁴ Acerca de esto, cf. *infra* II.3.

⁹⁷⁵ *Jesucristo*, 121.

⁹⁷⁶ *El mal*, 68, nota 30.

⁹⁷⁷ *El hombre*, 47, nota 11.

⁹⁷⁸ *Dios*, 116.

⁹⁷⁹ *Dios*, 120.

La función de estas comillas está emparentada con los juegos que hace Gesché con las palabras. Torsionar una palabra que juega en el texto provocando el pensamiento, tanto por la función sintáctica de esa palabra entrecomillada, como por la función semántica que las comillas provocan al leer la palabra y remitirse a un significado que permanece, por las comillas, inestable.⁹⁸⁰

Paréntesis

Los paréntesis cumplen una función análoga a la de las comillas. En Gesché encontramos dos usos: primero, introduce paréntesis gramaticales (el uso habitual de los mismos: introducir un matiz; agregar una oración subordinada; aclarar una palabra; etc.), y segundo, lo que llamaremos paréntesis metafísicos. En este sentido queremos llamar la atención sobre una expresión del todo sorprendente, que luego dará nombre a un libro que reúne tres artículos de Gesché: “Dios entre paréntesis”.⁹⁸¹ Los paréntesis en Gesché son una indicación gramatical de un enigma metafísico. Son el signo de un desconocimiento, el límite de un saber que no se debe transgredir, la sombra de un abismo que no se puede develar. Si Dios mismo puede estar entre paréntesis es porque también toda la realidad puede soportar esa oscuridad y relativización que supone el estar entre paréntesis, ese espacio de enigma con el que cohabita Dios, el hombre y el cosmos. La función de estos paréntesis es semejante a lo que hemos llamado “comillas epistemológicas”. Se trata de preservar, aquí por medio de estos signos, el lugar de un enigma que debe mantenerse como tal.⁹⁸²

b. Juegos de palabras

“La fe debe permanecer siempre como un gozo. Y como una maravilla”⁹⁸³

“Todo aquello que es repetitivo mata”⁹⁸⁴

⁹⁸⁰ Si bien el verbo “torsionar” no figura en el diccionario de la RAE, optamos por este neologismo, creado del mismo modo que “versionar” con respecto a “versión”. “Torsión” en la RAE se define como “acción y efecto de torcer o torcerse algo en forma helicoidal”.

⁹⁸¹ *El cosmos*, 240. Cf. *La paradoja del cristianismo*.

⁹⁸² Cf. el capítulo “El hombre y su enigma”, en *El hombre*, 17-31.

⁹⁸³ *Jesucristo*, 230-231.

“Los juegos del lenguaje”⁹⁸⁵

Los que aquí llamamos en forma genérica “juegos de palabras” son figuras que emplea Gesché con un objetivo: introducir en la reflexión teológica un espacio, abrir un intersticio, crear una brecha donde poder ampliar el razonamiento hasta otro horizonte que antes no se tenía y, de este modo, enriquecer el pensamiento teológico. Son un instrumento para romper la monotonía de ciertas cuestiones que, por sabidas o repetidas, pueden producir un estancamiento en el pensamiento. También recurre abundantemente a las etimologías y juega con ellas, aun cuando emplee etimologías que, filológicamente, son falsas. De este modo la teología, al servicio de la fe, le presta a esa fe la posibilidad de re-novarse constantemente a la luz de los instrumentos que el lenguaje mismo le presta a ella.

Veamos algunos juegos de palabras, agrupados con criterios de similitud.

c. Juegos con etimologías

“Espléndida etimología”⁹⁸⁶

Gesché recurre a las etimologías muchas veces en su septalogía. También les dedica un apartado en uno de los volúmenes de *Pensées pour penser*.⁹⁸⁷ Indagar en el origen de las palabras es un recurso para ampliar el sentido o volver al sentido original de las palabras, retornando a aquella sabiduría originaria que portan las palabras dentro. Las etimologías le permiten jugar. A veces, aunque falsa, Gesché la rescata para reforzar un contenido de verdad que se conoce por otra vía, pero que esa etimología ha portado en su “falsedad” científica, aunque no en la intuición que la ha hecho surgir. Elogioso y risueño se permite asegurar por medio de una pregunta -lo cual no deja de ser un juego-: “¿Qué hay de más soberbio y suntuoso en el mundo? Una falsa etimología (en el género de aquellas de Platón –*El Cratilo*-,

⁹⁸⁴ *El sentido*, 57, nota 50.

⁹⁸⁵ *El sentido*, 197.

⁹⁸⁶ *El sentido*, 69.

⁹⁸⁷ Cf. *Les mots*, 89-97: “Etymologica”.

Isidoro de Sevilla, Heidegger, Lacan)”.⁹⁸⁸ Al respecto dice Bourguine: “Gesché [...] puede también adoptar un tono ligero y dar prueba de autoirrisión, particularmente usando y abusando etimologías fantásticas”.⁹⁸⁹ El teólogo se divierte jugando con las palabras y con su propia profesión: “Cuando busco las raíces de las palabras teológicas (como *fides* que da *foi, fiançailles, féodalité, confidence*, etc.), practico una botánica teológica (o una teología botánica)”.⁹⁹⁰ Para Gesché, preservar el derecho de las etimologías, sean éstas filológicamente ciertas o falsas, es preservar el derecho a otras racionalidades que no estrechen el pensamiento del hombre sino que lo abran a otras dimensiones de posibilidad:

“No dependemos de las etimologías (además de que no estoy seguro de que exista un «pensamiento de la etimología», pero no se puede evitar atender a lo que sugieren. Por eso no se puede dejar de soñar aquí con las aventuras etimológicas o pseudoetimológicas (que son las más hermosas)”.⁹⁹¹

En un texto donde el autor defiende las etimologías y lamenta que las palabras en francés *liber* y *livre* no tienen la misma raíz según los expertos, ya que sería excepcional poder defender desde la etimología que sólo quien lee libros puede ser libre, Gesché exclama: “Posiblemente los doctos tienen la culpa y las etimologías falsas tienen su derecho; Isidoro de Sevilla y Heidegger, con catorce siglos de distancia, lo sabían bien”.⁹⁹² Veamos algunos ejemplos:

Etimologías reales

“La etimología de la palabra: in-signare, o sea, hacer señal, ser portador y dador de señales, de claves y de símbolos. El que enseña (*l’enseignant*) es uno que, como el alférez (*l’enseigne*) en el navío, señala a los más jóvenes el horizonte”.⁹⁹³

“¿Es tan humillante (*humi*-llar: tirar al suelo) esa prueba de nosotros mismos dada por Dios que, por el contrario, nos arranca del suelo?”.⁹⁹⁴

“Humillado (literalmente: echado por tierra, *humi-liatus*)”.⁹⁹⁵

“Logos quiere decir también lazo de unión (*legen*)”.⁹⁹⁶

⁹⁸⁸ *Les mots*, 92.

⁹⁸⁹ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 161 (traducción propia).

⁹⁹⁰ *Les mots*, 91.

⁹⁹¹ *La paradoja de la fe*, 63. Gesché se está refiriendo a las etimologías de la palabra *alétheia*, que desarrollará aquí con abundancia.

⁹⁹² *Les mots*, 27-28.

⁹⁹³ *El hombre*, 30.

⁹⁹⁴ *El hombre*, 123.

⁹⁹⁵ *Jesucristo*, 150.

“La naturaleza divina capaz de propagarse, «*ex-uberans*», dice con audacia san Hilario de Poitiers, recurriendo a un vocablo femenino de fecundidad (*ubera*, los senos)”⁹⁹⁷.

“¿Qué es el perdón de las deudas, sino una locura de donación? ¿Qué es el *per-don* sino un don, como el mismo nombre lo dice, un don que se reduplica: «*per-donar*», donar más allá (de lo debido)?”⁹⁹⁸

Etimologías falsas

“La etimología que ha querido ver en el origen de la palabra *persona* la raíz *personare* —«hacer resonar, re-percutir»— resulta sin duda filológicamente falsa, pero muestra bien que, si nada le hiciera repercutir, un individuo (*in-dividuus*, «que no conversa» con los otros, separado, *atomos*) no accedería al estado de persona. La identidad supone y llama a una alteridad que la haga emerger, *ek-sistir*, saliendo de la indiferencia y de la no-identidad”⁹⁹⁹.

“¿Cómo no regocijarse aquí de la «falsa» pero espléndida etimología que Ernest Hello daba al nombre *Ego*? «*Ego, Egeo, Ego*, indicativo presente del verbo *egere*, tener necesidad». Olvidando el sentido de las palabras, el hombre tiende a interpretarse como un *mío* (soy *moi*, *mío*). Olvida así que él es un *Yo* (*ego*), que significa: tengo necesidad. El hombre no puede decir su nombre (*yo*, *ego*) sin pedir limosna. Así lo indica el Verbo encarnado en su juicio solemne: Tuve hambre, tuve sed (Mt 25,31-46).”¹⁰⁰⁰

d. Juegos con el sonido de las palabras

“¿Y si ese lenguaje fuera todavía el de una lengua viva?”¹⁰⁰¹

Como los sonidos musicales, las palabras tienen sonoridades, repercusiones, ritmos y armónicos. Estos recursos de la palabra son utilizados por Gesché en su septalogía porque esta musicalidad de las palabras, su sonoridad, hacen de su lectura un ejercicio más amable, armonizan las formas y, por esto, los contenidos, captan la benevolencia del lector. Algunos de los juegos de palabras son intraducibles. Otros pueden conservar su sentido aún en otras lenguas. Como no estudiamos *in recto* este tema solamente nos interesa señalar su presencia en la obra de Gesché, apoyando la afirmación con algunos ejemplos textuales. Eso bastará para nuestro objetivo:

⁹⁹⁶ *El cosmos*, 230.

⁹⁹⁷ *Jesucristo*, 243.

⁹⁹⁸ *El sentido*, 22.

⁹⁹⁹ *El sentido*, 65.

¹⁰⁰⁰ *El sentido*, 69.

¹⁰⁰¹ *El destino*, 26.

Hay un juego de palabras entre *piété* (piedad) y *pitié* (lástima);¹⁰⁰² otro entre *exhaussement* (exaltación) y *exaucement* (recepción favorable)¹⁰⁰³ y otro juego entre *capital* (capital) y *capiteux* (embriagador).¹⁰⁰⁴

“La «par(ab)ole» (la parábola-palabra), mediante su ralenti hermenéutico, invita simplemente a permanecer en su sitio para llegar a comprender un misterio que exige que uno haga morada en él”.¹⁰⁰⁵

“El hombre es un ser que se identifica elaborando una tradición, un dato (un *don-né*, don-nativo)”.¹⁰⁰⁶

“Una palabra [...] cuya fragilidad es la desmesura de un respeto sin medida”.¹⁰⁰⁷

En *El cosmos*, juega con *diferencia* y *diferancia*; ¹⁰⁰⁸ *Sejour* (estancia) y *ses jours* (sus días);¹⁰⁰⁹ *Nativité* (natividad) y *naïvité* (ingenuidad).¹⁰¹⁰

“Esta libertad que se descubre capaz (*capable*) y no culpable (*coupable*) del otro”.¹⁰¹¹

“Un texto (*textura*, cosa tejida, construida, tratada)”.¹⁰¹²

“Este es el exceso divino (*excessus*, *excelsus*)”.¹⁰¹³

e. Juegos con las raíces lingüísticas

Las palabras tienen historia, que guardan escondida dentro de sus letras, como un peregrino que porta secretos en su alforja. De este modo llevan guardadas dentro de sí resonancias ancestrales que están presentes en sus raíces lingüísticas. También con esto juega Gesché.

“Es el demonio, no soy yo el que me expreso en este vértigo, no es mi ser el que se está expresando (¡gracias Eva!); me han engañado, me han burlado y, en la burla, he cedido, he obedecido a algo que me ha venido de fuera y que os pido que no reconozcáis como mío”.¹⁰¹⁴

“El mal es insolvente, por eso, solo un ab-soluto puede ab-solver”.¹⁰¹⁵

“Mira mujer, ya no queda nadie de los que querían apedrearte. Dios lo prohíbe. Nadie te puede «petrificar» en lo que tú crees ser”.¹⁰¹⁶

f. Juegos con los sentidos dobles de las palabras

¹⁰⁰² *El hombre*, 102.

¹⁰⁰³ *El hombre*, 117.

¹⁰⁰⁴ *El hombre*, 138.

¹⁰⁰⁵ *Dios*, 79.

¹⁰⁰⁶ *Dios*, 125.

¹⁰⁰⁷ *Dios*, 113.

¹⁰⁰⁸ *El cosmos*, 281. Para este juego de palabras se apoya en una famosa distinción de Derrida.

¹⁰⁰⁹ *El cosmos*, 299.

¹⁰¹⁰ *El cosmos*, 303.

¹⁰¹¹ *El sentido*, 43.

¹⁰¹² *Jesucristo*, 120.

¹⁰¹³ *El sentido*, 128.

¹⁰¹⁴ *El mal*, 78-79 (el autor juega con la palabra *de-mon* (demonio) y *mon* (mi)).

¹⁰¹⁵ *El mal*, 91.

¹⁰¹⁶ *El hombre*, 122.

“La audacia y la locura de un lenguaje que quiere trasladar las montañas de la resignación y de la indiferencia”¹⁰¹⁷

Muchas palabras pueden tener doble sentido. Son palabras homónimas que llevan, dentro de la misma dicción y grafía, sentidos diversos: opuestos, tangenciales o similares. Con este recurso del lenguaje Gesché también va tejiendo e hilvanando sus páginas teológicas.

“Odiarse uno es más fácil de lo que se cree. La gracia está en olvidarse”.¹⁰¹⁸

“Pues en su misma relación con Dios, es al hombre al que toca –suprema vocación de libertad creadora- hacer de ese guión (a-teísmo) no una línea de separación, sino un lazo de unión”.¹⁰¹⁹

“De este trazo de separación que se ha puesto aquí en la palabra «a-teo», me corresponde en efecto hacer un trazo de unión”.¹⁰²⁰

“Llamaría falsos a los dioses que *falsean al hombre*”.¹⁰²¹

“Dios es «desde antes» (*prior*), el es *Sur-sum*”.¹⁰²²

“Se nos dice que somos seres de una cultura, *nacidos-en-raíz* cultural, que hemos de enraizarnos en una tradición”.¹⁰²³

“Salvaguardar la tierra, es decir, exactamente (y casi literalmente) *guardar lo que está salvado*”.¹⁰²⁴

“El hombre pierde tiempo –en los dos sentidos de la expresión- cuando pierde la eternidad, el Tiempo”.¹⁰²⁵

“Transgresión de una prohibición, un *interdit*, el del conocimiento de Dios, para dar lugar a un *inter-dit*, es decir, algo que puede ser dicho desde la audacia que facilita la autorización para hablar”.¹⁰²⁶

“Aquel que movido de compasión, hizo de ello la Pasión de su vida”.¹⁰²⁷

g. Juegos con el humor

“Jugar es elegir y atreverse a ser audaz, a veces a correr riesgos”¹⁰²⁸

¹⁰¹⁷ *El sentido*, 133.

¹⁰¹⁸ *El mal*, 122. *Gracia*, en el doble sentido de don gratuito y de donaire.

¹⁰¹⁹ *El hombre*, 86. Guión se dice *trait-d' unión*.

¹⁰²⁰ *El cosmos*, 311.

¹⁰²¹ *El hombre*, 101. Gesché utiliza la palabra *falso* en el sentido de no existente, irreal; y *falsear*, en el sentido de hacer falso, pero también de dar excesivo “juego” a algo.

¹⁰²² *Dios*, 104 y nota. *Sursum*, palabra latina, como *ser-sobre* y como *elegar*.

¹⁰²³ *Dios*, 125 y nota. Enraizados, en francés *enracinés*.

¹⁰²⁴ *El cosmos*, 231. Salvaguardar, en el sentido de poner a salvo y de cuidar.

¹⁰²⁵ *El cosmos*, 243. *Perder el tiempo*, en el sentido de desperdiciarlo inútilmente, y en el sentido de holgar.

¹⁰²⁶ *Interdit*, con el sentido de prohibición y con el sentido de entre-decir.

¹⁰²⁷ *El destino*, 25. Compasión como homófona con Pasión.

¹⁰²⁸ *El cosmos*, 283.

“Un rasgo de humor”¹⁰²⁹

“La risa «irrespetuosa», pero oxigenante, de Sara”¹⁰³⁰

“¡Ah! Si pudiéramos tener un poco de humor cuando hablamos de Dios!”¹⁰³¹

“Donde no hay humor, es un mal signo. Incluso en teología y a propósito de Dios”¹⁰³²

El tema del humor no suele ser un recurso frecuente en teología, y menos aún en teología dogmática. Gesché va a romper un prejuicio: el que supone que la seriedad y la profundidad no pueden estar junto con la alegría, la risa y el humor. Un humor que considera que tiene el mismo Dios, cuando afirma, por ejemplo que “así sucede con el Leviatán, increíble cocodrilo, que Dios habría concebido especialmente para encontrar diversión, alegrarse en su espectáculo inverosímil, incluso para encontrar la ocasión de reírse amablemente (*ad illudendum*) de él”.¹⁰³³ Hasta estos extremos llega la opción teológica de Gesché: si nada de lo humano puede ser indiferente a Dios, ni a la iglesia, y por lo tanto tampoco a la teología, el rasgo propiamente humano del humor no puede estar ausente en ninguno de esos tres ámbitos: el divino, el eclesial, el teológico.¹⁰³⁴ Abundan en la obra de Gesché estos guiños marcando “interrupciones” en la seriedad del discurso, cuya función no es meramente “esteticista o de distracción, sino una mucho más honda: la de distender el espíritu, ampliarlo, insuflar aire y, en esta brecha abierta, llevar los razonamientos a zonas más profundas. Muchas veces usa el humor para “desatar” un conflicto teológico por medio de un recurso que sale de la línea recta del razonamiento. Hemos distinguido entre humor e ironía siguiendo este criterio: el humor es más inocente, busca provocar la sonrisa por el recurso a una situación cómica, neutra de por sí, no calificable moralmente. En general provocan una

¹⁰²⁹ *Jesucristo*, 100.

¹⁰³⁰ *Dios*, 136.

¹⁰³¹ *Ne pereant*, XLII, 119 (23.1.88), be.uclouvain.fichiergesche.connaissancededieu_158.

¹⁰³² *Ne pereant*, XVI, 75 (4.3.81), be.uclouvain.fichiergesche.theologie_281.

¹⁰³³ *El cosmos*, 269.

¹⁰³⁴ “El humor supone una cualidad en el hombre espiritual, supone el desprendimiento, la ligereza –en el sentido gregoriano de la palabra-, la alegría, el arranque fácil”, J. LECLERCQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la Edad Media*, Sígueme, Salamanca, 2009, 184.

carcajada franca o, al menos, una sonrisa abierta, luminosa. La ironía, en cambio, porta detrás de sí una referencia velada a la historia, a la doctrina, a la moral; historia, doctrina o moral que, desviadas de su sentido primario luego devinieron en una angustia para el hombre por encerrarlo en límites estrechos. En todas las ironías hay una velada (o descubierta) crítica a un sistema de pensamiento o de ejercicio de la eclesialidad. En general provocan una sonrisa que va a la vanguardia de una reflexión que hay que hacer después. La frontera entre humor e ironía no es tan clara como una mente racionalista esperaría. Pero hay una cierta y sutil diferencia entre ambas que, aunque no sea taxativa, queremos destacar. Ambas aparecen entretejiendo los escritos de Gesché. Es de notar la profusión de ejemplos de este apartado, lo cual orienta hacia la estima que Gesché dispensa a estos recursos.¹⁰³⁵

En los textos del teólogo estas ironías y expresiones humorísticas son una pausa en el desarrollo del argumento, una bocanada de aire fresco en medio del tratamiento de temas que, a veces, son agudos y complejos. Son un guiño, una brecha en la lógica del pensar. Son también la expresión y manifestación de que es posible hacer teología sin caer en el envaramiento; de que todo puede ser visto desde otro punto de mira, de que nada es tan tremendo que no soporte dentro la posibilidad de un recreo abierto por una sonrisa. Y aún más: el humor abre una distancia, pone un “juego” en medio de los rigores de una ética del compromiso que dejaría sin aliento si, llevada al extremo, termina deshumanizando al hombre al que debería servir. Así lo nota Bourguine, quien asegura que este humor juguetón “corresponde sin duda a una opción consecuente con la distancia que él adopta con relación al «compromiso»”.¹⁰³⁶

Estos recursos no son entretenimientos superficiales sino una manera de hacer las cosas, un modo de ver, un punto de mira: nada es tan serio, tan absoluto, tan

¹⁰³⁵ La RAE define de este modo: Humor: 1. Genio, índole, condición, especialmente cuando se manifiesta exteriormente / 2. Jovialidad, agudeza / 3. Disposición en que alguien se halla para hacer algo / 4. Buena disposición para hacer algo. Ironía: 1. Burla fina y disimulada / 2. Tono burlón con que se dice / 3. Figura retórica que consiste en dar a entender lo contrario de lo que se dice. Acerca del humor de Gesché, cf. J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 46 (traducción propia).

¹⁰³⁶ B. BOURGUINE, “Le style”, en *La margelle*, 162. Gesché indica que la fatiga del compromiso social y político de los cristianos es, sin duda, menos debido al surgimiento del individualismo que a una búsqueda intransigente de la justicia, “el cuchillo entre los dientes”, que acusa en realidad un déficit de alegría y de felicidad. Cf. A. GESCHÉ, “Du défi d’aujourd’hui à la foi de demain”, en *La foi et le temps* 14 (1984) 483-509.

irreversible, que no nos podamos también reír. Abren una ventana de sano escepticismo en el razonamiento: “El escepticismo permitía luchar contra un dogmatismo propio del pensamiento racionalista”.¹⁰³⁷ El autor habla del sentido filosófico del término, pero: ¿no se podría pensar también en nuestro contexto? Quizás el escepticismo que abre la ironía permite escapar de la tiranía de la razón cerrada, abriendo un “juego” en el razonamiento, una brecha de luz por el humor. Bourguine habla del “carácter lúdico de su estilo, que no se prohíbe de seducir y sonreír”.¹⁰³⁸

Expresiones humorísticas

En el apartado que lleva por título: “discusión sobre la justicia”, Gesché comienza su disquisición así: “procurando no ser... injustos, destaquemos algunos puntos”.¹⁰³⁹ En otro texto en el cual está hablando de la justicia cita a un autor de este modo: “La revolución debe mantenerse en la perfección de la felicidad, recordaba Saint-Just (¡que apellido tan predestinado aquí!), cuando la justicia puede ir a la deriva”.¹⁰⁴⁰ En otro, citando a santa Teresa (a quien puede también criticar en otro texto): “La sola lectura de estos reglamentos me ha fatigado. ¿Qué sería si debiera observarlos?”.¹⁰⁴¹ Continuemos con los ejemplos textuales de expresiones cargadas de humor:

Humor con la Iglesia

“El catolicismo tiene el genio de la diversidad en la unidad. El catolicismo reconoce una multitud de vocaciones, que van desde el eunuco del claustro hasta el padre de familia numerosa. El catolicismo permite celebrar los santos misterios sobre una mesa de cocina o detrás de un iconostasio. El catolicismo permite que en la órdenes religiosas existan todas las formas de gobierno: la monarquía bonachona de los benedictinos, la democracia exagerada de los dominicos, la anarquía evangélica de los franciscanos, la dictadura, moderada por la desobediencia, de los padres jesuitas”.¹⁰⁴²

¹⁰³⁷ *El sentido*, 148.

¹⁰³⁸ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 162.

¹⁰³⁹ *El mal*, 95.

¹⁰⁴⁰ *El mal*, 98.

¹⁰⁴¹ *Dios*, 136.

¹⁰⁴² S. Bonnet-S. Gouley, citado por *El sentido*, 151, nota 36.

Humor con las iglesias de la Reforma

“[Lutero] tuvo sin duda una expresión desafortunada el día en que dijo que Dios, si lo hubiera querido, se habría podido encarnar igualmente en un asno [...]. Por mi parte –y para no caer en... asnadas- me quedaré con esto [etc.]”¹⁰⁴³
“El austero Calvino (que, hay que recordarlo, se permitía jugar un rato los domingos a los bolos)”¹⁰⁴⁴

Humor con el magisterio de la Iglesia

“Creo que con toda buena fe se pueden subrayar nuestros derechos a la oposición: después de todo, ¡en la cámara de los lores la oposición sigue siendo «la oposición de su majestad»! ¡Y en un concilio, el que cree que tiene que decir que no, sigue siendo portador del Espíritu Santo!”¹⁰⁴⁵
“Está claro que, dada su condición de esclavos, los desgraciados hebreos no esperaban de Moisés una conferencia *ex cathedra* referente a la existencia necesaria de Dios”¹⁰⁴⁶

Humor con la Biblia, los Padres de la Iglesia y los exégetas

“El árbol ante el cual a los primeros padres se les invita a ratificar su ser (y al mismo tiempo su relación con Dios) no es el árbol científico de Newton, ni tampoco el árbol filosófico de Porfirio, sino el árbol del bien y del mal, un árbol ético”¹⁰⁴⁷
“Es evidente que Jesús no iba acompañado de un equipo de notarios encargados de tomar nota de sus palabras y de sus gestos”¹⁰⁴⁸
“En *De libero arbitrio*, san Agustín, francamente inspirado, no duda en decir que el vino es un bien, pero que el borracho, por muy pecador que sea, es tan bueno y mejor que el vino, por ser un hombre”¹⁰⁴⁹

Humor con los teólogos

“La constatación de una laguna cosmológica en teología podría aparecer sólo como una reacción muy académica, que condujera quizás, y en el mejor de los casos, a algunos teólogos en vacaciones a sumergirse en los fastos gratuitos de la contemplación del universo”¹⁰⁵⁰

Humor con la filosofía

¹⁰⁴³ *Dios*, 69.

¹⁰⁴⁴ *El cosmos*, 271.

¹⁰⁴⁵ *El mal*, 180.

¹⁰⁴⁶ F. Rosenzweig, citado en *Jesucristo*, 112, nota 124.

¹⁰⁴⁷ *Dios*, 91.

¹⁰⁴⁸ *Jesucristo*, 99.

¹⁰⁴⁹ *El mal*, 64, nota 24.

¹⁰⁵⁰ *El cosmos*, 165.

“El dios de Platón ha formado sin duda el triángulo rectángulo sabiendo que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los catetos. El Dios del Génesis... ¡no sabe nada!”.¹⁰⁵¹

Humor con las concepciones paganas de los dioses

“Estamos lejos aquí del Zeus de Homero, del que hay que descifrar el impenetrable fruncimiento del entrecejo”.¹⁰⁵²

Expresiones irónicas

Recogemos aquí algunas expresiones humorísticas, según el criterio de distinción adoptado *supra*, y agrupadas temáticamente.

Ironías dirigidas hacia los teólogos

“La teología tiene la costumbre de comprender y explicar las cosas”.¹⁰⁵³

“Yo no he inventado el mal. Esa fue la excusa, ciertamente ingenua, de Adán y Eva (a la que Dios dio en parte la razón): no he sido yo, sino la serpiente. Quizás sólo por esto Eva puede ser considerada la primera teóloga (no se lo hemos agradecido demasiado)”.¹⁰⁵⁴

“Estas críticas a veces rondan con la broma”.¹⁰⁵⁵

“Jesús mismo ha pasado por esa inquietud y combate interior por el que sufre todo el que se ve descalificado por aquellos que tienen el derecho y el deber de la ortodoxia”.¹⁰⁵⁶

“Perdido en un bosque inmenso, en medio de la noche, yo sólo tengo una pequeña luz para guiarme; pero viene un desconocido y me dice: «amigo mío, apaga la candela para encontrar mejor el camino». Este desconocido es un teólogo”.¹⁰⁵⁷

Ironías con las Sagradas Escrituras y dirigidas hacia los exégetas¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵¹ *El cosmos*, 262.

¹⁰⁵² *Dios*, 79.

¹⁰⁵³ *El mal*, 57.

¹⁰⁵⁴ *El mal*, 62-63.

¹⁰⁵⁵ *El mal*, 21.

¹⁰⁵⁶ *Dios*, 129.

¹⁰⁵⁷ Diderot, citado en *El sentido*, 175.

¹⁰⁵⁸ Gesché podía ser muy duro con la exégesis: “La exégesis es una idea falsa. No solamente ella fija, sino que contradice el pensamiento del autor, que fue el de lanzar las ideas, de ser heurístico, y no de pronunciar una verdad”, *Les mots*, 135. Y también con los exégetas; los llama “perseguidores de textos constantemente zurcidos” (*Ne pereant*, LXIV, 8-9 (11.5.92), be.uclouvain.fichiergesche.citations_2387); “obsesivos textuales” (*Ne pereant*, V, 36 (10.7.67), be.uclouvain.fichiergesche.exegese_19); idiotas por no creer más que en el sentido inicial de un texto, e impíos por no creer en la tradición que es la vida del texto; cf. B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 142. Hay 66 fichas en el *Fichier* bajo el título “exégesis”, casi todas con comentarios de este tenor. Transcribimos algunas de ellas: “En el Evangelio, me parece que Cristo no siempre

“En el camino de Jerusalén y Jericó no se alude para nada a la persecución de los culpables (a no ser que, por ventura, se dedicaran a ello el sacerdote y el levita)”¹⁰⁵⁹.

“El deseo y el placer no están ausentes en la escritura, menos mojigata que nosotros”¹⁰⁶⁰.

“La larga (y un tanto laboriosa) argumentación que hace san Pablo para explicar que la idea de la resurrección es una idea que puede sostenerse ante la razón”¹⁰⁶¹.

“Santiago tiene una frase admirable, no desprovista de cierta malicia. Dirigiéndose a los cristianos, les dice: «¿Creéis en Dios? ¡Muy bonito! ¡También el diablo cree en él!»”¹⁰⁶².

“¡No se sabe todo sobre todo, ni siquiera en la Escritura!”¹⁰⁶³.

“Este tema es tan constante, hasta el punto de llegar a hablar del «cordero degollado desde la creación del mundo» (Ap 13,8), que uno llega a preguntarse si la Escritura no «mitologiza» mucho más que nosotros”¹⁰⁶⁴.

“Los escritores del Nuevo Testamento sabían muy bien que escribiendo en griego generaban una distancia entre el origen de la palabra (¡Dios no habla griego!) y su expresión humana”¹⁰⁶⁵.

Ironías dirigidas hacia los filósofos y las racionalidades cerradas

“Una vez que el hombre ha sustituido a Dios, ha de cargar en su alforja una pesada herencia (¡sobre todo si el Demonio, en el que podíamos descargar antes casi todos nuestros males, ha muerto hace ya mucho tiempo y, desde luego, antes que Dios!)”¹⁰⁶⁶.

“Ese Dios, al que unas cuantas proezas de la lógica bastaban para defender, no existe”¹⁰⁶⁷.

“Indudablemente en este tema habrá que mantener el derecho de precedencia para las dignas pruebas de la razón”¹⁰⁶⁸.

cita el Antiguo Testamento muy literalmente. Mientras que el Diablo, siempre (-como los exégetas?!). Él tiene una concordancia en la cabeza, pero no en el corazón. «Conocer de memoria». ¡Qué patética expresión!», *Ne pereant*, V, 42 (26.7.67), be.uclouvain.fichiergesche.demon_1. “Estos exégetas aman/siguen a Dios por correspondencia (como decimos: curso por correspondencia, por libro, por escrito, es decir, sin conexión real, personal). También se puede decir de todos los teólogos que no trabajan más que sobre el texto”, *Ne pereant*, XI, 72 (21.1.77), be.uclouvain.fichiergesche.exegese_37. Y también se atreve a reírseles en su propia cara: “Diciendo que Cristo ha nacido en los años 7 ó 5 antes de Jesucristo, los exégetas y los historiadores dieron un paso en dirección a la doctrina de la preexistencia”, *Ne pereant*, XIII, 26-27 (29.6.78), be.uclouvain.fichiergesche.preexistence_8.

¹⁰⁵⁹ *El mal*, 60.

¹⁰⁶⁰ *El cosmos*, 273.

¹⁰⁶¹ *El destino*, 76.

¹⁰⁶² *El destino*, 177.

¹⁰⁶³ *El destino*, 198.

¹⁰⁶⁴ *Jesucristo*, 249.

¹⁰⁶⁵ *El sentido*, 153.

¹⁰⁶⁶ *El mal*, 173.

¹⁰⁶⁷ *El mal*, 175.

¹⁰⁶⁸ *El hombre*, 146-147.

“Si todo es necesario, es inútil, a la postre, perder el tiempo con Cristo y hay que dirigir la mirada a otra parte, a la patria de los universales, para conocer a Dios”.¹⁰⁶⁹

“Una concepción pagana de la omnipotencia de Dios se enloquece ante esta idea de una omnipotencia que no ocupa todo el campo”.¹⁰⁷⁰

“La osadía de franquear ciertas puertas obstruidas por algunas prohibiciones filosóficas impuestas a Dios”.¹⁰⁷¹

“La creación es acceso a la libertad y la libertad es llamada a la creación. ¿Puede realizarse todo esto sólo «en los límites de la razón pura»?”.¹⁰⁷²

Ironías dirigidas hacia los clérigos

“Voltaire se preguntaba si el demonio habría podido llevar tan lejos los refinamientos del infierno sin la ayuda de la fértil imaginación de los sacerdotes”.¹⁰⁷³

“Los exégetas nos recuerdan que en las chozas de Israel se consideraban con frecuencia las palabras de los profetas como «sermones de curas», inconscientes de las durezas de la vida”.¹⁰⁷⁴

Ironías dirigidas hacia la moral

“El riguroso san Agustín, comentando la caída original, dice, casi enternecido, que Eva pecó por debilidad y Adán por afecto”.¹⁰⁷⁵

“Recordemos, por poner un ejemplo «sencillo», las dificultades que tuvieron las conciencias cristianas (¡a pesar de que les ayudara un papa!) para aceptar –no hace tanto tiempo de ello- el parto sin dolor”.¹⁰⁷⁶

“Puede ser que alguna vez se impongan las circunstancias y que nos veamos llamados al martirio, pero no hemos de correr hacia él”.¹⁰⁷⁷

Citando a Aquino: “El placer de los sentidos hubiese sido incluso tanto más grande cuanto más pura era la naturaleza (antes del pecado) y más sensible era también el cuerpo” (¡para adultos y adolescentes formados!...).¹⁰⁷⁸

Ironías dirigidas hacia los cristianos

“Hegel, con un cierto sentido del humor, ironizaba sobre las peregrinaciones a Jerusalén adonde se dirigían los cristianos, después de las cruzadas, justo a ese preciso lugar sobre el que la Escritura decía que no se debía buscar a Jesús”.¹⁰⁷⁹

Ironías dirigidas hacia la condición humana

¹⁰⁶⁹ *Dios*, 73.

¹⁰⁷⁰ *El cosmos*, 267.

¹⁰⁷¹ *Jesucristo*, 43.

¹⁰⁷² *El sentido*, 58.

¹⁰⁷³ *El mal*, 74, nota 46.

¹⁰⁷⁴ *El mal*, 164.

¹⁰⁷⁵ *El mal*, 64.

¹⁰⁷⁶ *El mal*, 131.

¹⁰⁷⁷ *El mal*, 151.

¹⁰⁷⁸ *El hombre*, 140, nota 27.

¹⁰⁷⁹ *Jesucristo*, 156, nota 19.

“Dios no pide aplausos imbéciles (los que acogen al maestro antes de haberse sentado al piano)”.¹⁰⁸⁰

“Se puede citar esta ocurrencia de P. Valery a propósito del diablo: «Hay que decir, en alabanza suya, que nunca pide nada imposible»”.¹⁰⁸¹

“Sobre este asombroso resurgir actual de los horóscopos, los videntes y las prácticas adivinatorias, existe una abundante literatura y, sobre todo, una exhibición omnipresente en revistas que son muy consultadas (¡en particular por más de la mitad de los docentes!)”.¹⁰⁸²

“La esperanza no se da en la impaciencia, ni tampoco en la sobredosis profética”.¹⁰⁸³

Ironías dirigidas hacia la liturgia, las espiritualidades y las iglesias

“La liturgia (¿?) actual”.¹⁰⁸⁴

“Un Dios que, por las limitaciones voluntarias de la encarnación y de la *kenosis*, supo, al lado de las certezas liberadoras, dejar un resquicio, un flanco abierto, a ciertas cuestiones de las que se dice que ni siquiera su propio Hijo conocía la hora de su resolución definitiva. ¿No fue esta fragilidad la que hizo temblar de rabia al gran Inquisidor?”.¹⁰⁸⁵

“Menos pura que el altivo Protestantismo, más mezclada que la indomable Ortodoxia, la Iglesia católica se ha entregado en manos de los recursos y de los fastos de la paganidad y lo ha hecho de modo especial en la ebriedad barroca que sólo le pertenece (y sólo puede pertenecerle) a ella”.¹⁰⁸⁶

“Cuando en una verdadera obra literaria [...] me encuentro con un hombre que busca a Dios, un hombre que se bate con Dios o contra Dios o ante Dios, un hombre a quien su autor ofrece plena libertad, más allá de toda imposición filosófica, histórica o teológica, suele sucederme que me siento infinitamente más interpelado, e incluso convencido, que leyendo a Teresa de Ávila”.¹⁰⁸⁷

2.3. Recursos del lenguaje

Agrupamos en este apartado algunos recursos que Gesché pone al servicio de su quehacer teológico: el recurso al símbolo, la metáfora y el mito como constitutivos de su teología; sus abundantes y particulares citas; las paradojas; el lenguaje auto-implicativo; el entretejido de idiomas en sus razonamientos y la creación de neologismos.

¹⁰⁸⁰ *El mal*, 77.

¹⁰⁸¹ *El mal*, 64, nota 27.

¹⁰⁸² *El sentido*, 99, nota 8.

¹⁰⁸³ *El sentido*, 149.

¹⁰⁸⁴ *Jesucristo*, 122.

¹⁰⁸⁵ *El destino*, 205. La misma cita en *La paradoja del cristianismo*, 123.

¹⁰⁸⁶ *El sentido*, 150.

¹⁰⁸⁷ *El sentido*, 167 (está hablando del imaginario. Recordemos que santa Teresa hablaba de la imaginación como “la loca de la casa”).

a. Símbolo, metáfora y mito

“Un cierto tono de finura, un aire de metáfora, algo que siempre resulta apreciado en el lenguaje humano cuando se habla de lo divino”¹⁰⁸⁸

“Es preciso un mito, una Tierra prometida”¹⁰⁸⁹

Gesché recurre a un campo abierto por el símbolo, la metáfora y el mito para ampliar un razonamiento racional con un espacio que abre nuevos horizontes y posibilita sumergirse en nuevos espacios de inteligibilidad. Como dice Gosselin: “Él adoraba jugar con las palabras, comunicar con símbolos y meterse a crear enigmas”.¹⁰⁹⁰ Con estos recursos acerca la teología a la poesía, camino que es recurrente en su septalogía.¹⁰⁹¹ Los tres recursos que estudiaremos son diversos: los hemos reunido porque la función que prestan en el texto guarda cercanas similitudes: abrir la teología a la posibilidad de ser-dicha-de-otro-modo, tensar hacia un horizonte más lejano que el de la racionalidad pura y dura, aligerar las afirmaciones con la blandura y elegancia que estos recursos conllevan.

Símbolo

A raíz de su desagrado con una teología hiperracionalista y su pedido de ampliación de racionalidades, más allá de la razón racionante, Gesché integra el símbolo como parte del quehacer teológico y pide que se haga lo mismo en la misma vida de la iglesia. Este es su manifiesto programático:

“En occidente desde el siglo XVI la Iglesia ha perdido progresivamente mucho de su potencial simbólico. Debe reencontrarlo”.¹⁰⁹²

“Deben reinventarse una nueva simbólica y un nuevo vocabulario de las relaciones entre religión y ciudad”.¹⁰⁹³

¹⁰⁸⁸ *Jesucristo*, 148.

¹⁰⁸⁹ *Jesucristo*, 111.

¹⁰⁹⁰ J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 46 (traducción propia).

¹⁰⁹¹ Por ejemplo, esta cita equipara el lenguaje de ambos: “Ese ligero exceso que permite el lenguaje poético y, por ello mismo, el teológico”, *Jesucristo*, 262.

¹⁰⁹² *El cosmos*, 217.

¹⁰⁹³ “El creyente hoy en una sociedad laica”, en *La paradoja de la fe*, 111.

“El hombre tiene necesidad de aquello que yo me permito llamar «el exceso simbólico» (pero la Iglesia ¿no ha perdido justamente esta potencia simbólica, la única potencia a la cual ella tiene verdaderamente derecho?). El símbolo, por su capacidad de referir lo inmediato a algo no inmediato, nos da esta fuerza para transgredir nuestras resignaciones y nuestros miedos”.¹⁰⁹⁴

Metáfora

“El hombre es la metáfora viva de Dios”¹⁰⁹⁵

“La metáfora, genio del lenguaje”¹⁰⁹⁶

Gesché piensa con figuras y metáforas, no sólo con conceptos. Su obra está entretrejida con ellas.

“El mal se halla en una situación de puro vacío hermenéutico, en él no hay ningún lugar inmanente, ningún hueco interior, ningún resquicio que permita buscar allí el recurso a una redención”.¹⁰⁹⁷

“Sólo –sólo ¿que?- la minúscula y temblorosa película de una palabra susurrada a la brisa del atardecer”.¹⁰⁹⁸

“Dios ha creado en nosotros la urdimbre de la tela. A nosotros nos toca enhebrar la trama”.¹⁰⁹⁹

“Además de las liberaciones terrestres, hay razones, y urgentes, para salvar al hombre de existir sin destino, sin Dios, sin más allá: de existir sólo. Superficie helada de una pequeña charca de agua en la primavera temprana del bosque. Burbujas de aire aparecen heladas en la superficie: huella de pequeños animales que han sido asfixiados justo en el momento en que iban a franquear su barrera. Es el caso del hombre cuyo deseo de eternidad fracasa, helado por el tiempo de acá abajo tomado como tiempo único”.¹¹⁰⁰

“El *kairos* de Dios viene a golpear con una dichosa herida de eternidad un *chronos* que de otro modo se convierte en una carrera de muerte”.¹¹⁰¹

“Tiempo y eternidad son túnica sin costura”.¹¹⁰²

Muchas veces, Gesché “define” con metáforas.¹¹⁰³ En lugar de hacer una mera equivalencia racional del tipo X es Y, prefiere argumentar metafóricamente: X es

¹⁰⁹⁴ *El hombre*, 116.

¹⁰⁹⁵ *La paradoja del cristianismo*, 88.

¹⁰⁹⁶ “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 88.

¹⁰⁹⁷ *El mal*, 89.

¹⁰⁹⁸ *Dios*, 113.

¹⁰⁹⁹ *Dios*, 137.

¹¹⁰⁰ *El cosmos*, 243.

¹¹⁰¹ *El cosmos*, 297.

¹¹⁰² *El cosmos*, 308.

¹¹⁰³ Esto no es exclusivo de la teología, por otra parte. También en las ciencias, por ejemplo, se recurre a metáforas para explicar la realidad que desborda las mentes y el lenguaje de los científicos: “Utilizaré una metáfora (¡es inevitable!) para aclarar algunos aspectos de la idea de

como Y y Z; o prefiere hacer una identificación no con un concepto sino con un movimiento o con una imagen, como por ejemplo aquí:

“Trascendencia quiere decir aquí algo que nos arrastra desde lejos y a lo lejos, pero para reconducirnos a nosotros mismos; algo que, como el océano, nos aparta a la vez de la orilla y nos lleva al infinito, pero que al mismo tiempo nos devuelve a la playa en su reflujo, impregnados del infinito que en nosotros viene a abrazar amorosamente a la tierra”.¹¹⁰⁴

“La fe, como la paloma de Noé, intrépida, ligera y enamorada, emprende su vuelo por la mañana, siguiendo una llamada inverificable”.¹¹⁰⁵

“La esperanza es como ese espacio que desafía la inmediatez siempre demasiado corta del presente, que nos permite escribir nuestra historia, que abre la invención de los designios que hacen vivir, corrige el pasado y nos permite reemprenderlo, que mantiene la valentía de existir, transforma nuestro ser de puras exigencias y simples necesidades en uno capaz de don y de deseo”.¹¹⁰⁶

Para Gesché, “la metáfora no es un abandono de la realidad percibida, sino el intento de subrayar el sentido y de orientar nuestra mirada”.¹¹⁰⁷

“La metáfora está en todas partes, ella trans-porta (*meta-pherein*), el espacio de un instante, el referente pretendido (*el hombre*, por ejemplo), a otro registro del lenguaje (*es una caña*), pero con el fin de exponer mejor lo que es (*una caña pensante*), por usar un célebre pensamiento de Pascal. Es necesario siempre un rodeo por otro término, es preciso dejar por un instante aquello que se busca (aquí, Dios) para alcanzar, mediante el servicio del otro (aquí, el hombre) aquello que se quiere alcanzar (Dios), y viceversa). El *etsi* actúa como una verdadera metáfora, en el sentido en que deja en suspenso el referente inmediato para dar lugar a un segundo referente que hace posible la manifestación del primero. Hay un silencio del hombre (teología negativa) que conduce a Dios, pero hay también un silencio sobre Dios (*etsi*) que conduce al hombre. El que todo esto no sea vano deriva de la metáfora, genio del lenguaje y del acceso vivo a la realidad. Sólo la metáfora nos permite decir la alteridad. Ella es el camino (*via*), el «rodeo», que nos permite acceder al infinito, al indecible”.¹¹⁰⁸

Mito

conciencia”, comienza diciendo D. LEWIS-WILLIAMS, *La mente en la caverna. La conciencia y los orígenes del arte*, Akal, Madrid, 2005, 123 (el irónico comentario entre paréntesis pertenece a él mismo). “Consideremos la conciencia no como un estado sino como un continuo, o como un espectro, la *metáfora* que yo prefiero”; IBID., 124 (cursivas nuestras).

¹¹⁰⁴ *El destino*, 13.

¹¹⁰⁵ *El destino*, 132.

¹¹⁰⁶ *El sentido*, 132.

¹¹⁰⁷ Cf. *Jesucristo*, 148s. Se pueden leer estas dos páginas con provecho.

¹¹⁰⁸ *La paradoja del cristianismo*, 87-88. Aquí Gesché está justificando el uso de la expresión *etsi Deus non daretur*, para pensar en teología que no es de relevo en este apartado nuestro.

Según Gesché, el mito como tierra del imaginario debe ser reencontrado en teología. Haberlo perdido es otra de las consecuencias de una teología hiperracionalista sobre la que ya nos ha alertado. En contra de ésta pide una *ratio* metafórica o simbólica.¹¹⁰⁹ “El mito, como el símbolo, «da que pensar» y no podemos prescindir de él”.¹¹¹⁰ “El mito no habla solamente de Dios. Vehicula también toda una visión del mundo (cosmogonía)”.¹¹¹¹ “El mito tiene un significado que no necesita explicaciones (rationales) Y por eso es necesario mantenerlo como narración viva”.¹¹¹² Siguiendo a Dumézil, Lévi-Strauss y, sobre todo, Ricoeur, el teólogo de Lovaina busca reintegrar el poder de los mitos en teología. Se sirve de una distinción: cuando se toma al mito como si fuera un *logos* es necesario *desmitologizar*, pero no hay que *desmitizar*, o sea, deshacerse del mito como si no portara ningún tipo de verdad. Asegura Gesché:

“El mito es una «leyenda», es decir, un *legendum*, algo «para leer». El mito tiene un significado que no necesita explicaciones (rationales). Y por eso es necesario mantenerlo como narración viva”.¹¹¹³

Es decir: Gesché sostiene la valía del mito no porque haya que creer *en* él, sino porque por medio del mito se puede llegar a la verdad que el mito porta en su relato fantástico, imaginario, “irreal”. Su aporte es irrenunciable, a pesar de que

“Se ha querido borrar todo rastro de mito en la revelación para quedarse sólo con un dato reducido, «comprensible». Los estragos de tal actitud se han dejado sentir especialmente en la liturgia, que se ha vuelto totalmente cerebral, charlatana y militante. ¡Y pensar que este rechazo del mundo simbólico se ha realizado precisamente cuando en otros campos (Dumézil, Lévi-Strauss) se descubría la potencia del mito! Siempre que no somos fieles a nosotros mismos perdemos la batalla”.¹¹¹⁴

b. Citas

¹¹⁰⁹ Cf. *Jesucristo*, 231.

¹¹¹⁰ *El sentido*, 185. Cf. toda la página.

¹¹¹¹ *El hombre*, 39.

¹¹¹² *El sentido*, 185.

¹¹¹³ *El sentido*, 185.

¹¹¹⁴ *El sentido*, 185.

“Es teológicamente útil ofrecer una tribuna a unas voces tan distintas, pero ¡tan elocuentes!”¹¹¹⁵

“¿Por qué las citas? Para comprender la obra de los autores, de este autor universal que es la literatura, que son los escritores”¹¹¹⁶

A Adolphe Gesché le gusta citar voces ajenas. Goza introduciendo citas de otros autores. En un párrafo de una de sus obras se explaya sobre este asunto. Vale la pena leer la cita completa ya que aclara el mundo que abren las citas en su concepción de la vida y de la teología, a la par que se defiende de posibles ataques por la profusión de las mismas:

“Esta demanda del pensamiento he querido servirla también por otra parte con este libro que son las citas. Lo sé, el uso de las citas puede tener algo de compulsivo, aumentar la necesidad de justificarse sin cesar poniéndose al abrigo de otros. Pero yo creo que ellas pueden también depender de otra exigencia. La de extender su pensamiento al de otros, de juntarlos para probar que no se está solo para pensar esto o aquello, que el reino del pensamiento es tan vasto que manifiesta los armónicos y que se perderían si no los reuniese con los suyos. Exigencia también de agrandar y enriquecer su propia propuesta, de ponerla en red, de mostrar las connivencias, de decir su deuda y nuestra deuda con respecto a todos aquellos que han pensado tan bien y que no tenemos el derecho de olvidar. ¿Por qué citar? ¿Por qué citar a Aristóteles, Agustín o Pascal? Porque somos seres de cultura, porque hemos sido hechos por pensamientos transmitidos, y que son ellos, no nosotros mismos, quienes los han inventado y nos han hecho, en parte, esto que somos. No es fetichismo o necesidad de tranquilizarse, si la idea es poner en contacto con todos, lejos de una palabra aislada que podría, ella, ser compulsiva, mónada sin ventana. ¿Quién puede pretender nutrirse a sí mismo? Citar, finalmente, es, contrariamente a lo que parece, no ser pretencioso y falsamente erudito. «Es tan malo robar el bien de otro, como considero que es natural usar los descubrimientos de lo que otro ha dicho sobre el bien» (Orígenes). Es bueno que las citas den al lector la posibilidad de «conversar libremente» con los autores (Aldo Manuzio, 1450-1515, humanista e impresor de Venecia, maestro de Pico de la Mirándola). Pero también, no se trata aquí de informar sólo las propuestas de los muertos gloriosos –todavía los conocemos un poco-, sino de recoger aquellos, y bien numerosos, contemporáneos que caminan al mismo tiempo que nosotros”.¹¹¹⁷

¹¹¹⁵ *El hombre*, 96, nota 1.

¹¹¹⁶ *Les mots*, 115.

¹¹¹⁷ *Le mal et la lumière*, 12-13. En otro texto vuelve sobre esta humildad que significa citar: “Citar, finalmente es, contrariamente a lo que parece, no ser pretencioso y falsamente erudito”, *Le mal*, 13; el texto también está citado por P. RODRIGUES, “Le fichier”, en *La margelle*, 67 (traducción propia). Todos coinciden en el valor positivo de la sobreabundancia de citas en su obra. Dos testimonios acerca de esto: “La teología gana en vitalidad cuando se escribe en diálogo con otros discursos, cuando ella encuentra interlocutores que no pertenecen a su dominio, ya se trate de

Gesché hace jugar a las citas un rol del todo particular. A veces sigue rigurosamente el pensamiento del autor citado. Otras, aún cuando pareciera no ser completamente fiel a aquello que cita, se arriesga a integrar un pensamiento que viene de otros horizontes y otros aientos. Scolas, discípulo de nuestro autor, lo tiene en cuenta y asegura lo siguiente:

“Los puristas de la exégesis bíblica, filosófica u otras se encuentran poco a gusto ante la manera en la que nuestro autor pone en ejecución las referencias. Ya se trate de las Escrituras o de un texto filosófico, su proyecto no es de dar cuenta escrupulosamente de estos textos, igualmente sí, por su parte, él los lee con seriedad. Él repara en las sugerencias, en las interpelaciones que abren los caminos a su proyecto finalmente único de introducir a Dios como exceso para pensar al hombre y su salvación. Cuando se le acusa de no respetar el pensamiento al cual hace referencia, puede ser que se tenga razón. Pero creo que entonces no se toma lo que él busca de este modo”.¹¹¹⁸

Queremos notar también que la gran mayoría de sus referencias provienen de la filosofía (sobre todo la filosofía personalista del siglo XX y la fenomenología);¹¹¹⁹ la literatura (sobre todo, literatura europea del siglo XX);¹¹²⁰ psicoanálisis (sobre todo de la mano de Julia Kristeva).¹¹²¹ Esto se debe a esa “paganidad indispensable” que el cristianismo ha buscado integrar al hilo de su propia historia.¹¹²² Cita también

escritores del pasado o del presente, de filósofos o de científicos; sin esta apertura, ella arriesga el encerramiento identitario, la crispación o la anemia. He aquí sin duda una de las trazas más visibles de su estilo teológico: la propensión a recurrir a lo no-teológico, al *sensus infidelium*, a las voces de afuera, a la paganidad”, B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 152. “Su interés por la colección de citas de autores no significa en absoluto una pura receptividad, o una refutación a pensar por sí mismo permaneciendo como un comentarista de otros; al contrario, él toma la opción de dejarse llevar a pensar gracias a la provocación del pensamiento de otros y así de osar encontrar su propia vía: «Nadie se debe nutrir de sí mismo. La teología no se hace con teología. De aquí, mis citas» (*Ne pereant*, LXXII, 38 (27.7.95), be.uclouvain.fichiergesche.theologie_948)”, P. RODRIGUES, “Le fichier”, en *La margelle*, 67 (traducción propia).

¹¹¹⁸ P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 121.

¹¹¹⁹ “Gesché se apoya gustosamente sobre los filósofos de la alteridad”, B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 139.

¹¹²⁰ Cf. nuestro capítulo IV.

¹¹²¹ “La mayor parte de sus escritos son así entrelazados de múltiples referencias y citas de pensadores y escritores venidos de más allá que la teología –ecos de autores, antiguos y contemporáneos, del mundo de las artes, de las ciencias y de las letras– poniendo en evidencia la correlación entre la perspectiva cristiana y ciertos interrogantes que habitan el pensamiento contemporáneo”, P. RODRIGUES, “Le fichier”, en *La margelle*, 65 (traducción propia).

¹¹²² Cf. P. RODRIGUES, “Le fichier”, en *La margelle*, 65. Cf. *La paradoja del cristianismo*.

con cierta abundancia a los Padres de la Iglesia.¹¹²³ Lo mismo con la Sagrada Escritura.¹¹²⁴ En cambio, son escasas sus citas de teólogos y de espirituales.¹¹²⁵ Nunca en toda la septalogía cita al Magisterio.¹¹²⁶ Oigámoslo de nuevo:

¹¹²³ En toda la serie *Dios para pensar* hay 182 citas de 29 Padres de la Iglesia, de Oriente y Occidente. La lista de citas en orden decreciente es la siguiente: *Jesucristo*, 56 citas de 20 Padres; *El destino*, 34 citas de 14 Padres; *El sentido*, 28 citas de 9 Padres; *Dios*, 25 citas de 11 Padres; *El cosmos*, 14 citas de 3 Padres; *El hombre*, 13 citas de 6 Padres; *El mal*, 12 citas de 3 Padres. El Padre de la Iglesia más citado por mucho es san Agustín (74 citas en total). Le siguen Gregorio de Nisa (16 citas); Clemente de Alejandría (14 citas) y Orígenes (14 citas); Dionisio Areopagita (9 citas). Hay citas recurrentes (por ejemplo, una expresión de Orígenes, en la cual afirma que Dios no es impasible: *Hom. In Ez.*, 6, 6) y con fuerte peso en la argumentación de Gesché). Otros Padres son citados a modo de ejemplo.

¹¹²⁴ El capítulo 1 de *Jesucristo*, es el texto donde más se recurre a las SSEE en toda la septalogía, con las citas explícitas de la misma consignadas en el texto del teólogo. “Nuestro autor cita la Escritura, a tiempo y a veces a contratiempo, pero sin pretender substituir de ninguna manera a los exégetas. La coherencia de la obra tiene ante todo la voluntad de ocupar el lugar de la teología y este lugar solamente”, B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 133 (traducción propia). El mismo Bourguine tiene una feliz expresión para referirse al modo del todo personal como Gesché cita los escritos sagrados, y habla de “la Escritura releída por Gesché”, IBID., 133 (traducción propia). Gesché define la teología dogmática como “esta exégesis especulativa de la Escritura que, partiendo de un Texto que ha fijado y lanzado una experiencia histórica, concreta y positiva, procura por el logos y su dogma devolver esta experiencia confesante y confesada”, A. GESCHÉ, “Du dogme come exégèse”, en *Revue théologique de Louvain* 21 (1990) 163-198, 197 (traducción propia); citado por B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 141. “Sus escritos muestran un enraizamiento bíblico notable”, dice J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 79 (traducción propia). “Su contribución titulada «Para una teología de riesgo» da lugar a una teología bíblica de bella factura: el punto de vista muestra un potencial heurístico notable en el examen de los pasajes neotestamentarios estudiados”, B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 142.

¹¹²⁵ “Una constante: Gesché cita más gustosamente a los filósofos, escritores o psicoanalistas que a los teólogos”, B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 153. Y aclara el mismo autor en nota al pie: “En la serie *Dios para pensar* la proporción es aplastante; solamente tres nombres de la teología aparecen de modo constante: san Agustín, santo Tomás de Aquino y Pascal, pero ellos son siempre adelantados en número por los filósofos”, IBID., 153, nota 5. Sin embargo, a favor de nuestra clasificación, san Agustín pertenece a la Patrística y Pascal a los científicos y/o filósofos. Sólo quedaría en la lista de los teólogos (y esto podría discutirse), santo Tomás de Aquino. En su “Elogio de la teología”, discurso con el que Gesché se despide de la docencia, no hay ni una sola cita de teólogos (excepto un texto de Orígenes, que nosotros agrupamos dentro de la Patrística). Un ejemplo más del humor y la ironía que podía ejercitar el belga. Cf. *Éloge de la théologie*, 415-429. Cf. también O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 201. J.-FR. GOSSELIN, asegura que en el último período de la vida de Gesché (1980-2003, según su clasificación) “Gesché se muestra mucho menos interesado en leer los teólogos que a frecuentar autores del exterior del serrallo”, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 78 (traducción propia). Es curiosa y fuerte la decisión de poner esa palabra: *serail*, en francés. La RAE define así la traducción *serrallo*: 1. Harén; 2. Sitio donde se cometen graves desórdenes obscenos. Si seguimos esta definición, se deduce que si los teólogos no se abren a otras disciplinas, permaneciendo en su propio recinto, se exponen a cometer graves y obscenos desórdenes. Es el siempre presente peligro de la endogamia, que vale tanto para la biología como para el saber: engendrar hijos idiotas. La realeza encerrada en su nobleza azul históricamente ha caído en esta trampa. De ahí que también la teología, si se sintiera real, podría caer en este problema, no queriendo *mezclarse* con otras disciplinas. Valdría la pena abrir los ojos.

¹¹²⁶ Lo único que podría llegar a considerarse una excepción es una cita del símbolo de la fe: *El destino*, 167.

“Me entregué a la felicidad de leer en múltiples dominios –desde la literatura a la ciencia, desde la teología hasta la filosofía, desde la antropología hasta la psicología, etc.-, me he encontrado en presencia de reflexiones que, la mayoría de las veces, no tenían nada que ver directamente con mi dominio, que es el de la teología. Pero que yo encontraba adecuados, particularmente aquellos que recogía en literatura (las novelas particularmente), adecuadas a una profundización teológica [...] es así que la mayor parte de mis citas vienen de otra parte que de la teología y vienen sin embargo a aclararla y darle alimento nuevo”.¹¹²⁷

Estas notas que ha tomado a lo largo de su vida se transforman en citas en sus libros. No es un azar ni casualidad la presencia de ellas: “Las decisiones que toma Gesché en su itinerario, entre Escrituras santas y filosofía, literatura y ciencias humanas, se inscriben en un proyecto y un horizonte”.¹¹²⁸ Por poner un solo ejemplo del entretreído de citas de Gesché donde cita a las Sagradas Escrituras, a los Padres de la Iglesia y a los místicos: el ensamblado resulta de un color y un sabor del todo originales y frescos. Queriendo saber qué es el hombre, Gesché dice que somos “templos del Espíritu Santo (san Pablo), lugares de una liturgia totalmente divina (Juan Crisóstomo), cobijo de Dios mismo (Eckhart)”.¹¹²⁹ No se trata sólo del contenido de la afirmación que escribe Gesché, sino de descubrir que en un método así se alienta al lector, al creyente, al teólogo, a intentar caminos nuevos que abran horizontes de luz. Fidelidad a una verdad recibida y creatividad en la formulación actual de esas verdades, en sinergia con otros pensadores. Así describe su propio método Gesché: “Me inclino en el brocal de mi propio pozo, pienso y escribo. Pero quiero dar a esto los armónicos de los demás, poner mi pensamiento en red, darle extensión y campo más universales”.¹¹³⁰

c. Paradojas

“Las religiones se mueren por falta de paradojas”.¹¹³¹

¹¹²⁷ *Le mal et la lumière*, 14.

¹¹²⁸ *La margelle*, 129.

¹¹²⁹ *El destino*, 59-60.

¹¹³⁰ *Ne pereant* LXV, 9 (13.9.92), beuclouvain.fichiergesche.theologie_948.

¹¹³¹ Cioran, citado en *El destino*, 189. Citado también en “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 100.

“¿No sería mejor, de momento, *vivir* la paradoja y descubrirla como algo sano?”¹¹³²

“La paradoja es otra lógica”¹¹³³

Para el diccionario de la RAE paradoja es: 1) Idea extraña u opuesta a la común opinión y al sentir de las personas; 2) Aserción inverosímil o absurda, que se presenta con apariencias de verdadera; 3) Figura de pensamiento que consiste en emplear expresiones o frases que envuelven contradicción.¹¹³⁴ La paradoja se resuelve en el diccionario como contradicción o como absurdo. Algo muy distinto ocurre en el lenguaje de los escritos de Gesché, que están sembrados de paradojas. “Él mostraba un gusto pronunciado por la paradoja, el riesgo y la transgresión (en el sentido positivo del término), y esto marca profundamente su itinerario teológico”.¹¹³⁵ Quizás es la figura literaria que gramaticalmente más se acerca al misterio del Dios cristiano. En efecto, toda la revelación cristiana está sustentada sobre paradojas, ante las cuales se sostiene o se cae todo el edificio de la fe y de la

¹¹³² *El destino*, 201 (cursivas en Gesché). La misma expresión en “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 116.

¹¹³³ *Ne pereant* XLIX, 115 (2.9.88), be.uclouvain.fichiergesche.gnomica_919. Texto citado también en P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 98.

¹¹³⁴ Consulta http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=paradoja. Es curioso y sintomático que en los siguientes diccionarios consultados no aparece la palabra: W. BRUGGER, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 1987; X. PIKAZA-N. SILANES (dirs.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992; L. PACOMIO Y OTROS, *Diccionario teológico interdisciplinar*, III, Sígueme, Salamanca, 1998; H. FRIES, *Conceptos fundamentales de la teología*, Cristiandad, Madrid, 1979². Es estimulante buscar en la etimología (y esto no es casual), ya que “paradoja” viene de *parádoxa*, contrario a la opinión común. Cf. J. COROMINAS, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 2000, 3^o edición, 10^o reimpresión, *ad. loc.* “Toda verdad está hecha de verdades contrarias que parecen estar enfrentadas unas con otras, pero que subsisten en un orden admirable”, dice Pascal, citado en *El destino*, op. cit., 195. La paradoja no es el oxímoron: aquella pertenece a la vida misma; éste es sólo una figura semántica: “Oxímoron: Figura semántica o tropo que resulta de la relación sintáctica de dos antónimos [...]. Consiste en poner (dos palabras o dos frases) contiguas a pesar de que una de ellas parece excluir lógicamente a la otra [...]. Se relaciona con la antítesis porque los significados de los términos se oponen, y con la paradoja porque lo absurdo de la contigüidad sintáctica de ideas literalmente irreconciliables por más o menos antonómicas [...] es aparente, puesto que figuradamente poseen, juntas, otro sentido coherente [...]. Los oxímoros [...] parecen revelar la ambición de fundir en una expresión experiencias diversas y opuestas”, H. BERISTÁIN, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 1995⁷, 373-374. Esta autora distingue oxímoron y paradoja (en literatura): “Mientras el oxímoron se funda en una contradicción léxica, es decir, en la contigüidad de los antónimos, la paradoja es más amplia pues la contradicción afecta al contexto por lo que su interpretación exige apelar a otros datos que revelen su sentido, y pide una mayor reflexión”, *Ibid.*, 380. “La hondura de su sentido proviene de que prefigura la naturaleza paradójica de la vida misma”, *Ibid.*, 381.

¹¹³⁵ J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 46 (traducción propia).

teología: Un Dios Uno-Trino; Un Dios-hombre; una virgen-madre; una muerte que da vida; una sabiduría loca; una debilidad fuerte; una pobreza rica. A veces Gesché distinguirá explícitamente entre paradoja y contradicción, fundándose en el misterio central del cristianismo: “La encarnación es, sin duda, una paradoja, pero seguramente no una contradicción”.¹¹³⁶ El belga a veces prepara explícitamente la aparición de las paradojas; otras veces simplemente las integra en el curso de la elaboración teológica.

Gesché sostiene las paradojas para no cerrarse en estrecheces que rompen, acaban, terminan con la realidad que refieren. Porque, “como se ha dicho muy bien, «un Dios definido es un Dios finido, acabado», en toda la amplitud de su sentido. *Omnis determinatio est negatio*”.¹¹³⁷ Asegura que las paradojas son esenciales en la vida de fe cristiana, que supone la capacidad de integrar opuestos, de seguir una lógica que es la propia de su lenguaje, y que no puede ser equiparada ni mucho menos subsumida a otras racionalidades distintas de ella:

“En el don de la fe, muchos lenguajes deben ser simultáneamente entendidos y esto es su «divergencia convergente», su «incoherencia coherente» que, rompiendo todo monopolio litúrgico, o doctrinal, o conceptual, asegura la verdadera expresión de la fe”.¹¹³⁸

La paradoja es un ariete contra los límites del lenguaje. Veamos algunos ejemplos:

“De este modo Dios se presenta *sub contraria specie*, de una forma que, pensado razonablemente, no se espera. Estaría uno tentado de traducir «bajo una forma contradictoria», es decir, en contradicción con todo lo que se ha creído saber sobre Dios”.¹¹³⁹

“Hay aquí una inversión de los datos, que por otra parte es constante en la intuición cristiana (inversión de valores y de comportamientos en el Magnificat, en el sermón de la montaña, en el mensaje de las Bienaventuranzas, en la locura de la *kenosis* y en la sustitución del Siervo doliente)”.¹¹⁴⁰

¹¹³⁶ *Jesucristo*, 21.

¹¹³⁷ *Dios*, 39, nota 44.

¹¹³⁸ *Les mots*, 87. Paradoja y oxímoron se encuentran entre teología y literatura. Dice un teólogo: “Si el oxímoron es figura/estructura clave de la poesía, y si esto es un coexistir de los opuestos, de realidades imposibles de reunir, ¿no es esto mismo *figura Christi*? ¿El oxímoron no es figura/profecía del hacerse carne del Verbo, del encarnarse de Dios?”, G. MAZZANTI, *Tra soffio e carne. Una considerazione teologica sulla poesia*, Dehoniane, Bologna, 2009, 78, nota 56.

¹¹³⁹ *Jesucristo*, 41.

¹¹⁴⁰ *El mal*, 71.

“No es ya el mal el que constituye una objeción contra Dios. Es Dios el que constituye una objeción contra el mal”.¹¹⁴¹

“En un lugar de contradicción, en una encrucijada de caminos, en una cruz, en un camino de Damasco, donde un caballo tropieza y derriba a su jinete, es donde se anuncia la racionalidad de un Dios que no quiso la seducción de la retórica”.¹¹⁴²

“Una fe que lo tiene todo a su favor, porque lo tiene todo en contra”.¹¹⁴³

“Paradójicamente, un punto de vista de trascendencia [...] lejos de ahogar la inmanencia y la autonomía del cosmos [...] contribuiría a la reconquista de una relación con el cosmos que no fuese ya de posesión y dominio”.¹¹⁴⁴

“Paradójicamente, es la eternidad la que hace que el tiempo sea histórico”.¹¹⁴⁵

“Hay una «nube de desconocimiento» que nos oculta a Dios; por otra parte, es paradójicamente esta la mejor manera para nosotros de conocerlo”.¹¹⁴⁶

“Paradójicamente, ralentizar la confesión es ponerla en movimiento”.¹¹⁴⁷

A veces Gesché parece identificar paradoja con algo que puede parecer contradictorio o, incluso, increíble. Hay una cierta oscilación en el uso de la palabra, aunque consideramos a éste como un sentido débil de la palabra *paradoja*, que no resta nada al uso del sentido fuerte de la misma: “lo que digo puede parecer paradójico”.¹¹⁴⁸ “Sería equivocarse radicalmente sobre Dios imaginarse que es incapaz de tolerar la contradicción”.¹¹⁴⁹

d. Lenguaje autoimplicativo

“«Preguntadme y os responderé», dice la Escritura”¹¹⁵⁰

“El lenguaje de la fe es auto-implicativo”¹¹⁵¹

La teología de Gesché supone que el sujeto es actor de la trama y no un mero espectador. Se trata de hacer un camino y no de esperar fuera de él el curso de los acontecimientos. Porque sólo hay revelación -noción es central en Gesché- cuando

¹¹⁴¹ *El mal*, 91.

¹¹⁴² *El mal*, 183.

¹¹⁴³ *Dios*, 129.

¹¹⁴⁴ *El cosmos*, 158.

¹¹⁴⁵ *El destino*, 109.

¹¹⁴⁶ *El destino*, 190.

¹¹⁴⁷ *Jesucristo*, 235.

¹¹⁴⁸ *El mal*, 145.

¹¹⁴⁹ *El mal*, 180.

¹¹⁵⁰ *El mal*, 25.

¹¹⁵¹ *El hombre*, 37.

el hombre se pone en juego y desde dentro de la historia y de los acontecimientos puede comprender, por esa misma autoimplicación, quién es ese Dios que lo ha salido a buscar, la locura de su amor hasta dar la vida, el sentido de la vida, los caminos del amor en la reciprocidad fundante, la propia identidad. No se conoce desde una lejanía aséptica y descomprometida sino desde una cercanía cordial con aquello que se quiere conocer. El conocimiento en este plano funciona como el amor: no lo hay sin real autoimplicación. Estamos investigando una erótica teologal, un amor, que supone una salida de sí para implicarse en el destino del otro.

En estas trochas hay unas expresiones que subrayan esta idea de autoimplicación, de ponerse en juego, de ser actor de la historia: “hasta el fondo”, “hasta el final”, “radicalmente”, “hasta el borde” y similares.¹¹⁵² Son los signos expresivos de aquello que ha dejado huella.

No se trata sólo del ponerse en juego del hombre sino también, y ante todo, del ponerse en juego de Dios. A ese Dios que se pone el juego, el hombre responde jugando con él, metiéndose él mismo en ese juego que le propone Dios.¹¹⁵³

Entendemos que este ponerse en juego es realidad y expresión privilegiada de la erótica que estamos investigando: la erótica designa el amor excesivo de Dios que saliendo de sí va en busca del hombre -su amado- poniéndose en juego y arriesgándose en esa búsqueda apasionada, provocando en el hombre un éxtasis análogo e implicándolo en las mismas dimensiones del amor. Este doble éxtasis del amor de Dios y del hombre supone la autoimplicación de ambos sujetos en un encuentro que cohesiona el amor ofrecido y respondido.

Veremos algunos textos donde Gesché manifiesta este lenguaje autoimplicativo, agrupados temáticamente.

¹¹⁵² Cf. *El mal*, 11, 12, 14 (hasta el límite), 15, 20 (hasta el borde de la locura), 27, 28, 29, 30 (tb hasta el final), 31, 183, *El hombre*, 24, 42 (hasta el final), 116 (íd), *Dios*, 25, *El cosmos*, 222 (radicalmente), *El destino*, 100, 103, 104, 127, *El sentido*, 20.

¹¹⁵³ La figura del juego está desarrollada, sobre todo, en su libro *El cosmos*, 268-273. Para la validez y pertinencia de la vida o personalidad del teólogo en su obra, cf. *Gloria* 1, 394 (el teólogo suizo lo refiere al artista, pero se puede pensar asimismo para el creyente y el teólogo). Oigamos a un filósofo contemporáneo, con innegables similitudes con la propuesta de Gesché en este aspecto: “Mientras no se vincule con perfecta sinceridad el término cristianismo al término búsqueda apasionada, personal, de la verdad en cada ámbito posible de lo real, se cercenará peligrosamente la naturaleza auténtica de todos los factores del fenómeno cristiano: la esencia del hombre no menos que la esencia de la realidad no humana y la de Dios”, M. GARCÍA BARÓ, *De estética y mística*, op. cit., 80.

Dios que se pone en juego

“El mal que ha sorprendido a toda la creación no debe dejar lugar al más mínimo compromiso y debe ser combatido inmediatamente. Y Dios se presenta inmediatamente”.¹¹⁵⁴

“Es el ser mismo de Dios el que aquí se describe: en todas las cosas, desde la creación hasta la parusía, tanto en la oposición al mal como en la difusión del bien, Dios es siempre el que lleva la iniciativa [...] Así, pues, en esta cuestión del mal –incluso en ella-, hemos de ver a Dios como aquel que se enfrenta con ella como primer interesado”.¹¹⁵⁵

“Es perfectamente adecuado proceder metiendo a Dios en la cuestión”.¹¹⁵⁶

El hombre puesto en juego

“Compromiso y autoimplicación, conocimiento y acción, la fe es un lugar singular donde se expresa y se realiza sobre Dios un decir original e irreductible”.¹¹⁵⁷

“Dios es una idea suprema que no puede explicarse por otra cosa. Uno no puede explicarla sino sumergiéndose en esa misma noción”.¹¹⁵⁸

“¿Podría decirnos si usted cree en Dios y por qué? Así «emplazado», y como ocurre en semejantes circunstancias, casi sin pensarlo, me puse a encontrar – casi a *descubrir*- mis «razones para creer»”.¹¹⁵⁹

Dios y hombre en recíproco ponerse en juego

“Es mi combate el que Dios ha emprendido y es el combate de Dios el que yo he de emprender”.¹¹⁶⁰

“Una relación auto-implicativa entre Dios y yo”.¹¹⁶¹

e. Entretejido de idiomas

“El vocabulario es plural, cada término tiene su perfil propio y esta efervescencia del lenguaje, lejos de cualquier fijación estrecha y

¹¹⁵⁴ *El mal*, 38.

¹¹⁵⁵ *El mal*, 39.

¹¹⁵⁶ *El mal*, 76.

¹¹⁵⁷ *El hombre*, 38.

¹¹⁵⁸ Kierkegaard, citado en *Dios*, 13.

¹¹⁵⁹ *Dios*, 17.

¹¹⁶⁰ *El mal*, 40.

¹¹⁶¹ *Dios*, 32.

crispada, facilita en gran medida nuestro cometido”¹¹⁶²

Es notable que Gesché va tejiendo su teología entretejiendo palabras en diversos idiomas, recurso al que echa mano sin previo aviso: él escribe en francés pero recurre al griego y al latín cuando las palabras en esos idiomas dicen más que sus traducciones vernáculas o remiten a otros textos e ideas que el idioma original conserva sin tener que recurrir a explicaciones adjuntas. Él mismo se ha referido a este procedimiento en sus obras. He aquí la reflexión de Gesché:

“Una lengua es una lengua viviente en tanto que ella es capaz de expresar prácticamente todo sobre su propio fondo y de hacer brotar palabras nuevas y asimismo, mediante un uso moderado, palabras extranjeras, preferentemente transformadas. Cuando esto se deja de hacer –y sea por defecto interno o por triunfo externo de otra lengua-, ella deviene lengua muerta”.¹¹⁶³

En las traducciones de la septalogía estas palabras conservan el idioma original en el que fueron escritas por el autor: no podría ser de otro modo ya que, traducidas, perdería el razonamiento gran parte de su fuerza y eficacia.

“No un Dios que tolera (permisión), sino que lleva (*qui tollit*)”.¹¹⁶⁴

“El seductor es literalmente el que seduce (*se-ducere*), el que conduce fuera, el que me aparta de mí mismo (*a desiderio meo*)”.¹¹⁶⁵

“Como el Señor, ella (la fe) no tiene un lugar (*ou-topos*) donde recostar la cabeza”.¹¹⁶⁶

“Palabra insensata (*logos alogos*, se le antojaría a uno decir)”.¹¹⁶⁷

“Es una palabra que no viene de ningún lado (*ou-topos*) en esta tierra”.¹¹⁶⁸

“Se trata esta vez de preservar (*praeservare*), es decir, todavía y siempre de salvar (*servare* tiene la misma raíz que *salvare*), pero de salvar, de salvaguardar *previamente* (*prae*) lo que no es todavía –si se puede decir- más que un sueño del Logos, una vocación no realizada aún”.¹¹⁶⁹

“La autoridad (en sentido de *auctoritas*) es precisamente, seamos o no conscientes de ello, el comportamiento de ese otro que me «aumenta» (*augere*), que me eleva (*e-levare*), que me hace subir cada vez mas alto, que me educa (*e-*

¹¹⁶² *Jesucristo*, 146 El autor dice esta expresión refiriéndose a los términos que el Nuevo Testamento emplea para referirse a la resurrección. Prescindiendo de ese contexto, proponemos la expresión como exergo de este apartado.

¹¹⁶³ *Les mots*, 77.

¹¹⁶⁴ *El mal*, 41-42.

¹¹⁶⁵ *El mal*, 67.

¹¹⁶⁶ *El hombre*, 54.

¹¹⁶⁷ *El hombre*, 55.

¹¹⁶⁸ *El hombre*, 55.

¹¹⁶⁹ *El cosmos*, 234.

ducere), que me engrandece. De aquel que, cuanto más grande es (*angustus*, el que me hace crecer), mejor me conduce de la mano por el camino de mi identidad”.¹¹⁷⁰

“Entendamos bien la palabra evocando su origen latino, «trascendens» (participio activo): no solamente aquel que *es* trascendente por sí mismo y para sí mismo (incluso si lo es también: «Soy el que soy»), sino aquel que *hace* trascender, es decir, el *trascendente* (*trascendedor*), aquel que me eleva, que me hace «trans-gredir» (*trans-gredi*, trascender, *trans-ascendere*), desde el estado en que yo me encuentro, para ir más allá”.¹¹⁷¹

f. Neologismos

“Hay que tener la valentía de introducir nuevos conceptos”¹¹⁷²

Por último, Gesché crea palabras, un recurso al que acude *in extremis* cuando las palabras habidas no alcanzan para decir lo que hay que decir. En estos casos no duda en crear palabras. En los contados casos que esto sucede en la septalogía, Gesché se empeña en explicar el sentido de la nueva palabra creada. No se trata de “sutilezas lingüísticas y racionales que se niegan a contar con lo real para primar unas especulaciones preconcebidas y gratuitas”.¹¹⁷³ Es todo lo contrario: adaptar el lenguaje a la excedencia de lo real para hacerlo lo menos equivocado posible. Estos son los neologismos que hemos encontrado en la septalogía.

Teomorfismos.¹¹⁷⁴

Con esta palabra Gesché se refiere a un discurso específico de la teología para el hombre, un discurso que sólo ella podría mantener: un discurso de Dios sobre el hombre que tenga la audacia de ser teomórfico, así como el discurso del hombre sobre Dios a veces es antropomórfico.

Teografía.¹¹⁷⁵

¹¹⁷⁰ *El destino*, 49.

¹¹⁷¹ *El sentido*, 73.

¹¹⁷² *Jesucristo*, 17.

¹¹⁷³ *Dios*, 60.

¹¹⁷⁴ Cf. *El hombre*, 56.

¹¹⁷⁵ Cf. *Dios*, 15.

Con esta palabra Gesché indica la búsqueda de Dios allí donde se habla de él, en lo que Gesché llama “lugar natal”. Esta teografía iría por delante de la teología, a la cual le proporcionaría materia y lugar de reflexión.

*Tautogórico.*¹¹⁷⁶

Con esta adjetivación del lenguaje Gesché se refiere a un lenguaje que se anuncia a sí mismo y que expresa su sentido inmediato y singular, opuesto a la alegoría que hace rodeos y se quiere remontar a las ideas ya adquiridas y universalmente admitidas.

*Zoon Theikon.*¹¹⁷⁷

Aquí Gesché crea un neologismo en griego, refiriéndose a la vida del hombre divinizado (*entheoumenon*, según los Padres Griegos).

La muerte *zoologica*.¹¹⁷⁸

Habiendo distinguido entre *bíos* y *zoé*, dos modos posibles de vida del hombre, Gesché introduce esta palabra para referirse a la resurrección como victoria sobre la muerte, no la muerte *biológica*, sino la que aquí llama *zoológica*.

*Christotheos.*¹¹⁷⁹

Este neologismo viene explicado personalmente por Gesché: “Puesto que *Christos* deriva de *chrio*, estrictamente habría que decir: *christeos*. Pero yo respeto la simetría con *ensarkóteos* y *enanthropóteos*”, dos palabras que venía desarrollando en su argumentación. Se refiere al cristiano que es capaz de ser Cristo.

Existe otra función de los neologismos que queremos consignar aquí. Frontón, el preceptor de Marco Aurelio, decía acerca de su discípulo:

“A Cicerón le faltan palabras inesperadas, inimaginables (*insperata atque inopinata verba*). Califico de inesperada la palabra cuya aparición sobresalta

¹¹⁷⁶ Cf. *Dios*, 55.59.

¹¹⁷⁷ Cf. *El destino*, 83.

¹¹⁷⁸ Cf. *El destino*, 92, nota 17.

¹¹⁷⁹ Cf. *Jesucristo*, 246.

al lector o al oyente al margen de lo que espera, palabra que, de suprimirse, le dejaría abandonado”.¹¹⁸⁰

Esta crítica de Frontón a Cicerón citada por el mismo Gesché, no puede ciertamente aplicarse a él mismo: toda la septalogía de Gesché está preñada de palabras e ideas inesperadas, que sorprenden al lector con un sentido nuevo cada vez que se da vuelta una página. Aquí radica una gran parte de su valía: en esta turbulencia semántica que abre el lenguaje para que sea habitado por un exceso. Y esto manifiesta la erótica que investigamos: la excedencia, el *plus*, lo que desborda aquello que se espera.

3. La forma: Brevedad, repetición, fragmentariedad

“En el descubrimiento de Dios está en juego una estética, que falta a nuestros espíritus atormentados por la sola razón racionante”¹¹⁸¹

Torsión del lenguaje y estilo de la teología convergen en una forma literario-teológica, que se descubre en toda gran obra y que es la que le da sentido, orientación y perduración. Esto ocurre en la septalogía de Gesché. Esa forma es la configuración externa de un contenido interno, y se puede percibir cuando se ha leído y absorbido la totalidad de la obra. ¿Qué notas podríamos descubrir en esa forma que se muestra? Proponemos tres: brevedad, repetición, fragmentariedad.

3.1. Brevedad

La serie *Dios para pensar* se articula en unas 1300 páginas en su edición en español. Podría pensarse que no se trata de una obra breve. Sin embargo, si pensamos que Gesché aborda siete temas medulares de la teología; si la comparamos con otras obras de teólogos contemporáneos y si medimos esto con la realidad de la que se pretende dar cuenta, veremos que efectivamente se trata de una

¹¹⁸⁰ *Jesucristo*, 149.

¹¹⁸¹ *El hombre*, 150.

obra breve. Además, podríamos compararla con el resto de los saberes del hombre: entonces la brevedad de esta serie resultará mucho más notoria.

¿A qué se debe esta brevedad? Para responder esta cuestión quisiéramos incorporar un texto donde Gesché reflexiona sobre el lugar de la teología con una imagen particular. En uno de los volúmenes de *Dios para pensar* Gesché habla acerca del lugar que imagina para la teología en medio del concierto actual de saberes del hombre. Ese lugar es discreto, marginal, pequeño, si bien esencial e irrenunciable: la teología como nota al pie de página. Se trata de una metáfora de esta brevedad. Gesché configura de este modo una especie de epistemología de la teología en relación con los demás saberes del hombre. Permítasenos una cita larga donde el autor encadena y explicita este lugar de la teología. Este texto será retomado luego en un artículo titulado *Éloge de la théologie*, con ligeras variantes, que marcaremos a pie de página:

“Si la teología quiere ser una ciencia humana, tendrá que ser, entre los demás discursos humanos, un discurso destinado a descifrar (y salvar) al hombre. En este sentido, yo veo a la teología –y especialmente en la cuestión que aquí nos ocupa– aportando sencillamente una nota marginal, fuera-de-texto, a las demás páginas escritas sobre el hombre. No hay texto sin fuera-de-texto (*point de texte sans hors-texte*). Quizás sea este, en este punto (el de la interpretación del hombre), el verdadero lugar de la teología: ofrecer esa capa de azogue, ese fondo refractante¹¹⁸² que todo texto necesita para ser legible, todo ojo para ver claro, todo espejo para reflejar. La teología, por la naturaleza misma de las cosas que trata,¹¹⁸³ se ocuparía de mantener ese lugar invisible, ese ámbito o ese halo inverificable que acompaña constitutivamente al conocimiento, sin el cual toda ciencia se cerraría sobre sí misma y resultaría totalitaria. La teología, como candela en la noche, como luz del santuario, serviría para recordar continuamente la nebulosa de desconocimiento que impregna a todo conocimiento. El fuera-de-texto es esa llamada, esa referencia, esa nota al pie de página que permite a un texto no querer llenar toda la página, que le dice al texto su in-finitud (Levinas) que por sí mismo no puede alcanzar, pero que justamente por eso lo sitúa y lo hace visible y aceptable, ya que lo mantiene abierto. Por otra parte, es esto lo que ocurre con el propio hombre, que sólo se conoce de veras sobre el fondo de una parte desconocida y que, sin embargo, lo constituye como hombre. Me gustaría hablar pues de la «turbulencia» que introduce la teología en el saber humano.¹¹⁸⁴ Turbulencia que viene a sembrar

¹¹⁸² En *Éloge de la théologie* Gesché agrega una comparación más: dice que la teología debe ofrecer y ser “*cette tache noire*”: una mancha o punto negro; en *La margelle*, 420.

¹¹⁸³ En *Éloge de la théologie* Gesché agrega aquí lo siguiente: “se mantendría en la circunferencia y en los confines de los saberes”; en *La margelle*, 420.

¹¹⁸⁴ En *Éloge de la théologie* Gesché agrega aquí una cita bíblica, significativa: “*Ecce somniator venir*” (Gn 37, 19). Se trata, entonces, de una turbulencia que viene de otro lado: de los sueños, ese espacio donde Dios habla al hombre, como lo atestigua la Escritura (aún aunque haya que soportar la

cierto pánico, recordando los derechos de lo improbable, de lo no-cerrado, de lo excesivo; el misterio de lo no-dicho; el plural de significados inacabados que prohíbe los significados únicos; el plus de significados que prohíbe los significados saturados [...] con la condición, como es lógico, de que la teología se muestre muy sensible, a su vez, a la fragilidad y a la falta de plenitud que también ella tiene que sufrir. Su «objeto» la obliga a ello más que a las otras ciencias. Pero su falta de adecuación al hablar de Dios ha de ser su manera de hablar adecuadamente del hombre, de ese ser afortunadamente inexacto (no ponderable, ni cuantificable, ni mensurable) del que no se puede hablar exactamente más que con inexactitud. Con exceso. ¿Acaso no tiene el hombre su secreto en las trojes de lo excesivo?”.¹¹⁸⁵

Analicemos este texto:

En primer lugar Gesché pone una condición: “si la teología quiere ser”. De este condicionante depende todo lo que desarrolla a continuación. Este condicionante tiene que ver con un lugar, con una posibilidad de ser oídos, con una integración en un saber más amplio y más grande. Es claro que el teólogo de Lovaina está en las antípodas de un saber omnímodo que dictaría verdades a otros saberes subordinados, o que se erguiría sobre sí mismo como árbitro de todo saber.

En segundo lugar, el teólogo dice que esa teología deberá ser antropológica y salvífica. Es decir, que la tarea de la teología deberá consistir (para ser audible) en decir una palabra que ayude al hombre a descubrirse, a descifrarse. Este aspecto de la teología es programático en Gesché. En esta tarea de la interpretación del hombre, Gesché utiliza tres metáforas para describir el lugar de la teología: la teología debería ofrecer un punto negro (*tache noire*) para que un texto sea legible; un fondo refractante (*tain du miroir*) para que el espejo pueda reflejar; un punto ciego (*point aveugle*; capa de azogue, pone el traductor español, optando por una traducción más literaria) para que el ojo vea claro. Hacer ver, posibilitar el leer y reflejar serían las tareas de la teología como antropología. Ese discurso que se dirige al hombre deberá ser salvífico, apuntar a una salvación, que Gesché concibe de un modo

burla de los propios hermanos). En otro libro Gesché defiende bellamente a este soñador: “¿Acaso no es ese soñador el que lleva a la sabiduría de Egipto, y más aún, el que proporcionó a Egipto una sabiduría y una verdad que perturbó incluso al Faraón? La práctica creyente de la verdad puede hallarse ahí como un hermano menor desgarrando con sus «por qué» la túnica un poco entorpecedora de sus hermanos, demasiado sabios y excesivamente sedentarios”, A. GESCHÉ, “Fe y verdad”, en *La paradoja de la fe*, 59.

¹¹⁸⁵ *El destino*, 16. Este mismo texto, con ligeros (y algunos significativos) retoques, lo retoma Gesché en *Éloge de la théologie*, en *La margelle*, 420. El belga toca el tema también en *El destino*, 149 y *Jesucristo*, 121. Vuelve sobre el tema en *L'invention chrétienne du corps*, 71. Hay algunas alusiones en *El sentido*, 142.

particular. En efecto, en los “Tópicos sobre la cuestión de la salvación”, Gesché afirma: “salvar es llevar a una persona hasta el fondo de sí misma, permitir que se realice, hacer que encuentre su destino”; “la salvación es conducir nuestra vida como cumplimiento de nosotros mismos y de todas las cosas dentro de las finalidades que nos definen”.¹¹⁸⁶

En tercer lugar, para ubicar esa característica antro-po-salvífica de la teología, Gesché recurre a una imagen textual: la figura de la nota marginal, la nota al pie, el fuera-de-texto.¹¹⁸⁷ La teología, según esta imagen, sería como un comentario a un texto más grande, de primer plano; como una glosa. No es ella el primer plano, sino una nota que desde un borde acompaña ese protagonismo que no es suyo. Como cualquier nota al pie o nota marginal puede tener funciones variadas: precisar el sentido de un texto, comentarlo, ampliarlo, restringirlo, señalar sus posibilidades abriendo campos, o indicar sus límites advirtiendo peligros, mostrar concordancias con otras voces, articular lo dicho en esa página con lo que se ha dicho o se dirá en otra.

En cuarto lugar, Gesché precisa algunas funciones subterráneas de ese ubicarse como fuera-de-texto: una función que podríamos llamar *estética*, ya que la teología haría resaltar u oscurecer algunos discursos, ofreciéndose a hacer de contraste con ellos; otra función que podríamos llamar *negativa*, ya que la teología protegería el conocimiento de los otros saberes aureolándolo, generando un espacio de apertura y libertad para que ningún saber se encorvase sobre sí mismo, impidiendo su propio desarrollo;¹¹⁸⁸ otra función que podríamos llamar *verificativa*, que consiste en generar una incomodidad en el seno de los saberes, provocando, preguntando, inquietando, revolviendo dentro de cada saber para ayudar a discernir si lo que dicen es verdadero o va por un sendero equivocado.

¹¹⁸⁶ Ambos textos están tomados de *El destino*, 32 y 33 respectivamente. Descartamos de antemano toda crítica pelagiana a estos textos, ya que más adelante el mismo belga se ocupará de enraizar esa salvación en perspectiva teológica. Aquí le interesa otra cosa, como a nosotros.

¹¹⁸⁷ Aunque no hay indicaciones explícitas creemos que Gesché toma la expresión *fuera-de-texto* de Marion. Cf. J.L. MARION, *Dieu sans l'être. Hors texte*, Communio-Fayard, París, 1982 (traducción castellana: *Dios sin el ser*, Ellago, Vilaboa (Pontevedra), 2010). Luego Gesché le da un sentido propio.

¹¹⁸⁸ Es la función que, *ad intra*, cumple la teología negativa o apofática con respecto a la teología positiva o catafática. O lo que hacía la mística o “espiritualidad” con la teología académica.

Es notable el modo que Gesché dice esto en francés: *point de texte sans hors-texte*, tal como hemos destacado en la transcripción. *Point de texte sans hors-texte* equivale en francés a *pas de texte sans hors-texte*. Aquí *point* es un adverbio que se usaba antiguamente para expresar la negación. La traducción que aparece en la edición española de la obra es correcta, pero no expresa un juego de palabras que busca Gesché entre *le point* (sustantivo) y *point* (adverbio), ya que si al teólogo no le interesara esa noción de *point*, no habría usado esa formulación casi obsoleta de la lengua francesa. Hay una noción de *point de texte* que contiene al mismo tiempo la idea de punto y la idea de su propia negación, es decir una dimensión del texto necesario para entender el texto, pero que se sitúa al mismo tiempo dentro (el punto del texto) y fuera (*point de texte*). Se trata de un juego de palabras, como le gusta hacer a Gesché, más que de una construcción propiamente conceptual.¹¹⁸⁹

En quinto lugar, con una metáfora geométrico-espacial, dice que el lugar de la teología está en los márgenes: Gesché habla de estar en la circunferencia y en los confines de los otros saberes, ocupando un lugar in-verificable e in-visible. En el pensamiento del belga esto apunta al no sometimiento de la teología a las pretensiones de la razón autónoma, a la vez que la ocupación de un lugar que no pretenda ser la totalidad. La teología no es el punto central ni el radio de los saberes: es la circunferencia, la que estando al borde, aunque en el mismo plano (el de los discursos), delimita lo dicho por los otros, dándoles forma, justamente como una defensa desde lo excesivo. Como confín, la teología puede prestar el servicio de señalar los límites de cada discurso, a la vez que articula el suyo propio.¹¹⁹⁰

En sexto lugar, Gesché usa unas metáforas sugerentes: la teología, dice, es como una capa de mercurio (el azogue) o un fondo refractante. Sigamos el camino de estas metáforas: El mercurio, en el tubo de un termómetro, resulta visible o invisible de acuerdo al punto de perspectiva del observador: si se lo mira desde un lado, no se ve el mercurio; si se lo mira de otro, el mercurio se vuelve visible para indicar la temperatura. No es que el mercurio no esté: se hace perceptible sólo

¹¹⁸⁹ Nos hemos asesorado acerca de esta expresión con la Dra. Geneviève Fabry, de la Universidad Católica de Lovaina la Nueva, a quien agradecemos la clarificación lingüística y las precisiones brindadas.

¹¹⁹⁰ Hemos seguido la definición que de “circunferencia” y “confín” brinda el diccionario de la RAE.

cuando el observador tiene necesidad de valorar una realidad que no es la del propio termómetro; el termómetro resulta instrumental para un objetivo que no es sí mismo: se trata de una función referencial. La teología, según esta imagen, “mediría” a los otros saberes para calibrar cuán de acuerdo están con la realidad a la cual toman la temperatura (el hombre, en este caso); es decir, funcionaría como un instrumento de validación que avisa cuándo el saber sobre el hombre está en su punto justo, y cuándo se ha deteriorado, subiendo la temperatura (que deforma al hombre). La otra metáfora, el fondo refractante de un espejo, apunta en el mismo sentido: un espejo es, básicamente, un objeto con una de sus caras comportándose como una superficie de reflexión especular, hecho comúnmente con un cristal transparente -un material que deja ver lo que está más allá de sí mismo-, y que al cubrirse por el dorso con otro material oscuro y brillante, refleja lo que se le pone delante. Al utilizar un espejo, nadie toma en cuenta el material refractante salvo cuando éste se deteriora, en cuyo caso se hace perceptible justamente por haber perdido parte de su capacidad de reflejar. La teología, según esta metáfora, refleja al hombre: el espejo es usado cotidianamente por las personas todas las mañanas cuando, recién amanecidos, se ven la propia cara -signo de su propia identidad-reflejada en él; y así lleva a cabo su tarea como antropología. Estaríamos, entonces, ante dos funciones de la teología: una, funcionar como garante de la no deformación del hombre por cualquier teoría o saber antropológico; dos, funcionar como superficie sobre la que el hombre podría conocerse a sí mismo y a lo que lo rodea.

En séptimo lugar, jugando con dos metáforas lumínicas, Gesché dice que la teología sería una candela en la noche o una luz en el santuario. La función de la teología sería la de iluminar algo en medio de un lugar oscuro y sagrado: se trata del hombre, ya que *res sacra homo*, como nos recuerda el mismo Gesché en otro lado.¹¹⁹¹ Siguiendo la metáfora, es evidente que una luz o una candela no se iluminan a sí mismas, sino a un objeto, a algo distinto de ellas: se trata de una ministerialidad, de un servicio que la teología puede y debe prestar. Esa luz parpadeante deberá recordar a los demás discursos y a sí misma, que todo conocimiento no es absoluto

¹¹⁹¹ *El hombre*, 10. La célebre expresión latina es de Séneca.

(por eso la imagen de la oscuridad), ni puede erigirse como tal, ocupando todo el espacio. No hay totalitarismos posibles, ya que estamos en tierra sagrada.¹¹⁹²

En octavo lugar, Gesché asegura que la teología debe aportar una turbulencia y, por lo tanto, debe inquietar, desordenar, exceder, transgredir, abrir a un plus. Estamos en el campo semántico de la erótica. La teología sería ese plus que, en medio de los otros discursos legítimos sobre el hombre, le abre el destino hacia un horizonte insospechado, posibilitándole extenderse hasta un más allá de sí mismo, en la consecución de una salvación que lo excede aunque habitándolo desde dentro. En el brocal de su propio pozo el hombre descubre un deseo que lo habita, un decir que lo nombra y un amor que lo preña. Estamos en el campo de una erótica *teological*, donde la teología tiene una llave, es decir, una clave, para abrir esos misterios del hombre, del cosmos, del origen y del destino. Esa clave se llama Dios. Un Dios que es exceso, sobreabundancia, don, amor, plenitud:

“He aquí por qué la teología osa y puede aportar su concurso. Ciertamente que su discurso se ocupa ante todo de Dios. Pero también del hombre. Y esto, en gran medida, porque la teología piensa a Dios para pensar al hombre. Es una especie de antropología: piensa al hombre mediante esa clave que se llama Dios”.¹¹⁹³

Dios y el hombre en recíproca e interpersonal relación de un amor que los pone en juego. Volviendo a la imagen textual de Gesché:

“Dios es el fuera-de-texto del hombre que le permite escribir su texto; y el hombre será el fuera-de-texto de Dios que le permitirá escribir el suyo, de decir y pensar lo que él es”.¹¹⁹⁴

Todas las indicaciones que ha dado Gesché para la teología se refieren a funciones en relación. Y el lugar que Gesché piensa para la teología es el del exceso, de lo inapresable, de lo gratuito, de lo alocado. Es el ámbito de la erótica.

3.2. Repetición

¹¹⁹² Se trata del tema del hombre como enigma, tan significativo en Gesché. Cf., entre otros textos, *El hombre* 96-104.

¹¹⁹³ *El hombre*, 10.

¹¹⁹⁴ *Ne pereant*, LXXVI, 6 0 (30.1.98), be.uclouvain.fichiergesche.jesus(filsdedieu)_158. En el *Fichier Gesché* este texto aparece también bajo la entrada “Nicea (Concilio)”.

La serie *Dios para pensar* que nos ocupa aquí no ha sido pensada desde el principio como una totalidad homogénea. La factura de la misma ha sido diacrónica, y Gesché ha publicado con forma de libro muchos artículos que a lo largo de su investigación y docencia teológicas fue escribiendo por diversos motivos: comunicaciones, artículos, pensamientos, respuestas a problemas *ad hoc*, etc. El formato de una serie le da la ocasión y la oportunidad para reunir muchos de sus artículos con un criterio organizador, con una forma. En las introducciones a cada volumen Gesché explica minuciosamente el origen de cada capítulo del libro que presenta y aquellos textos que fueron compuestos especialmente para esta serie. Ello da lugar a evidentes e inevitables repeticiones, en temáticas, argumentos, modos, citas.¹¹⁹⁵ Esto se puede tomar de dos modos: uno negativo, otro positivo. En el primero de esos modos, las repeticiones son sólo una consecuencia inevitable de una reunión de textos previos y, en este sentido, conllevan una carencia de limpidez o de factura con prolijidad. En el segundo caso, la repetición tiene dos funciones. Una la aporta el mismo Gesché: destacar las principales hipótesis y respuestas de su intento;¹¹⁹⁶ la otra la aportamos nosotros: el procedimiento habla de un plus que habita la obra de Gesché y que se manifiesta en la repetición que el autor *tiene que hacer* de algunos temas. Quisiéramos comparar esto por medio de dos ejemplos de diversa procedencia.

Primera comparación, que llamaremos *lúdica*: cuando un padre narra a su hijo un cuento de hadas y el relato encanta a su vástago, al final el niño le dirá a su padre: “cuéntamelo otra vez”. Y cuando se lo vuelva a contar, le requerirá una vez más lo mismo, y así los días sucesivos. Lo que al adulto le resulta repetición aburrida y cansina, al niño le resulta fuente de la inteligibilidad y de sentido.¹¹⁹⁷ ¿No podríamos pensar las repeticiones de Gesché desde esta perspectiva?

¹¹⁹⁵ El autor es perfectamente consciente de esto: “Puesto que cada capítulo tiene su propia entidad, es inevitable que algunos temas aparezcan más de una vez”, *El mal*, 17. Así habla otro teólogo: “La teología es un proceso fragmentario que no puede llevarse a efecto sino por medio de repeticiones que se mueven en círculos. Parcelarse en tratados aislados desprovistos de todo contacto con el mundo circundante significa su muerte segura. La teología es un camino, no una construcción o un sistema”, M. SCHNEIDER, *Teología como biografía: una fundamentación dogmática*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, 29 (cursivas nuestras).

¹¹⁹⁶ Cf. *El mal*, 17.

¹¹⁹⁷ Cf. B. BETTELHEIM, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Ares y Mares, Barcelona, 4ª2010.

Segunda comparación, que llamaremos *musical*: nos inspiramos en una nota que pone el mismo Gesché, cuando expresa su deseo de que podamos estar “hablando de Dios como cuando se interpreta música”.¹¹⁹⁸ Desde la perspectiva que nos ocupa interpretar música (que no consiste en sólo hacer sonar las notas de la partitura) supone repetir muchas veces la ejecución, porque *en el hacer sonar los instrumentos* se hace música, se descubre esa verdad que esconde una partitura y que se explicita sólo cuando las notas escritas convencionalmente en un papel se transforman en aquello a lo que apuntan: la música. Podríamos pensar, además, en la forma musical que se llama “tema con variaciones”,¹¹⁹⁹ en la cual el intérprete, siguiendo una partitura escrita previamente o bien improvisando,¹²⁰⁰ toma un tema musical y lo repite, pero variándolo: modificando el modo tonal, la figuración, los adornos, los matices, el registro, etc., respetando siempre la identidad de la melodía original, el llamado *tema* que, por esto, siempre resulta reconocible en la ejecución, manteniéndola idéntica a sí misma aun en su diversidad. ¿No podríamos pensar las repeticiones de Gesché también desde esta perspectiva?

3.3. Fragmentariedad

“Teme al sistema lo mismo que a un león”¹²⁰¹

¹¹⁹⁸ *El hombre*, 149.

¹¹⁹⁹ Por ejemplo, la Sonata K331 de Mozart, en su primer movimiento. Dice un pianista: “Las variaciones son la mejor escuela para desarrollar una interpretación con carácter”, A. BRENDEL, *De la A a la Z de un pianista. Un libro para amantes del piano*, Acantilado, Barcelona, 2012, 135.

¹²⁰⁰ La imagen de la improvisación la toma el mismo Gesché, aplicándola a Dios cuando crea. Dice así, con un sentido innegablemente musical escondido en su razonamiento (nótense las comillas con las que escribe la palabra): “Hay «improvisación», no solamente en lo que concierne a los detalles, que Dios no dicta de ninguna forma, sino improvisación también en el sentido de que esta creación esta deliberadamente abierta a su propia autoinvención”, *El cosmos*, 260. En la página siguiente defiende el derecho a usar esta palabra y su contenido.

¹²⁰¹ Sentencia adjudicada a los Padres, en *Jesucristo*, 229, sin más indicación. En el Fichero Gesché no hay texto con la referencia específica. Conservamos la expresión porque así la cita Gesché en el libro refiriéndola genéricamente a “los Padres”: evidentemente, el belga cita aquí de memoria. Acerca del “sistema”, hemos encontrado unas indicaciones en el “Fichero Gesché”: “Un sistema es una especie de «damnación» (Baudelaire, *Curiosités esthétiques*, dans *Pléiade*, 1958, 690)”, *Ne pereant*, LXIV, 18 (27.5.92), be.uclouvain.fichiergesche.citations_2395; “Revelación. Fe y razón. Revelación: es justamente lo contrario de lo que pensamos, a saber: imponer, todo hecho, dogmática, etc. Ya que es lo contrario de un sistema (tipo hegeliano, por ejemplo. En un sistema, todo está ya dado, implicado, imbricado (cfr. Hegel). Cerrado. Amurallado. Endóxico. Identitario. Viniendo de sí (de mí). La razón se impone a la experiencia (cogito). En la revelación, es de lo nuevo, de lo desconocido que viene, visita. Abierto. No «dogmático» (como el sistema). Exótico. Alteridad. Viniendo de otro sitio. Mucho más próximo del modelo científico donde la experiencia se impone a la razón. Este es, creo, el sentido del título de Moisés en Rosenzweig: sistema y

“¿No es porque una obra es inacabada, fragmentada e incompleta por lo que ella abre sobre el infinito, manteniendo la libertad, el derecho, la posibilidad?”¹²⁰²

La fragmentariedad es una característica de la serie *Dios para pensar* y del estilo de Gesché. Una característica doble: hay una fragmentariedad *ad intra* de la serie y una *ad extra*. Una fragmentariedad *ad intra*, porque en cada tema de la teología no se abordan todos los problemas del campo,¹²⁰³ y ni siquiera los problemas tratados se encastran perfectamente entre sí.¹²⁰⁴ Muchas veces, tampoco la mayoría de los problemas ni planteos. Una fragmentariedad *ad extra*, porque no se abordan todos los problemas del mundo teológico actual. Dice Gesché:

“En un dominio donde creíamos gustosamente que la estabilidad y la continuidad se imponían por la naturaleza misma del proyecto, ahí se opera una mutación: los teólogos renuncian a los sistemas enciclopédicos, rechinan delante de las síntesis definitivas, estiman que sólo tras una muy larga libertad intelectual, atenta a los cambios más que a la estabilidad, asegurará con garantías de verdad las oportunidades de una teología que sea una verdadera *cogitatio fidei*, una reflexión sobre la fe, en el hoy de Dios y de los hombres, un hoy que no es más ayer y que se prepara para el mañana”.¹²⁰⁵

Por esto no estamos de acuerdo en llamar a *Dios para pensar* “una pequeña y moderna «Suma teológica»”.¹²⁰⁶ Nominarla así genera más problemas que soluciones. En efecto: ¿qué significa positivamente una *Summa* en el mundo

revelación”, *Ne pereant*, XXI, 114-115 (19.8.83),
be.uclouvain.fichiergesche.revelation(apocalypse)_63

¹²⁰² *Les mots*, 113.

¹²⁰³ Lo dice explícitamente en *El mal*, 17: “no se abordarán *todos* los problemas que podrían tratarse sobre el mal. En este sentido el libro es incompleto”. Por otro lado: ¿alguien podría abordar *todos* los problemas? También se refiere a esta fragmentariedad en otros libros de la serie: “Este libro se puede completar con otros trabajos”. *El sentido*, 28. “No se ha[n] recogido aquí [tres artículos] que será[n] publicado[s] en otro lugar”, *El hombre*, 15 (y un cuarto artículo que no asume aquí será integrado luego en *Dios*). Nótese, en el reverso de esta afirmación: si un artículo puede encontrar su lugar en un volumen o en otro, hay una flexibilidad y una transversalidad de temas que no es posible encerrar en un esquema cerrado o en un tratado, según el modo tradicional). No se trata sólo de imposibilidad subjetiva: es también imposibilidad objetiva y metodológica. Objetiva por la excedencia de los temas. Metodológica, por el lugar que Gesché piensa para la teología en el conjunto de los saberes humanos.

¹²⁰⁴ Alerta acerca de *El hombre* que no se debe “concebirlo perfectamente trabado”, 13.

¹²⁰⁵ A. GESCHÉ, “Vrai et faux changement en théologie”, en *Collectanea Mechliniensia* 3 (1968) 308-333. Citado por P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 101.

¹²⁰⁶ Así la llama González de Cardedal en el Prólogo a *El sentido* en su póstuma edición española. Utiliza la misma expresión en *El quehacer de la teología*, 94, nota 12.

contemporáneo? ¿Ese nombre no pretende, justamente, abarcar la totalidad (*suma*) del saber, una cosa que explícitamente Gesché ha querido evitar? B. Bourguine lo dice así: “La preocupación es proponer una forma que cuide al máximo la libertad y la creatividad del lector”.¹²⁰⁷ Por otro lado, el mismo Gesché quiere evitarlo: “No estamos ya en los tiempos de aquellos gruesos libros sistemáticos y completos (?) [...] ¿No sería una trampa «seducir» al lector imponiéndole una suma en la que podría verse enredado?”.¹²⁰⁸ Scolas elimina tajantemente la posibilidad de llamarla así: “Elimino de entrada una identidad, aquella de una *summa*”.¹²⁰⁹ Leamos a Gesché en una de sus fichas, hilvanando algunas ideas acerca de las sistematizaciones y el pensamiento escolástico:

“El pensamiento escolástico piensa que para pensar alcanza la lógica. No. Ella puede servir para pensar *bien*, para pensar correctamente, pero no para pensar, para descubrir. La lógica no tiene contenido. Ella es, como la matemática, una forma, una inmanencia. Una cosa puesta en orden, en su lugar, es importante. Pero esto no es más que una operación, esto no es más que operatoria. La escolástica ha terminado por tomar los conceptos operativos (la lógica) como entitativos, portadores de contenidos (cf. san Anselmo, por ejemplo, y su racionalismo a propósito de la existencia de Dios, a propósito de la redención, etc.). Ellos han creído demasiado que la lógica pondría al día, percibiría, descubriría la realidad. No (no siempre, en todo caso). Esto es lo que va a arruinar, minar, las pruebas de Dios”.¹²¹⁰

Distancia de la escolástica, entonces, en donde ésta ha confundido medios con fines, instrumentos con objetivos.

¹²⁰⁷ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 132 (traducción propia).

¹²⁰⁸ *El mal*, 16. Cf. B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 132. La traducción del verbo francés *voler* por *seducir* no está fuera de lugar en la traducción de Sígueme, ya que Gesché siempre usa este verbo con una connotación negativo, mala. Podríamos traducir así, también: “¿No corremos el peligro de “robar” al lector imponiéndole una suma que podría encerrarlo?”. “El Diablo es seductor, por lo tanto Dios no lo es: un padre no debe ser un seductor. La mentira, al contrario que la verdad, seduce”, *Le mal et la lumière*, 64.

¹²⁰⁹ P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 115. Y continúa, en evidente disidencia con el teólogo salmantino: “Ha sucedido que se presenta *Dios para pensar* como una suma teológica. Este es, a mi modo de ver, un error que conlleva el inconveniente de impedir comprender lo que ella es en verdad”. *IBID.* 119. Tampoco están de acuerdo con este nombre J.-Fr. Gosselin, B. Bourguine y P. Scolas: “Ofrecer, en la serie *Dios para pensar*, capítulos cortos e independientes unos de otros, preferentemente a la forma de las sumas medievales, organizadas según una estructura unificante y de proporciones monumentales”, B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 132 (traducción propia).

¹²¹⁰ *Ne pereant*, XLVII, 30 (18.6.88), be.uclouvain.fichiergesche.logique_3. Este texto aparece en el *Fichier Gesché* también bajo las entradas “prueba de Dios” y “escolástica”. Un fragmento de este texto es citado por P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 98.

Es curioso el hecho que Gesché tuvo el deseo de escribir, al menos, un octavo libro para la serie *Dios para pensar* que trataría sobre la fe, libro que nunca pudo ser escrito porque la muerte sorprendió a Gesché en el camino de su realización y sólo quedan esbozos, notas e inarticulados comentarios.¹²¹¹ Sin embargo esta inconclusión de la serie teológica no es un desastre ni un hecho puramente negativo: ¿Acaso el mismo Gesché no habla de que esta oscuridad y desconocimiento suceden en el hombre y aun en el mismo Dios, y que no deberían ser tomadas como fracasos ni desastres? Es su apreciado tema del *enigma*. También en este aspecto la serie teológica de Gesché se ha con-formado con el objeto que trata,¹²¹² ya que los pensamientos fragmentados e improvisados a veces muestran el pensamiento en su origen mucho mejor que las elaboraciones posteriores, porque estas últimas “tienen a menudo esa insolencia de la evidencia, que en otro lugar es regularmente difuminada por el matorral de una disertación demasiado respaldada y menos viva”.¹²¹³ Así lo observa también Rodrigues, a quien citamos en dos fragmentos acerca de este tema, uno sobre la totalidad de la septalogía gescheana, otro sobre la antropología teologal dentro del pensamiento de Gesché:

“En cada volumen, él junta y adapta algunos de sus artículos más significativos, integrándolos también con nuevos textos buscando conferir a cada volumen una unidad orgánica”.¹²¹⁴

“Lo que Gesché propone como antropología teologal no alcanza una sistematicidad acabada, ya que para él las cuestiones esenciales no se resuelven en respuestas exhaustivas y saturantes: en este tipo de cuestiones, hay siempre una oscuridad imposible de eliminar definitivamente; posiblemente son ellas ya las respuestas que permanecen en forma de interrogación, de camino y de espera”.¹²¹⁵

Hacia el final de su vida Gesché encaró la edición de otra serie de libros que correría paralela a la serie *Dios para pensar*, llamada *Pensées pour penser*.¹²¹⁶ Esa nueva colección consiste en la edición de pensamientos, frases, citas, ideas, todas

¹²¹¹ Cf. *Jesucristo* 73, nota 9. Cf. también J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 95, nota 1; P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 119.

¹²¹² Retomaremos esto en el capítulo V.

¹²¹³ *Le mal et la lumière*, 12.

¹²¹⁴ P. RODRIGUES, “Le fichier”, en *La margelle*, 69 (traducción propia).

¹²¹⁵ P. RODRIGUES, “L’homme”, en *La margelle*, 312 (traducción propia).

¹²¹⁶ Cf. *Pensar al hombre*, 30. Cf. J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 95.

fragmentarias, sin mayor articulación entre sí que una cierta familiaridad temática.

Así comienza el primer volumen:

“Inauguro, con este libro, una nueva serie que titulo *Pensamientos para pensar*. Ella seguirá la misma línea que la serie *Dios para pensar*, que quería mostrar que la idea de Dios, lejos de ser una idea perdida y fuera de propósito, puede ayudar a pensar [...]. El mismo propósito, pero una forma diferente. No más libros donde el pensamiento se expone a lo largo y gradualmente en un ensayo que pretende una cierta síntesis y que supone una atención sostenida de un punto al otro de su progresión de capítulo en capítulo, sino libros en un espacio más abierto, donde el lector puede circular más libre –es mi voto– en su propia reflexión, porque se trata de una colección de pensamientos cortos, reflexiones y citas, que permiten, por su visitación a menudo improvisada, reconstruir por uno mismo aquello que hemos buscado para pensar [...]. Estos fragmentos –como hablamos de fragmentos de piedra, de piedras que pueden ser preciosas– pueden leerse como uno quiera y cuando uno quiera, al ritmo de su humor y a la suerte de la apertura de las páginas, pueden ser recibidos o tirados según el grado de interés que porten [...]. Hay en la presentación de fragmentos o de ráfagas de pensamiento, entre los cuales el lector puede garabatear sus propios hallazgos, un respeto y un pudor que agrandan el juego del pensamiento. Toda cita, toda reflexión breve, sobre las cuales no nos quedamos más que lo necesario, tienen la ventaja maravillosa de hablar misteriosamente (*à mots couverts*), y son ellas a veces las que abren mejor al ápice del espíritu. Hay algo de muy moderno, por otro lado, en este gusto por los libros que podemos atravesar saltando de una piedra a la otra, como al pasar un vado”.¹²¹⁷

La edición de esta serie quedó limitada a dos volúmenes, ya que Gesché murió antes de completarla.¹²¹⁸ Pero su intención y la señalización de un camino quedan disponibles. Que un teólogo en la plenitud de su vida y pensamiento decida positivamente editar esos ramalazos de pensamiento, esas flechas lanzadas hacia el misterio y esos jirones de verdad, es todo un indicio de cómo quería pensar Gesché las cuestiones de la teología, que son las de la vida misma. El fragmento se revela no como un fracaso o una imposibilidad sino como la señal de un exceso de plenitud. Como dice Balthasar: “la forma fragmentaria, que mejor que ninguna refleja la

¹²¹⁷ *Les mots*, 7-9.

¹²¹⁸ *Pensées pour penser*. I. *Le mal et la lumière*, Paris, Cerf, 2003; *Pensées pour penser*. II. *Les mots et les livres*, Paris, Cerf, 2004. Cf. *La margelle*, 62. Esta nueva serie seguiría un itinerario paralelo a *Dios para pensar*, y Gesché había esbozado más volúmenes que los que se publicaron: *El hombre y la inmensidad*, *Gnomica*, *Las artes*. Esta idea fue abortada por su muerte. Cf. *IBID.*, 70; *Les mots*, 32.

inaprensible riqueza de la exuberante totalidad”.¹²¹⁹ Aportemos unas citas de un teólogo que conoció a Gesché, para reforzar esta opción por la fragmentariedad:

“Para [Gesché] no es la hora de las grandes sistematizaciones, aunque reconozca las ventajas”.¹²²⁰

“[Gesché] había expresado repetidas veces el deseo de producir una obra sistemática en el curso de los años 1970 y 1980, pero parece que el teólogo, de cara a la pesadez de la tarea, tuvo algunas dificultades para empezar este proyecto”.¹²²¹

Estas dificultades pueden deberse a su propia *forma mentis*, a la dificultad (¿imposibilidad?) de abordar el objeto, y a la dificultad de la recepción de una obra de semejante envergadura: los lectores que no serían teólogos especializados, al menos como primeros destinatarios de sus escritos. Hay que tener en cuenta que su gran preocupación es hacer inteligible la teología para el hombre de hoy. Coincide con nuestro diagnóstico la palabra de Scolas, alumno, luego colega y amigo de Gesché:

“Esta obra no es decididamente una sistemática y esto es debido a un temperamento, a un método y a una voluntad. Esto se debe en definitiva a lo que Gesché quería provocar en su lector”.¹²²²

Es por eso que elegimos situarnos “ahí donde Gesché se siente particularmente cómodo, en las antípodas de la gran sistematización”.¹²²³ De este modo arribamos al convencimiento de que

“No estamos en presencia de una obra teológica clásica. Ella no se presenta como una demarcación sistemática que abordaría sucesivamente todas las grandes temáticas teológicas según un método único”.¹²²⁴

Como figura para imaginar y pensar esa fragmentariedad, se podría tomar la imagen de un rompecabezas y también la de un caleidoscopio, ya que el lector, invitado por el autor, puede (y debe) organizar los libros, y aun los capítulos de los

¹²¹⁹ *Gloria* 2, 25. Aunque, curiosamente, como nota Gosselin, la obra de Gesché se sitúa estilísticamente en las antípodas de la de Balthasar.

¹²²⁰ J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 78 (traducción propia).

¹²²¹ J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 94 (traducción propia).

¹²²² P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 117.

¹²²³ J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 95 (traducción propia).

¹²²⁴ P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 115.

libros, según un criterio de preferencia propio, según su propio camino, o bien según una estética o lógica que se le imponga conforme se deja llevar por los temas, las sugerencias, los planteos del autor. Cada libro llama al otro, lo completa, lo encastra, lo hace jugar. Es una indicación explícita del mismo Gesché: “*El hombre* se puede abrir por donde se quiera”.¹²²⁵ No se trata de salvar a ultranza un esquema propuesto sino de “una palabra que debe conservar la frescura del instante de su descubrimiento”.¹²²⁶ Esa configuración de la serie teológica *Dios para pensar* se va descubriendo por medio de conceptos y palabras transversales que, como huellas en la nieve o señales en un laberinto, van articulando toda su obra,¹²²⁷ como también por medio de las estructuras subyacentes y los enfoques o puntos de mira que articulan la obra.¹²²⁸ No sólo *El hombre* se puede abrir por donde se quiera, sino que toda la obra *Dios para pensar* soporta ese abordaje. Por otro lado, ¿no se podría pasar del título de los libros a las realidades designadas? Así, el libro *El hombre* se puede abrir por donde se quiera, porque el hombre, el ser humano, cada persona se puede abordar por diversos caminos. Y lo mismo con lo demás: el mal, Dios, el cosmos, el destino, Jesucristo, el sentido, la fe. Juego semántico que permite posibilidades infinitas.

Hemos hecho una defensa del inacabamiento, o fragmentariedad. ¿Por qué hay defender el inacabamiento? Una defensa supone un ataque, real o posible. Parecería que estamos ante un prejuicio teológico.¹²²⁹ Desde otra ladera se podría afirmar que

¹²²⁵ *El hombre*, 13. También en *Dios*: “como en el volumen precedente, el recorrido se presenta sin ninguna pretensión de síntesis, sino dejando que el lector siga el hilo, según quiera, escogiendo los capítulos a su gusto”, 16. “No pretendemos ser exhaustivos, sino indicar un camino”, *Dios*, 78. Este método es revelado en el primer volumen de la serie: “La reflexión que aquí presentamos recoge varios artículos o comunicaciones publicadas ya en varios lugares. He pensado que este tipo de colección presentaba algunas ventajas. Permite al lector emprender su lectura por cualquier capítulo (o incluso quedarse con uno solo), el que le parezca que corresponde mejor a sus preocupaciones del momento. Y como cada capítulo intenta presentar una reflexión acabada, no es necesario —en principio— esperar hasta el final para ver la coherencia del libro”, *El mal*, 15-16. Cf. también *Dios*, 116. La figura del caleidoscopio la utiliza también *Pensar al hombre*, 27. ¿Cómo no pensar en *Rayuela*, del genial Cortázar?

¹²²⁶ *Jesucristo*, 149.

¹²²⁷ “Es una manera de proponer nuestros conceptos como conceptos transversales”, *El cosmos*, 157.

¹²²⁸ Cf. *Dios*, 107. Retomaremos algunos aspectos de esta fragmentariedad en el capítulo final de esta parte.

¹²²⁹ En un contexto pastoral Spadaro desarrolla una posibilidad, jugando con la palabra: “El pensamiento es «incompleto» no porque es débil o aproximativo, sino porque es «aproximado», es decir, porque siempre tiene presente al prójimo, la persona, la salvación de cada uno”, A. SPADARO, “Los desafíos pastorales sobre la familia para afrontar con coraje”,

es una manía y un delirio de la teología escolástica pretender abarcar la totalidad, totalmente a contramano de lo que hace Gesché.¹²³⁰

Recapitulación

“Expresar con una claridad nueva y, a poder ser, más inquietante que nunca”¹²³¹

La forma que ha tomado la obra del belga manifiesta una pasión sufrida: es la respuesta al amor de Dios que en la figura de Gesché se hace teología con un estilo personal y un lenguaje que en su exceso y articulación muestran una presión que los ha torsionado para poder expresar las huellas de la pregunta a la cual son respuesta. Respuesta inacabada y heurística, ya que se trata de volver a encontrar el origen de la pregunta.

El *éros* divino ha provocado al teólogo y lo hace articular sus textos como respuesta apasionada al amor que lo hace padecer. Es por esto que Gesché reflexiona sobre el mismo lenguaje: es la condición para poder reflejar en él a Aquel que ha hablado en su Verbo. El teólogo sólo puede expresar la pasión sufrida por medio de un lenguaje: hace falta transfigurarlos para que pueda contener las trazas de esa pasión. Gesché trabaja sobre el lenguaje, las palabras, la sintaxis y la semántica porque debe moldearlos para que permanezcan vivientes, constituyéndose como metáforas en el sentido etimológico de la palabra: capaces de transportar al lector hacia otras tierras de sentido. La articulación de preguntas no hace sino reforzar esta capacidad del lenguaje de señalar hacia otro lado, hacia donde se debe dirigir el lector, ya que las preguntas formulan de modo inquisitivo las respuestas del teólogo que a su vez provocan al lector a ponerse en camino. Camino de doble

<http://www.cyberteologia.it/2014/10/intervento-di-p-antonio-spadaro-s-i-al-iii-sinodo-straordinario-dei-vescovi-sulla-famiglia/> (consulta 25-11-2014).

¹²³⁰ Al final de este recorrido por la fragmentariedad, traemos un texto que, desde la música, nos puede invitar a pensar también la teología: “En un fragmento de música, el hecho mismo de que existan simultáneamente dos o más voces confiere a cada una su legitimidad, y en la música occidental no existe jamás un relato unilateral; el diálogo contrapuntístico presenta siempre al menos dos relatos al mismo momento y consiente a cada uno presentarse en su propia plenitud, sin embargo, jamás deja hablar sin una contraparte que sostiene, contradice y completa su exposición”, D. BARENBOIM, *La musica sveglia il tempo*, op. cit., 115. El autor hace esta reflexión para aplicarla al diálogo entre palestinos e israelitas, pero nada impide aplicar la misma idea para la teología.

¹²³¹ *Jesucristo*, 17.

autoimplicación para descubrir el origen que ha forzado a adoptar una forma que en su brevedad, repetición y fragmentariedad quiere ser huella de Dios en la vida del teólogo.

La exuberancia del lenguaje es parte de su estilo sapiencial que apunta y transporta al reino de lo excesivo, configurada en un estilo que muestra la presencia subjetiva del autor en la objetividad de la teología articulada como lenguaje. Este estilo manifiesta cómo el sujeto se ha implicado con el objeto estudiado asumiéndolo personalmente en la raíz de su identidad personal y teológica: sólo desde esa raíz se es capaz de gestar algo nuevo que porte en sí las huellas de la novedad padecida. La forma de la teología de Gesché tiene un valor intrínseco y a la vez un valor heurístico y provocativo: quiere conservar y mostrar la posibilidad de algo nuevo en el mundo teológico.

Capítulo III

Centro de la erótica teologal: La pasión antropológica. El todo en el fragmento

“Un Dios [que es] pasión por el hombre”¹²³²

“Es necesario lograr que el hombre se vuelva de nuevo apasionado”¹²³³

“Este placer de ser que es el único que hace que la vida resulte posible y deseable”¹²³⁴

En el presente capítulo presentaremos el *centro* de la erótica teologal. La hipótesis es que el *éros* de Dios alcanza al hombre y desde él irradia su poder transformador, haciendo a éste el sujeto del *éros* que se manifestará en su propio cuerpo transfigurado por el *éros* divino. Desde la pasión que es Dios para el teólogo belga, el exceso lo hace salir hacia el hombre, objeto y centro de esa pasión divina.

Presentaremos unos esbozos antropológicos de la obra del autor desde la perspectiva de la erótica. Mostraremos la impostación antropológica de la teología de Gesché (1), lo cual marcará una perspectiva (1.1). El camino consiste en mostrar su articulación como antropología teologal (1.2); como antropología del imaginario (1.3), como antropología del don (1.4) y como antropología que no se cierra en sí misma (1.5). Seguidamente nos ocuparemos del hombre como tal, ese fragmento de Dios (2). La perspectiva es la del sujeto personal, el hombre en su existencia. Nos interesa saber qué dice la antropología acerca de este hombre (2.1), aún las antropologías no confesionales; para buscar luego qué dice la teología de ese mismo hombre (2.2). Presentaremos al cuerpo como el analogado principal de ese hombre que es centro de la erótica teologal (3). La perspectiva es fenomenológica, corpórea y recíproca, al tratar al cuerpo como experiencia *corpóreo*-teologal (3.1): cuerpo y erótica, el cuerpo camino de Dios y el cuerpo como camino hacia Dios. Inmediatamente estudiaremos la erótica del prójimo desde el punto de mira del cuerpo como experiencia *psico*-teologal (3.2). Aquí la perspectiva es psicológico-espiritual, vista sobre todo como alteridad, que es la matriz pregnante de Gesché en

¹²³² *El destino*, 162.

¹²³³ *El sentido*, 114.

¹²³⁴ *El sentido*, 47.

este tema. Luego presentaremos una erótica del exceso (4). Aquí la perspectiva es interna, de esos ámbitos invisibles que también constituyen al hombre, y está articulada en torno a tres categorías, tres lugares del exceso: el deseo, el imaginario y la fiesta (4.1). Y tres no-lugares: la erótica teologal se desbordará en unas metáforas orantes que presentaremos para cerrar este capítulo (4.2), con una perspectiva contemplativa. Siempre trataremos del hombre, mirándolo desde diferentes ángulos: en la complejidad de la observación encontraremos la riqueza de su constitución.

En este capítulo trabajaremos con un método analítico de textos gescheanos, ya que se trata de describir al hombre, ese centro de la erótica teologal. ¿Cómo es el hombre al cual Dios dirige su amor desbordante?

1. Impostación antropológica de su teología

“Tocar al hombre es tocar a Dios”¹²³⁵

La teología de Gesché está impostada antropológicamente.¹²³⁶ No se trata de reducir la teología a antropología: “La teología no puede reducirse a antropología”.¹²³⁷ Se trata de que ambas disciplinas se fecundan e interpenetran entre sí. Por eso “toda teología (cristiana) no puede más que ser antropológica y toda antropología cristiana no puede ser más que teológica”.¹²³⁸

Dice Gesché: “mi pasión es Dios”. Esa pasión funciona como un motor que busca, porque esa pasión que es Dios lo hace hablar del hombre: “es de nosotros de lo que se trata”.¹²³⁹ El centro innegable de la teología de Gesché es el hombre,

¹²³⁵ “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 55.

¹²³⁶ Optamos por esta palabra que originalmente pertenece a la música. Según el diccionario de la RAE, “impostar” es “fijar la voz en las cuerdas vocales para emitir el sonido en su plenitud sin vacilación ni temblor”. Análogamente, es lo que hace Gesché: imposta su teología como antropología, para emitir el sonido (de la teología) en su plenitud.

¹²³⁷ *El hombre*, 33.

¹²³⁸ J. FAMERÉE, “Le corps, chemin de Dieu. La problématique”; en A. GESCHÉ–P. SCOLAS, *Le corps chemin de Dieu*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 2005, 23. Gesché tratará el tema de “La teología como discurso sobre el hombre”, en *El hombre*, 33-56. Allí aborda epistemológicamente la dimensión antropológica de la teología. No abundaremos sobre esto.

¹²³⁹ *El mal*, 28. Luego, *passim*. Cf. P. RODRIGUES, *Pensar al hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché* (disertación escrita presentada para la obtención del grado canónico de Licenciado en Teología dogmática), Facultad de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2010; editado por Universidad Pontificia de Salamanca, 2012; M. COLANGELO, *Del exceso de Dios al exceso del hombre. La obra teológica Dios para pensar de Adolphe Gesché como una antropto-teología excensual desde una perspectiva epistemológico-sintética* op. cit.

objeto del *éros* de Dios: se trata de un centro descentrado, *ex*-céntrico; un centro que está fuera de sí mismo. Es lógico: si el principio de *salutarité* define todo su discurso teológico, el hombre como objeto de la salvación de Dios estará en el centro de la atención. El hombre, ese microcosmos,¹²⁴⁰ marca la impostación de su erótica teológica. El centro del *éros* desbordante de Dios, lo que él llama la *philanthropia tou Theou*, es el hombre. Se trata de una *philanthropia* erótica, apasionada. Con esto logra crear unos rieles para una antropología muy sugerente para nuestros tiempos. En esa antropología la presencia del hombre como prójimo, cuerpo de Cristo, centra la erótica del autor.

1.1. El todo en el fragmento: cuestiones epistemológicas

La teología y la antropología tienen derecho a una *ratio* de utopía, como bien reclama Gesché,¹²⁴¹ ya que “le toca a la teología pronunciar ese discurso que las otras ciencias del hombre no hacen oír en absoluto”.¹²⁴² Esta *ratio* de utopía se organiza en un pensamiento en exceso en el cual hay varias ideas que, como anclas que aseguran su firmeza, modulan su método. Las tres citas que presentaremos están tomadas de su libro *Dios* y articulan su *teo*-logía pero, al tratarse de indicaciones metodológico-epistemológicas, Gesché también las aplica a su antropología. Por otro lado, las consideramos como un guiño que nos recuerda permanentemente que no se puede pensar a Dios sin el hombre ni al hombre sin Dios. Estas son las afirmaciones del belga:

1) “Dios no va precedido por nuestras definiciones”; el hombre tampoco. “Este fue el error de la ontoteología”.¹²⁴³

2) Para pensar vale tanto la contingencia como lo permanente: “También la contingencia es lugar de la racionalidad”;¹²⁴⁴ sobre todo en nuestro hoy epocal, ya

¹²⁴⁰ Cf. *El hombre*, 95-96; *El sentido*, 179.

¹²⁴¹ Cf. *El hombre*, 54.

¹²⁴² *El hombre*, 44.

¹²⁴³ *Dios*, 47. La primera fórmula es un *leit-motiv* de Gesché. Cf. *El mal*, 177 y *passim*.

¹²⁴⁴ *Dios*, 48. “Como dice muy bien J. Moltmann: «El conocimiento de la cruz de Cristo convierte lo metafísico en histórico y lo histórico en metafísico»”, *El mal*, 48.

que “hoy las vías de la contingencia y de lo singular están lejos de repugnar al pensamiento”.¹²⁴⁵

3) Para pensar vale tanto lo concreto como lo universal: “Lo concreto debe, de alguna manera, «preceder» a lo universal, como «concreto universalizable». ¿Será acaso el verdadero destino de lo universal el de proporcionar todas sus oportunidades a lo contingente y no el de precederle, a riesgo de impedir que aparezca?”.¹²⁴⁶

Estas tres indicaciones metodológicas articulan una epistemología. Toda su teología se verá impregnada por esta tónica que formulamos de este modo: la realidad supera los esquemas conceptuales; lo contingente es espacio de racionalidad; lo concreto debe ser punto de partida para el pensamiento. Porque en el fragmento está el todo.

1.2. Una antropología del exceso: teologal

“¿Está prohibido leer al hombre *in excelsis*?”¹²⁴⁷

“Dios para pensar al hombre”¹²⁴⁸

“El hombre, caído hacia lo alto”¹²⁴⁹

“El *principio del exceso* [...] es una de las claves del mensaje cristiano”¹²⁵⁰

“El exceso, tan necesario al hombre para superarse”¹²⁵¹

¹²⁴⁵ *Dios*, 47.

¹²⁴⁶ *Dios*, 47. “Probablemente la teología no haga otra cosa que proclamar con energía los derechos anhelantes de la singularidad contra todas las negaciones procedentes de una abstracción niveladora y menesterosa, de una generalización que cercena los contornos propios de la realidad”. *La paradoja de la fe*, 89-90. Dice Gustavo Gutiérrez: “Los caminos que toma hoy la palabra sobre Dios a partir de vivencias particulares están en las mejores condiciones para decir con fuerza y autenticidad la alegría y el dolor, la esperanza y el amor. El discurso sobre Dios no es actual e interpelante sino en la diversidad con que es formulado y recibido. Pero en esta apología de la particularidad, ¿qué espacio queda para la universalidad? Lo primero que debe ser recordado es que los lenguajes teológicos son acercamientos convergentes al misterio de Dios reconocido e invocado en la fe, raíz de toda palabra sobre él. Pero, con ser fundamental, este no es el único factor de unidad y universalidad; ellas dependen también de la densidad humana que el lenguaje teológico traiga consigo”, G. GUTIÉRREZ, *La densidad del presente*, Sígueme, Salamanca, 2003, 60.

¹²⁴⁷ *El hombre*, 56.

¹²⁴⁸ *El hombre*, 9.

¹²⁴⁹ G. STEINER, *Presencias reales*, citado por A. GESCHÉ en *Les mots*, 136-137.

¹²⁵⁰ *El sentido*, 23 (cursivas en Gesché).

¹²⁵¹ *Jesucristo*, 12.

Si bien no articularemos en esta tesis una antropología del exceso, ya que no es el objetivo de la misma, sí pretendemos mostrar la presencia de una tal antropología en la obra de Gesché, cuya delimitación y concreción en contenidos quedará por hacer en el futuro. Para esto bastará presentar algunas proposiciones y sugerencias de Gesché en el sentido de lo que buscamos aquí. Es un camino más de método que de contenido: articular una antropología teologal bien podría ser el contenido de una entera tesis doctoral e, incluso, la tarea de una vida.¹²⁵²

El hombre es un fragmento existente con consistencia propia y se articula desde arriba. Fragmento como lo es su propio libro *El hombre*, que es una amalgama de artículos previos, y que se puede leer según lo decida el lector, aunque su articulación excede los capítulos en sí.¹²⁵³ La propuesta de Gesché es la de leer al hombre desde Dios, desde sus confines, desde sus sobredeterminaciones: así se comprenderá mejor lo que el hombre es y lo que puede ser: “Desde siempre, para comprenderse, el hombre ha ido a llamar a la puerta de los dioses”.¹²⁵⁴ Así comienza su libro *El hombre*. Es lo que llamamos un “pensamiento en exceso”, método que articula toda la obra del teólogo belga:

“La idea de exceso implica que el hombre necesita «fines exagerados», es decir, que sobrepasen los que ahora deseamos (justicia, libertad, etc.) Se trata aquí de *finalidades* (que son superiores a los fines, que a su vez son superiores a los medios). El hombre necesita sobredeterminaciones que den sentido a su valentía y que sostengan la pasión de sus combates”.¹²⁵⁵

a. Un exceso que habita al hombre

¹²⁵² Por otro lado, esa tarea ya ha sido comenzada: Cf. M. COLANGELO, *Del exceso de Dios al exceso del hombre*, op. cit.. Lamentablemente, este valioso trabajo permanece inédito. Limitándonos sólo a su septalogía, la expresión *antropología teologal* aparece en *El hombre*, 10, 91, 110, 114; *El cosmos*, 239, 240; *El destino*, 104, 148; *Jesucristo*, 13, 44, 202, 203, 210; *El sentido*, 126, 129, 177, 179, 186, 194. Cf. P. RODRIGUES, “L’homme”, en *La margelle*, 287-312, particularmente 293-295. Cf. A. CORDOVILLA, *En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*, Sígueme, Salamanca, 2014, sobre todo el texto final “Adolphe Gesché: La teología, vigía de una idea excesiva”, 265-272.

¹²⁵³ Cf. *El hombre*, 12-13.

¹²⁵⁴ *El hombre*, 9. La misma cita la encontramos en *Le monde écoute la foi*, 51.

¹²⁵⁵ *El sentido*, 112-113.

“*Non coerveri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*”¹²⁵⁶

El hombre está habitado por un aliento que lo excede, está fundado en una vida que lo rebalsa. El hombre, todo el hombre y todos los hombres, es también signo de una vida más alta y señal de un horizonte más grande:

“Esto es así muy particularmente a nivel cristiano, pues a partir de la encarnación le resulta imposible a la fe expresarse de una forma que no sea viendo a Dios y al hombre como mutuamente referidos”.¹²⁵⁷

El hombre es capaz de Dios porque Dios es capaz del hombre.¹²⁵⁸ Este es el doble exceso que Gesché articula en su antropología teologal.¹²⁵⁹

Esta antropología está sostenida desde arriba y tensada desde su futuro: por eso hablamos de una antropología teologal o del exceso. De ese exceso que habita al hombre llamándolo desde arriba a la vez que impulsándolo desde dentro. Se trata de una antropología de destino, de vocación y de meta. Desde este destino, vocación y meta se despliega el punto de partida, las posibilidades y el camino que puede recorrer el hombre para cumplir y llenar su destino. Así lo afirma Gesché, llamando antropología de gloria a ésta que, en otros lugares, llama antropología teologal:

“El hombre tiene necesidad de una antropología de gloria, porque tal es su destino”.¹²⁶⁰

¹²⁵⁶ *Jesucristo*, 260. Gesché introduce la cita del poeta de este modo: “No hay nada más hermoso que aquella expresión de un jesuita flamenco del siglo XVII, que Hölderlin puso a la cabeza de su *Hyperion*”.

¹²⁵⁷ *El hombre*, 10.

¹²⁵⁸ “Es conocida la extraordinaria doctrina sobre el hombre *capax Dei*, «capaz de Dios» [...] ¿Es Dios *capax hominis*, capaz del hombre?”, *Jesucristo*, 237. Para este tema, cf. todo el capítulo 5 de esta obra: 237-264.

¹²⁵⁹ B. Bourguine define así a la antropología teologal de Gesché: “El hombre en tanto que hombre es un ser-por-Dios”, B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 148.

¹²⁶⁰ A. GESCHÉ, “Un secret de salut caché dans le cosmos?”, en A. GESCHE-J. DEMARET-P. GIBERT [et al.], *Création et salut*, Bruxelles, 1989, 13-43, 42-43. Texto citado también por P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 113. Ya hemos indicado dónde aparece la expresión “antropología teologal” en su septalogía; Aparece también como capítulo de su artículo *La théologie dans le temps de l’homme*, 134-142 (retomado en el libro *El sentido*) y en *La paradoja del cristianismo*, 56. Asimismo en *Le monde écoute la foi*, 52.63. La expresión “antropología del exceso” aparece en *El sentido*, 95. La expresión “antropología de destino” aparece en *Destin, prédestination, destinée*, 137-167. No es necesario aportar una lista exhaustiva de las menciones que hace Gesché sobre este tema: sólo queremos constatar y mostrar su continua aparición, aportando algunas referencias, un poco al azar. Notemos que todas las expresiones que emplea Gesché remiten al campo semántico de la erótica, que hemos desplegado en nuestro capítulo I.

Y esa antropología la debe decir la teología que “hablará, pues, del hombre con el lenguaje que le viene del Incondicionado, del que saca su justificación”.¹²⁶¹

b. Un exceso a descifrar

Hay un texto programático en la *Introducción* a su libro *El hombre* en el cual, por medio de metáforas, va describiendo lo que el hombre es. Veamos el texto:

“Quisiera avanzar aquí que el hombre es como un texto. Al principio, un *manuscrito*, pues está hecho ya, en parte, de una escritura que le precede y que debe aprender a leer para descifrarse. «Yo soy el que los filósofos me han contado» (J.L. Borges). Los filósofos, pero también algunos de estos hombres que, como Moisés, han golpeado la roca. Luego, un *pergamino*, pues el hombre, ser por fortuna inacabado, debe escribir él mismo —pastor de su ser—, sobre la página todavía virgen, el texto de su propio destino. Finalmente, un *jeroglífico*, pues está escrito y debe seguir escribiéndose con caracteres sagrados. «Res sacra homo»”.¹²⁶²

En esta definición metafórica del hombre Gesché asegura que en su constitución ontológica y personal intervienen tres actores: el prójimo, el mismo hombre, Dios. Es lo que portan las tres imágenes propuestas por el belga: el hombre es un manuscrito escrito por otros que lo preceden; el hombre es un pergamino virgen en el cual él mismo debe escribirse; el hombre es un *hieroglypho*, escrito por una mano sagrada. En el decir de Octavio Paz: “También soy escritura y en este instante, alguien me deletrea”. Triple escritura que teje la compleja trama de la identidad del hombre, que se va revelando en esa urdimbre misteriosa que enhebra voluntades y decisiones que lo preceden y lo exceden. Desciframiento complejo que responde a la complejidad del origen. El feliz recurso que supone hablar de un texto como metáfora del hombre incluye no sólo a la escritura sino a la lectura, ya que un

¹²⁶¹ *El hombre*, 56.

¹²⁶² *El hombre*, 10. Nótese que la primera cita de *El hombre* proviene del mundo de la literatura. En el discurso que Gesché pronunció al final de su labor docente, vuelve esta imagen: “Somos los Champollions de una escritura del hombre. Escritura que no solamente está trazada de letras profanas, sino también de letras sagradas, de jeroglíficos. La vida de un hombre ¿no le está dada como la página de un papiro que a él le corresponde escribir? Pero, como en ciertos pergaminos, él debe regresar para descifrar también, bajo el palimpsesto, algunas líneas ya escritas antes. Pero que le permiten escribir la suya propia”, *Éloge de la théologie*, 429.

texto sólo tiene sentido cuando es leído por alguien: uno mismo, un prójimo, el Otro. Permítasenos a nosotros aventurar una metáfora musical, para pensar en tres dimensiones esta composición del hombre: el hombre es melodía, armonía y ritmo, cuya convergencia hace posible oír la sinfonía que él es.

Porque hay en el hombre unas letras sagradas es que la teología puede leer en el hombre, divina tarea que le compete, ese tejido que lo hilvana: esa es justamente su razón de ser:

“He aquí por qué la teología osa y puede aportar su concurso. Ciertamente que su discurso se ocupa ante todo de Dios. Pero también del hombre. Y esto, en gran medida, porque la teología piensa a Dios *para pensar al hombre*. Es una especie de antropología: piensa al hombre mediante esa clave que se llama Dios [...]. *Habría, pues, una antropología teologal*. Ésta podría decir sobre el hombre una palabra que, sea cual fuere la manera como se aceptase, le podría ayudar a comprenderse. *Y esto es, en definitiva, lo que intentarían estas páginas*”.¹²⁶³

Una antropología teologal, de exceso, de gloria, sostenida desde arriba y que señala un destino es lo que Gesché se propone escribir, en el libro más breve de su septalogía.

Sintetizando, este es el camino que Gesché propone para una antropología del exceso: Se trata de superar los hechos crasos y rasos, que pueden ser “morosos, moralizantes y menesterosos”¹²⁶⁴ para dejarse guiar por el deseo que guía hacia el destino. Es aquí donde la antropología del exceso se revela como tal: sin este coraje, atrevimiento y pasión el hombre quedaría simplemente a nivel del piso, triturado por unas condiciones rasantes que lo disolverían en las meras coordenadas histórico-espaciales que lo hundirían en su sola inmanencia. Es preciso desbordar “el nivel de unos horizontes donde sólo hay soluciones inmediatas y prácticas”;¹²⁶⁵ se trata de leer al hombre desde el horizonte de los fines, y no sólo de los medios;¹²⁶⁶ dicho

¹²⁶³ *El hombre*, 10 (cursivas nuestras). Cf. también “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 56: “Una antropología teologal en cuanto que el hombre ocupa en ella una posición tal que, si no se la reconoce, el lugar y la razón de ser de Dios pierden casi totalmente su sentido”.

¹²⁶⁴ *El sentido*, 107.

¹²⁶⁵ *El sentido*, 108. Desde aquí articula una crítica al tiempo actual M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, Cortina Raffaello, Milano, 2012: Ahogado en el disfrute momentáneo, el hombre ha perdido sus deseos, expresión de una erótica. De ese ahogo brota un erotismo autoensimismado y cerrado.

¹²⁶⁶ Cf. *El sentido*, 108-109.

metafóricamente: “es preciso un mito, una Tierra prometida”.¹²⁶⁷ Esta antropología del exceso consiste en “mirar las cosas desde arriba, en una especie de transgresión de lo que existe ya”.¹²⁶⁸ Estamos en el campo semántico de la erótica, como podemos ver: desborde, transgresión, horizonte. Esto es así porque “sólo las palabras en exceso son capaces de hacer que el hombre sea un ser deseante”,¹²⁶⁹ es decir, impulsado hacia un Oriente que lo atrae y que está más allá del mero deber, o de la sola inmanencia, porque “el hombre es un ser de confines y de absoluto, de sueños y de visión. Sin este «exceso» no puede nada y permanece clavado en el suelo”.¹²⁷⁰ Para esto el cristianismo ha elaborado “una teología de la trascendencia y de la escatología, que se puede considerar muy bien como teología del exceso”,¹²⁷¹ una erótica teologal.

1.2. Una antropología del imaginario: literaria

“He hecho una apuesta humanista”¹²⁷²

Tampoco aquí pretendemos articular una antropología literaria, ya que no es el objetivo de esta tesis.¹²⁷³ Sin embargo sí queremos presentar la posibilidad de recorrer este camino, ya que Gesché, sin presentar un tratado antropológico donde desarrolle la imagen y concepción del hombre que brota de las obras literarias, va asumiendo de hecho los aportes que la literatura, sobre todo aquella del siglo XX europeo, ha hecho a la comprensión del hombre.

a. Una nueva antropología

¹²⁶⁷ *El sentido*, 111.

¹²⁶⁸ *El sentido*, 111.

¹²⁶⁹ *El sentido*, 111.

¹²⁷⁰ *El sentido*, 112.

¹²⁷¹ *El sentido*, 118.

¹²⁷² *El hombre*, 96, nota 1.

¹²⁷³ Estudiaremos en el capítulo IV.3.2 el tema de la “Literatura como antropología literaria”. Allí la perspectiva será desde la forma de la erótica teologal en el marco del diálogo entre literatura y teología. Aquí la perspectiva es antropológica, no metodológica como lo es allí. Cf. J. THOMAS, “El sentido imaginario de la vida humana”, en A. ORTIZ-OSÉS-B. SOLARES-L. GARAGALZA (eds.), *Claves de la existencia. El sentido plural de la vida humana*, Anthropos, Barcelona, 2013, 135-142. Aún más interesante que el texto, que es una entrevista a este hermeneuta y profesor de literatura, es el hecho de incluir el tema del imaginario en un diccionario de la existencia.

En su extraordinario capítulo titulado “El imaginario como fiesta del sentido”, Gesché comienza así:

“Para descubrir o construir el sentido, el hombre no puede confiar únicamente en la racionalidad, sino que necesita otro campo más amplio, el del imaginario, que es uno de aquellos lugares donde la persona busca la forma de comprenderse y dar sentido a su existencia”.¹²⁷⁴

Gramaticalmente en esta oración *el hombre* es el sujeto. *El sentido* es el objeto. *El imaginario* es el medio por y con el cual el sujeto se vincula con el objeto. Es por esto que hablamos aquí de una *antropología* del imaginario. Gesché encuentra ese imaginario sobre todo en la literatura.¹²⁷⁵ De ahí que hablemos, también, mediante una sinécdoque e incluso como sinónimo de la anterior, de una antropología literaria:

“He dicho que, para escuchar todo aquello que habla en nosotros, no tenemos necesidad de largas y cuidadosas disertaciones científicas. Sin embargo, creo [...] que tenemos necesidad de que nos ayuden en esta indagación sobre lo imaginario [...]. Por eso quisiera hablar aquí de literatura, atreviéndome incluso a emplear la expresión «antropología literaria»”.¹²⁷⁶

¿Qué entiende Gesché por antropología literaria?:

“Quiero indicar de esta manera la comprensión de sí mismo que uno encuentra al frecuentar la literatura y particularmente la literatura novelística y de ficción. La lectura del hombre que ella nos ofrece puede resultar a veces, e incluso con frecuencia, más rica que la lectura filosófica o fenomenológica, que por otra parte son tan apropiadas para el conocimiento humano”.¹²⁷⁷

¹²⁷⁴ *El sentido*, 155. El capítulo ocupa las páginas 155-198. Nótese que Gesché habla de “de descubrir o construir el sentido”. Es decir, una actitud de espera, más pasiva y una actitud de acción, activa. Como en la relación del teólogo con las palabras, Gesché subraya y supone ambas dimensiones de la realidad.

¹²⁷⁵ Cf. A. PATUCCI DE LIMA-A. MANZATTO, “A (re)-descoberta do imaginário no universo teológico: uma reflexão a partir de Adolphe Gesché”, en *Teoliteraria* 7 (2014) acceso on line <http://www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlj/article/view/136/126> (consulta 26/12/14)

¹²⁷⁶ *El sentido*, 160.

¹²⁷⁷ *El sentido*, 160 y *La théologie dans le temps de l'homme*, 117. Hay un libro que articula una antropología como la que aquí pide Gesché: A. BLANCH, *El hombre imaginario. Una antropología literaria*, PPC-Universidad de Comillas, Madrid, 1995. En la *Advertencia preliminar* de este libro, el autor asegura: “Se trata de un amplio ensayo de síntesis sobre el apasionante tema de la imagen del hombre en la literatura. [...] Un intento de interpretación de muchas grandes obras de la literatura occidental, con el deseo de ayudar a comprender, a partir del «hombre imaginario», esa complejísima incógnita que es el hombre real de carne y huesos”, 7. Las primeras ideas de Gesché sobre este tema plasmadas en un escrito son de 1995 (*La théologie dans le temps de l'homme*, 117-125,

La antropología literaria se podría sumar al concierto de antropologías que desde diversos ángulos aportan un conocimiento del hombre: es de ese hombre del que se tiene que ocupar la teología si quiere ser salvífica y articular un discurso que tenga sentido en las coordenadas históricas en las que se desarrolla, con la especificidad que la antropología literaria muestra a un hombre de destino, como aquel que está abierto a las posibilidades que los espacios de imaginación y ficción autorizan, abriendo el camino de su realización fáctica y personal.

b. El espacio de la ficción

La antropología literaria involucra al hombre real, tomándolo en serio y dejándolo ser partícipe de su destino. Esto acontece particularmente en la novela, que “es el lenguaje para mí. Una construcción en la que yo puedo vivir”.¹²⁷⁸ En un relato histórico, la aventura, la *history*, ha sido vivida por otro. En el relato novelesco, la *story*, el héroe de la novela es también el propio lector gracias al imaginario y a la ficción, ese “mentir verdadero”, del que habla Gesché:

“Es aquí que me encuentro más ampliamente, en la novela, donde el héroe, aquel con el que yo me identifico, inventa el futuro día a día, sin conocerlo todavía, y descubre a cada instante, por la elección de la imaginación, incluso de lo inverosímil, lo que podría suceder. Con él, yo imagino lo que podría hacer de mí mismo, en un universo que está todavía abierto”.¹²⁷⁹

Se trata de una autoimplicación del lector en aquello que lee, que puede desvelarlo y ayudarlo a descifrarse mediante ese fluir de una historia que, aún no

retomadas luego en *El sentido*, 28), el mismo año que la edición del libro del español. Sin embargo, el español no es citado nunca por Gesché ni viceversa.

¹²⁷⁸ Se trata de una cita de Aragon, que Gesché asume en *La théologie dans le temps de l'homme*, 117. También *El sentido*, 161. Dice Gustavo Gutiérrez: “La teología no crea enteramente el lenguaje de la fe, lo encuentra ya de manera germinal y exigente en la Biblia [...]. Desde este punto de vista el cristianismo no es sino una saga de relatos [...]. ¿Qué es una vida humana sino un relato que desemboca permanente e inquietantemente en otro? Contar es el modo propio de hablar de Dios [...]. La narración incorpora dentro de ella al oyente. Cuenta una experiencia y la convierte en experiencia de aquellos que la escuchan. Lo propio del relato es la invitación, no la obligación; su terreno es la libertad, no el mandato. Una teología que ponga en él sus pies, que sepa narrar la fe, será una teología humilde y respaldada en el compromiso personal, una teología que propone y que no pretende imponer, que escucha antes de hablar”, G. GUTIÉRREZ, *La densidad del presente*, op. cit., 66-67.

¹²⁷⁹ *La théologie dans le temps de l'homme*, 119. También en *El sentido*, 163.

siendo histórica en el sentido tradicional de la palabra, sí es real. Es el reino de la posibilidad y de los sueños, el espacio de un futuro que se abre como un infinito haz de posibilidades donde el hombre pueda ser aquello que está llamado a ser. Es el espacio de una antropología de destino, donde la libertad es puesta en juego sin restricciones de tipo ético, que en la facticidad de lo histórico podrían constreñir al hombre:

“En la ficción, y particularmente en la ficción novelesca, todo es posible, porque ninguna barrera, moral sobre todo, viene a obstaculizar”.¹²⁸⁰

No se trata de una inmoralidad o de una amoralidad: estamos en el reino del imaginario. En efecto, la novela tiene su propia moralidad que se opone a la manía del hombre de juzgar todo de antemano y de inmediato, sin darse el respiro que supone este desarrollo del imaginario. En este espacio del imaginario que funda la literatura de ficción se abre el universo del descubrimiento, de aquello que, escapando a la facticidad crasa, permite soñar con el mundo de la posibilidad, de lo que no está sabido ni realizado, de lo que estamos llamados a ser. Para el hombre que quiere descubrir su sentido esta tarea será esencial, y tanto más para la teología, que quiere ayudar al hombre ayudándole a descifrarse a la luz de un plus que lo habita:

“Si queremos recuperar el sentido, hay que rehabilitar la experiencia imaginaria y reencontrar por lo tanto lo que fue siempre uno de los bienes de la religión”.¹²⁸¹

Una antropología literaria parte de esa ampliación de racionalidades de las que hemos hablado, siguiendo a Gesché, porque abreva en otras veces de las que toma los datos con que pensar, y que aporta a la teología:

“La ficción nos enseña infinitamente sobre el hombre, y quizás mucho más y mucho mejor que la antropología racional”.¹²⁸²

¹²⁸⁰ *La théologie dans le temps de l'homme*, 120. También en *El sentido*, 164. Coincide Spadaro: “«Sólo en la narración se puede hacer discernimiento, no en la explicación filosófica o teológica en las que, en cambio, se puede discutir»: esto me dijo el Papa Francisco mientras lo entrevistaba, el 19 de agosto de 2013, para la revista de la que soy director, *La Civiltà Cattolica*”, A. SPADARO, “Presentación”, en FUNDACIÓN HORIZONTE DE MÁXIMA, *Vivir en (p)ascuas. Relatos de solidaridad y fuego*, Horizonte de Máxima, Buenos Aires, 2014, 10; PENTIAN, Madrid, 2014, 17.

¹²⁸¹ *La théologie dans le temps de l'homme*, 121.

En ese mundo de la ficción paradójicamente volveremos a encontrar al hombre real, ese hombre al que la teología tiene el desafío de hablar en sus coordenadas histórico-temporales y existenciales, las únicas que hacen posible una teología eficaz y que porte sentido:

“El imaginario nos restituye, más allá de la racionalización, «el flujo del sentido, el tiempo del sentido: sentido incorporado, transubstanciación, encarnación»”.¹²⁸³

“El imaginario ofrece al hombre un lugar para entenderse”.¹²⁸⁴

Dicho de otro modo: para comprenderse en su realidad el hombre necesita salir de lo “real” y sumergirse en la “irrealidad” del imaginario para que encontrándose a sí mismo en esta tierra del exceso, pueda vivir su dimensión histórica “real” con verdad y hondura radicales. El imaginario, así entendida su función, no es lugar de huida sino puente de encuentro con la realidad en su densidad más plena.

1.3. Una antropología del don: revelación

“Estamos sustentados por una respiración más grande que la nuestra”¹²⁸⁵

“Todos nosotros que, con el rostro desvelado, reflejamos como en un espejo la gloria del Señor”¹²⁸⁶

“El universo y el régimen constitutivo de la fe cristiana es el don”¹²⁸⁷

¹²⁸² *La théologie dans le temps de l'homme*, 123. También en *El sentido*, 167.

¹²⁸³ *La théologie dans le temps de l'homme*, 122 (la cita que hace Gesché en este texto es de Julia Kristeva).

¹²⁸⁴ *El sentido*, 170.

¹²⁸⁵ *El sentido*, 81, refiriendo la cita a Proclo. La misma referencia en *El destino* 53, *La paradoja de la fe*, 81 y *Jesucristo*, 118 nota 145. Es evidente que Gesché está citando de memoria, ya que nunca pone la referencia de la obra de Proclo a quien, por otro lado, critica en algunas notas de su *Fichier*. Nosotros no hemos logrado localizar la expresión del neoplatónico.

¹²⁸⁶ 2Co 3,18.

¹²⁸⁷ *El sentido*, 20.

No haremos una articulación exhaustiva de los contenidos de una antropología del don, de aquello que adviene como revelación inesperada, sorprendiéndonos. Se trata, una vez más, de dar cuenta de su presencia constante en los escritos de Gesché. Es una dimensión del hombre que el belga considera esencial: al hombre lo constituye lo que le es debido, pero sobre todo lo que le es dado por pura gratuidad, en un don que supera todo lo que el hombre podría pensar y esperar.

a. Lo enigmático en antropología

El hombre es un enigma, un ser escondido, in-acabado. Por más que se esfuerce, resta en él un no-sé-qué indescifrable. Como en Dios.¹²⁸⁸ Encontramos en las Escrituras sagradas dos narraciones fundamentales donde se descubre a Dios: el relato de Moisés ante la zarza ardiente y el de las mujeres ante el sepulcro vacío. Es paradójicamente en esos lugares invisibles donde este hombre y esta mujer hacen el descubrimiento –decisivo para nosotros y para la historia de los hombres- de Dios. De un Dios que está en las antípodas de lo que el hombre se puede construir, de un ídolo. Se trata de un Dios escondido (cf. Is 45,15):

“Yo quisiera arriesgarme aquí a presentar una teoría de la revelación, sabiendo que ella tiene su fuente en Dios, pero en Dios en cuanto *Deus absconditus*. Quisiera mostrar que el hombre puede entender algo cuando se esconde paradójicamente en un Dios escondido; y que de esa manera la fe puede contribuir a que surja un *homo revelatus*, un hombre revelado. Este será un hombre distinto del hombre analizado, mirado, estudiado, del que tratan, y por lo demás, felizmente, las ciencias humanas”.¹²⁸⁹

Desde la perspectiva antropológica la revelación enseña que el hombre es un ser visitado; que el hombre está constituido no sólo por una interioridad, sino también por una exterioridad; que hay una extranjería que forja la identidad del

¹²⁸⁸ Esto es lo que enseña la doctrina de las Personas divinas. Cf. “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 55 y 102.107.

¹²⁸⁹ *El sentido*, 177. El tema de la antropología como revelación lo trata Gesché también en *La théologie dans le temps de l’homme*, 127-134. Sobre el *Deus absconditus* trata en “Un dieu précaire”, en A. GESCHÉ-P. SCOLAS (dirs.), *Et si Dieu n’existait pas?*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 2002, 139-161, 149-150 y en “La manque originare”, en IBID., 11-37. Es significativo el libro de G. RINGLET, *Effacement de Dieu. La voie des moines-poètes*, Albin Michel, s.l., 2013.

hombre. Y esto ocurre no sólo en una antropología teológica sino ya en una antropología puramente laica, como ha mostrado, por ejemplo Levinas.¹²⁹⁰

En esta perspectiva el hombre puede conservar una oscuridad constitutiva, sin que eso lo desfonde o lo haga incomprensible:

“La parte de incertidumbre que hay en nosotros no es un desastre. Esta zona de lo «inescrutable» en nuestro propio corazón es constitutiva de nuestro ser, al igual que la búsqueda de racionalidad. Por pronunciar el nombre de Dios, el creyente no se escapa de ella más que los otros”.¹²⁹¹

El hombre se puede conocer, con esta reserva de su enigma, en estos cuatro ejes no excluyentes entre sí: el eje de la inmanencia (conocerse a sí mismo; Delfos, Descartes); el eje de la horizontalidad o de la proximidad (conocerse por el otro; Levinas, Ricoeur); el eje de la cosmología (conocerse por aquello desde donde él viene, materialmente hablando; Renacimiento y hombre como microcosmos); el eje de la trascendencia (aquello que lo arranca desde arriba -según feliz expresión de Gesché-; dimensión propiamente teologal).

b. La revelación del amor

Demos ahora un paso, desde el enigma hacia su revelación. ¿Cómo se logra la claridad en el enigma del hombre? ¿De dónde le viene la luz? Gesché afirma:

“Esto que yo añado a esa antropología de revelación, como punto de partida y analogía primera, es la revelación del amor, la revelación que es el amor”.¹²⁹²

El tema del *Deus absconditus* ha conducido al ámbito del amor mediante un trasbordo semántico de las palabras: “la revelación *que es el amor*”. Estamos en el ámbito de una erótica, como podemos descubrir entre líneas en el párrafo que sigue, en el cual Gesché va perfilando la comprensión de “amor” con el contenido que hemos demarcado cuando estudiamos el campo semántico de la erótica: éxtasis (o ser transportado, sacado de sí); locura (o trance); transgresión (dejar de estar

¹²⁹⁰ Cf. *El sentido*, 178. Desarrollaremos esto *infra*, cuando nos preguntemos “¿Qué dice la antropología acerca del hombre?”.

¹²⁹¹ *El hombre*, 13.

¹²⁹² *El sentido*, 178.

encerrado), etc. Para finalizar con un envío textual a los amantes, en forma de pregunta abierta, aquellos en los que la erótica refulege con más intensidad:

“El amor es el lugar donde uno viene a ser precisamente revelado a sí mismo por el otro escondiéndose en él. En el caso del amor, mi verdadero *absconditus* se encuentra al mismo tiempo llevado y escondido en el otro, y *por eso mismo yo vengo a ser revelado, descubierto*. Este es, sin duda, todo el secreto o el milagro del amor. Es el milagro de una admirable inversión, de un «ser transportado», de un «trance», en todos los sentidos del término. ¿No se suele hablar de un trance amoroso? Yo existo al ser transportado por otro. Es como si, al estar amorosamente escondido y transportado por el otro, aquello que está escondido en mí cesara de estar encerrado y de ser ilegible, indescifrable. Yo me descubro a mí mismo gracias a lo que el otro guarda de mí escondido en él mismo, y recíprocamente. ¿Por qué los amantes se esconden?”¹²⁹³

Desde esta analogía amorosa (“las analogías humanas, siempre tan afortunadas”¹²⁹⁴) Gesché propone comprender el tema del *Deus absconditus*, “en quien el hombre ha de esconderse para descubrirse a sí mismo. Dios queda así escondido, precisamente para que yo pueda ser yo mismo”.¹²⁹⁵ Se trata de impedir el riesgo de fusión al que podría tender una teoría o práctica del amor sin límites ni cauces, o de un Dios que obscenamente se mostrara totalmente, en una impudorosa desnudez sin matices ni opacidades. La antropología de revelación es aquella en la que el hombre está delante de Dios, pero de Dios en cuanto *absconditus*, un Dios que le deja al hombre lugar para ser, para ser revelado, en un desvelamiento que supone una puesta en juego del hombre, viviendo en su historicidad fundamental.

Desde el eje de la trascendencia, que le corresponde al hombre tanto como los otros ejes, desde “esta dimensión teologal [que] sería una parte formal de su revelación a sí mismo”,¹²⁹⁶ la teología hablará sobre el hombre:

“Si la teología, bajo la forma que sea, se encuentra en el corazón del hombre, ella tendrá, por derecho, una legitimidad para presentarse como una antropología de la revelación”.¹²⁹⁷

¹²⁹³ *El sentido*, 178 (cursivas en Gesché).

¹²⁹⁴ *El cosmos*, 179.

¹²⁹⁵ *El sentido*, 178-179.

¹²⁹⁶ *La théologie dans le temps de l'homme*, 129.

¹²⁹⁷ *El sentido*, 180. “Es aquí donde la palabra «revelación», asociada de ordinario con la de la fe, encuentra todo su sentido, lejos de cualquier concepción mecánica y mítica. La fe nos revela. Nos dice no una verdad cualquiera, sino la verdad de nosotros. Por la fe nos convertimos en *seres*

1.4. Una antropología sin antropocentrismo

“La teología [...] se encuentra en el corazón del hombre”¹²⁹⁸

“*In-TE-legere*”¹²⁹⁹

Como último apartado de esta impostación antropológica de la teología de Gesché queremos asentar que el belga ha huido del peligro que supondría una reducción antropológica de su teología, haciéndola antropocéntrica.

“En este contexto particular de los años 1980, nuestro teólogo que claramente ha querido y buscado una teo-logía que sea una verdadera antropología teologal, percibe los límites de un cierto antropocentrismo”.¹³⁰⁰

Gesché mismo se da cuenta del riesgo, y aunque “es de nosotros de lo que se trata”,¹³⁰¹ ese nosotros que involucra al hombre supone un hombre que es conformado desde Dios: “mi pasión ha sido Dios”, confiesa el teólogo en sus últimos días. En esa apertura de la antropología quiere hacer lugar a Dios y al cosmos. El antropocentrismo supone una antropología cerrada en sí misma, opción muy distinta de su propuesta, ya que él habla de un “hombre abierto” –como, por otro lado, habla de una racionalidad abierta-:

“El antropocentrismo es un real peligro para el hombre. Ciertamente, un hombre reducido a la naturaleza y al cosmos (como, por otro lado, un hombre «reducido» a Dios) no sería más un hombre y estaría perdido. Pero el hombre reducido al hombre lo estaría también, y de un modo más insidioso todavía, a causa del carácter tautológico, repetitivo e identitario del proceso”.¹³⁰²

revelados, expresión que podría constituir una de las más bellas definiciones del hombre. Un «ser revelado» es un ser cuya verdad procede de más allá de sí mismo, en la que nos comprendemos y descubrimos portadores de una connivencia con mucho más que nosotros mismos y que, sin embargo, es nuestro propio bien”, *La paradoja de la fe*, 49.

¹²⁹⁸ *El sentido*, 180.

¹²⁹⁹ *El hombre*, 11 (refiriéndose a una etimología de Claudel, sin referencias).

¹³⁰⁰ P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 111.

¹³⁰¹ *El mal*, 28; *El hombre*, 130; y *passim*.

¹³⁰² A. GESCHÉ, “Un secret de salut caché dans le cosmos?”, op.cit., 41-42. Citado también por P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 112. En el artículo “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 23-24 aparece también este tema.

Basta releer la propuesta de su antropología del exceso, del imaginario y del don, para exorcizar cualquier peligro o tentación de reducción: son espacios, lugares de apertura a lo que excede al hombre, no para deshumanizarlo sino para reconducirlo a su raíz y su destino: el ámbito de lo excesivo, del plus y del desborde.¹³⁰³

2. El hombre, el fragmento

“Dios y el hombre se intersignifican”¹³⁰⁴

Hemos visto que toda la teología de Gesché esta transida de antropología.¹³⁰⁵ Si no se conociera ni se hubiese leído al teólogo belga, bastaría repasar los títulos de las tesis que se han venido presentando en diversos lugares del mundo para constatar que aquí estamos ante un tema central en el pensamiento de Gesché.¹³⁰⁶

¹³⁰³ En uno de los *Colloques* editado luego en el libro de A. GESCHÉ-P-SCOLAS (dirs.), *La foi dans le temps du risque*, Cerf-UCL, 1997, Antonio Manzatto (alumno de Gesché para el doctorado) propone una antropología del riesgo: “Pour une anthropologie du risque. En vue d’une nouvelle proposition chrétienne. La problématique”, 13-30. Como no se trata de un texto de Gesché, y como ya hemos abordado el tema del riesgo como audacia en nuestro capítulo I, renunciamos – no sin pesar- a abordar aquí este tema.

¹³⁰⁴ Gesché glosa a un espiritual francés a propósito de esta expresión: “«Dios se cambia en hombre», según la bella y tierna expresión de Bèrulle, o Dios y el hombre se intersignifican, como me gusta decir”, *L’invention chrétienne du corps*, 36. La expresión aparece también en “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 56.

¹³⁰⁵ Hay consenso en este punto: “En la obra de Gesché, la reflexión sobre el hombre constituye un punto de acceso privilegiado a su teología”. P. RODRIGUES, “L’homme”, en *La margelle*, 287 (traducción propia). “En cuanto a la serie *Dios para pensar*, la podemos considerar toda entera como una antropología teologal y, en todo caso, cuatro de los siete volúmenes lo son explícitamente: *El mal*, *El hombre*, *El destino*, *El sentido*”. P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 119. “Esta teología es igual y en el mismo movimiento, una “antropología teologal”, según la expresión usada regularmente por su autor”. P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 118. “La cuestión de Dios y la cuestión del hombre se *intersignifican*. Ahí está la cuestión y ahí está el desafío. La teología deberá ser antropológica o no será”. J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 92 (traducción propia).

¹³⁰⁶ Disertaciones escritas para el *Master* en teología: V.M. LANZELLOTI BALDEZ BOING, *A construção da identidade cristã. A concepção de ser humano na perspectiva de Adolphe Gesché*, Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC), 2008; D. CANNAVINA, *Alteridad: una clave de lectura de la teología de Adolphe Gesché*, Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), Buenos Aires, 2010; M. COLÁNGELO, *Del exceso de Dios al exceso del hombre. La obra teológica Dios para pensar de Adolphe Gesché como una antropto-teología excensual desde una perspectiva epistemológico-sintética*, UCA, Buenos Aires, 2012; E. MATTHEEUWS, *L’homme fait pour Dieu et le Verbe fait chair. Le christianisme, religion de l’incarnation dans les écrits du Professeur A. Gesché*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1993; P. RODRIGUES, *Pensar al hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché*, Pontificia Universidad de Salamanca (UPS), 2010. Tesis doctorales: B. QIAO, *La relación entre antropología y cristología en la obra de Adolphe Gesché*, Universidad Pontificia de Comillas (UPC), Madrid, 2012; M. SICILIANI

Un hombre que se revela tal sobre todo cuando es puesto en relación con los confines, cuando es visto desde un exceso. Ese confín y ese exceso del hombre es Dios.¹³⁰⁷ Ambos, Dios y hombre, se entretajan en las obras de Gesché. Son los pilares de toda su teología. “Hablar de la antropología teológica de Gesché significa sumergirse en su pensamiento buscando en el entramado de las «líneas melódicas» fundamentales una comprensión del «modo» en que el hombre puede ser (d)escrito”.¹³⁰⁸ Categóricamente lo afirma el mismo Gesché: “El cristianismo se me presenta como la religión que consigue ser a la vez una afirmación radical de Dios y una afirmación radical del hombre”.¹³⁰⁹

Una vez más, no hace falta en esta tesis desarrollar exhaustivamente cómo es el hombre al que se refiere Gesché. Para nuestra investigación bastarán aquí dos indicaciones que sitúan la reflexión sobre el hombre en carriles muy sugerentes. Por un lado unas notas sobre el hombre, sin recurrir todavía a la teología: ¿qué es el hombre?; ¿quién es? Por otro, aquello que la teología aporta al pensamiento antropológico: ¿la teología dice algo propio sobre este hombre?

Para Adolphe Gesché el hombre se constituye con determinadas características, que aquí sólo enumeramos para componer un *collage* de imágenes que revelan al hombre, sin investigar todas las implicancias que cada afirmación tiene para una antropología teológica, ya que no es nuestro tema de tesis. Nos bastará con citar pasajes paradigmáticos que dejan constancia del lugar que el hombre, bajo estas características, ocupa en el pensamiento y en la teología de Gesché.

2.1. ¿Qué dice la antropología acerca del hombre?

BARRAZA, *Las claves del cristianismo para descifrar el sentido último de la vida del hombre. Aporte de Adolphe Gesché desde una antropología de destino teológico*, Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, 2013. Tesis doctorales en curso de elaboración: R. M. LUX, *Der fragende Mensch und der mitleidende Gott. Die dialogische Begegnung Gottes mit den Menschen bei Adolphe Gesché*, Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen (RWTH), Aix-la-Chapelle. El elenco es estrictamente antropológico; se podrían sumar las temáticas soteriológicas. Son siete las tesis doctorales en elaboración, exceptuando la nuestra.

¹³⁰⁷ “[Gesché] no considera este regreso antropológico de la teología como la respuesta a una época marcada por la orientación antropológica de la cultura. Si él asume esta vuelta metodológica, es para poner los problemas reales y los últimos interrogantes del hombre concreto en su «lugar natab», la existencia humana, y así poner la cuestión última del hombre que se refiere a la «salvación». P. RODRIGUES, “L’homme”, en *La margelle*, 291 (traducción propia).

¹³⁰⁸ *Pensar al hombre*, op. cit., 178.

¹³⁰⁹ *Dios*, 121.

Estas tres notas que presentaremos aquí muestran al hombre desde una perspectiva que se opone a cualquier imperialismo de la racionalidad. La constitución de sí mismo por otro que nos visita, la herida que nos constituye y la misteriosidad de la propia existencia abren brechas en las seguridades totalitarias y dejan respirar al hombre con otros aires. Se trata de notas que ponen el acento en la vulnerabilidad del hombre, en su capacidad *pathica*, en sus oscuridades. El abordaje aquí será desde una perspectiva antropológica, sin que la teología diga aún nada, aunque la antropología nos deje a las puertas de ella.¹³¹⁰

a. El hombre es un ser visitado

“Yo-soy-visitado”¹³¹¹

El hombre es un ser que descubre su identidad en el ministerio de la alteridad. Dedicaremos un apartado para investigar el tema de la alteridad y la visitación.¹³¹² Aquí, como un avance, permítasenos presentar una pregunta que Gesché plantea, señalando una verdad, verdad que se asienta en una experiencia del hombre, de cada hombre:

“¿Quién de nosotros no ha sentido alguna vez la necesidad de serenarse con una mirada del amigo o de la persona amada, con una palmada en la espalda o con una sonrisa gratuita, tal vez sin razón aparente, pero por esto mismo cargada de razón?”¹³¹³

¹³¹⁰ El *X Colloque Gesché* ha retomado el tema de la identidad del hombre. Las contribuciones han sido publicadas en B. BOURGINE-J. FAMERÉE-P. SCOLAS, *La transgression chrétienne des identités*, Cerf-UCL, Paris-Louvain, 2012.

¹³¹¹ *El hombre*, 120; *El cosmos*, 302.

¹³¹² Cf. *infra*, “La alteridad como ser visitado”.

¹³¹³ *El hombre*, 99. Forte aborda el mismo tema, desde el pensamiento filosófico: “La inquietud que nos afecta indistintamente a todos es la inquietud de la alteridad. Si el protagonista de la modernidad es el yo, en el mundo de la identidad [...] la cuestión planteada por la naciente y agitada posmodernidad es *el otro*. [...] El otro es hoy día la cuestión en la que es preciso pensar. Y, por consiguiente, es la idea de revelación, negada o afirmada como lugar de irrupción de la alteridad. [...] Todo aquel que viva la inquietud de la posmodernidad, suspendido entre el engaño de la ideología y la fascinación del nihilismo, entre la búsqueda de sentido y la apertura hacia la pronunciabilidad del Nombre, guardián del sentido, ese tal se hallará ante la cuestión del otro y de su posible irrupción, y por tanto se encontrará ante el problema de la revelación como cuestión filosófica y teológica prioritaria de nuestro tiempo. En este sentido, filósofos y teólogos se han unido en una nueva pobreza: la pobreza de un pensamiento poético, que sabe que no es capaz de

Este deseo de alteridad que aparece cuando el hombre se descubre frágil y menesteroso no es un *menos* para la existencia del hombre sino un *plus*, tal como se constata en la siguiente afirmación:

“No hay por qué sonrojarse de necesitar y desear la presencia del otro para sentirse seguro. El hombre no está hecho para la soledad. Al contrario, salvo el caso de un modo de vida muy regulado, en la soledad uno se deteriora: muere de ausencia y de separación. El hombre es un ser de alteridad, «alterado». No somos Narciso, que sólo busca mirarse en el espejo, sino Nicodemo, que intenta comprenderse. Y para no perderse en el espejo, hace falta la alteridad de un segundo (el prójimo) y la alteridad de un Tercero (Dios). Sin referente, yo no sería más que repetición de mí mismo, auto-similaridad, pleonismo retórico y entonces, justamente, ser inidentificable”.¹³¹⁴

La soledad desfonda al hombre, y le impide encontrar su verdadera identidad: “no podemos estar solos, en esa soledad espantosa que nos hace hoy dudar de nosotros mismos”.¹³¹⁵ Saliendo al encuentro de una comprensión del hombre que surgió en la modernidad, con la emancipación del sujeto, Gesché asegura que el hombre “en búsqueda de su identidad no considera humillante [...] ser «ek-sistido» por otro”.¹³¹⁶ Hay en esa alteridad, en esa otredad, algo que lejos de desfondar o humillar al hombre, lo eleva hacia otras alturas. Sigue en esto a los filósofos personalistas del siglo XX, a quienes cita con profusión en sus escritos. “Descubrimos así que somos seres visitados, «pasivos», y no meramente activos y

captar al otro, sino que debe situarse en una actitud de expectativa, prestando atención con temor y asombro a su posible llegada. [...]. *La cuestión del otro es la cuestión de Occidente*, aquella cuestión por la cual se mide la crisis que el Occidente vive y donde se abren las posibilidades para superar aquella extrañeza en la cual nos encontramos. En este sentido habrá que escuchar la voz de los poetas en el tiempo de la pobreza”, B. FORTE, *A la escucha del otro. Filosofía y revelación*, Salamanca, Sígueme, [1995] 2005, 9-12 (cursivas nuestras). Es sugerente la indicación de que filósofos y teólogos habrán de encontrarse en un espacio que los excede a ambos: el arte.

¹³¹⁴ *El hombre*, 118.

¹³¹⁵ *El hombre*, 100. Porque “Dios no se encuentra en la soledad. Dios no es soledad”, Hilario de Poitiers, citado en *El destino*, 196; *Jesucristo*, 111. Balthasar lo dice tajantemente: “El hombre no existe más que en el diálogo con su prójimo”, en “Intento de resumir mi pensamiento”, *Communio* IV (1988) 284-288.

¹³¹⁶ *El hombre*, 117. Gesché funda la alteridad del hombre en la alteridad que existe dentro del mismo Dios. Y alerta: “cuánto le cuesta a la tradición *filosófica* católica, con la *analogía entis*, pensar a Dios en las categorías de la relación y de la alteridad”, “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 64 (cursivas nuestras). Y afirma: “La verdad de Dios se contempla en lo relacional” y “nuestro Dios se comprende en la alteridad”, “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 65 y 68 respectivamente.

productores”.¹³¹⁷ “No hay en esto ninguna alienación, sino descubrimiento de la alteridad; de la alteridad de un don y de un sentido en los que yo me descubro sin haberlos buscado”.¹³¹⁸ De esa alteridad de un tercero, Gesché pasará a la Alteridad de un Tercero, ya que ese otro (con minúscula) al ser demasiado parecido a mí mismo, me hace correr el riesgo de dejarme sin comprensión, áfono.

b. El hombre es un ser herido

“Dios [...] nos ha encontrado en nuestra fragilidad”¹³¹⁹

Hay en el hombre una condición de vulnerabilidad. Es decir, el hombre es un ser que padece, “patético”.¹³²⁰ No se trata de una nota marginal de su pensamiento sino de algo que lo articula. El sueño de un hombre autónomo, ese sueño de la razón ilustrada, es superado por el pensamiento de los filósofos personalistas del siglo XX, que nos ayudan a descubrir otras dimensiones del hombre tan constitutivas del mismo como su libertad, que no es pensada por Gesché como mera autonomía del sujeto sino como libertad *para*, libertad de destino, en cuya constitución la proximidad es condición de posibilidad y no mero límite negativo. La herida o vulnerabilidad se hace patente ante el mal, el sufrimiento y la muerte. Es una de las razones por las que su serie *Dios para pensar* comienza con el tema del mal. Gesché afirma preguntando:

“¿De qué hombre hubiera hablado, de qué hombre irreal salido de un sueño de encantamiento, si estas páginas que ahora se le consagran no hubieran estado precedidas por las otras que, al hablar del mal, abordasen primero ese hombre herido y patético que somos?”.¹³²¹

¹³¹⁷ *El sentido*, 24.

¹³¹⁸ *El sentido*, 24.

¹³¹⁹ *L'invention chrétienne du corps*, 45.

¹³²⁰ El término “patético” tiene en español y en francés un sentido emotivo peyorativo. En alemán tiene el sentido de una tensión no resuelta, una paradoja invencible, una contradicción que no disminuye por falta de peripecia, una tensión que se sufre y que se experimenta como reveladora de profundas tendencias espirituales. Gesché juega con el sentido de la palabra debido a su deseo de reincorporar este sentido de padecimiento-apasionamiento en la constitución del hombre.

¹³²¹ *El hombre*, 13. Esta vulnerabilidad del hombre se co-responde a la vulnerabilidad del mismo Dios. En un artículo, Gesché adjetiva a Dios de este modo: “Un Dios precario”, desarrollando la idea a través de varias calificaciones: precaridad de confesión, de kénosis, de ausencia, de oración, de vacaciones (sic). Cf. “Un dieu précaire”, en *Et si Dieu n'existait pas?*, op. cit., 139-161. Cf. G. RINGLET, *Éloge de la fragilité*, Albin Michel, s.l., 2004.

El hombre es ser de acción y de pasión, de actividad y de pasividad, de luz y de sombra. Pensar al hombre significa hacerse cargo de que se extiende hasta estos extremos, para comprenderlo no por anulación dialéctica de alguna de las dimensiones sino por integración compleja de todos los matices que lo constituyen:

“Hay en el hombre una dimensión afectiva o de *pathos*, sobre la que hoy se llama felizmente la atención. El hombre no es puro pensamiento (*zōon logikon*) y acción (*zōon politikon*). Es también sentimiento (*zōon pathetikon*). Es vida y, por consiguiente, también «pasividad», afectividad, ser que bebe en fuentes vivas”.¹³²²

La herida es grieta, espacio liminar, puerta de entrada para la alteridad. Es por esa llaga, como por el costado herido del Crucificado-Resucitado –fuente de agua viva-, por la que el hombre puede acceder al propio misterio al encuentro de sí mismo y de esa alteridad que lo abre a descubrir las propias dimensiones de su ser.¹³²³

c. El hombre es un misterio y un enigma

“El hombre es algo así como un enigma”¹³²⁴

En el hombre hay zonas de luces y zonas de sombras. Zonas de comprensión y zonas de incomprensión. Reducir al hombre a sólo una de estas márgenes es

¹³²² *El hombre*, 120.

¹³²³ Hemos trabajado sobre este aspecto, desde la perspectiva mística, en J. QUELAS, “«Las llagas de lo imaginario». Un encuentro entre Juliana de Norwich y Adolphe Gesché”, en *Teología* 101 (2010) 155-167 y desde la perspectiva antropológico-fenomenológica en J. QUELAS, “«Vultus amoris, vulnus Amoris». Apuntes para una antropología teo-fenomenológica de la identidad como alteridad y reciprocidad”, en *Teología* 108 (2012) 173-200. Afirma una colega: “La vulnerabilidad es el lugar de manifestación de la belleza y de la otredad que une sus partes en una totalidad integrada. Esta imagen paradójica ha sido frecuentada por la poesía mística para expresar la herida del amor de Dios. El lenguaje de la herida pone en escena la alteridad del que hiere, Dios o los hombres”, C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “Prolegómenos para el diálogo entre Literatura, Estética y Teología”, en *Belleza que hiere. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2010, 36. El tema de la herida y la vulnerabilidad es tópico en la literatura mística, por otro lado, tan afín con una antropología que se piense por los cauces que aquí propone Gesché. Cf., por ejemplo, C.I. AVENATTI DE PALUMBO, “Desborde y herida de amor en la poesía mística de Hadewijch de Amberes”, en IBID., *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética y poesía*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2011, 85-104.

¹³²⁴ *El hombre*, 97.

prestarle un flaco favor, ya que se desconocería una dimensión constituyente de su propia identidad: “Hombre, cuyo secreto permanece oculto para sí mismo, soterrado bajo el cúmulo de sus conocimientos”.¹³²⁵ En el pensamiento de Gesché esta dimensión del enigma es medular, y lo piensa tanto de Dios como del hombre.¹³²⁶ Para nuestros fines nos bastará aquí constatar la presencia de esta dimensión humana. Gesché habla de

“Ese enigma que es ante todo el hombre para sí mismo y que atraviesa también su relación con el mundo, con los demás y con Dios. Pero es un enigma que a la vez le construye”.¹³²⁷

La novedad en la teología de Gesché es pensar ese enigma no como calamidad y deshumanización, sino como posibilidad y como identidad:

“La parte de incertidumbre que reside en nosotros no es un desastre. Esta zona de lo «inescrutable» en nuestro propio corazón es constitutiva de nuestro ser, al igual que la búsqueda de la racionalidad”.¹³²⁸

“El enigma forma parte de nuestra vida. No es un residuo miserable que convendría abolir del todo [...] Ese enigma que reside en nosotros no es una desgracia. Todo lo contrario: sin él la racionalidad es un señuelo (un engaño, un error sobre el hombre). Para ser hombre, todo ser humano deberá aprender cada vez a convivir con el enigma. Éste no puede ser abolido”.¹³²⁹

Esa existencia del enigma que el hombre es, pide la mediación de la alteridad, otra de las dimensiones constitutivas de su ser, que se entreteje con las otras. Es el otro, el otro diciéndole al hombre aquello que el hombre es, el descifrador de esa parte de misterio y enigma que lo habita constituyéndolo. En esa aventura de desciframiento de sí mismo el otro cobra un rol fundamental. Aquí Gesché insertará su pensamiento del relato, como historia narrada, que va desvelando un misterio por incorporación del oyente en la construcción del relato y, luego, de su propia historia:

“El hombre es un enigma para sí mismo. Para verse un poco, necesita una historia, contada por otro y rodeada de la magia de un relato”.¹³³⁰

¹³²⁵ *El hombre*, 97.

¹³²⁶ El tema lo desarrolla Gesché en un capítulo de *El hombre*, 17-31. No abordamos aquí el tema de Dios como enigma. Para ello cf. *El sentido*, 188-190.

¹³²⁷ *El hombre*, 13.

¹³²⁸ *El hombre*, 13.

¹³²⁹ *El hombre*, 21.

¹³³⁰ *El sentido*, 179.

“Si el hombre es un enigma, él no puede captar la intriga de ese enigma a no ser dejándose guiar en ese dédalo por una historia (por un texto) donde se le diga quién es”.¹³³¹

“El hombre es un ser enigmático, ser que tiene una autonomía que le hace en parte invisible. Esto mismo sucede, por otro lado, en todas las relaciones humanas, en las que cada uno tiene su *ortus conclusus*, su jardín interior secreto”.¹³³²

Enigma que preserva del engaño de la narcisista disolución del hombre en su propio reflejo y de la fusionista pérdida en una identidad ajena. El enigma se alza como una defensa de la identidad del hombre, preservándolo del engaño de lo igual, de lo que se agota en sí mismo cerrando el espacio para la otredad.

2.2. ¿Qué dice la teología acerca del hombre?

A ese hombre visitado, herido y enigmático que nos ha descubierto la antropología, la teología puede prestar el servicio de decirle algo.¹³³³ La antropología nos descubrió un hombre vulnerable. ¿Cómo preservar y cuidar a ese hombre que somos? Aquí la teología funciona como un garante de la sacralidad del hombre y le dirá tres cosas. Tres cosas que el humanismo ateo probablemente también pueda decirle, pero que seguramente no lo hará con la radicalidad con que puede decirlo un discurso excesivo como el de la teología (“ciencia de los excesos”¹³³⁴), discurso que da cuenta del *logos* del hombre incluido en el lenguaje de la fe, del cual la teología debe ser mediador:

“De la misma manera que los discursos psicológico y sociológico sobre una obra de arte, por pertinentes que sean, dejan lugar a un nudo irreductible que se llama belleza y depende de un discurso estético, así también la fe no se deja absorber totalmente por las ciencias humanas y reivindica el ser reconocida en su especificidad irreductible”.¹³³⁵

¹³³¹ *El sentido*, 180.

¹³³² *El sentido*, 193. El tema del *ortus conclusus* está desarrollado también en la literatura y la mística medieval.

¹³³³ Cf. *El hombre*, 44-46.

¹³³⁴ Primera vez que se cita a Jünger con esta expresión en *El mal*, 12. También en *El hombre*, 85. Luego, *passim*. Estas tres notas que la teología articula como discurso propio las tomamos explícitamente formuladas como aparecen aquí de *El hombre*, 44-46, aunque impregnan la totalidad de la mirada antropológica de Gesché.

¹³³⁵ *El hombre*, 42. Tres veces lo hace notar Gesché: “Se dirá que también el humanismo puede defender esta inviolabilidad del hombre. Pero no ciertamente con esta radicalidad del que ve aquí en causa a Dios mismo”, *El hombre*, 45; “Una vez más se trata ahí de un discurso que nadie

Veamos estas tres notas que también componen ese *collage* que revela al hombre.

a. El hombre es inviolable

“El hombre, lugar de epifanía de Dios”¹³³⁶

Res sacra homo, decían ya los antiguos.¹³³⁷ Desde las Escrituras sagradas aprendimos que violentar al hombre es violentar al mismo Dios porque aquello hecho o dejado de hacer a favor o en contra del hombre, está hecho o dejado de hacer a favor o en contra de Dios (cf. Mt 25). Se trata de una antropología del amor incondicional, tanto más necesaria cuanto que en la contemporaneidad en la que nos toca ejercitar el discurso teológico hay numerosos intentos de valorar al hombre sólo por su rentabilidad económica, su efectividad social, su genialidad psicológica, etc. Discursos reduccionistas, en el fondo, que leen al hombre por una sola vertiente, descuidando la totalidad. Hay una inviolabilidad que, como signo, se expresa en el rostro.¹³³⁸ El hombre es inviolable sea cual sea su estatuto ético o moral en el devenir de su existencia. Inviolabilidad del hombre que sólo puede dar un Absoluto al cual el hombre puede apelar para limitar los poderes que otros hombres pretendan ejercer contra él. No sólo poderes anónimos, impersonales, sino

pronuncia sobre el hombre con tanta radicalidad e incondicionalidad como la fe”, *El hombre*, 45 (sobre la no inexorabilidad); “He aquí, una vez más, lo que la fe propone como propio y que no se dice en ninguna otra parte tan radicalmente”, *El hombre*, 46 (sobre la salvabilidad).

¹³³⁶ Cf. *El hombre*, 45. Hemos trastocado el orden gramatical de la expresión de Gesché, conservando su sentido.

¹³³⁷ Gesché retoma esta expresión en “El cristianismo como monoteísmo relativo”, en *La paradoja del cristianismo*, 57. En los Hechos de los apóstoles la idea aparece bajo otra formulación, tomada de un poeta griego pagano: “somos de linaje divino”; cf. He 17, 28

¹³³⁸ Gesché señala a Levinas a propósito de esto, pero podríamos retrotraernos hasta los evangelios, cuando Jesús pregunta por el rostro que está impreso en el sestercio romano –*supra* hemos apelado a la imagen del rostro, al hablar de la teología como espejo-. Juan Pablo II, en su plan programático para la evangelización del tercer milenio, pide articular una pastoral que haga ver el rostro de Cristo, que se hace presente como rostro de Hijo, rostro doliente, rostro de Resucitado. Cf. *Novo Millenio Ineunte*, capítulo 2. Cf. M. PICARD, *Le Visage humaine*, Paris, 1962, J. CHEVALIER-A. GHEERBRANT, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1995⁵, 495, voz “faz”; L. FLORIO, “Rostro de Cristo y caras humanas”, en *Communio* (Arg) 4 (2002) 70.

también los poderes personales que el hombre a veces pretende ejercer contra el propio hombre. Deja constancia de esto Gesché:

“Hay en él una irreductibilidad que se resiste a todas mis pretensiones de eliminarlo. La fe me dice que no existe en este mundo únicamente lo rentable, lo económico, lo útil, etc. [...] Hay en el hombre una resistencia soberana a mi poder vergonzoso de disponer de él según mis cálculos y mis razones. El otro no puede ser utilizado y su in-finitud intangible me prohíbe profanarlo con mi egoísmo”.¹³³⁹

La inviolabilidad del hombre con respecto a poderes anónimos o a rostros personales viene de la protección de un Absoluto.¹³⁴⁰ De esta inviolabilidad debe dar cuenta la teología, alzando su voz en medio de los otros saberes antropológicos.

b. El hombre es salvable

“Un discurso sobre lo imposible considerado posible”¹³⁴¹

Una de las notas antropológicas más destacadas por Gesché es aquella que dice que nada es inexorable. Es la traducción antropológica de la idea teológica de salvación. Cuando todo se empeña en afirmar que la fatalidad es la finalidad de todo, que las realidades son irremediables, que nada puede volver a intentarse, el teólogo afirma que nada es inexorable, irremisible, irrevocable, irreparable, irremediable, porque todo es salvable. Gesché sale al paso de todos los fatalismos posibles, sean éstos del lenguaje (por ejemplo en la expresión “es mi suerte” o “no hay nada que hacer” o, incluso en el ámbito religioso: “Dios así lo ha querido”, etc.); psicológicos (se trataría aquí de la pulsión de muerte que habita al hombre); estéticos (por ejemplo, el *pathos* de la tragedia griega, el *Fado* portugués, el *Tango* argentino); metafísicos (sean éstos ideológicos, políticos o sociales); de comportamientos (sumisiones, bloqueos, etc.), que no sólo atenazan al hombre como un enemigo, sino con los cuales a veces el hombre pacta por comodidad, pereza intelectual o moral u otros motivos.¹³⁴²

¹³³⁹ *El hombre*, 44.

¹³⁴⁰ Cf. Gn 4, 13-15.

¹³⁴¹ *El hombre*, 45.

¹³⁴² Para todo esto cf. *Destin, prédestination, destinée*, 143-144.

Se trata aquí de una antropología de la salvación incondicional que va a tejerse con los hilos de la esperanza y de la libertad, no con retazos de bravura ética o retórica idealista.¹³⁴³ Una esperanza alocada, osada y transgresora que, justamente por eso, es capaz de invitar al hombre a “creer en lo imposible y dejar de creer miserablemente sólo en lo posible”.¹³⁴⁴

“La esperanza cree que siempre es posible transgredir la fatalidad. Cree que todo puede ser siempre reiniciado, que el ser del hombre no se conjuga tanto en pretérito (predestinación) como en futuro (destinación), y de ahí que nada esté establecido definitivamente”.¹³⁴⁵

Mediante la llave de la esperanza se acciona la clave de la salvación, en un traspaso de lo crasamente posible y mensurable por desborde hacia lo imposible e inconmensurable. Estamos una vez más en los lares del campo semántico de la erótica, articulada aquí como soteriología.¹³⁴⁶

c. El hombre es aquello que está llamado a ser

“El hombre es un ser de confines y de absoluto, de sueños y de visión”¹³⁴⁷

“Hay en el hombre algo más que la inmanencia”¹³⁴⁸

“Insatisfechos de lo finito para hacernos seres de deseo”¹³⁴⁹

¹³⁴³ Cf. *Destin, prédestination, destinée*, 144. Gesché hablará aquí de un trabajo que hay que realizar, como cuando se habla de un “trabajo de duelo”. Y ese trabajo tiene que ver con transformar los condicionamientos en condiciones, en posibilidades. En el fondo se trata de aquello formulado insuperablemente por el Apóstol: “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Rom 5, 20). Y el *felix culpa* de los Padres, recogido en el *Exultet* pascual. Hölderlin lo ha dicho poéticamente: “Donde hay peligro, crece también lo que salva”, *Werke, Briefe, Dokumente*, München, 1963, 177.

¹³⁴⁴ *El hombre*, 45. Gesché tratará de la libertad en *El sentido*, 29-58. Gesché dedicará un libro entero de la septalogía al tema del destino. Cf. también *Destin, prédestination, destinée*. De la esperanza trata en *El sentido*, 131-156 y en “Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d’espérance. Paganité et christianisme”, en A. GESCHÉ -P. SCOLAS (dirs.), *La sagesse, une chance pour l’espérance*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 1998, 135-154.

¹³⁴⁵ *El hombre*, 45.

¹³⁴⁶ Cf. por ejemplo, cómo Gesché apela al principio del exceso cuando tiene que hablar de estos temas que tratamos aquí: *Destin, prédestination, destinée*, 151-157. En el contexto de cuál es la respuesta que da la teología al tema de la fatalidad, Gesché recurre (evidentemente) al exceso, acotando que esto falta a nuestra epistemología común. Recordemos que el exceso es una de las palabras que componen el campo semántico de la erótica.

¹³⁴⁷ *Destin, prédestination, destinée*, 151.

¹³⁴⁸ *Destin, prédestination, destinée*, 153.

“Orientarnos hacia una escatología, que es la única que puede saciarnos”¹³⁵⁰

La teología le descubre al hombre que la realidad no es simplemente lo que es, sino lo que podría ser, lo que debería ser, lo que sería deseable. En su último libro asegura que este es el rasgo más genial del cristianismo.¹³⁵¹ El hombre es un ser de deseos, de deseo de in-finito:

“El hombre tiene, por encima de todo, necesidad de ese mensaje para saber que puede osar sobrepassarse, ir más allá de sí mismo, trascenderse”.¹³⁵²

El hombre no es solamente lo que es sino lo que puede llegar a ser, en una desmesura escatológica ya misteriosamente presente en la historia. Se trata de una antropología de destino incondicional que no se despliega como pura conquista humana sino que ante todo es un don, que se anuncia en un *kerygma*, discurso no demostrable, que no se puede someter a las pruebas de la razón. Gesché llama al *kerygma* “término único y propio”, afirmando que en él se encuentra expresamente el orden epistemológico de la fe.¹³⁵³ Donde todos los discursos empiezan con una observación, una prueba, una intuición o una evidencia, el *kerygma* comienza con una afirmación, una noticia, un anuncio. La prueba y la observación no se hacen sino después, y nunca anulando con discursos segundos la valía del anuncio primero. Es un orden inverso al de los saberes racionales. Desde ese *kerygma* la teología se articula como tal, con la certeza de que ese hombre al que anuncia su noticia es un hombre que es aquello que todavía no ha llegado a ser:

“Aquí es el horizonte escatológico de la fe el que asegura esta liberación de la realidad: ésta no se limita a lo que vemos y medimos; es llamada a una desmesura ya misteriosamente presente”.¹³⁵⁴

¹³⁴⁹ *El hombre*, 46.

¹³⁵⁰ *El destino*, 192.

¹³⁵¹ Cf. *El sentido*, 104.

¹³⁵² *El hombre*, 46.

¹³⁵³ Cf. *Destin, prédestination, destinée*, 159. “El *kerygma* es anuncio profético sin argumentos, sin otro argumento que la aventura y el descubrimiento que él se propone hacer”, *Pour une théologie du risque*, 145.

¹³⁵⁴ *El hombre*, 46. “Una reflexión sobre el cumplimiento del hombre supone también la pregunta sobre la felicidad. A. Gesché desarrolla el tema recuperando las dimensiones de *pathos* y del «deseo» en teología y opera una reapropiación cristiana del discurso sobre la felicidad

Desmesura que pertenece, lo hemos visto ya, al ámbito de significación de la erótica.

Recapitulemos. Estas seis notas, que no son exclusivas ni excluyentes, dan un perfil del hombre que son características de la antropología de Gesché y le confieren unos contornos del todo particulares. Inscriben al hombre en las coordenadas de una antropología teologal. Lejos de transitar los trillados esquemas de algunos manuales de antropología, Gesché piensa en diálogo con las preocupaciones del mundo actual las facetas que con-forman al hombre de hoy, tal como es históricamente. Para decirlo de otro modo: su reflexión le debe más a la historia que a la metafísica; más a la experiencia que a la teoría; más a la interioridad que a la exterioridad. No es que descarte los segundos miembros de los pares que acabamos de anotar. Se trata de acentos, de preferencias, de profundizaciones.¹³⁵⁵

Notemos que hay una correspondencia entre las tres notas del hombre y aquello que la teología le dice con radicalidad e incondicionalidad: Al hombre como ser visitado, la teología le dice que es inviolable y que no tema al prójimo pues tocarlo a él es tocar al mismo Dios; al hombre herido por el sufrimiento y el mal, la teología le dice que nada es inexorable, que en medio de su miseria y abatimiento, en medio del sinsentido o de la angustia, él es salvable, porque todo puede cambiar; al hombre que se descubre como misterio y oscuridad, la teología le anuncia que esa realidad que es así, puede iluminarse apuntando a lo que debería ser, a lo que se desea ser.

Estas seis notas fundan y organizan un espacio de libertad donde el hombre puede vivir y ser, en una existencia gozosa. Gesché piensa esta libertad constitutiva del hombre como exceso, como erótica:

“la libertad [...] engendra este placer de ser que es el único que hace que la vida resulte posible y deseable. La libertad debe ser serena y deleitosa: apasionada,

inscribiéndolo en una dimensión escatológica (*El hombre*, 120-154)”. P. RODRIGUES, “L’homme”, en *La margelle*, 309 (traducción propia).

¹³⁵⁵ Gesché puede ser muy duro con algunas teologías. Una cita como muestra: “Nos estamos refiriendo a la cuestión de la omnisciencia divina tal y como ha sido formulada, al menos, por la teología clásica y barroca a partir del siglo XVIII, teología que permanece aún hoy instalada, como un verdadero maleficio y un flagelo, en el fondo de nuestras memorias”, *El sentido*, 191.

incalculable, ebriedad de alegría y de afecto hacia los demás y hacia sí mismo, jubilación”.¹³⁵⁶

Es como un himno a la septiforme libertad, que podría compararse con el llamado himno del amor de san Pablo en 1Co 13.

3. La erótica como experiencia del cuerpo

“Encontrarás a Dios por el mismo camino por el que la novia encuentra a su amado”¹³⁵⁷

“En nosotros Dios descubre el cuerpo”¹³⁵⁸

“El tema de la corporeidad [...] podría ser suficiente para constituir la inteligibilidad de todo el mensaje cristiano”¹³⁵⁹

“Dios de carne”¹³⁶⁰

En este apartado seguiremos un luminoso artículo que Gesché escribió al final de sus días, *L'invention chrétienne du corps*, publicado en el libro que recoge las ponencias del Coloquio *Le corps, chemin de Dieu*, y vuelto a publicar en la RTL.¹³⁶¹ En este texto Gesché sigue dos movimientos especulares y recíprocos: el cuerpo como camino de Dios a nosotros; el cuerpo como camino de nosotros a Dios. Sobre esta segunda dimensión del mismo camino Gesché va a hacer un análisis en profundidad desde una perspectiva fenomenológica. Luego presenta esa misma doble dimensión desde una perspectiva epistemológica, planteando al cuerpo para pensar el cristianismo y al cristianismo para pensar el cuerpo. Nos interesa para nuestros objetivos centrarnos en el cuerpo, ese destino que ha querido asumir Dios para sí mismo. ¿Cómo se presenta ese cuerpo para nosotros? ¿Cuál es nuestra experiencia

¹³⁵⁶ *El sentido*, 47. Que aquí Gesché hace una apuesta por el hombre se ve más nítidamente cuando se compara este himno con otra afirmación suya: “Ocurre por desgracia, y la historia es elocuente, que el cristiano tiene miedo a la libertad”, *El destino*, 42.

¹³⁵⁷ *L'invention chrétienne du corps*, 43.

¹³⁵⁸ *L'invention chrétienne du corps*, 39.

¹³⁵⁹ *L'invention chrétienne du corps*, 62.

¹³⁶⁰ *L'invention chrétienne du corps*, 74.75.

¹³⁶¹ En la edición de la RTL el texto no aparece completo. Cf. A. GESCHÉ, “L'invention chrétienne du corps”, en *Revue théologique de Louvain* 35 (2004) 166-202; traducción de J. QUELAS, en *Franciscanum* 162 (2014) 213-253. Citaremos según el texto completo de la edición en el libro *Le corps chemin de Dieu*, 33-75.

del cuerpo? Allí nos centraremos en este apartado de nuestra tesis: “se trata de trazar el perfil de una experiencia”, como dice Gesché.¹³⁶²

3.1. El cuerpo como experiencia corpóreo-teologal

“Un Dios tan enamorado del cuerpo que llega a solicitar uno para sí”¹³⁶³

En este primer subcapítulo nos centraremos en la experiencia del cuerpo en tanto cuerpo: cuerpo propio, cuerpo de Dios, cuerpo del prójimo, cuerpo eucarístico, cuerpo resucitado. Evitamos hablar de una experiencia del cuerpo en tanto *físico* o en tanto *material*, o en tanto *histórico* porque también el cuerpo eclesial, es físico, material e histórico. Hemos tenido dificultades para encontrar una categoría que designe esta perspectiva del cuerpo en tanto carne. Se trata de un hecho más de la ocultación del cuerpo en una parte de la historia de la teología y de la cultura: la ausencia de una palabra específica podría revelar la ausencia de su realidad.¹³⁶⁴

a. Cuerpo y erótica

En el capítulo I de esta parte de la tesis hemos visto los sentidos que la erótica toma en la obra del belga: exceso, pasión, gratuidad, irracionalidad, sobreabundancia, deseo, etc. Ese amor ofrecido por Dios se manifiesta y se capta en una experiencia, en un experimentar, al ser recibido por el hombre.¹³⁶⁵ Este

¹³⁶² *Dios*, 35.

¹³⁶³ *Jesucristo*, 16.

¹³⁶⁴ Se podría objetar que en nuestro tiempo esto ya no es así. Sin embargo, junto con Gesché, lo vemos desde otro lugar: “Se dice que el mundo de hoy es erótico, obsesionado por lo sexual, etc. No voy a negar que hay algo de verdad allí. Pero también diría: no son a menudo los que están obsesionados y reprimidos sexológicamente los que piensan así. Los jóvenes, por supuesto, hablan de estas cosas, pero de una manera mucho más simple y sin estar crispados. No está dicho que, igualmente si dicen y hacen mucho en esta área, esto tiene el volumen emocional y psicológico que se le presta desde el exterior”, *Ne pereant*, VII, 49 (21.2.71) be.uclouvain.fichiergesche.crise_25. Desde la distinción que hemos propuesto en la Introducción General, podríamos decir que hoy hay un fuerte erotismo, pero una ocultación de la erótica. Los autores no teológicos presentados en la Introducción también subrayan esta distinción.

¹³⁶⁵ La palabra experiencia está muy presente en la septalogía de Gesché: *Dios*, 33 34, 35, 38, 39, 46, 47, 92, 100, 101, 113, 124, 135, (13); *El cosmos*, 183, 202, 254, 302, 303, (5); *El destino*, 33, 38, 49, 57, 63, 64, 65, 67, 69, 80, 83, 86, 87, 122, 128, 134, 137, 167, 195, 200, (20); *Jesucristo*, 9, 10, 11, 19,

experimentar provoca un estado que abarca las siguientes conmociones: placer, gozo, deslumbramiento, sorpresa, asombro, admiración, maravillamiento, contemplación, encantamiento, embeleso, complacencia. Textualmente, esta recepción positiva de un amor ofrecido se expresa también en la obra de Gesché con expresiones como las siguientes: a fondo, en el fondo, profundo, hasta el extremo, comprometerse, radicalidad, autoimplicación,¹³⁶⁶ involucramiento,¹³⁶⁷ y otras que conforman este campo semántico. La erótica teologal y teológica suponen un Dios en carne y un hombre en carne e involucran por eso al cuerpo. Al cuerpo del hombre, el cuerpo *que es* el hombre, y al cuerpo de Dios-hecho-carne, el cuerpo *que es* Dios-hecho-carne. Gesché habla de “un Dios tan enamorado del cuerpo que llega a solicitar uno para sí”.¹³⁶⁸

En este artículo que seguiremos Gesché pone los fundamentos del tema: va a hablar del cuerpo como camino hacia Dios, porque ese es el camino que Dios ha elegido para venir a nosotros: “Él ha venido a nosotros con nuestro cuerpo. He aquí que podemos llegar a él con el nuestro, consubstancial al suyo”.¹³⁶⁹ Por eso el primer apartado del artículo es breve: se trata de constatar una evidencia. El centro del planteo es, evidentemente, la encarnación:

20, 33, 36, 42, 73, 85, 87, 88, 95, 104, 109, 113, 128, 130, 137, 140, 151, 153, 154, 157, 161, 165, 167, 168, 171, 174, 184, 188, 190, 194, 207, 208, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 242, 251, 252, (58); *El sentido*, 20, 21, 25, 26, 27, 65, 72, 75, 122, 124, 125, 140, 163, 167, 168, 173, 174, 191, (18); (114 veces en toda la septalogía).

¹³⁶⁶ *El mal*, 32, 35; *Dios*, 13, 32, 62, 108, 116; *El cosmos*, 274; *El destino*, 104-105. Hemos abordado esto cuando hablamos del lenguaje autoimplicativo. Cf. capítulo II.

¹³⁶⁷ *El hombre*, 34, 37, 39.

¹³⁶⁸ *Jesucristo*, 16. Cf. también, *Dios*, 237. Porque “«conocer a Dios» implica algo de la urgencia e intimidad corpóreo-espiritual de la relación entre hombre y mujer. Es un conocimiento vital, concreto, recíproco, no una especulación sobre la esencia de Dios y sobre el contenido de sus designios”, *Gloria* 1, 233. Otro autor desde filosofía asegura esto: “El amor en cuanto crece se corporaliza, se torna más concreto, más sentido y con mayor expresividad de sentidos. De aquí también su mayor erotización. Se sitúa. Lo cual supone, por otra parte, una mejor mediación del cuerpo para la trascendencia expresiva de toda la persona. Centrándose y concentrándose cada vez más en los sentidos, en las dimensiones encarnadas de lo corporal, se trasluce en significados, en gestos, en anhelos de unidad y plenitud que hacen del cuerpo un signo, de los órganos un balbuceo, una exigencia de creciente encuentro, de incesante crecimiento, de insatisfactoria satisfacción. Paradoja siempre del amor humano: cuanto más concreto, más abierto; cuanto más pleno, más necesitado”, R. CAMOZZI. *Aproximaciones al amor*, op. cit., 130-131. Porque “el cuerpo es el verbo del alma”, M. BELLET, *¿Comer y beber a Dios?*, op. cit., 65.

¹³⁶⁹ *L'invention chrétienne du corps*, 40. En una ficha del *Fichier* dice: “Es por el cuerpo que vamos a Dios. Como Dios ha venido a nosotros por el cuerpo”, *Ne pereant*, LXXIII, 13 (10.3.96), be.uclouvain.fichiergesche.charite_amour_5.

“Encarnándose, el Verbo de Dios se ha dado el peso de la carne, como hablamos del peso de la historia, del peso de una verdad sensible [...]. Es por el cuerpo que Dios sale hacia nosotros. Dios es siempre salida de sí, *pro-nobis*, *exodos* dejando, si lo podemos decir, su propio camino (*ex-odos*) para tomar el nuestro. *Pro nobis*, *exodos*, éxodo de sí mismo, salida de sí, todo esto es casi la definición de Dios”.¹³⁷⁰

Esa salida de sí de Dios se verifica en la creación, en la encarnación y en la resurrección, que es subida hacia Dios pero que no puede realizarse sino porque antes hubo descenso a nuestra carne. “¡Por fin Dios puede ser legible!”, exclama Gesché, dando la capacidad de legibilidad al cuerpo, y abriendo el surco por el que la teología debe caminar.¹³⁷¹ En la perspectiva de un Dios que toma carne se abre todo un camino epistemológico:

“Intentar comprender la esencia de Dios desde la perspectiva de la encarnación (*analogia incarnationis*, desearíamos decir), ¿resultaría menos adecuado que buscarla desde la perspectiva del ser (*analogia entis*), como lo hacemos habitualmente y sin complejos?”¹³⁷²

Camino propiamente *teo-lógico*, ya que “al descubrir la encarnación los cristianos [...] han descubierto [...] *lo que Dios es*”.¹³⁷³

Para hablar del hombre la carne se manifiesta como su analogado principal: podemos hablar de todo el hombre hablando de su cuerpo (antropología):

“Para tomar un concepto escolástico, el analogado (*analogans*) del hombre, es decir, a partir de lo que todo lo demás encuentra su analogía y se comprende, es el cuerpo. Ni a partir del ser (Aristóteles y la *analogia entis*), ni a partir del alma (Descartes y la *inmortalidad del alma*), ni, por supuesto, a partir de los espíritus (como son convocados en el *chamanismo*), ni siquiera a partir del Espíritu (si es entendido a la manera de Hegel), o a partir de la sola racionalidad (aquella de *noos-noûs*, de la *ratio*), etc.”¹³⁷⁴

El analogado principal del hombre es el cuerpo, verdad que han señalado hace siglos Ireneo, Tertuliano y otros Padres de la Iglesia y que desarrolla filosóficamente

¹³⁷⁰ *L'invention chrétienne du corps*, 38. Este apartado del capítulo ocupa 4 páginas. El siguiente, el cuerpo como camino nuestro hacia Dios, ocupa 20 páginas.

¹³⁷¹ *L'invention chrétienne du corps*, 63.

¹³⁷² *Jesucristo*, 250.

¹³⁷³ *Jesucristo*, 250 (cursivas de Gesché).

¹³⁷⁴ *L'invention chrétienne du corps*, 63. Gesché analiza las razones por las que el cristianismo histórico ha terminado despreciando el cuerpo en *L'invention chrétienne du corps*, 64-70. Aunque atractivo en sí, el tema excede nuestro campo de investigación.

Michel Henry, entre otros, en el siglo XX.¹³⁷⁵ Esta radicación en cuerpo es lo que funda la posibilidad de una erótica en el sentido que la hemos abordado en esta tesis.

b. El cuerpo, camino de Dios hacia nosotros

Gesché se ubica en el centro del cristianismo: un Dios que se encarna es “audacia de pensamiento”, “audacia increíble”.¹³⁷⁶ Así comienza su planteo en un artículo publicado póstumamente, escrito y presentado en uno de los Coloquios cuando su propio cuerpo ya sufría acentuadamente el deterioro del cáncer que acabó con sus días. Gesché explicita esta verdad del cristianismo porque en las coordenadas históricas que han atravesado la fe y la teología muchas veces se ha desdibujado esta realidad: son todos los espiritualismos de nuestra historia, a los cuales no fueron ajenos ni siquiera algunos de los Padres de la Iglesia.¹³⁷⁷ Se trata de dejar sentado, con claridad meridiana, esta centralidad que tiene el *cuerpo* en una teología cristiana. Gesché da por descontada toda la teología de la encarnación: sólo le interesa poner los mojones innegociables sobre los que se desarrollará todo lo demás, y que constituye, en todo caso, lo más novedoso de su planteo:

“Lo que decimos primero es que Dios viene a nosotros por la carne. La cosa es evidentemente todo menos banal”.¹³⁷⁸

¹³⁷⁵ Cf. M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001 (Gesché cita a Henry en *Le corps, chemin de Dieu*). Aunque es de notar que para Henry cuerpo y carne no son lo mismo (“carne y cuerpo se oponen como el sentir y el no sentir”, 11; “cuando nuestro cuerpo cósmico es intuido explícitamente como una carne, investido como tal de la capacidad de sentir, se produce una modificación esencial: *lo sensible se convierte ahora en lo sensual, la sensibilidad se denomina a partir de ahora sensualidad (...), sensualidad primordial* cuya realidad y esencia verdaderas no son otra cosa que nuestra carne originaria, la vida”, 262, cursivas del autor). Sin embargo, desde la perspectiva de la recuperación de lo corpóreo (que es nuestro tema aquí), y desde el guiño de la incorporación de la sensualidad como valor positivo de la carne, creemos que es obligado citarlo, aunque disintamos con Henry en otros aspectos. El arte también ha transitado estos senderos de la recuperación de lo corpóreo. Por ejemplo Lovis Corinth (1858, Tapiau (Gvardeysk), Prusia-1925, Zandvoort, Holanda), tiene dos pinturas al óleo asombrosamente parecidas en cuanto a lo visual (disposición central del cuerpo; gentío rodeando; inclinación del cuerpo que pende desde arriba; etc.): *El descendimiento*, 1906 (Museum der Bildenden Künste, Leipzig, Germany) y *En el matadero*, 1893. En esta asociación pictórica entre Cristo y la pura animalidad: ¿no podríamos rastrear un impulso hacia la imprescindible recuperación de la corporalidad del hombre?

¹³⁷⁶ Cf. *L'invention chrétienne du corps*, 33.

¹³⁷⁷ Cf. *L'invention chrétienne du corps*, 36.

¹³⁷⁸ *L'invention chrétienne du corps*, 36. Gesché, como él mismo aclara, usará indiferentemente *cuerpo* y *carne*.

Habríamos podido decir que Dios viene a nosotros por el alma, o por el espíritu, o por la inteligencia, o como un ángel, o por la gracia, aventura Gesché. Y, sin embargo,

“No, se nos dice que Dios viene a nosotros por la carne. Y, más exactamente todavía, por la carne que es la nuestra, que él ha tomado en nuestra humanidad”.¹³⁷⁹

Fuera de toda especulación racionalista desligada de las fuentes de la revelación, o forjada con meras posibilidades lógicas, a Gesché le interesa anclar una constatación, ya que allí es donde cae o se sostiene toda la posibilidad de la fe:

“El cuerpo que el Señor toma es de la misma carne, de la misma naturaleza que el nuestro. El lo obtiene, nos atrevemos a decir, de nosotros. Es en nuestra carne que Cristo ha sido enviado (ver Rom 8, 3) para conocer nuestro cuerpo de carne (Col 1, 22). Es con este cuerpo, y no de otro modo, que él eligió venir a nosotros. El cuerpo es su camino”.¹³⁸⁰

El cuerpo es el camino de Dios hacia nosotros. Esto supone una liberación para el hombre, tan proclive a los dualismos o espiritualismos negadores de la carne, tal como de hecho se han presentado y desarrollado en la historia de la iglesia y todavía en nuestros días, con no poca insistencia:

“Con un Dios que tiene un cuerpo, no somos librados, como en los delirios de la teodicea, a los fantasmas a los que se engancha la imaginación sin límites del intelecto. Con el cuerpo y sus límites –el cuerpo está ahí– estas extravagancias no son más posibles”.¹³⁸¹

Gesché habla de *camino*. Camino hace referencia a algo que no está ahí para erguirse como algo hecho, terminado, sino como una realidad que invita a una aventura. El camino se hace, se recorre; no se tiene, no se apodera uno del camino. Si el cuerpo es *camino* de Dios, es porque él lo recorre todavía hoy, y siempre. Tampoco aquí Dios se aferra posesivamente a este *camino* que es el cuerpo, sino que

¹³⁷⁹ *L'invention chrétienne du corps*, 36.

¹³⁸⁰ *L'invention chrétienne du corps*, 36-37. Gesché anota erróneamente Rom 8, 13.

¹³⁸¹ *L'invention chrétienne du corps*, 38.

va deviniendo cuerpo. Cuerpo en la historia, de la cual toma consistencia. En esa historia

“Es el cuerpo que deviene oración, que habla a Dios y lo interpela. El cuerpo está en contacto con el infinito. ¿Quién lo hubiera pensado? Dios se expresa en la carne”.¹³⁸²

c. El cuerpo, camino nuestro hacia Dios

“Nuestras iglesias barrocas, verdaderos santuarios del cuerpo”¹³⁸³

“Un desafío [...] gozosamente provocador”¹³⁸⁴

Gesché comienza su artículo recordando el valor del cuerpo en el Antiguo Testamento, en la Patrística y en el arte, descartando a la par todo gnosticismo o todo cartesianismo de su planteo. Se trata de un “lugar excepcional” que las Escrituras y las primeras generaciones cristianas han dado al cuerpo.¹³⁸⁵ Anclado en el motivo de la encarnación, sobre todo como es presentado por el Prólogo del evangelio según Juan, Gesché afirma que este camino es “permitido y, asimismo, bajo ciertos aspectos, «obligatorio», obligado, en todo caso, para ir a Dios”.¹³⁸⁶ Permitido, porque no sólo ofrecemos a Dios nuestro cuerpo, sino también el del Verbo encarnado. Obligado, porque no se puede afirmar que conocemos a Dios si no asumimos el cuerpo del prójimo, que es también cuerpo de Cristo. Son los caminos que ahora vamos a presentar.

Nuestro propio cuerpo

¹³⁸² *L'invention chrétienne du corps*, 37.

¹³⁸³ *L'invention chrétienne du corps*, 42. “He oído decir que el barroco es Dios con el placer. ¡Por qué no!”, dice Gesché; *El hombre*, 135. “Ha sido Rubens quien ha conservado a Flandes y a la cristiandad frente a la herejía [...]. ¿Quién ha glorificado mejor que Rubens la carne y la sangre, esta carne y sangre que incluso un Dios ha querido asumir y que son el instrumento de nuestra redención?”, P. CLAUDEL; citado en *El sentido*, 150, nota 32.

¹³⁸⁴ *El hombre*, 127.

¹³⁸⁵ Cf. *L'invention chrétienne du corps*, 43.

¹³⁸⁶ *L'invention chrétienne du corps*, 43.

Se trata de tomar en cuenta nuestro propio cuerpo, en primer lugar. Lejos de cualquier depreciación de la realidad corpórea que somos y que nos constituye, Gesché remarca el valor y el lugar epistemológico que significa y es nuestro propio cuerpo. En las antípodas de cualquier interpretación platonizante, espiritual o dualista, Gesché piensa la teología desde y en la carne. Ese camino empieza por la carne más próxima: la propia.

“Camino permitido, o hecho posible, porque nuestro cuerpo es aquel mismo que el Verbo de Dios ha elegido, él, para venir a nosotros. Para Juan la manifestación en la carne (hay aquí una verdadera fenomenología *avant la lettre*) es verdaderamente el lugar por excelencia de la gloria de Cristo: «nosotros hemos visto su gloria» (Jn 1, 14), y las primeras comunidades acordaron una importancia extrema a este reconocimiento de Cristo venido en la carne (ver 2Jn 7). Ahora bien, ahí, a la vez, vamos a poder encontrar a Dios. «Llevamos *en nuestro cuerpo* las marcas de la muerte de Jesús» (2Co 4, 10; ver Ga 6, 17)”.¹³⁸⁷

Hay una “admirable inversión de la antropología aristotélica”, donde se pensaba al alma como forma del cuerpo.¹³⁸⁸ Aquí es la carne, el cuerpo, el cuerpo-carne propio, el que tiene desde la encarnación un destino y un alcance divinos. Enraizado en afirmaciones de san Pablo, Gesché piensa el vínculo del hombre con Dios desde el cuerpo:

“«Ofrezcan sus cuerpos en sacrificio viviente, santo y agradable a Dios: este es el culto verdadero» (Rom 12, 1) y «glorifiquen a Dios en sus cuerpos» (1Co 6, 20). Pablo no dice: «eleven su alma a Dios». Ciertamente, es el hombre todo entero el que da gloria a Dios, pero la determinación del hombre se toma a partir de la sinécdoque del cuerpo, no del alma o del espíritu, como habría podido esperarse. «El cuerpo es para el Señor y el Señor es para el cuerpo» (1Co 6, 13)”.¹³⁸⁹

El cuerpo de Dios: Primera encarnación

“Increíble audacia cristiana”¹³⁹⁰

¹³⁸⁷ *L'invention chrétienne du corps*, 44. Cursivas nuestras.

¹³⁸⁸ Cf. *L'invention chrétienne du corps*, 45.

¹³⁸⁹ *L'invention chrétienne du corps*, 44. La primera parte de la última cita de san Pablo la toma Miguel de Unamuno como exergo de su poema *El Cristo de Velázquez*, verdadera exaltación del cuerpo, por otro lado.

¹³⁹⁰ *La paradoja de la fe*, 84.

Gesché desarrolla lo que llama “encarnaciones” del cuerpo: el cuerpo de Dios, el cuerpo del prójimo, el cuerpo de la eucaristía. La primera encarnación es la del Verbo en la historia, la que tradicionalmente se llama encarnación:

“Tomando nuestra carne, y como esta palabra lo indica y lo señala, Dios, en su Verbo encarnado, nos ha encontrado en nuestra debilidad. Él ha tomado cuerpo. Lo que hay de precioso aquí en la doctrina trinitaria, es que la teología no se va a embarcar en una discusión general sobre el cuerpo de Dios. Lo que dice, es que es *en su Verbo* (que nosotros llamaremos también el Hijo de Dios, la segunda persona de la Trinidad) Dios (llamado también Padre) va a conocer nuestra corporeidad y que nosotros vamos a conocerlo. Del Padre no podemos decir nada. Hay que mantener aquí una cierta inaccesibilidad de Dios a nuestro conocimiento”¹³⁹¹.

Sólidamente asentado en el quicio del cristianismo, Gesché hablará del cuerpo de Dios. Claramente está funcionando en el trasfondo de esta afirmación lo que la teología conoce como *communicatio idiomatum*. No se trata de ninguna novedad en sí, ya que de esto depende toda la verdad de la teología cristiana. Pero Gesché le da un nuevo rostro tomándose en serio las afirmaciones que este procedimiento teológico permite: habla del cuerpo de Dios. Es evidente que no se trata del cuerpo del Padre, sino del Hijo. Sin embargo, la afirmación sin más que el belga realiza vuelve a centrar la mirada y la atención sobre aspectos muchas veces olvidados. Gracias a esa *communicatio idiomatum* podemos ahondar en un aspecto muy valorado por Gesché: el del *Verbum incarnandum*, tema caro a san Bernardo, y que Gesché retoma y desarrolla en su teología.¹³⁹² La encarnación no es un accidente sobrevenido a un ser ya completo y perfecto en sí, a quien la carne no le supondría nada esencial. La encarnación es realidad constitutiva del ser de Dios, está escondida en la eternidad de Dios, no pertenece sólo a la temporalidad:

¹³⁹¹ *L'invention chrétienne du corps*, 45.

¹³⁹² La intuición mística bernardina en *Jesucristo*, 243-245. Para Gesché, la traducción de ese gerundio –que reconoce difícil- sería la siguiente: “El que está destinado a encarnarse” (244). “San Bernardo habla de un proyecto divino (*propositum*), de una revelación (*revelare*), de un misterio (*mysterium*), palabras de eternidad que se refieren a un Verbo que no es “uno cualquiera” (el Verbo sin más, simplemente *Verbum*), sino *calificado*: aquel que es de tal modo que un día (*quandoque*) se encarnará. *El destino del Verbo es encarnarse*”, 244 (cursivas de Gesché). El tema está presente en varios otros lugares de su septalogía y su amplio desarrollo se encuentra en su capítulo “Un Dios capaz del hombre”, en *Jesucristo*, 237-264. La expresión *Verbum incarnandum* se encuentra tres veces en la obra de Bernardo: *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* 2, 7; *Carta* 77, 5, 18; *Sermo In Adventu*, SBO 6a, 9, 5-6.

“La humanidad de Dios espera la encarnación del Verbo para manifestarse, y es lo que tenemos el derecho a llamar el cuerpo de Dios. Un Dios que ha sufrido, es verdaderamente muy importante. Gracias al cuerpo de su Verbo, aprendemos que Dios puede ser frágil, vulnerable”.¹³⁹³

Es un punto de mira que ayudará a poner las cosas en su lugar. Gracias a este cuerpo de Dios podemos hablar sin problemas de otros atributos de Dios, sin que los tradicionales nos constriñan a ejercitaciones y elucubraciones dialécticas que no tienen solución:

“Pero también, y esto es capital, es precisamente por lo que nosotros podemos por fin alcanzar a Dios en su verdad, es decir, en la «debilidad» y no en la omnipotencia. Y en consecuencia, en nuestra debilidad y nuestras faltas. Estamos aquí en el corazón de revelación cristiana, que renueva e invierte la idea de Dios”.¹³⁹⁴

Se trata de una clave antignostica, y antiespiritualista-devocional, dos claves muy necesarias para nuestro tiempo, según el belga. Dios no es aquello que el pensamiento del hombre crea, ni las devociones derivadas de esto.¹³⁹⁵ Dios es Dios, tal como se ha manifestado en la historia: remontando esa manifestación es como descubrimos al Dios que ha venido a nosotros.¹³⁹⁶ Por eso el cuerpo es camino hacia Dios. Se trata de un Dios vulnerable:

“Encontrando a Dios en la debilidad de nuestro cuerpo y del suyo (en su Verbo consubstancial encarnado), no lo encontraremos en el orgullo de nuestro intelecto, lo descubriremos a sí mismo como un Dios vulnerable, y no esa estatua solidificada y orgullosa de nuestras teologías filosóficas”.¹³⁹⁷

Volver a nombrar el cuerpo de Dios no deja de ser un acto de fe, en el sentido de obediencia a la revelación. Es él quien se ha manifestado de este modo, en las antípodas de las posibles maquinaciones de la racionalidad, siempre cercanas a la gnosis, la dialéctica o la lógica meramente raciocinante:

¹³⁹³ *L'invention chrétienne du corps*, 46. Es el tema del *Verbum incarnandum*, caro a los ojos de Gesché.

¹³⁹⁴ *L'invention chrétienne du corps*, 47.

¹³⁹⁵ “¡Ah, los errores de la piedad, de la devoción!”, exclama Gesché en *L'invention chrétienne du corps*, 75. Y denuncia también las “espiritualidades (precisamente: espiritualidades) asesinas”, en *L'invention chrétienne du corps*, 47. “La devoción puede ser uno de los más sutiles enemigos de la fe”, *L'invention chrétienne du corps*, 54, nota 2.

¹³⁹⁶ Cf. “Aprender de Dios lo que él es”, en *Dios*, 77-113.

¹³⁹⁷ *L'invention chrétienne du corps*, 47. Gesché prefiere hablar de un Dios pasible, más que de un Dios débil, *L'invention chrétienne du corps*, 48.

“Nos atrevemos con la expresión «cuerpo de Dios», porque sabemos ahora que es así como él se presenta a nosotros [...]. El cuerpo de Dios camino hacia Dios. Así puedo proponer a los otros un Dios creíble”¹³⁹⁸.

Como siempre la perspectiva y el interés de Gesché son los de articular el mensaje cristiano como creíble y pensable para el hombre contemporáneo. La pregunta de fondo que va articulando su pensamiento es siempre: “¿En qué Dios creemos?”. Un Dios que se manifiesta en la carne, un Dios erótico por desborde de amor por el hombre, su amado, a quien encuentra en su carne en la historia.

El cuerpo del otro: Segunda encarnación¹³⁹⁹

“La carne del hermano”¹⁴⁰⁰

“Aquel que movido de compasión hizo de ello la Pasión de su vida”¹⁴⁰¹

Gesché afirma que tratamos aquí de una de las más grandiosas invenciones cristianas del cuerpo.¹⁴⁰² El feroz acostumbramiento que nos ha habituado a hablar de este tema ha hecho perder el filo a este descubrimiento: “somos el cuerpo de Cristo” (1Co 6, 15); “Cristo será exaltado en mi cuerpo” (Fil 1, 20). Es una audacia descomunal la que encontramos en estas afirmaciones. Gesché afirma que entre el cuerpo de Cristo de Palestina o el de la eucaristía y éste, no hay apenas sino diferencia formal. Es verdad que se ha hablado del cuerpo místico de Cristo, siguiendo una intuición paulina, pero en la práctica se ha disuelto el alcance de la afirmación escriturística en un éter sin consistencia y sin carne.¹⁴⁰³ De esto Gesché deduce unas consecuencias -a las que llama enormes, temibles-, que son las

¹³⁹⁸ *L'invention chrétienne du corps*, 49.

¹³⁹⁹ Así la llama Gesché en *L'invention chrétienne du corps*, 49.

¹⁴⁰⁰ *El destino*, 178.

¹⁴⁰¹ *El destino*, 25.

¹⁴⁰² Cf. *L'invention chrétienne du corps*, 49.

¹⁴⁰³ Este aspecto lo estudia también Michel de Certeau en *La fábula mística*, op. cit., 83-116 (“la visión sustituye paulatinamente al tacto o a la audición”, dice (96), mostrando así el desvío de esta palabra que originalmente era una erótica, en el sentido que expresamos en esta tesis). Aunque el belga no lo cita nunca en su septalogía ni en los *Pensées pour penser*, Gesché conoce al jesuita francés, ya que lo cita laudablemente en tres artículos al menos: *Pour une théologie du risque*, 122; “Foi et vérité”, en B. BOURGINE-J. FAMERÉE-P. SCOLAS (dirs.), *Qu'est-ce que la vérité?*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 2009, 139-169; 145; *La paradoja del cristianismo*, 49.

siguientes: prestar atención al cuerpo del prójimo es prestar atención al cuerpo de Cristo; lo hecho al prójimo es hecho a Cristo; este es el camino para que la comunión sacramental no sea una blasfemia (lo veremos en el próximo punto):

“Lo que se nos dice en todo esto, como en cientos de otros lugares del NT, es que para encontrar a Dios en verdad, lo que se nos da para hacerlo, es poner la mano en la espalda de nuestro prójimo, y singularmente sobre aquel que es más desheredado, ahí donde el clamor, como ya lo había dicho el AT, grita a Dios”.¹⁴⁰⁴

Se entiende que Gesché diga que estamos ante uno de los más grandes descubrimientos cristianos. Hay una formidable revelación que descubre en el cuerpo del otro el cuerpo de Cristo; que el cuerpo del otro *es* el cuerpo de Cristo. En las antípodas de la filosofía pagana con su elogio del cuerpo bello, Gesché consolida la novedad que porta el evangelio, ya que habla del cuerpo vulnerable, feo, roto, sufriente, aparentemente descartable:

“Por supuesto que también y sobre todo, no se trata de instrumentalizar el cuerpo del prójimo, como si tuviéramos que usarlo para encontrar a Dios. No: el cuerpo del prójimo está ahí, y encontrándolo en su cuerpo, encuentro a Dios. No es, entonces, como si nuestros gestos no estuvieran dictados más que por la caridad, entendida en el mal sentido de la palabra, en el sentido de que no se tratara más que de acreditarlos los méritos de una buena obra. Sacrilega inversión. El misterio está en otra parte: decimos a este prójimo, que no lo sabía seguramente, que no lo imaginaba, que su cuerpo es el de Cristo. Verdadera revelación”.

Se trata de una revelación cuyo centro es el cuerpo. Verdadera erótica teologal cuya pasión es el hombre, ese exceso de Dios. Gesché enraíza su teología en aquellas intuiciones y enseñanzas de los Padres de la Iglesia en su llamado pensamiento social, o doctrina social.¹⁴⁰⁵

Gesché asegura que el hecho de fe consiste en esta nueva inteligibilidad del cuerpo. La expresión podría parecer excesiva, leída superficialmente. Sin embargo, si tenemos en cuenta que en el centro de la fe cristiana está la encarnación, la afirmación de Gesché no hace sino tomarse en serio ese quicio de la fe, y sacar las consecuencias. Que pueda resultar escandaloso a oídos piadosos no hace sino

¹⁴⁰⁴ *L'invention chrétienne du corps*, 51.

¹⁴⁰⁵ Cf. R. SIERRA BRAVO, *Diccionario social de los padres de la Iglesia (selección de textos)*, Edibesa, Madrid, 1997.

remarcar la formidable inversión que el cristianismo ha podido sufrir a lo largo de los siglos en algunos círculos de pensamiento o de praxis eclesial. Se trata de volver a las raíces de la fe, aunque eso suponga modificar ideas adquiridas a lo largo de los siglos. Dios es Dios y no una construcción de nuestros pensamientos. La tentación de la idolatría se revela aquí más insidiosa que nunca:

“Esta doctrina ampliada del cuerpo de Cristo nos otorga una nueva inteligibilidad del cuerpo, y que puede ser aquella que vaya más lejos. Una inteligibilidad que yo llamaría una inteligibilidad práctica, en el sentido como lo entendiera, por ejemplo, Kant (lo que no es accesible a la razón teórica, lo es a la razón práctica), si es verdad que este encuentro se cumple en las obras prácticas de la verdadera caridad («el amor de acción», como dice Teresa de Ávila), esta caridad que, por otra parte, edifica y construye su cuerpo (ver Ef 4, 16). Nueva inteligibilidad del cuerpo, nueva invención del cuerpo, y que es propiamente el hecho de la fe. Ya que es de una fe en el cuerpo de lo que se trata, estamos de nuevo en el centro de nuestra investigación, aquella de la invención cristiana del cuerpo. Este discurso de la fe sobre el cuerpo, este discurso de re-velación del cuerpo, de un cuerpo inventado por la fe vale la pena, es lo menos que se puede decir”.¹⁴⁰⁶

Un cuerpo inventado por la fe: fórmula de frontera que nos conduce a la tercera encarnación.

El cuerpo eucarístico: Tercera encarnación¹⁴⁰⁷

“Cuando celebren la eucaristía, inmediatamente celebrada (*missa est*), vayan hacia los otros (*ite*), y es ahí que me encontrarán”¹⁴⁰⁸

“La eucaristía, suerte de encarnación del cuerpo resucitado”¹⁴⁰⁹

Gesché va a proponer una interpretación del cuerpo eucarístico que se aleja de toda crispación cerrada sobre el cuerpo personal de Jesús para abrirse a una interpretación de ese cuerpo como cuerpo social, eclesial, projimal:

¹⁴⁰⁶ *L'invention chrétienne du corps*, 52.

¹⁴⁰⁷ Así la llama Gesché en *L'invention chrétienne du corps*, 54.

¹⁴⁰⁸ *L'invention chrétienne du corps*, 45. Rahner lo dirá poéticamente: “en la misa del altar como en la misa de la vida”, K. RAHNER, “La palabra poética y el cristiano”, en: ID., *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid, 1964, 463.

¹⁴⁰⁹ *Ministère et memorial de la vérité*, 14.

“Es evidentemente alrededor de la eucaristía que se juega la más rica dialéctica del cuerpo de Cristo, del nuestro y del cuerpo del prójimo. Una vez más –la cosa amerita atención- es por lo emblemático del cuerpo que Jesús se significa entre nosotros. Cualesquiera sean las interpretaciones de la Cena o de la Eucaristía, es en una referencia de las más explícitas al cuerpo que Dios nos encuentra y que nos pide encontrarlo”.¹⁴¹⁰

Cuando se habla del cuerpo eucarístico como cuerpo de Cristo, hay un analogado principal: el cuerpo terrestre de Jesús que se da en aquella Última Cena, que es a la vez la Primera Eucaristía:

“Hay lo que podríamos llamar la eucaristía «personal» de Cristo. En el pan y el vino eucarísticos, en eso que nosotros llamamos la consagración y la comunión, el creyente encuentra a su Señor encarnado”.¹⁴¹¹

Ese analogado principal se despliega en otros analogados. Lejos de cualquier concepción fijista, hipostática o materialista, Gesché abre estos analogados a otros sentidos implicados en la realidad eucarística:

“No obstante, nos equivocariamos si no viéramos más que eso en la teología del cuerpo eucarístico. Más allá de esta presencia personal de Jesús, o más bien implicada en ella, se encuentra afirmada y confesada –en el mismo acto de fe en la «presencia real» («hipostática», personal) de Cristo-, la presencia real del cuerpo de los otros. «Porque no hay más que un solo pan, nosotros somos todos un solo cuerpo» (1Co 10, 17). Es a menudo difícil, donde se habla del cuerpo de Cristo, de saber siempre si se habla de su cuerpo eucarístico personal o del cuerpo también eucarístico del prójimo. Es que si la doctrina eucarística une en este punto los dos aspectos de las cosas, es que ella ha visto en causa un solo y único acontecimiento. La Eucaristía tiene un *in esse* (el cuerpo sacramental personal de Cristo), pero es también un *in fieri* (su continuación, su ampliación al cuerpo de los otros en el momento mismo de la Eucaristía)”.¹⁴¹²

De modo tajante Gesché se pronuncia como teólogo, denunciando una herejía idolátrica posible en torno a cierta comprensión del cuerpo de Cristo:

“yo osaría casi preguntarme si no sería necesario considerar como un riesgo grave de idolatría (¿una herejía, puede ser?) toda fijación exclusiva sobre la Eucaristía como cuerpo personal de Jesús”.¹⁴¹³

¹⁴¹⁰ *L'invention chrétienne du corps*, 53.

¹⁴¹¹ *L'invention chrétienne du corps*, 54.

¹⁴¹² *L'invention chrétienne du corps*, 54-55.

¹⁴¹³ *L'invention chrétienne du corps*, 55.

Gesché ancla las tres dimensiones de la eucaristía en la materialidad del símbolo del pan, en el “cuerpo” que es el pan:

“el recurso a la metonimia del pan en los relatos paulinos y evangélicos de la Cena es uno de los signos más manifiestos que se trata de un compartir. Podríamos decir que la simbólica del pan asegura precisamente el vínculo entre la interpretación cristológica de la Eucaristía y su interpretación eclesial y fraternal. Es del pan compartido, es del cuerpo partido, roto para la distribución, de lo que se trata”¹⁴¹⁴.

Habiendo apelado primero a la comprensión más mística y mistagógica de san Agustín, Gesché va a enraizar su teología en la clásica distinción escolástica entre *sacramentum tantum* (aquí, la materia, el pan y el vino), *sacramentum et res* (aquí, el cuerpo y la sangre de Cristo), *res tantum* (aquí, el amor, la caridad, la unión de los que comparten la eucaristía). A favor de su interpretación Gesché evoca a Tomás de Aquino quien no se detiene en la llamada transustanciación (el belga nota que Aquino prefiere hablar de *conversio*), sino que se coloca en una perspectiva dinámica de comprensión sacramental. Desde este anclaje, propone una traducción a un lenguaje contemporáneo:

“Retomemos esta estructura tomasiana, reemplazando sus términos por conceptos actuales y para nosotros más significativos. Tendríamos la secuencia: signo/significante/significado. El pan (signo) reenvía a un significante (el cuerpo sacramental de Cristo), el cual llama a un significado, la construcción del Reino de Dios en la caridad. Lo que era puramente simbólico (*sacramentum tantum*) reviste una simbólica real (*sacramentum et res*), la cual se cumple y se acaba en la realidad (*res*) del servicio al cuerpo del prójimo”¹⁴¹⁵.

Y la actualiza a conceptos filosóficos de trasfondo personalista y simbólico:

“Podríamos, por otro lado, formular la preciosa sentencia de Tomás de Aquino hablando de metáfora viva (el pan y el vino), de metáfora vivificante (el cuerpo eucarístico) y de metáfora vivida (el compartir con el prójimo). Toda esta secuencia querría calificarla de «retórica de doble sentido». Entiendo por esto, tomándolo prestado de la ciencia del lenguaje, un proceso donde cada uno de los momentos tiene siempre una doble significación, la suya propia y aquella a la cual reenvía”¹⁴¹⁶.

¹⁴¹⁴ *L'invention chrétienne du corps*, 56.

¹⁴¹⁵ *L'invention chrétienne du corps*, 57-58.

¹⁴¹⁶ *L'invention chrétienne du corps*, 58.

Se trata de momentos relacionales, no cerrados en sí mismos. Toda su valía depende de la intersignificación entre ellos.

Esta es la secuencia propuesta por Gesché, sintéticamente: el *sacramentum tantum* es el pan y el vino que como signo puramente simbólico se presentan como metáfora viva; *sacramentum et res* son el cuerpo y la sangre de Cristo que como significante se presentan como simbólica real en una metáfora vivificante; la *res* es el amor de caridad que como significado de la realidad se presenta como metáfora vivida. Presentémosla en un gráfico como una analogía para verlo sintéticamente:

sacramentum tantum		sacramentum et res		res
-----	=	-----	=	-----
pan y vino		cuerpo y sangre de Cristo		amor de caridad
-----	=	-----	=	-----
signo		Significante		significado
-----	=	-----	=	-----
puramente simbólico		simbólica real		realidad
-----	=	-----	=	-----
metáfora viva		metáfora vivificante		metáfora vivida

Todo apunta al prójimo como su causa final, dicho en términos escolásticos. Se trata (es el cauce de la encarnación) de un prójimo que tiene cuerpo, que *es* cuerpo. La finalidad de la eucaristía es el amor que se encarna en el cuerpo del prójimo. Se trata de una agápica erótica. O, dicho de otro modo, de una erótica teologal.

Un cuerpo que vence a la muerte

“Como el Verbo está al borde del infinito (*et erat apud Deum*) así nosotros, y esto –paradoja para el pensamiento común- en nuestro cuerpo”¹⁴¹⁷

¹⁴¹⁷ *L'invention chrétienne du corps*, 61.

La polisemia de la expresión “cuerpo de Cristo” es la que permite pasar del cuerpo meramente biológico al cuerpo eclesial, eucarístico y social. También al sentido de “cuerpo escatológico”, que responderá a esta teología de los excesos que propone Gesché. ¿Cómo forja el belga esta expresión? Veámoslo:

“Podría ser interesante intercambiar la expresión «cuerpo resucitado» con la de «cuerpo escatológico». Ya el NT había recurrido a otras expresiones para designar la resurrección. Podríamos tener el derecho de usar la misma libertad”.¹⁴¹⁸

Siguiendo esa libertad neotestamentaria para nominar las realidades significadas Gesché forja este concepto al que llama cuerpo escatológico.

“Ahora que conocemos mejor la polisemia de la palabra «cuerpo», pienso que la expresión «cuerpo escatológico» (para Cristo como para nosotros) podría mejor dar cuenta de la realidad prometida de un cuerpo de resurrección (y ya realizada para Jesús en su propia escatología). Ya que de esto se trata y no de otra cosa. La victoria sobre la muerte (Cruz y Resurrección) no es otra cosa que el advenimiento de un nuevo modo del cuerpo que representa nuestro futuro escatológico. Tenemos un cuerpo capaz de compartir plenamente esta aventura nueva de compartir la vida de Dios, a la semejanza de Jesús con quien, ya lo hemos visto, formamos un solo cuerpo. Por supuesto (como, por otro lado, para la Eucaristía) esta promesa se relaciona con un acto de fe, pero él es sin duda más legible si hablamos de cuerpo escatológico y sobre todo si lo hemos inscrito en una secuencia dinámica, la que hemos visto, donde el acontecimiento escatológico aparecería como una última lógica de la invención cristiana del cuerpo”.¹⁴¹⁹

¹⁴¹⁸ *L'invention chrétienne du corps*, 59. Sobre esas expresiones, Gesché se explaya en *Jesucristo*, 139-152: “El lugar lingüístico de la resurrección”, donde presenta palabras equivalentes: *anástasis*, *amístanai*, *egeiro* y otras.

¹⁴¹⁹ *L'invention chrétienne du corps*, 59-60. Aunque la noción de “cuerpo escatológico” no es exclusiva de Gesché, y está presente también –por ejemplo– en el siguiente autor, tiene otro sentido: para Gesché el eje es antropológico; para Pagano, se trata de un acento eclesiológico: “La idea central de todo el misterio eucarístico no reside tanto en la «presencia real» por sí misma, cuanto en su finalidad (*propter nos*), en la transformación escatológica en un solo y verdadero cuerpo eclesial a través de la participación común del cuerpo sacramental. La Iglesia se construye y crece mediante la renovación en el tiempo de la alianza nueva y definitiva sellada en el misterio pascual de Cristo. Ahora bien, ¿qué significa ser transformado en un único cuerpo escatológico?: «Significa eliminar todos los componentes de la a-relacionalidad y del egoísmo que están íntimamente en nosotros. Significa entrar a formar parte desde ahora en la sociedad de los santos, sin abandonar la sociedad de los pecadores, que continúa siendo constitutivamente nuestra. Significa entrar allí donde todo es relación, o sea en el paríso escatológico» (cita de C. Giraudó)”, P.M. PAGANO, *Espíritu Santo, epiclesis, Iglesia: aportes a la eclesiología eucarística*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998, 135.

Se trata de un cuerpo cuya meta y destino es la resurrección. Es ahí donde se revela la densidad real del cuerpo, su plenitud. Estamos ante lo que podríamos llamar una “corporalidad de destino”, siguiendo la lógica de Gesché. El cuerpo no es sólo aquello que es, sino también y sobre todo aquello que está llamado a ser. Un cuerpo que no es menos al tensarse hacia su destino sino que es más, en perfecta lógica excesual, ya que se abre a su destino, a su finalidad, a su propia vocación. Esta invención de nuevos conceptos responde a la lógica de Gesché: se trata de abrir las palabras a un nuevo sentido, que el uso de los viejos términos ya no permite.¹⁴²⁰

La erótica teologal sólo es posible en el cristianismo porque sólo un Dios que se encarna puede ser sujeto de la erótica. La carnalidad del Verbo (cf. Jn 1, 14) no es un sobreañadido circunstancial al ser de Dios, sino su modo de ser en la historia. Ninguna otra religión (el dios de Platón, el de Aristóteles, el hinduismo, etc.) pueden pensar semejante osadía. La erótica teologal es consecuencia del atrevimiento de la encarnación.

Se podría percibir una tensión entre la Escritura que dice: “nosotros les anunciamos aquello que el ojo no ha visto, ni el oído ha escuchado, algo que ni siquiera ha subido al corazón del hombre, pero que Dios lo ha reservado para ellos” (1Co 2, 9) y otro texto que asegura: “nosotros les anunciamos lo que hemos visto, lo que hemos oído, lo que han palpado nuestras manos acerca del *Logos* de vida” (1Jn1, 1). La primera cita afirma esa dimensión de exceso, de inabarcabilidad y de misterio; la segunda la experiencialidad y lo encarnatorio del acontecimiento. Ambas dimensiones se incluyen e interpenetran en la erótica: se trata de una experiencia que se hace en carne propia, aunque nunca se pueda expresar del todo porque pertenece al reino del exceso. “Si tú crees, verás” (Jn 11, 40). Quizás el ojo que no vio es el ojo del que no tiene fe. En cambio, el que ha tocado y visto es el que tiene fe. Dicho de modo inverso: es el que cree el que puede ver. La erótica teologal, hemos dicho, sólo es posible en el cristianismo: “Hemos descubierto el cuerpo en todas partes y de un lado al otro del camino cristiano, y cada vez como cuerpo de Cristo”.¹⁴²¹

¹⁴²⁰ A propósito de esto, cf. nuestro capítulo II de esta misma parte.

¹⁴²¹ *L'invention chrétienne du corps*, 62. En la nota al pie de esta página Gesché propone un desafío: “Podríamos imaginarnos organizar, reorganizar todo el tratado del pensamiento cristiano (¿todo el catecismo?!) en capítulos que tomaran su punto de partida en el cuerpo: la creación del cuerpo,

Si la primera encarnación puede considerarse como anti-agnosticismos, la segunda puede verse como anti-intimismos. La tercera será anti-espiritualismos.¹⁴²² Las tres son un soberano canto al cuerpo: una verdadera erótica teologal. Toda la clave del planteo de Gesché sobre el cuerpo está en que se trata de cuerpo en relación, lejos de todo aislamiento opaco sobre sí mismo:

“Los cuerpos que se proponen con tanta frecuencia y de los cuales se toma el modelo son cuerpos asombrosamente solitarios. No significan (signo / significante / significado). Tenemos el derecho de rechazar este cuerpo desligado de todo, este cuerpo obsesionado por sí mismo. Nos pronunciamos por un cuerpo que permanece al borde del infinito, del infinito que nunca cierra ninguna cosa sobre sí misma. Un cuerpo que no sea sagrado (ídolatría) sino consagrado, entregado (aquí está mi cuerpo para ti). Consagrado a la vida”.¹⁴²³

Un cuerpo que bordea el exceso, el infinito. Un cuerpo que rebosa vida, vida recibida de lo alto. Un cuerpo que *es* vida. Un cuerpo consagrado que apela a la alteridad. Un cuerpo como manifestación de una erótica teologal. “Es en el cuerpo que nosotros podemos glorificar a Dios (teología), es en el cuerpo que podemos y debemos encontrar al prójimo en verdad (antropología)”.¹⁴²⁴

3.2. El cuerpo como experiencia psico-teologal

En la septalogía el prójimo está tratado fundamentalmente desde la perspectiva de la alteridad.¹⁴²⁵ Es lo que hemos llamado en el título “experiencia psico-teologal”, para diferenciarla de la experiencia corpóreo.teologal de la que hemos tratado *supra*.

el encuentro de Dios a partir del cuerpo, el encuentro de los hombres a partir del cuerpo, la sacramentalidad del cuerpo, la escatología del cuerpo, etc.”.

¹⁴²² Gesché será duro con cualquier tipo de espiritualismo, “más platónico y gnóstico que cristiano y evangélico, que es preciso condenar con la misma firmeza”, *El destino* 178.

¹⁴²³ *L'invention chrétienne du corps*, 72.

¹⁴²⁴ *L'invention chrétienne du corps*, 62.

¹⁴²⁵ Si se observa la “Introducción” de *El hombre*, 15, se toma nota de que Gesché ha dejado de lado ciertos artículos en la factura del libro. Son los que incorporan la dimensión social, el hombre como ser en sociedad. Por eso el abordaje aquí lo hacemos desde la perspectiva personal, no social. El prójimo como sujeto de un cuerpo lo hemos visto cuando tratamos de “La erótica como experiencia del cuerpo”. Nótese que lo que desarrollaremos sobre este aspecto del prójimo está en *la septalogía* de Gesché. Además de la septalogía, cf. A. GESCHÉ, “Dieu ou l'alterité fondatrice”, en COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Dieu la bonne nouvelle*, Cerf, París, 1999, 45-77.

La alteridad no es un añadido para un hombre que se piensa en su ipseidad, desligado de cualquier proximidad, sino el modo concreto y verdadero de descubrir la identidad del hombre. ¿Quién es ese *alter*? ¿A qué se refiere Gesché? ¿No son los otros un infierno y un límite para mi propia existencia, como nos ha enseñado cierta filosofía existencialista del siglo XX? Con una aventura etimológica, una apelación a dos grandes maestros y un razonamiento Gesché nos ubica en su comprensión de alteridad:

“El otro (*alter, heteros*) no es un enemigo, un intruso, un *alienus*, aquel que efectivamente y de hecho me aliena. El otro, como lo han mostrado Levinas y Ricoeur, es justamente aquel que por su misma alteridad me llama, me convoca y de esa forma me hace salir del encerramiento de mí mismo. Paradójicamente, la alteridad es una parte constitutiva de la identidad”.¹⁴²⁶

No hay hombre ni sujeto sin una alteridad fundante.¹⁴²⁷ Veamos unas citas tajantes y concisas acerca del tema, perlas de su pensamiento, formuladas como flechas que se dirigen hacia el centro de la diana de su antropología. De este modo podremos captar de un vistazo el planteo de Gesché: “Este tema de la alteridad se halla en el centro del debate sobre la identidad”;¹⁴²⁸ “hoy debemos resaltar el hecho de que la alteridad es un factor constitutivo de la identidad”;¹⁴²⁹ “la libertad, el ser uno mismo, se constituye en y gracias a la mediación de la alteridad, en el encuentro con el otro”;¹⁴³⁰ ya que se trata de “una verdadera autonomía, que es siempre de tipo dialogal”.¹⁴³¹ Y concluye: “No existe conocimiento de sí mismo sin el misterio de la alteridad”.¹⁴³²

a. Una alteridad en dos dimensiones

¹⁴²⁶ *El sentido*, 63.

¹⁴²⁷ “El segundo capítulo (de *El sentido*) *La identidad como confrontación con Dios* es un pequeño tratado sobre la alteridad y, principalmente, sobre la Alteridad con mayúscula como elemento constitutivo en la construcción de nuestra identidad”, M. COLANGELO, Recensión a *El sentido*, 4 (inérita); Cf. *Pensar al hombre*, 92-95; D. CANNAVINA, *Alteridad: una clave de lectura de la teología de Adolphe Gesché* op. cit.; V. BOING, *A construção da identidade cristã. A concepção de ser humano na perspectiva de Adolphe Gesché*, op. cit..

¹⁴²⁸ *El sentido*, 59.

¹⁴²⁹ *El sentido*, 63.

¹⁴³⁰ *El sentido*, 65.

¹⁴³¹ *El sentido*, 64.

¹⁴³² *El sentido*, 179. Cf. V. BOING, *A construção da identidade cristã. A concepção de ser humano na perspectiva de Adolphe Gesché*, op. cit..

Para Gesché esa alteridad tiene dos dimensiones, profundidades, espesores o densidades: la alteridad de otro hombre y la alteridad de Otro más grande.¹⁴³³ No se trata de que ambas dimensiones compitan entre sí, sino que una supone la otra y se entreteje con la otra. No es una alteridad que se construye binariamente con el sujeto al que modifica, sino una alteridad que se pone en juego en una triple dimensión: yo, el otro y el Otro. O, dicho de otro modo, yo, tú, Dios. De este modo Gesché está atento a los peligros de una alteridad que podría conducir al peligro de fusionar un sujeto con su prójimo (peligro, por otro lado, que él indica explícitamente). Es una preciosa indicación para nuestro tema: en la erótica teologal y teológica, no se trata de un regodeo dual e intimista entre dos (Dios y mi alma), ni tampoco un encuentro corpóreo entre dos (el tema del *hiéros gamos* de las mitologías antiguas), sino una relación siempre abierta a un tercero que es como un garante de objetividad, de incondicionalidad, de ligamen con el cosmos entero. El otro peligro en una relación dual es que ese otro se convierta en una destrucción de la propia persona por un altruismo desorbitado que minimiza al sujeto para hacerlo desaparecer en el objeto de la relación: “No queremos que el amor de los demás se convierta en altruismo destructor”.¹⁴³⁴

“No se trata de sacrificar el amor de sí en aras del altruismo, sino, al contrario, de convertir el indispensable narcisismo primario en amor al Otro y a los otros, y así en amor de sí. Cuando decimos «yo amo», advirtamos que el sujeto (iba a decir: el suministrador) sigue siendo la primera persona (*yo amo*)”.¹⁴³⁵

“El mandamiento divino de amor al prójimo podría transformarse en un altruismo casi suicida, si se comprendiese como una pasión por exterminar todo derecho a la felicidad para uno mismo. El otro, incluso amado, no debe ocupar mi propio sitio”.¹⁴³⁶

¹⁴³³ Cf., por ejemplo, *El hombre* 95. “Gesché se apoya gustosamente sobre los filósofos de la alteridad para abrir una brecha en la suficiencia de una razón incapaz de abrirse a la trascendencia y a la escucha de la excepción. La autonomía de la libertad no está amenazada, según él, por el descubrimiento de que ella está precedida por un Dios creador. La identidad supone más bien, una alteridad, la alteridad de un Tercero-trascendente”, B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 139 (traducción propia). Si tomamos la Alteridad desde la perspectiva de la Alianza, siguiendo al sociólogo Hervieu-Léger, Gesché considera este rasgo una “novedad absoluta y específico en la historia de las religiones”, “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 43.

¹⁴³⁴ *El hombre*, 135.

¹⁴³⁵ *El hombre*, 142.

¹⁴³⁶ *El hombre*, 143.

El amor no destruye al que ama ni puede ser fusional. El sujeto subsiste siempre en su plena consistencia. Ambos aspectos de esta erótica van a la par. La existencia de una Alteridad trascendente garantiza que la alteridad inmanente no se convierta en destructora. La alteridad del Tercero (Dios) se hace perceptible en la alteridad de un segundo (el prójimo creado). Esto es perceptible en una acción, en un hacer que va al encuentro del hermano para hacerlo ser:

“más que ser pensado, expresado y contemplado ¿no debe Dios primero, de alguna manera, ser «practicado y puesto por obra», ya que es ahí donde se le encuentra? «Lo que hayáis hecho con el más pequeño de entre los míos, conmigo lo habréis hecho. Ahora bien, el que me ha visto ha visto al Padre»”.¹⁴³⁷

Porque Dios se manifiesta en mediaciones históricas y, por lo tanto, es en esas mediaciones históricas donde el hombre lo puede encontrar:

“De hecho e históricamente –y nosotros somos seres históricos- ¿no se da (Dios), no se entrega en y por una mediación, en lo que se ha denominado «El sacramento del hermano»? ¿No es la lógica misma de la encarnación lo que aquí se debate? Lógica que, por otra parte, se junta con la de la creación y la de la revelación: ¿es que el ser de Dios se da para ser captado fuera del lugar de una epifanía, de una visitación en aquel que él ha creado a su imagen y semejanza? Por tanto –se dirá- cuando el encuentro con el otro se realiza o se intenta como un encuentro con el prójimo, ¿no sale Dios al encuentro de una forma privilegiada? Por supuesto: «Allí donde se reúnan dos o tres de vosotros, allí estaré yo en medio de ellos»”.¹⁴³⁸

Es evidente que el prójimo no es Dios sin más: no es posible una identificación por fusión, aunque sí es posible una identificación por amor, por gracia. Una vez más, el autor está alerta ante el peligro que representa la fusión del amor, tan dañina como una lejanía solitaria y distante. Sin embargo, cuando se tiene una orto-praxis, una recta experiencia del amor al prójimo tal como la enseña Jesucristo en los Evangelios, ese peligro no deja de ser un fantasma de la especulación. Es decir, la experiencia recta del amor (y cabría preguntarse si una experiencia del amor que no sea recta es verdaderamente tal¹⁴³⁹) es capaz de corregir

¹⁴³⁷ *Dios*, 36-37.

¹⁴³⁸ *Dios*, 37.

¹⁴³⁹ Con “recta” nos referimos a una experiencia del amor que está en las antípodas del uso de una persona por otra: es la experiencia de un don, de una visitación.

una especulación de escritorio, un razonamiento intelectual, especulativo, que no tiene en cuenta la vida en su dinámica real. “Se precisó de una verdadera audacia, *que sólo podía imponer una experiencia*, para hacer posible esta transgresión”.¹⁴⁴⁰ Porque es en esa mismísima dinámica real de la vida con todas sus dimensiones en la cual, quizás oculta entre sus pliegues, se manifiesta un Dios que sabe jugar a las escondidas con el hombre. En los meandros de un encuentro con el prójimo se intuye, se palpa y se experimenta el encuentro con ese Tercero que fundamenta la realidad y la rectitud de ese amor desplegado en projimidad:

“El peligro o la dificultad aquí es el temor o el riesgo de confundir, de identificar a Dios con el prójimo. En realidad ese temor es infundado cuando la experiencia es la que debe ser. Un encuentro con el otro, que es infinito respeto, es al mismo tiempo la experiencia común de un tercero trascendente, del Otro por excelencia, que es la Comunión de nuestra comunión. Pues esta no se cierra. Ese descubrimiento de la alteridad hace presentir la presencia de una Alteridad. Es en el corazón de las cosas y del mundo donde se manifiesta la presencia indefinible, que brota del encuentro. «Dios estaba allí y yo no lo sabía» (Gen 28, 16)”.¹⁴⁴¹

Esta alteridad es la encarnación o manifestación visible del exceso que Gesché toma como principio rector de su teología. Se trata de una trascendencia que rompe los estrechos límites de cualquier inmanencia que dejarían al hombre sin horizonte y sin resuello.

“El ser con el otro, la relación con Dios señalarían un exceso (*surplus*), una presencia infinita, que rompe la inmanencia”.¹⁴⁴²

La alteridad de un Tercero (Dios) resulta fundamental en el planteo de Gesché. No estamos ante una perspectiva meramente horizontal sino ante una trascendencia de relación. Así lo señala un estudioso de su obra:

“La expresión Tercero-trascendente es una de las más frecuentes en la pluma de Gesché (medio millar de fichas) y sin duda una de las más significativas de su comprensión del diálogo”.¹⁴⁴³

¹⁴⁴⁰ *El destino*, 195 (cursivas nuestras). La expresión se encuentra también en “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 109. Como dice el mismo Gesché en otro lado: “No a partir de una reflexión de gabinete [...] sino a partir de una experiencia de vida”, *Jesucristo*, 251.

¹⁴⁴¹ *Dios*, 37-38.

¹⁴⁴² B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 157 (traducción propia).

Allí se encuentra uno de los logros más luminosos de Gesché. Dios es una alteridad que no reduce al hombre sino que lo eleva; que no constriñe al hombre sino que lo abre a sus posibilidades más impensadas; no lo deja librado a su sola soledad, sino que lo teje en un vínculo que le hace descubrir su propia identidad:

“Uno de los aportes más significativos de Gesché es sin duda su concepción de Dios como «alteridad fundadora». La identidad tiene necesidad de alteridad, la autonomía de una teonomía”.¹⁴⁴⁴

Porque la trascendencia al hombre le viene de otro lado. No se trata de conquistar prometeicamente algo que está más allá de sus posibilidades y confines, sino de recibir como don aquello que nos hace ser nosotros mismos:

“El hombre es trascendente [...] pero no por él mismo, sino por Dios, la alteridad que lo hace posible”.¹⁴⁴⁵

b. Fundamentos de la alteridad

La alteridad puede considerarse desde dos puntos de mira:

Por un lado la alteridad de quien se da al otro. Se trata de una actitud “activa”, de un sujeto que se hace *alter* para su hermano, de una erótica del amor que obra por deseo y por placer. Por otro lado la alteridad de quien responde a esa visitación que le acontece. Se trata de una actitud “pasiva”, de quien se deja tocar en su fragilidad, de una erótica del amor que también obra por deseo y por placer. Ambas dimensiones fundan la alteridad de ser-con-el-otro, de una vida conjugada en gerundio, como cuando Juan de la Cruz dice que la suma de la perfección consiste en “estarse amando al Amado”,¹⁴⁴⁶ designando una acción que se desarrolla en el tiempo, en gozosa placidez.

Hay una prioridad en el plano real, ontológico: lo primero funda la posibilidad de lo segundo, es decir, el ser sacado de mí por un amor de otro me hace ir al otro para sacarlo de sí por amor; también podría considerarse una prioridad psicológica,

¹⁴⁴³ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 157 (traducción propia).

¹⁴⁴⁴ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 159 (traducción propia).

¹⁴⁴⁵ *Ne pereant*, VI, 34 (23.9.69), be.uclouvain.fichiergesche.tiers-trascendant_14.

¹⁴⁴⁶ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Letrillas: Suma de perfección*.

perceptiva, ya que es sólo cuando ocurre el segundo movimiento cuando somos capaces de descubrir, en la entraña misma de la realidad, el primero (“no es que nosotros amemos a Dios: es que el nos amó primero” -1Jn-). Esta doble prioridad (ontológica, por un lado; psicológica, por otro) se da entre el amor de Dios y el amor de sí. Veamos un texto donde Gesché desarrolla la idea:

“Si es bien claro que, en términos de ontología, el amor de Dios nos precede y es la causa de nuestro amor, y que el amor del prójimo, en términos de ética cristiana, es un mandamiento semejante al primero, el amor de sí, que no deja de ser constitutivo, constituye de hecho el acceso inevitable para los otros dos amores. Existe ahí *convenientia*, como dice santo Tomás con una expresión que le es cara y que Julia Kristeva traduce magníficamente por «complicidad»”.¹⁴⁴⁷

En este texto aparecen tres realidades: el amor de Dios, el amor del prójimo, el amor de sí. Si experiencialmente y de hecho no me amo a mí mismo, no podré descubrir que en la realidad fundante (pero que no puedo ver ni experimentar primero) he sido amado primero para poder amar a los demás. Hay por un lado, una prioridad experiencial, fáctica, psicológica: el amor de sí mismo (podríamos llamarla causa material); hay una prioridad ontológica, real, “espiritual”: el amor de Dios (podríamos llamarla causa formal); y hay una prioridad de comportamiento, ética, social: el amor al prójimo (podríamos llamarla causa final). Se trata de diversas prioridades, cada una en su orden. En la práctica ideal deberían avanzar juntas, interrelacionadas, convergentes, aunque no se confundan una con otra. En el cruce de estas tres dinámicas la alteridad se descubre y se experimenta como destinada al ejercicio del amor.

Lo primero es un movimiento análogo a lo que nosotros llamamos erótica teologal, designando con esta expresión a un Dios que sale de sí, fundando la posibilidad de que también el hombre, su imagen, salga de sí. No por necesidad (la cual, según Gesché, brota de una carencia), sino por deseo (que, según el belga, brota de una sobreabundancia, de un exceso); lo segundo es lo que llamamos erótica teológica es decir, el otro que sale de sí para sacarme de mí; el otro que me hace ser, saliendo de sí, para que yo sea, sacándome de mí.

¹⁴⁴⁷ *El hombre*, 144.

c. La alteridad como “ser visitado”

Es que en toda experiencia del amor los amantes tienen conciencia y experiencia de ser visitados, de recibir un plus que no se explica por la suma de las partes (yo y tú), y que no se construye por el esfuerzo de los dos que se encuentran, sino que, trascendiendo por dentro la inmanencia de los amantes, los funda en un orden de plenitud al cual ellos por sí mismos hubieran sido incapaces de arribar:

“En la experiencia del amor al prójimo hay «algo» que nos adviene, que nos sale al encuentro, que no inventamos, sino que se manifiesta, se revela, se epifaniza [...]. La realidad de Dios es más una realidad que se nos pro-pone que una realidad que nosotros ponemos. Ese sería el secreto último de nuestro encuentro con el prójimo, el *sacramentum* de una Presencia que se da en él”¹⁴⁴⁸

“El hombre es un ser visitado. Misteriosamente, en una parte de sí mismo, el hombre no es solamente acción, sino «pasión», «pasividad», recepción, como ya hemos visto. El hombre no lo obtiene todo por sus puras fuerzas y poderes. La alteridad le visita sin cesar, y la alteridad es visitación. El hombre es un ser precedido por una «pre-donación»”¹⁴⁴⁹

No hay peligro en ese ser visitados, en esta “exterioridad” (Levinas). No se disuelve el sujeto cuando es visitado por un prójimo sino exactamente todo lo contrario: es en ese encuentro vital con el otro donde el sujeto descubre su propia identidad, como en un juego de espejos.¹⁴⁵⁰ No se trata sólo de experiencia mística, sino que en este movimiento se teje toda la trama de lo humano. Esto lo sabe el teólogo igual que el psicoanalista, investigador de las complejidades del mundo interior del hombre:

“Recibir, ser visitado, no pertenece a una antropología o a una teología que amenace al sujeto. *Ego affectus est*, este soberbio oxymoron resume, a los ojos de Julia Kristeva, no sólo la verdad del misticismo cristiano, sino también la verdad psicoanalítica”¹⁴⁵¹

¹⁴⁴⁸ *Dios*, 39.

¹⁴⁴⁹ *El sentido*, 123.

¹⁴⁵⁰ Cf. el juego de espejos en el texto de Mt 16, 13-20 leído desde la perspectiva de la identidad (y no del llamado primado de Pedro, como se hace habitualmente, encubriendo otros sentidos del texto). Cf. el capítulo 2 de *Jesucristo*, “El Jesús de la historia y el Cristo de la fe”, donde Gesché desarrolla aspectos de la identidad de Jesús, 61-133.

¹⁴⁵¹ *El hombre*, 119. El mismo pensamiento en *El cosmos*, 302.

Para Gesché esta visitación es un elemento esencial del ser del hombre, que la fe expresa con su lenguaje de símbolos y metáforas:

“En el fondo, el hombre es un ser *visitado* [...]. Y al hablar al nivel de simple antropología profana del hombre como ser visitado, no estoy lejos de pensar en el misterio cristiano de la Visitación [...]. La simbología cristiana expresa aquí, a su manera, una dimensión profunda, en la que el hombre se encuentra a sí mismo, no como pura acción, sino también como recepción, ser al que adviene algo: ser visitado [...] esa visitación, a pesar de venir de lo alto, no es ajena al hombre”.¹⁴⁵²

Porque el hombre *es* en cuanto visitado Gesché no teme asegurar que la necesidad y el deseo del prójimo no sólo no debilitan y oprimen al hombre, sino que lo constituyen y ennoblecen, porque allí se juega la propia verdad de su ser:

“El hombre es un ser de alteridad, «alterado» [...]. Sin referente, yo no sería más que repetición de mi mismo, auto-similaridad, pleonasma retórico y entonces, justamente, ser inidentificable”.¹⁴⁵³

d. La erótica de la alteridad

¿Por qué venimos afirmando que en el tema de la alteridad hay una erótica? Hay una erótica porque la caridad se entreteje con desborde, deseo, felicidad; se despliega con las características del *éros* que hemos descubierto en el capítulo 1:

“En una célebre página dirá san Pablo que, aun habiendo cumplido todos los deberes de la justicia y don de sí, si no tenemos amor, el gesto, aunque objetivamente válido, no lo es subjetivamente («no soy nada»). No se trata de abandonar deberes y luchas. Pero, una vez más, *no son cristianos si no se hacen con la dicha del amor*”.¹⁴⁵⁴

Es característica del autor esta epistemología del exceso, de la sobreabundancia, de aquello no debido pero absolutamente deseable, de lo que no es justo sino que sobrepasa infinitamente lo que la justicia exige. Es la erótica del exceso, de lo que no se debe, de lo que está de más, de lo que es inútil, innecesario, excedente, pero que presta al hombre un servicio irrenunciable: el de airear la vida

¹⁴⁵² *El hombre*, 119.

¹⁴⁵³ *El hombre*, 118.

¹⁴⁵⁴ *El hombre*, 137 (cursivas nuestras).

con un aliento más grande, abrirle un horizonte más amplio, donarle unos cimientos más anchos, tensarle la interioridad hacia unos abismos más hondos.¹⁴⁵⁵ Porque sólo un amor apasionado, un *éros* divino, puede dar al hombre esa holgura, ese aliento, ese juego que necesita para que su vida resulte posible y deseable, una aventura que valga la pena de ser vivida, aun en medio del dolor y el sufrimiento.

“Mi relación con el otro no consiste en acapararle, sino en llevarle ayuda, en *ponerme siempre a su disposición*, en vez de seguir siendo un Yo «cerrado sobre sí», que «se enrolla sobre sí mismo» y puede convertirse en homicida. *El «aquí estoy»* –tema bíblico que concuerda en formas positivas con aquello que expresa en forma negativa el mandamiento «no matarás»- *es la única respuesta a la presencia y a la interpelación del otro*”.¹⁴⁵⁶

Este “aquí estoy” tiene que ver con un ponerse en juego, con una disponibilidad radical de entrega, de “eucaristizarse” para ser comida del otro sin dejar de ser uno mismo (porque entonces ya no habría dos sino uno solo que, omnímodo, reduce a sí todo lo que encuentra). Este ponerse en juego, ir hasta el fondo y llegar a la raíz de las cosas es una dinámica transversal en la obra de Gesché, y en esta dinámica vemos la expresión de una erótica eucarística, corporal, en este sentido. ¿Cómo es posible este salto hacia lo eucarístico en el desarrollo de esta exposición? A través de la categoría “cuerpo de Cristo”. Si creemos que hay un único cuerpo de un único Cristo, siguiendo el testimonio de la Escritura y de la experiencia de los cristianos (particularmente los llamados místicos, aunque no solamente), habremos de reconocer que ese único cuerpo se expresa, se da, se manifiesta y se epifaniza en diversas mediaciones históricas: el cuerpo eucarístico (“esto es mi cuerpo que se entrega”, Lc 22,19); el cuerpo eclesial (“ustedes son el cuerpo de Cristo”, 1Co 12,27); el cuerpo de la palabra (“el Verbo se hizo carne”, Jn 1,14); el cuerpo social (“tuve hambre y me diste de comer”, Mt 25,35). No son cuatro cuerpos de Cristo sino diversas epifanías que manifiestan al único cuerpo en mediaciones históricas: todas ellas tienen como analogado principal al cuerpo de

¹⁴⁵⁵ Cf. Ef 3,18.

¹⁴⁵⁶ *El sentido*, 42 (cursivas nuestras). Un filósofo español dice lo siguiente: “lo enigmático de la existencia puede ser vivido precisamente en términos de pasión infinita, como ha escrito con maravillosa precisión Kierkegaard. Y siempre se ha de estar infinitamente agradecido por hallarse en situación de pasión infinita. Quien comprende que realmente lo está, *se experimenta habitado en su centro por el misterio desbordante, generoso, fundador de la propia vida e impulsor de su movimiento y su insaciable sed de sentido*”, M. GARCÍA BARÓ, *De estética y mística*, op. cit., 88 (cursivas nuestras).

Jesucristo, ese cuerpo que lo hizo presente en tierras de Nazaret hace dos mil años y que sigue haciéndose presente en el hoy de nuestra historia.¹⁴⁵⁷ Es esta dimensión de lo que llamamos el cuerpo social de Cristo la que Gesché subraya con más fuerza: el otro, el prójimo, el *alter*, lugar y posibilidad del encuentro con un Tercero que nos funde a ambos, en esa alteridad que funda la identidad, doble alteridad que se configura en una única realidad: “antes de apoyarnos sobre la alteridad de Dios (teología), es importante que tomemos conciencia de la importancia fundamental que la alteridad humana tiene para nuestra identidad (antropología)”.¹⁴⁵⁸ Desde esta identidad *alterada*, *con*-formada por una alteridad que la identifica, el hombre es tensado para que pueda descubrir su verdadera dimensión: un destino teologal, una patria excesiva, una tierra de promisión que sólo puede advenir como don:

“La idea del destino teologal ha implicado siempre esto: que el hombre descubre que le ofrecen una cosa distinta de aquello que él puede darse a sí mismo. Y las palabras para expresarlo han brotado siempre en todas partes: salvación, gracia, don, gratuidad, superabundancia, lo imprevisto”.¹⁴⁵⁹

Las palabras que prefiere Gesché para referirse a la expresión de ese destino teologal (que no es otra cosa que el mismo Dios¹⁴⁶⁰) son las del campo semántico de la erótica: palabras excesivas, sobreabundantes, no reducibles a la pura racionalidad, novedad agraciada, tensión amorosa del *éros* de Dios. Este destino teologal es el que da el sentido del sentido, ya que “el sentido implica donación, pues nos hace formar parte de una alteridad”.¹⁴⁶¹

Destino que se funda en una esperanza que se encuentra con la sabiduría, subrayando de este modo, una vez más, que esta erótica no es una locura librada a su propia suerte, sino un anclaje real, posible, sabio y esperable de una erótica que teje la vida del hombre porque teje la misma vida de Dios:

¹⁴⁵⁷ Cf. V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (coords), *Presencia de Jesús. Caminos para el encuentro*, San Pablo, Buenos Aires, 2007. Gesché habla de otras acepciones de la expresión en *Le corps, chemin de Dieu*, 62. Cf. *Pensar al hombre*, 110. Gesché habla de “las identidades de Jesús” (*Jesucristo*, 125-133). ¿No podríamos hablar aquí igual?: la identidad eucarística, la identidad social, la identidad eclesial, la identidad de la palabra de Jesús. Son las diversas identidades del cuerpo único de Jesús.

¹⁴⁵⁸ *El sentido*, 65.

¹⁴⁵⁹ *El sentido*, 125.

¹⁴⁶⁰ Cf. *El destino*, capítulo 2: 73-114.

¹⁴⁶¹ *El sentido*, 27.

“esta palabra, «alteridad», vuelve aquí de nuevo, como un leit-motiv. Se puede decir que la esperanza encuentra en ella su lugar propio [...]. Según escribe Alain Renaut, parafraseando a Levinas, «si la humanidad del hombre implica la ruptura de una identidad, ello es posible por la apertura a la alteridad del otro». Aquí se trata de la sabiduría del otro: de la ruptura, de la «herida» o «traumatismo» de mi inmanencia que se produce por el surgimiento de la trascendencia del otro [...]. Esta es una heteronomía que no atenta en modo alguno contra mi autonomía, sino que, por el contrario, la «despierta» de su sueño”.¹⁴⁶²

Erótica de Dios que hiere,¹⁴⁶³ para despertar de los sueños de una razón autónoma que ha agotado y angustiado al hombre cerrándolo dentro de su pura razón. En las heridas de la racionalidad, que hieren el lenguaje porque han herido al ser, se hace posible fundar esta identidad como alteridad que libera al hombre para captar el *éros* de Dios y remontarse por ese *éros* hacia el amor de un Dios que, poniéndose en juego él mismo, da su vida para dar vida al hombre, su amigo.¹⁴⁶⁴

4. La erótica del exceso

“Heresiarcas apasionados de ortodoxia”¹⁴⁶⁵

Una vez más, nos encontramos en el ámbito de lo excesivo, de lo exuberante. Esto se puede decir también en el sentido etimológico de la palabra. Pensemos en la imagen a la que remite la palabra: una madre que ha dado a luz. Sus pechos se colman de leche, alimento vital de su infante. Si la madre no alimenta a su hijo, los pechos le duelen agudamente: ese dolor es el signo de que su plenitud desbordante pide ser perdida en una entrega a su hijo. Es un deseo de excederse a sí misma, para dar vida. El deseo de la madre de dar la leche no es porque le falte, no es por la necesidad que ella tendría de leche: es porque desborda de ella; su necesidad está en otro orden: necesita descargarse, vaciarse, porque la plenitud tiende al desborde.

¹⁴⁶² *El sentido*, 149.

¹⁴⁶³ Cf. C. AVENATTI-J. QUELAS (eds), *Belleza que hiere. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2010.

¹⁴⁶⁴ Sobre el Dios *philanthropo*, cf. *El sentido*, 89; 128 y *Jesucristo*, 38; 253s. La herida, como figura, es una brecha. En este sentido canta el poeta: “En algún recodo de tu encierro / puede haber un descuido, una hendidura. / El camino es fatal como la flecha / pero en las grietas está Dios, que acecha”, J.L. BORGES, *La moneda de hierro*, Emecé, Buenos Aires, 1976, 127. Ya lo había dicho en prosa, con otra imagen: “Dios acecha en los intervalos”, J.L. BORGES, *Otras inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1960, 39.

¹⁴⁶⁵ *Éloge de la théologie*, 427. ¡Afortunada paradoja!

Como en el amor.¹⁴⁶⁶ Nos referiremos aquí a tres categorías que recorren toda la teología de Gesché: el deseo, el imaginario y la fiesta. Se trata de tres conceptos excesivos, desbordantes.

4.1. Tres ámbitos del exceso

¿Cómo aparece el exceso en la obra de Gesché ¿Cuáles son sus manifestaciones? Presentaremos aquí tres ámbitos donde fulgura el exceso, transversales en la obra del belga, no todos objeto de una reflexión en sí, pero todos como inspiración de su quehacer teológico. Su recuperación para la teología resulta esencial si queremos aprovechar las oportunidades que el tiempo actual nos ofrece: ella estuvo precedida por la recuperación en la psicología, la literatura, la antropología, respectivamente. Nada obsta para que el teólogo aprenda de estos saberes y los incluya en su propia reflexión, ya que no se trata de competir sino de pensar al hombre y darle holgura para vivir, desplegando sus trabajos y sus días en un horizonte de salvación, de exceso, de plus.

a. El deseo

“Una apologética del deseo, no de la necesidad”¹⁴⁶⁷

“El eco del destino resuena en el deseo”¹⁴⁶⁸

“El verdadero Dios quiere una relación de deseo”¹⁴⁶⁹

Partimos de una constatación del mismo Gesché:

¹⁴⁶⁶ Aunque pueda parecer excesivo el desarrollo de la imagen, hemos mostrado sus implicancias porque de eso se trata: de una exuberancia. En la forma se muestra el contenido. Acerca de la imagen del niño destetado del salmo 131 (130), Cardedal se queja de que “nuestro Breviario ha eliminado esta palabra sin razón ninguna”, *Raíz*, 461, y asegura con belleza y profundidad psicológica que “ese salmo adquirió toda su verdad cuando fue rezado por Jesús a los pechos de su madre”, 465. ¿Quizás la imagen se percibe como atrevida por un falso pudor que, en el fondo, atenta contra lo humano? El arte no ha tenido empachos en representar a la *Virgen de la leche* desarrollando pictóricamente esta realidad.

¹⁴⁶⁷ *El hombre*, 150.

¹⁴⁶⁸ Cf. *El sentido*, 93.

¹⁴⁶⁹ *Dios*, 147.

“Hay, por supuesto, una estética, una erótica, una fenomenología del deseo. También debe haber una apologética del deseo (que «prueba» a Dios)... Una teológica (el deseo hablando de Dios); y el deseo de Dios (genitivos objetivo y subjetivo). Una ontológica (capacidad de deseo de descubrir). Y una lógica del deseo (hay *logos*, no se trata de un delirio)”.¹⁴⁷⁰

El belga está haciendo aquí una ampliación de las perspectivas del deseo. Al hablar de una estética, una erótica y una fenomenología del deseo, está inscribiendo el tema del deseo en el plano de la percepción, el plano del ser y el plano del aparecer, respectivamente. La cosa es todo menos inocente. Inmediatamente defiende Gesché la existencia de una apologética, una teológica, una ontológica y una lógica del deseo. Se trata de no abandonar el tema a una sola área del saber sino de ampliar sus posibilidades y abordar el deseo desde diversas perspectivas. Es parte de su método del exceso.

Lejos de cualquier concepción de la relación del hombre con Dios y viceversa, al modo de obligaciones, costumbres, hábitos o mandatos, Gesché pone el fundamento de esta relación en el deseo: “el verdadero Dios quiere una relación de deseo”.¹⁴⁷¹ Se trata de un deseo que el hombre tiene de Dios (deseo de Dios en sentido objetivo) y de un deseo que Dios tiene del hombre (deseo subjetivo). Dios como objeto y Dios como sujeto del deseo: “Dios me desea por mí mismo”.¹⁴⁷² Lo primero es clásico en teología. Lo segundo abre una bocanada de aire fresco en el cuerpo de la dogmática: ¿un Dios que nos desea? Pues bien: “Nada debería oponerse a hablar de Dios como ser de deseo”.¹⁴⁷³ Del mismo modo en otro lugar,

¹⁴⁷⁰ *Ne pereant*, XXX, 89 (11.8.85), be.uclouvain.fichiergesche.apologetique_102.

¹⁴⁷¹ Cf. *Dios*, 147.

¹⁴⁷² *El hombre*, 134. “Julia Kristeva, que citaré aquí con frecuencia, no titubea en traducir en su lenguaje que, al crearnos, Dios ha satisfecho su deseo”, *El hombre* 129. Cita también con abundancia a san Bernardo, san Agustín, Plotino y otros. Muchas veces por la mediación de Kristeva, en su bello libro *Historias de amor*. Como si una vez validadas las afirmaciones e intuiciones de estos autores religiosos por una mirada extraña, distinta, Gesché las trajera con nueva fuerza a la mesa de la teología.

¹⁴⁷³ *El cosmos*, 273. Las místicas medievales hablan del deseo de Dios en sentido subjetivo. Cf., entre docenas de místicas, la siguiente: M. TABUYO (ed.), *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, Trotta, Madrid, 1999. Véase el siguiente párrafo que se refiere a la cita bíblico de Dan 9, 23; 10, 11.19; texto bíblico citado también por Gesché (*El sentido*, 98: «tú eres, oh Daniel, un ser de deseos»). Gesché sigue la interpretación tradicional, la de la Vulgata, pero la siguiente interpretación del texto bíblico que confirma sus intuiciones: “Las traducciones sucesivas del texto de la Biblia reservan al lector atento sorpresas interesantes. La historia de un versículo del libro de Daniel es una ilustración muy elocuente y particularmente para el propósito de entrar en este estudio. El profeta Daniel recibe la visita del ángel Gabriel que le dice: «Tú eres el hombre del

Gesché habla de la fe que Dios nos tiene a los hombres.¹⁴⁷⁴ Ahora bien, este doble deseo sólo puede fundarse en un exceso: “sólo las palabras en exceso son capaces de hacer que el hombre sea un ser deseante”.¹⁴⁷⁵ Porque antes que el hombre sea deseante por estar habitado por un exceso que lo desborda, ha sido Dios el que lo desea, y lo dice en su propia palabra, siempre excesiva, siempre mas-allá de lo esperable, excediéndose a sí mismo: “Este exceso [...] es preciso que sea también de orden metafísico”.¹⁴⁷⁶ Ese orden metafísico es el propio de Dios, destino del hombre. “Un destino cuya voz y cuyo eco resuena en el deseo”.¹⁴⁷⁷ Gesché va a abrir camino:

“Confirmados por el testimonio de la Escritura, entenderemos con esto la posibilidad de una apologética del deseo, no de la necesidad. [...]. En el

deseo» (Dan 9, 23). El texto hebreo no deja ninguna ambigüedad en cuanto a la interpretación. *Daniel es el objeto del deseo de Dios*. Sin embargo, los Padres de la Iglesia han preferido mantener el texto de la Vulgata, que habla de un «vir desideriorum», un hombre de deseos que desea a Dios. Esta interpretación ha dado lugar a un gran número de comentarios y homilías, y también más profundamente comportamientos en la tradición cristiana que expresan todas las ricas facetas del deseo de Dios cuando él vive en el corazón del hombre. Y sin embargo, aun cuando la realidad del deseo de Dios en el hombre es importante, siendo a menudo lo primero que el hombre aprehende, no debe eclipsar lo que Dios, a través del ángel Gabriel le dijo a Daniel como le dirá más tarde a María: «Tú eres el hombre objeto de mi deseo». *Si el hombre desea a Dios, ¿no es porque él es el ícono de un Dios que lo desea?*”, (cursivas nuestras), H. DEBBASCH, *L’homme de désir, icône de Dieu*, Beauchesne, París, 2001, VII. A ese deseo de Dios en sentido subjetivo co-rresponde el deseo de Dios en sentido objetivo. Afirma Leclercq: “La contemplación, en su sentido pleno, siendo posesión en la luz, no se realizará más que en el cielo; en la tierra es imposible. Pero cabe obtener de Dios como un don, una anticipación real, que es el propio deseo. Desear el cielo es querer a Dios y amarle con un amor que los monjes califican a veces de impaciente. Cuanto más se agranda el deseo, más descansa el alma en Dios; la posesión aumenta en la proporción que lo hace el deseo”, J. LECLERCQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios* op. cit., 96-97 (cursivas nuestras).

¹⁴⁷⁴ “Me atrevería a hablar de la fe de Dios. Me refiero a la fe que Dios tiene en nosotros”, *El hombre*, 122. Quizá no hace más que seguir la intuición de Peguy, cuando el gran escritor afirma que Dios tiene esperanza (Cf. CH. PEGUY, “Le Porche du Mystère de la Deuxième vertu”, en *Oeuvres Poétiques Complètes de Charles Peguy*, La Pléiade, París, 1967, 531-670; *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, trad. José Luis Rouillon Arróspide, Encuentro, Madrid, 1991). Hay una cita de Gesché que orienta en este sentido: “la esperanza [...] constituye [...] el deseo mismo de Dios”, *El sentido*, 132.

¹⁴⁷⁵ *El sentido*, 111.

¹⁴⁷⁶ *El sentido*, 115.

¹⁴⁷⁷ *El sentido*, 93. Una señora creyente de unos 80 años nos decía en Suiza: “la gente de Europa se ha alejado de Dios porque está demasiado bien, porque hay demasiado bienestar. En cambio en América Latina, donde hay tantas necesidades, la gente está más cerca de Dios”. No estamos tan seguros que esta sea la interpretación correcta. Porque ¿es justo fundar la cercanía y la relación vital con Dios en una carencia del hombre? ¿No es más verdadero fundar ese deseo de cercanía en un exceso de Dios que le sale al encuentro y que el hombre puede percibir dentro? Quizás la gente de Europa se ha alejado de Dios porque ha perdido el deseo. Esta pérdida del deseo es la tesis argumental de M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, op. cit.; *La forza del desiderio*, Qiqajon, Magnano, 2014.

descubrimiento de Dios está en juego una estética, que falta a nuestros espíritus atormentados por la sola razón racionante”.¹⁴⁷⁸

En un texto del *Fichier Gesché* apunta unos pensamientos en los cuales aparece Dios como sujeto del deseo. Este deseo en Dios sería como una abertura, una “falta” (la palabra que usa Gesché es *manque*), una grieta (aquí la palabra es *béance*), que impide el cierre autorreflexivo de Dios para abrirlo a otro-que-sí, el hombre, objeto de Su deseo:

“Dios es *suum esse, compos sui*, etc. De acuerdo. Pero, verdaderamente, ¿no hay alguna falta en Dios? ¿Sería imposible y herético pensar esto? Ya que permitiría pensar ontológicamente (teológicamente: ontología de Dios) su posibilidad, su capacidad de tener «necesidad» de nosotros, su capacidad ontológica de encarnarse. A menos que digamos que, en él, es la Abundancia, la Superabundancia que es esta grieta, esta «falta», esta capacidad de estar abierto a los otros, a nosotros. Pensar en Dios la Plenitud-Superabundancia como «falta», como abertura. De hecho, entonces, tendríamos una abertura del deseo, en lugar de una abertura de necesidad. Abertura, entonces, donde tendríamos el beneficio buscado más arriba (abertura, falta, grieta). Pero *deseo* en lugar de *necesidad* haría que esta «falta», esta espera, no fuera acaparadora, volcada sobre sí misma, sino abertura al otro, a más (siendo «para sí» también, ya que hay un buen y necesario narcisismo), creadora. [...]. Brevemente: un Dios de deseo en lugar de necesidad, he aquí el Dios cristiano y el solo Dios de la naturaleza, de ontología válida (ontología del deseo, de un ser de deseo). Hay más en la palabra «Dios» que en la palabra «ser», dice Ricoeur. ¡Sí! Es porque hay más en la palabra deseo que en la palabra necesidad, que Dios no es absoluto, indeterminado, no por necesidad, sino por deseo (es por contracción que él se contrae –cf. tema patristico–), entonces la «falta», la reserva viene de una reserva, no de una falta efectiva; Dios no es absoluto, no al nivel del ser, sino al nivel de Dios, de la/su divinidad. El ser no permite desear, ser abierto, salir de sí, querer desear más. El ser es absoluto. Dios no”.¹⁴⁷⁹

Para lograr pensar en Dios una grieta, un deseo, una “falta”, Gesché hace una distinción intelectual que responde a una distinción real siguiendo a Levinas: Deseo

¹⁴⁷⁸ *El hombre*, 150. Ya que “una vida totalmente orientada hacia el control y la necesidad ¿no se cierra a la novedad y a la epifanía?”. J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 89 (traducción propia).

¹⁴⁷⁹ *Ne pereant*, XXVIII, 3-5 (25.12.84), be.uclouvain.fichiergesche.dieu_etre_38; be.uclouvain.fichiergesche.dieu_etre_39; be.uclouvain.fichiergesche.dieu_etre_40 (La cita está escrita en tres fichas consecutivas. La palabra “herético” está corregida en la ficha que citamos aquí. La secretaria que transcribió las fichas de Gesché había escrito “errotique”. Gesché corrigió a mano, y es imposible leer la corrección en la ficha escaneada en la web. Habiendo consultado con los responsables del *Reseau Gesché*, se nos indicó que “herético” es la palabra correspondiente. Como tantas fichas, que son anotaciones de pensamientos sin mayor análisis, también estas son un poco confusas en la redacción. Sin embargo, para el tema tratado aquí, es suficiente lo que se lee.

no es lo mismo que necesidad. Esta última nace de una carencia, señala lo que falta, explota desde la indigencia. En cambio el deseo brota de un exceso, señala lo que puede ser, se derrama desde la abundancia.

“Para expresarlo en términos actuales de antropología, mientras el dios pagano responde a unas necesidades, el Dios judeo-cristiano —y es otro aspecto esencial de la gratuidad— se ofrece en la línea del deseo. Una necesidad es imperativa, inmediata y exige una respuesta inmediata y, al menos a corto plazo, gratificante. Por el contrario, el deseo, más espiritual, consta de muchos aspectos desconocidos. Puede uno equivocarse sobre su deseo, mientras que, sobre sus necesidades, no se equivoca. El deseo es menos evidente, sus contornos menos simples y, en todo caso, la respuesta resulta menos inmediata; puede incluso ser diferida o negada. En una palabra: el deseo se construye en un proceso personal mucho más difícil y menos tentador. Y, sobre todo, al paso que la necesidad pertenece esencialmente al ámbito de las cosas y del tener —de ahí la facilidad y la rapidez de su satisfacción—, el deseo se sitúa en la esfera de las personas, un lugar, por consiguiente, en el que la valoración es más precaria y la relación más difícil. Como dice maravillosamente san Agustín: «*Desiderium sinus cordis*», el deseo está en los recovecos del corazón”.¹⁴⁸⁰

Esta distinción es fundamental para comprender el tema del deseo de Dios, en sentido subjetivo. Dios desea porque es superabundante, no porque es deficiente o necesitado: “Cuando Dios nos ama nos desea, lo que implica un amor de sí, un saborear la felicidad”.¹⁴⁸¹ Ese deseo superabundante y gracioso de Dios se vuelca en el hombre fundando en él un deseo análogo y respectivo, un deseo que también brotará del exceso, de la plenitud recibida y percibida. El deseo puede pensar en el

¹⁴⁸⁰ *Dios*, 94-95. La distinción entre deseo (*désir*) y necesidad (*bésoin*) se encuentra, básicamente, en estos tres textos de E. LEVINAS, *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, 89-92 (original publicado en 1935): “La necesidad parece aspirar en primerísimo lugar sólo a su satisfacción”; *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2012, 27-29 (original de 1971): “El deseo metafísico tiende hacia algo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro. El análisis habitual del deseo no es capaz de acabar con esta pretensión singular. En la interpretación común, a la base del deseo ha de estar la necesidad; el deseo sería la marca de un ser indigente e incompleto o decaído respecto de su pasada grandeza. Coincidiría con la conciencia de lo que se ha perdido. Sería esencialmente nostalgia, dolor por regresar. De este modo, sin embargo, ni siquiera sospecharía lo que es lo verdaderamente otro. El deseo metafísico no aspira a regresar, porque es deseo de un país en el que no nacimos [...]. El deseo metafísico [...] es un deseo al que no cabe satisfacer [...]. Los deseos que sí cabe satisfacer no se parecen al deseo metafísico más que en las decepciones de la satisfacción o en la exasperación de la no-satisfacción y del deseo [...]. El deseo es deseo de lo absolutamente Otro”; *Étique et Infini*, París, 1982, 86-87: “Yo he intentado definir la diferencia entre el deseo y la necesidad por el hecho de que el deseo no puede ser satisfecho; que el deseo en cierta manera se alimenta de sus propias hambres y se aumenta cuando es satisfecho; que el deseo es como un pensamiento que piensa más de lo que piensa, o incluso lo que no piensa. Estructura paradójica sin duda, pero que no lo es más que esta presencia del Infinito en un acto finito”.

¹⁴⁸¹ *El hombre*, 135.

destino y hacerlo, porque el deseo es creativo, como la esperanza (“la esperanza obra en dirección de lo esperado”, dice Ruiz de la Peña¹⁴⁸²). En cambio la necesidad está condenada a volver a repetirse, porque responde a urgencias básicas que sostienen al hombre en su humanidad crasa y rasa. A propósito de la relación entre justicia y amor Gesché vuelve a plantear la distinción:

“Hay que pensar también en la distinción tan importante que establece la antropología moderna entre necesidad y deseo. La justicia estaría del lado de la respuesta a las necesidades, que evidentemente hay que satisfacer. Por eso hablé antes de una política, de una ética y de una dietética de la justicia. Pero en la justicia no se da la patética, la erótica, digamos ahora la teológica que hay en el amor, y que es la única que puede (des)medirse con las llamadas del deseo. La necesidad es repetitiva; el deseo es creativo”.¹⁴⁸³

Gesché va a pensar orgánicamente sobre el deseo en su libro *El sentido*, en el capítulo “Un destino que se da”. Procede argumentando en cuatro niveles: 1) ¿Qué desea el hombre?, elaborando aquí una fenomenología del deseo; 2) ¿Qué teme el hombre?, donde presenta los obstáculos en el camino del destino propio; 3) ¿A qué debe atreverse el hombre?, mostrando que por el exceso el hombre puede alcanzar el coraje para encontrar su destino; 4) ¿Qué le ofrecen al hombre?, donde aparece lo propiamente teológico como don para alcanzar nuestro destino. Nos detendremos en el primer punto, la fenomenología del deseo que propone Gesché, siguiendo su argumentación. Gesché enumera estas evocaciones y connotaciones en su fenomenología del deseo:

En primer lugar, asegura que el destino evoca que el hombre es un ser personal, único. Y por eso el deseo del destino es suyo, propio.

En segundo lugar, la idea de tener un destino supone sobrepasar y trascender la finitud, no ignorándola traspasando la inmanencia de la finitud. Se trata de un “para qué”, de donde brota la noción de vocación, llamada suprema, que no puede agotarse en las coordenadas temporo-espaciales de la finitud. Hay un “no sé qué”, dice Gesché, que brota del anhelo interior del hombre pero que parece venir de

¹⁴⁸² J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 31996.

¹⁴⁸³ *El mal*, 103. En *Dios*, 40, reenvía a una obra de Levinas para leer sobre la diferencia entre necesidad y deseo. Cf. *Dios*, 140-141. En *Dios*, 144 propone una sugerente analogía: el verdadero Dios es al dios falso lo que el deseo a la necesidad.

arriba: “en esto descubro que mi deseo, y sólo mi deseo, si yo lo escucho bien, me está llamando”.¹⁴⁸⁴ Llamada inclasificable, vocación inaudible y susurro interior que viene del exterior: allí resuena silencioso el deseo.

En tercer lugar, la palabra destino evoca la noción de que la libertad depende de algo que se ofrece, de un don. Es decir, una libertad que no se desliga de la alteridad sino que se funda en ella. Esa alteridad, ese otro que me adviene, es el que despierta mi deseo.

En cuarto lugar, la idea de destino evoca también la intuición de un más-allá, de una trascendencia. El hombre descubre confines pero desea más allá de esos confines.

En quinto lugar, la idea de destino sugiere que allí podrían encontrarse y reunirse los extremos de las paradojas de la inmanencia: yo y el otro; valentía e indecisión; concreto y absoluto.¹⁴⁸⁵

En este entramado fenomenológico (donde hasta ahora no ha aparecido la palabra “Dios”: se trata de una *fenomenología* del deseo), se descubre que la teología puede decir algo: su palabra salvación, tomada de su acerbo milenario, trata justamente del destino del hombre. La teología, en suma, se ocupa del destino del hombre, esta es su pasión. De este modo la palabra “Dios” puede introducirse en esta fenomenología del deseo, nombrándolo:

“La teología es de esa manera el lugar donde la palabra «Dios» [...] resuena en alguna parte, como una palabra que viene de fuera, y no de la simple inmanencia, y que sin embargo [...] está presente desde el principio en lo más profundo de nosotros mismos”.¹⁴⁸⁶

Unicidad de cada hombre, inmanencia donde se escucha una llamada, don de la alteridad, trascendencia que susurra, paradojas integradas: estas son las notas que hemos descubriendo en la fenomenología del deseo y de las cuales habla la teología, articulándolas con su palabra “Dios”.

Estamos en el ámbito de la libertad. Porque el hombre se ha descubierto libre puede brotar toda esta fenomenología del deseo, que muestra un entramado

¹⁴⁸⁴ *El sentido*, 96.

¹⁴⁸⁵ Cf. *El sentido*, 95-99.

¹⁴⁸⁶ *El sentido*, 98.

fundamental en los pliegues de su ser y de su existir. Libertad que crea porque está alimentada por el deseo. En este cruce Gesché piensa al hombre como alguien que también padece, es capaz de sentir, es un *zoon pathetikon*:

“Al destacar que el despliegue de esta libertad creativa se inicia en el deseo, Gesché recupera el *pathos* como dimensión constitutiva del hombre (*zoon pathetikon*) que expresa los deseos de la vida, la fragilidad, el sufrimiento, la sensibilidad, incluso la pasividad, entendida como lo que viene *extramuros* de la voluntad y poder del hombre [...] por ello, la recuperación de la categoría de «deseo» en teología constituye un puente más para el diálogo con el hombre contemporáneo que, seducido y deslumbrado por deseos múltiples, busca una orientación y una liberación de la tiranía que el deseo puede ejercer”.¹⁴⁸⁷

El *pathos* también incluye la alegría, la fiesta, la felicidad, temas medulares de Gesché: todo esto es lo que funda “la posibilidad de una apologética del deseo”.¹⁴⁸⁸ “Estamos habitados por un Dios de alegría y felicidad. Es en esa auténtica hondura de nosotros mismos donde no debemos temer, hijos de un Dios de encarnación, oírle y proclamarle”.¹⁴⁸⁹ Esta apologética debería aprender de la ternura de Dios y de la mujer (como aquella muchacha enamorada del *Cantar de los Cantares*), ya que nuestra apologética es demasiado masculina, racional, solitaria.¹⁴⁹⁰

El hombre se construye en el hacer y en el padecer; en el obrar y en el sufrir; en la construcción de la *polis* y en la contemplación de la belleza; en el dar y en el recibir. Cercenar cualquiera de estas dimensiones del hombre es desconocer su complejidad, y truncarle la posibilidad de la felicidad.

“El hombre no es solamente un *zoon logikon*, un ser razonante, un *zoon politikon*, un ser social, un *zoon poietikon*, un ser de acción como lo sabían los antiguos; sino también un *zoon pathetikon*, un ser dispuesto a emocionarse, un *zoon thymikon*, un ser de coraje, lleno de corazón, un ser ardiente, y un *zoon aisthetikon*, un ser de sensibilidad. Dicho a lo breve, el hombre es un ser que tiene la capacidad de dejarse emocionar y transformar por una belleza que le excede, por unos proyectos que le encantan, por unas impresiones que vienen a visitarle, de más allá de sí mismo, de fuera. Hoy volvemos a encontrar, en antropología y en fenomenología, para darle todo su sentido, aquello que se llama, con todo derecho, lo *pathico* (Levinas, Henry). El hombre recibe, al menos, en igual medida que da. En él existe aquello que se denomina, con un

¹⁴⁸⁷ *Pensar al hombre*, 180.

¹⁴⁸⁸ *El hombre*, 150. El último capítulo de *El hombre* es un ejemplo luminoso de esto que decimos. Cf. *El hombre*, 127-151.

¹⁴⁸⁹ *El hombre*, 150.

¹⁴⁹⁰ Cf. *El hombre*, 151.

término griego, una *pasividad*, que le permite recibir, gozar tanto como sufrir, descubrirse como un ser no solamente abierto sobre los otros, sino también a los otros. Todo esto abre las puertas al exceso, es decir, a aquello que excede mis posibilidades tal como ellas son, si es que las dejo en sí mismas, a su propio cuidado. Sin esta abertura de las puertas de la pasión y del exceso que me vienen de fuera, que me vienen del otro, yo terminaría por renunciar a mis proyectos, pues no me encontraría como transportado, en todos los sentidos del término, por una realidad que viene para dar gozo y sentido a mi racionalidad, a mi actividad. Sin este *pathos* que me viene de no hallarme confinado en mí mismo, sino de ser «ex-cedido», de «ceder» a aquello que se me ofrece, de tran-portarme (de ir más allá), yo corro el riesgo de encogerme en un «sólo-en-sí», que me haría olvidar toda idea de destino”.¹⁴⁹¹

Esta capacidad *pathica* del hombre viene de un exceso, que brota de un deseo de *Dios*, de un “Dios patético”.¹⁴⁹² Es como la huella que el creador ha dejado en su creatura, hecha a su vez con capacidad de creación. Es el deseo que bulle en el corazón del hombre el que funda la pasión. Porque el deseo tiende a la Patria, anhela algo que está fuera de su alcance, apunta a algo trascendente: es lo que Gesché llama el destino.¹⁴⁹³ Esa Patria, ese plus y esa trascendencia provocan una búsqueda apasionada, habitada por una pasión. Recuperar a un Dios deseante, que nos desea, que lleva el deseo en sus propias entrañas, porque ese deseo no es signo de indigencia y menesterosidad sino de plenitud y sobreabundancia es una gran tarea para nuestros días. Sólo así se podrá volver a descubrir en el hombre la pasión que hace que sus días valgan la pena. Gesché, perspicaz observador de los signos de los tiempos, urge a esta tarea: “es necesario que el hombre se vuelva de nuevo apasionado”.¹⁴⁹⁴ Y, con lenguaje autoimplicativo, como exhalando una confesión y un poderoso anhelo interior, reduplica diciendo: “nosotros, ante todo, tenemos necesidad de pasión”.¹⁴⁹⁵ Sólo se lucha por un amor apasionado, se da la vida por un amor encendido de pasión, se pone en juego la propia existencia por una pasión que

¹⁴⁹¹ *El sentido*, 113-114. “Poniendo en evidencia que esta libertad creadora se enraíza en el deseo, Gesché recupera el *pathos* como dimensión constitutiva del hombre”. P. RODRIGUES, “L’homme”, en *La margelle*, 311 (traducción propia).

¹⁴⁹² Cf. *Jesucristo*, 40; *Dios*, 51-76.

¹⁴⁹³ Cf. M. SICILIANI BARRAZA, *Las claves del cristianismo para descifrar el sentido último de la vida del hombre*, op. cit..

¹⁴⁹⁴ *El sentido*, 114.

¹⁴⁹⁵ *El sentido*, 110.

enciende en fuego los trabajos y los días del hombre. “Solo se va a la guerra para salvar a Helena”.¹⁴⁹⁶

Sin embargo, las dimensiones del deseo que se manifiestan en la pasión no se experimentan solamente a nivel interno. Se trata de una pasión que también se expresa en un lenguaje. Aquí el lenguaje místico es normativo, ápice de lo que acontece y ejemplo por sobreabundancia: “Sin duda alguna necesitamos volver a los místicos, que no han cesado jamás de atreverse a hablar así”.¹⁴⁹⁷ El lenguaje místico es expresión del deseo porque en su excedencia, en su superabundancia y en su ardorosa búsqueda de palabras que expresen la realidad del Misterio padecido, crea lenguaje, figuras y símbolos que puedan expresar, de alguna manera, “un no sé qué que quedan balbuciendo”.¹⁴⁹⁸ “Mejor que nosotros (los teólogos) lo saben los místicos”,¹⁴⁹⁹ con su lenguaje siempre inacabado, a veces estertoroso, como un gemido de amor. Lenguaje que resulta a veces casi ininteligible o reducible a las reglas de la lógica por su (casi) absoluta inadecuación con el objeto.¹⁵⁰⁰

En el capítulo “*El hombre, un ser para la felicidad*” Gesché va creando un campo semántico con las siguientes palabras, repetidas una y otra vez: felicidad, placer, dicha, risa, juego, deseo, amor, vida, ternura. Son como llaves maestras, como hilos principales, sobre los cuales el belga traza el diseño de su argumentación, el *cantus firmus* sobre el que se sostiene (o cae) toda la posibilidad de las armonías y melodías

¹⁴⁹⁶ *El sentido*, 114. “Las pasiones [...] y la satisfacción de los deseos [...] son las fuentes más productivas de la acción”, Hegel, *Philosophie de l'histoire*, citado en *El sentido*, 114. Aquí se habla de las pasiones en el sentido del coraje. Queda por ver las pasiones en el sentido del padecimiento.

¹⁴⁹⁷ *El hombre*, 136.

¹⁴⁹⁸ JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*. Cf. J. BANPLAIN, *Langage mystique, expression du désir: dans les “Sermones super Cantica Canticatorum” de Bernard de Clairvaux*, Tesis de Licencia en ciencias morales y religiosas en la UCL, Louvain, 1973; citada por Gesché en *El hombre*, 135, nota 19.

¹⁴⁹⁹ *El hombre*, 143.

¹⁵⁰⁰ Cf. nuestra Introducción general, cuando hablamos de la erótica en las místicas medievales. “El poeta no escribe para tener un público o debido a las rentas que tal vez le produzca su libro. Lucha y juega con las palabras por necesidad, porque no puede hacer otra cosa. Sin duda, otro tanto es preciso decir ante todo del religioso, así como del creyente o de muchas otras «vocaciones», M. DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, Katz, Buenos Aires, 2006, 27. “Creo que por el lenguaje, de una forma misteriosa, participamos ya en lo incorruptible y lo infinito. Alcanzaremos el gozo de Dios, deseo de nuestro deseo. Y cuando consigamos finalmente el disfrute inefable y eterno de la vida de nuestra carne en su verdad, unida al Verbo y transfigurada, conoceremos lo que sólo hemos podido entrever en nuestros más puros encuentros y en la poesía creadora de nuestras más exquisitas comunicaciones y ternuras conmovedoras entre humanos”, F. DOLTO, *Solitude*, Paris, 1987, 476; citado en *El hombre*, 148.

de su teología. Que esas palabras puedan sonar extrañas en un libro de teología no es sino un signo más de cuán racionalista se puede haber vuelto en su ejercicio.¹⁵⁰¹

Un último paso en esta erótica del deseo. Gesché asegura que “las condiciones culturales y simbólicas son las únicas capaces de suscitar un deseo”.¹⁵⁰² Ahora bien: ¿no podría ser que en las actuales condiciones de erotismo y deseos desenfrenados, deseos que brotan del ansia de poseer,¹⁵⁰³ de las seducciones de un placer que se ha desgajado de su origen,¹⁵⁰⁴ y no de la atracción de un exceso que ha sido recibido como don, la erótica teologal pudiera reencauzar esos desenfrenos para guiar a los impulsos originales, *que vienen de Dios*, a su verdadero destino? De ese modo podríamos configurar, a partir de las condiciones culturales actuales (que son las que son), una simbólica que tenga en cuenta los deseos y la erótica que bullen desde siempre en el corazón del hombre, porque han sido puestas allí por Dios mismo.¹⁵⁰⁵

b. El imaginario

El último capítulo del libro *El sentido* y último capítulo de toda su septalogía es notable. Incorpora a su reflexión teológica la noción de “imaginario”, ya desde el título del capítulo. Vista la importancia que le concede el autor la noción da una clave para releer toda su obra (como si Gesché se pusiera en el lugar del niño al que le contamos un largo cuento y él, al terminar la audición del relato, fascinado, dice al narrador: “¡vuelve a empezar!”).

Dice un teólogo que ha estudiado a Gesché:

“La obra en general constituye un notable capítulo de antropología teológica donde Dios y el hombre están en constante diálogo. Es antropología porque el hombre es hombre, es decir, se constituye como tal, en la medida que llena de

¹⁵⁰¹ *El hombre*, 127-151.

¹⁵⁰² *El sentido*, 129.

¹⁵⁰³ Gesché habla del “narcisismo, que es el defecto de occidente”, *El hombre* 134.

¹⁵⁰⁴ En la obra de Gesché la palabra *seducción* y el verbo *seducir* siempre tienen un valor negativo, porque “el seductor es literalmente el que seduce (*se-ducere*), el que conduce fuera, el que me aparta de mí mismo (*a desiderio meo*)”, *El mal*, 67.

¹⁵⁰⁵ “Ese amor divino de sí mismo va a constituir «el paso decisivo en la asunción del espacio interior», o sea, mi espacio propio, ya que no soy ya objeto (como en la necesidad), sino sujeto (como cuando se trata del deseo)”, *El hombre*, 134. Cf. las obras de Recalcati, Han, Yannaras y Bastaire citadas en nuestra Introducción general.

contenido los conceptos límites, se pregunta por ellos, se hace cargo de las palabras que va creando o resignificando para poder vivir”.¹⁵⁰⁶

¿Cuál es el contenido de este imaginario? ¿Hay una definición, una delimitación? Citamos de nuevo al teólogo argentino, hablando de la palabra “sentido”, apropiándonos de su texto para hablar ahora del imaginario:

“Tratándose de un concepto límite sólo podemos acercarnos a él por aproximación, sólo podemos intuirlo, describirlo, soñarlo. Esto no por carencia de significado sino por exceso del mismo. Paradoja: todos sabemos de qué hablamos cuando pronunciamos la palabra *sentido* pero no podemos abarcarla, nos excede saturándonos. De ahí que el método del autor es fenomenológico. Más que dar una definición del sentido lo que hace es describirlo a partir de los lugares donde éste aparece, se manifiesta o revela”.¹⁵⁰⁷

También el imaginario es una palabra límite, de la cual Gesché sólo ofrece aproximaciones, como por círculos concéntricos. Veamos de qué se trata, estudiando e interpretando esas aproximaciones que el teólogo de Lovaina propone en las primeras páginas de este capítulo. Habrá que prestar atención a una indicación que hace el mismo Gesché:

“para todo esto no es necesario que hagamos grandes disertaciones científicas, lo que se precisa es recurrir a uno mismo. Aquí se trata de ese lugar abierto en nosotros donde aquello que importa es nuestra humanidad viviente y personal, aquella que nosotros mismos consultamos y convocamos cada día, y que nosotros escuchamos recibiendo sus vibraciones que escapan a todo discurso. Todo este reino de lo imaginario se encuentra aquí, a nuestra puerta, está aquí, ahora, a nuestro lado, en nosotros, en el brocal de nuestro propio pozo, cuando nos consultamos volviéndonos a nosotros mismos”.¹⁵⁰⁸

Resaltamos ante todo un aspecto metodológico: Gesché cita a Louis de Broglie, autor de *Méthode de la science moderne*, quien afirma que “la ciencia humana, esencialmente racional en sus principios y en sus métodos, no puede realizar sus conquistas más memorables si no es a través de saltos bruscos y peligrosos”.¹⁵⁰⁹ A partir de esta afirmación Gesché asegura que para dar estos saltos “tenemos que

¹⁵⁰⁶ M. COLÁNGELO, Recensión a *El sentido*, 2 (inérita).

¹⁵⁰⁷ M. COLÁNGELO, Recensión a *El sentido*, 2 (inérita). Sobre el imaginario, estudiado desde la perspectiva de Gesché y Gadamer, se puede consultar: P. CALVO, “El imaginario estético como locus antropológico. Hacia una Antropología del Imaginario”, en *Teoliteraria* 5 (2013) <http://www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlt/article/view/92> (consulta 14/09/2013).

¹⁵⁰⁸ *El sentido*, 159.

¹⁵⁰⁹ *El sentido*, 157. Gesché no pone el origen de esta cita de De Broglie.

servirnos de la ayuda que nos presta la audacia de la imaginación”.¹⁵¹⁰ Tomando la indicación de un científico y para dar valía a su saber el teólogo se arriesgará a dar estos saltos en su propia disciplina, aquí con la ayuda del imaginario. De este modo queda introducida la pertinencia del imaginario en la teología.

¿Cómo se refiere Gesché al imaginario? Agruparemos sus indicaciones en torno a ejes que nos ayuden a comprender el contenido de esta noción.

En primer lugar, el imaginario es como un lugar, un *ubi*, donde el hombre puede nutrir su humanidad: “El imaginario es uno de aquellos lugares donde la persona busca la forma de comprenderse y dar sentido a su existencia”.¹⁵¹¹ Gesché proporciona la imagen de un pozo, de una fuente o vega donde el hombre puede ir a saciar su sed; el pozo, en cuyo brocal se asoma el teólogo para recibir una revelación y adonde conduce a otros hombres para que hagan su propia experiencia de revelación. Esta imagen acuática vuelve en las observaciones que Gesché va haciendo del imaginario.

En segundo lugar, notamos que el imaginario tiene dos dimensiones: una, recibida por tradición, herencia, por formar parte de la raza humana. Aquí el hombre no hace nada para recibirla, viene con la propia pertenencia a la humanidad misma; otra, por trabajo propio del mismo hombre, por responsabilidad consigo mismo. El imaginario es don y tarea, regalo y responsabilidad, siembra y cultivo, exterioridad e interioridad:

“El imaginario forma parte de toda una tradición, hecha de mitos, cuentos y leyendas en las que el hombre se arraiga”.¹⁵¹²

“El imaginario es también aquello que un individuo ha construido desde su infancia, con sus sueños, su imaginación y las infinitas confianzas que él se ha hecho a sí mismo”.¹⁵¹³

“El buen imaginario se despliega en los mitos familiares y fundadores; con el imaginario que aparece en los sueños que, lejos de sacarnos de la realidad, nos permiten penetrar en ellas con sus fuerzas nuevas e inventivas; con este imaginario –este buen imaginario– que se despliega en las «historias» que se cuentan de generación en generación, en contra del mal imaginario que nos

¹⁵¹⁰ *El sentido*, 157.

¹⁵¹¹ *El sentido*, 157.

¹⁵¹² *El sentido*, 157.

¹⁵¹³ *El sentido*, 157.

instala y cierra en un mundo des-reificado, descubrimos, como decía Ricoeur, «la apertura de la imaginación a situaciones culturales inéditas»¹⁵¹⁴. “El imaginario es como ese fondo inmenso, inmemorial o personal, en el que podemos sumergirnos sin cesar, como en fuentes bautismales y originarias”¹⁵¹⁵.

En tercer lugar, ¿cuál es el origen del imaginario? Gesché parece identificar el imaginario con la vida misma describiéndolo así: son “aquellas fuerzas elementales que habitan en nosotros, esa última energía de nuestro cuerpo y de nuestro espíritu que vibran al unísono y nos ofrecen las llaves de nuestra búsqueda de sentido”¹⁵¹⁶. En este inextricable tejido entre imaginario y vida hay una clave importante para nuestra investigación: el imaginario no es un opcional lujo de la existencia, ni un don especial reservado a algunos elegidos, ni un extra de la existencia que se puede encontrar o no, dependiendo de circunstancias externas o internas, sociales, económicas, políticas, culturales. El imaginario es la vida misma, la vida viviente, esa que fluye dentro, y de dentro hacia fuera, que no es un objeto que se conquista y se retiene ávidamente para sí mismo, sino una vida que busca salir de sí misma expresándose en todos los registros de lo humano, particularmente aquellos que el acento en la racionalidad del hombre había dejado de lado: “El imaginario es la vida que se remueve en nosotros, con nuestra sensibilidad, nuestra afectividad y nuestras emociones”;¹⁵¹⁷ “es un registro esencial para incorporarse a la humanidad”¹⁵¹⁸.

En cuarto lugar, tomamos nota que el imaginario da y recibe: bebemos de él, nos nutrimos de él; tiene poder para configurarnos, para darnos “ese placer de ser que es el único que hace que la vida resulte posible y deseable”¹⁵¹⁹ excede las razones, está más allá de los límites de la razón pura, no por negación de la razón sino por exceso y sobreabundancia de la misma: “Del imaginario vamos bebiendo, lo seguimos edificando, es potencia unificadora, va mas allá de nuestra razón”¹⁵²⁰.

El imaginario es fuente de creatividad en nosotros, funda la posibilidad de inventar lo que no existe, nos hace creadores, y de este modo expresa el parentesco

¹⁵¹⁴ *El sentido*, 158. Cf. N. VANRELL, “La imaginación utópica como atributo de la libertad. Un comentario a partir de la concepción de imaginario social en Paul Ricoeur”, en *Teoliteraria* 7 (2014) on line <http://www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlt/article/view/133> (consulta 26/12/14)

¹⁵¹⁵ *El sentido*, 158-159.

¹⁵¹⁶ *El sentido*, 159.

¹⁵¹⁷ *El sentido*, 157.

¹⁵¹⁸ Cf. *El sentido*, 158.

¹⁵¹⁹ *El sentido*, 47.

¹⁵²⁰ Cf. *El sentido*, 157.

del hombre con Dios. Es un espacio de juego, de fiesta, de experimentación, de hacer aquellas cosas que en el mundo de lo fáctico no es posible realizar porque en este mundo reina el imperio de lo útil, lo racional, lo eficiente, lo económico. El imaginario, que Gesché equipara a *imaginación*,¹⁵²¹ es gratuito, sutil, excesivo, abundante, inagotable, infinito:

“El imaginario es aquel espacio donde nos es posible crear, inventar”.¹⁵²²

“En los espacios abiertos por la imaginación podemos construir mundos de hipótesis que la realidad fáctica no logra ofrecernos; podemos concebir confines en los que ensayar posibilidades”.¹⁵²³

“El imaginario nos ofrece esas visiones y esos sueños que nos permiten traspasar la materia, «pasar al otro lado», asumirnos y comprendernos de un modo diferente al del puro consentimiento y repetición”.¹⁵²⁴

Porque el imaginario da la posibilidad de jugar con otro mundo, un mundo que está más allá de éste aunque dentro de éste, es capaz de abrir la historia y al hombre mismo hacia adelante, romper los moldes de la autorreferencialidad, derribar muros de soledad e idiotismo. Y porque se atreve a jugar con un mundo que no existe proyecta en la historia ese mundo (todavía) inexistente, fundando así la posibilidad de realizar en la historia aquello que ha soñado en los espacios y tiempos abiertos por la imaginación: “La imaginación nos desliga de un cierto encerramiento y actúa hacia el porvenir”.¹⁵²⁵ Así describe Gesché esta función del imaginario a la que nos acabamos de referir:

“El imaginario es la «obertura» (en el sentido que se entiende dicha palabra en la ópera: «la abertura de Eleonora...») que nos capacita para elevarnos e inmergirnos, aunque sólo sea por un breve instante, a través de un mundo que nos habita y visita al mismo tiempo, para abrir nuestros sentidos, nuestros corazones, nuestro cuerpo, para que ellos nos digan todo aquello que quieren decirnos y que sólo se despliega en la imaginación y en el imaginario”.¹⁵²⁶

Es de notar que en inglés, por ejemplo, se usa el mismo verbo para indicar que se juega o que se hace sonar un instrumento (*to play*). En este sentido la comparación con la música resulta reveladora: se toca, se juega, se crea, se inventa. Jugar con los

¹⁵²¹ Cf. *El sentido*, 158.

¹⁵²² *El sentido*, 158.

¹⁵²³ *El sentido*, 158.

¹⁵²⁴ *El sentido*, 159.

¹⁵²⁵ *El sentido*, 157-158.

¹⁵²⁶ *El sentido*, 159.

sonidos (hacerlos sonar) es como jugar con las palabras para que expresen su sonoridad en el ejercicio interpretativo que quien las suena logra de ellas. Se juega creando, se crea jugando. En esta función lúdico-creativa del músico, del poeta, del teólogo, el imaginario cumple un rol esencial.

En quinto lugar, vemos que el imaginario es el espacio que posibilita el devenir del relato. Un relato que desvela al hombre lo que el hombre es, ya que involucra al hombre excediéndolo y mostrándole las posibilidades que lo habitan. El imaginario es espacio de revelación:

“El imaginario, permitiendo infinitamente abrirse a las representaciones (Kant) y a las refiguraciones (Ricoeur), preserva el fondo oscuro abriendo, sin embargo, brechas. En el imaginario (bajo cualquier forma que sea, pero sobre todo aquel del relato), y a diferencia del orden conceptual, el hombre es llamado a ser activo, a devenir un actante del texto, a mudarse allí como parte interesada, a descubrirse concernido y finalmente a proponerse devenir actor. Tomando figura él mismo, se encuentra interpelado y convocado como Sujeto donde él tiene una palabra que decir (y más tarde, un gesto a realizar), porque nada está ya decidido para él y que todo queda por hacer. El relato deja descubrir”.¹⁵²⁷

En sexto lugar, afirmamos que no se trata de un mundo irreal. Oponer real e imaginario es parte de un prejuicio epistemológico. Lo real tiene dimensiones más amplias que lo meramente fáctico. No se trata de entrar en el terreno del delirio o de la absurdidad. Pero sí se trata de ampliar lo real:

“¿Por qué oponemos real e imaginario? El imaginario ¿no puede ser también real? ¿No hay más niveles de lo real?”.¹⁵²⁸

Lo real no es sólo aquello que meramente es, sino también aquello que puede llegar a ser. Para afirmar esto Gesché despega la realidad del monopolio de la

¹⁵²⁷ *Le mal et la lumière*, 18. Gesché introduce la palabra *actante* en *El mal* 86-88, donde indica que la toma del estructuralismo. El término fue originalmente creado por Lucien Tesnière y usado posteriormente por la semiótica para designar al participante (persona, animal o cosa) en un programa narrativo. Según Greimas, el actante es quien realiza o el que realiza el acto, independientemente de cualquier otra determinación. El concepto de actante tiene su uso en la semiótica literaria, en la que amplía el término de personaje, porque no sólo se aplica a estos tipos de actantes, sino que corresponde al concepto de actor, definido como la figura o el lugar vacío en que las formas sintácticas o las formas semánticas se vierten.

¹⁵²⁸ *L'imaginaire et la théologie*, en *Le mal et la lumière*, 6.

filosofía y, sobre todo, de alguna filosofía en particular. Hay una realidad de la fe, por ejemplo, que no tiene que rendir cuentas ante la jurisdicción de los filósofos:

“Lo real no es solamente lo que es, sino lo que podría ser, lo que debería ser, lo que querría ser. En otra palabra, teológica ésta: no solamente lo que el hombre llama ser, sino lo que Dios llama ser. Y donde él da idea al hombre en sus sueños despiertos y creadores que se llaman esperanza, caridad, fe”.¹⁵²⁹

Gesché está poniendo lo imaginario-real bajo la égida de lo teologal, es decir, de un exceso. La filosofía concede que el imaginario da que pensar, pero no solamente es eso: el imaginario “piensa, es pensado y da que hacer. Sin sueños, el hombre muere; sin imaginario, la humanidad desespera, pierde toda posibilidad de instaurar algo nuevo”.¹⁵³⁰ El hombre se encuentra entre la memoria y el imaginario: ése es su espacio propio, el lugar de su creación:

“El imaginario no sigue a lo real. Lo precede y, en este sentido, es más real que él, más real (más «realizante») que aquello que llamamos restrictivamente lo real”.¹⁵³¹

Para defender esta idea de lo real en un sentido más amplio que la mera facticidad Gesché recurrirá a la Sagrada Escritura, espacio por excelencia de la narración y, por lo tanto, del imaginario:

“La Escritura habla contando. Ella habla inventando y reinventando sin cesar los relatos, es decir, emplazando al hombre [...] en el campo de una ficción o de una refiguración de lo real, donde él va a poder tomar lugar, medirse con lo que le pasa o con lo que le llega”.¹⁵³²

Por ejemplo: ante el mal, que es presentado por medio de un relato en el libro del Génesis, el oyente pasa a ser el actor: se tiene que posicionar, poner el cuerpo. Por eso el imaginario puede ser el campo de la erótica. Y por esto mismo, la erótica se perdió en el discurso racionalista, donde está todo hecho y el lector no tiene nada que decir ni puede entrar en él, ni ponerse en juego.

¹⁵²⁹ *L'imaginaire et la théologie*, en *Le mal et la lumière*, 10.

¹⁵³⁰ *L'imaginaire et la théologie*, en *Le mal et la lumière*, 10.

¹⁵³¹ *L'imaginaire et la théologie*, en *Le mal et la lumière*, 11. Gesché nota que hay también un mal imaginario: el del delirio, el sepulcral, el narcisista, etc. Pero él se refiere y defiende aquí el buen imaginario, el de la imagen creadora, provocadora, matinal.

¹⁵³² *Le mal et l'imaginaire en théologie*, en *Le mal et la lumière*, 14.

“El relato, sea de pura ficción o que retrabaja lo real, retoma el tiempo de la historia para ponerla en el tiempo del lector. Éste, que es invitado y que se confía al relato –toda escritura pide al lector que tome lugar como personaje del texto- encuentra un espacio, un volumen, donde podrá situarse, porque este espacio y este volumen no pertenecen a nadie determinado”.¹⁵³³

Recapitemos lo que hemos observado, reduciendo a una frase aquello en que consiste el imaginario. Si hemos dicho que Gesché se aproxima a su realidad por medio de rodeos y de círculos, esta operación que proponemos supone un riesgo. Sin embargo, sin desembarazarnos de todo aquello que hemos dicho, corramos el riesgo de captar en una expresión, aquellas realidades que reúnen el imaginario, aquellas funciones que realiza, aquellas consecuencias que tiene en el hombre: El imaginario es ese espacio metarracional, perteneciente a “ese otro mundo, el realmente verdadero dentro del nuestro”,¹⁵³⁴ “que nos ubica en la realidad, nos abre al futuro y, llenando nuestra vida de sentido, nos permite seguir viviendo”.¹⁵³⁵

Gesché asegura que “sólo aquel que se deja guiar por el imaginario está en condiciones de asumir esta audacia y de recibir esta verdadera revelación”.¹⁵³⁶ Notemos las palabras que reúne: imaginario, audacia, revelación. Es decir, el imaginario es guía, norte de la existencia, hermeneuta; la audacia es el camino, el método, la vía; la revelación es el objetivo, la finalidad, el contenido. Hay un guía, un camino y una finalidad: con el imaginario, audazmente, vamos a recibir una revelación. Se trata de todo un proyecto teologal donde, una vez más, se reúnen lo activo con lo pasivo; la tarea con la espera; lo que el hombre debe hacer y aquello que debe recibir.

Gesché asegura que si el hombre quiere recibir una revelación,¹⁵³⁷ si el hombre no quiere angostarse en las trochas de una vida sin sentido, clausurada en sí misma,

¹⁵³³ *Le mal et l'imaginaire en théologie*, en *Le mal et la lumière*, 14.

¹⁵³⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología*, Trotta, Madrid, 1996, 298.

¹⁵³⁵ M. COLÁNGELO, Recensión a *El sentido*, 2 (inédita).

¹⁵³⁶ *El sentido*, 194.

¹⁵³⁷ Todo el mensaje cristiano pivota sobre esta realidad. Aunque la palabra esté en discusión basta retener aquello que la palabra designa en la teología clásica. Gesché conoce los problemas que existe en la reflexión teológica actual acerca de este concepto: “Yo prefiero utilizar aquí «desvelamiento» más que «revelación», a causa del sentido demasiado autoritario y extrínseco que ha tomado a veces esta última palabra. Pero con ello aludo al mismo dato fundamental: la religión desvela, muestra, hace ver alguna cosa que está escondida detrás de aquellas que se saben («das

agotada en lo inmanente, sofocada en lo fáctico, ese hombre debe tener la audacia, el coraje, el valor, de dejarse guiar por el imaginario. Son tres palabras que designan excesos: la *revelación*, porque no depende del propio hombre sino de un don que le adviene desde otro lado, y es inmanejable, inesperada, incontrolable, indisponible; el *coraje* porque, como se trata de un ardor interior que él mismo no puede controlar (y que tiene vecindad de sentido con la etimología de la palabra entusiasmo), nos lanza hacia horizontes y destinos no planeados, no pensados, no diseñados; el *imaginario* porque remite a aquello que está más allá de lo racional, de lo manejable, de lo pensable, sin negarlo, pero sí excediéndolo con sobreabundancia. La vida se teje también con este exceso que está más allá de cualquier previsión. No basta ser hombre: se trata de hacerse cargo de ese “ardor, efervescencia, tumulto que hace de nosotros unos seres vivos”.¹⁵³⁸ Todo el campo semántico que el teólogo ha formado en torno al imaginario pertenece al campo semántico de lo que nosotros llamamos erótica: audacia, revelación, exceso, ardor, efervescencia, tumulto. El imaginario es parte integral de la erótica y se manifiesta en la existencia del hombre ampliándola hasta orillas insospechadas. Si tuviéramos que decirlo sin rodeos: sólo un hombre que tiene en cuenta el exceso puede descubrir de qué se trata el sentido de la vida. Porque sólo “por las llagas que el imaginario produce en la razón se puede entrar en el Misterio”.¹⁵³⁹ Eso produce un vértigo: arriesgarse a perderse en afirmaciones extremadas,¹⁵⁴⁰ para las cuales “tenemos que servirnos de la ayuda que nos presta la audacia de la imaginación”.¹⁵⁴¹

“San Bernardo ha dicho esta palabra extraordinaria: «Dios ha descendido hasta nuestra imaginación». Y lo que resulta más notable es que Bernardo emplea aquí el mismo vocabulario de la Encarnación: *descendit*, ha descendido hasta nuestra imaginación, cuando ha descendido hasta nosotros en la carne. No tengamos, pues, miedo de los recursos del imaginario y del respeto que él muestra por el enigma”.¹⁵⁴²

cosas escondidas desde la fundación del mundo»). Este es, en la investigación de la verdad de las cosas, el modo propio de la religión, que merecería ser estudiado más extensamente, en su diferencia respecto de la ciencia y la filosofía”, *El sentido*, 34, nota 2. De modo que desvelamiento y revelación, en su obra, tienen el mismo significado. Gesché las usa como equivalentes.

¹⁵³⁸ *El sentido*, 157.

¹⁵³⁹ Cf. *El sentido*, 197.

¹⁵⁴⁰ Cf. *El sentido*, 197.

¹⁵⁴¹ *El sentido*, 197.

¹⁵⁴² *El sentido*, 198.

El imaginario es espacio vital para el hombre porque lo abre a dimensiones de su propio ser. Son espacios de apertura a racionalidades que no se estrechan en el mero raciocinio, sino que integran la complejidad del hombre no ahogándolo por falta de aire, de imaginación y de aventura. Así lo constata Gesché:

“«No podemos matar a la serpiente porque explica» (dicho de una tribu de Surinam). Importancia capital de los mitos, del imaginario. El hombre tiene tanta necesidad de estos, como del pan”.¹⁵⁴³

c. La fiesta

“*Ubi caritas gaudet, ibi est festivitas*”¹⁵⁴⁴

“Una fiesta de la fe”¹⁵⁴⁵

¿Deberíamos hablar *in recto* de la fiesta?¹⁵⁴⁶ Gesché no lo hace. Nosotros sólo apuntaremos unas referencias porque creemos que, en fidelidad al autor, la fiesta consiste en hablar teológicamente y con exceso del tema del sentido, del imaginario y de todo. La fiesta, excesiva y exuberante, no es objeto de reflexión, sino espacio fértil donde el sentido brota, en su excedencia de ser, en “el reino de lo imaginario [...] aquello que *nos hace vivir en fiesta*, en fiesta fastuosa de sentido y gracia”.¹⁵⁴⁷ El relativo silencio acerca de esta temática no la deja en las sombras sino que constituye la luz en la cual la fiesta debe ser interpretada: espacio y tiempo donde el imaginario y el deseo se entrelazan para hacer de Dios y el hombre sujetos de sentido.

“Tengamos pues la audacia de afirmar que el lenguaje teológico ofrece a la reflexión común ese día de fiesta (día de exceso) que permite que dicha reflexión se ponga de fiesta”.¹⁵⁴⁸

¹⁵⁴³ *Le mal et la lumière*, 68.

¹⁵⁴⁴ SAN JUAN CRISÓSTOMO; citado por J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta*, Rialp, Madrid, 1974, exergo (sin referencia).

¹⁵⁴⁵ *La paradoja de la fe*, 67.

¹⁵⁴⁶ “La fiesta, que es la acogida del ser humano en la Idea divina”. Hegel, citado en *El hombre*, 151 (fin del libro).

¹⁵⁴⁷ *El sentido*, 28 (cursivas del autor).

¹⁵⁴⁸ *El sentido*, 25. “El imaginario es precisamente el campo adecuado para soportar la idea infinita del Infinito, tomando así una función epistemológica en el pensamiento”. P. RODRIGUES, “L’homme”, en *La margelle*, 289 (traducción propia).

Gesché habla escuetamente sobre la fiesta en un artículo donde postula que dentro de la fe hay un espacio de paganismo: se trata de hacer valer unos “espacios de inmanencia” para poder dialogar con la cultura y las religiones. En este texto Gesché hace una apología de su propia fe diciendo:

“El catolicismo ha conservado un gusto plenamente pagano por la fiesta, y en especial por el carnaval, desconocido en la mayor parte de los países protestantes y absolutamente ausente en los ortodoxos, que constituye un testimonio tanto más sorprendente pues su celebración –pues es éste el término más adecuado para designarlo- se sitúa en el contexto mismo de una celebración propiamente cristiana”.¹⁵⁴⁹

Es relevante ese interés y esa centralidad que Gesché piensa acerca del espacio festivo. Apuntaremos tres citas de diversos autores, para dejar constancia de las relaciones de la fiesta: con lo sacramental, con el lenguaje y con la vida. Son tres espacios de exceso, que hemos visto a lo largo de esta tesis. No nos detendremos en las citas, ya que no es objeto de nuestro trabajo: nos basta con tomar nota de las consonancias con el planteo de Gesché desde horizontes y perspectivas muy diversos entre sí. Desde una perspectiva sacramental, afirma un teólogo español:

“La fiesta, dice Mircea Eliade, es a la existencia lo que la hierofanía a la naturaleza (*Lo sagrado y lo profano*, Madrid, 1973, 52-53). Por la fiesta, la existencia, la temporalidad humanas recobran su referencia más directa al misterio. Para la conciencia humana el tiempo se carga de una nueva significación. Se transfigura, deviene misterio; como le sucede a la naturaleza a través de la hierofanía, del lugar sagrado, del templo que la revela como lugar singular de la presencia divina”.¹⁵⁵⁰

En consonancia con las perspectivas de Gesché, el próximo autor conecta el origen de la fiesta con una resurrección del lenguaje:

¹⁵⁴⁹ “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 47. Este gusto del genio católico por la “impureza” lo rescata humorísticamente Gesché en una nota donde cita un texto de S. Bonnet-B.Gouley que ya hemos citado en el capítulo I: “El catolicismo tiene el genio de la diversidad en la unidad. El catolicismo reconoce una multitud de vocaciones, que van desde el eunuco del claustro hasta el padre de familia numerosa. El catolicismo permite celebrar los santos misterios sobre la mesa de una cocina o detrás de un iconostasio. El catolicismo permite que en las órdenes religiosas existan todas las formas de gobierno: la monarquía bonachona de los benedictinos, la democracia exagerada de los dominicos, la anarquía evangélica de los franciscanos, la dictadura, moderada por la desobediencia, de los padres jesuitas”, *El sentido*, 151, nota 36. Quizás este genio católico esté custodiado y preservado por el sentido de la fiesta.

¹⁵⁵⁰ D. BOROBIO, *La celebración en la iglesia I*, Sígueme, Salamanca, 1987, 226.

“La verdadera fiesta surge cuando la interioridad resucita el lenguaje muerto de nuestra cotidianeidad, y hace de él una música de esplendor, significativa, y que uno puede compartir”.¹⁵⁵¹

Se trata de un exceso: el de la cotidianidad resucitada, porque está habitada por una música que suena desde otra ladera. Desde Amércia Latina afirma un teólogo de la liberación:

“La fiesta cristiana es siempre una burla de la muerte: «Muerte, ¿dónde está tu victoria?» Toda fiesta es una pascua [...] porque celebramos el vencimiento de la muerte”.¹⁵⁵²

Hay un campo semántico que muestra fenomenológicamente lo que es la fiesta. Se trata del campo constituido por las palabras vida, exceso, humor, alegría, juego. El tema del juego es abordado por Gesché a propósito de la creación, que él concibe como juego de Dios:

“Jugar! Pero, ¿qué resonancia tiene en nosotros esta palabra? ¿Se podría decir que Dios mismo juega con la creación?”.¹⁵⁵³

De Dios como sujeto del juego, Gesché pasará a considerar el juego como un constitutivo del hombre. Es un procedimiento común en el belga: si Dios y hombre se intersignifican una afirmación sobre uno ilumina la verdad sobre el otro y viceversa:

“El juego pertenece, como el amor, el conocimiento, la acción, a nuestra definición más constitutiva. Es un existencial del hombre”.¹⁵⁵⁴

Al finalizar sus reflexiones sobre la temática del juego Gesché contruye un campo semántico que se asemeja al que nosotros hemos construido para descifrar el contenido de la erótica teologal: juego-deseo-placer.

¹⁵⁵¹ J.-F. BOUTHORS, “¿Qué representa el poeta? Una conversación con Claude Vigée”; en *Consonancias* 10 (2004) 21.

¹⁵⁵² G. GUTIÉRREZ, *La densidad del presente*, op. cit., 128.

¹⁵⁵³ *El cosmos*, 256. Cf. todo el capítulo 4 de este libro. Gesché se inspira en H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, Einsiedlen, 1952, capítulo 1. Es muy interesante que al introducir el tema del juego en teología Gesché cita a los místicos. También aborda la temática del juego e indica bibliografía en *El hombre*, 131.

¹⁵⁵⁴ *El cosmos*, 271.

“Al tema del juego también se podría añadir aquí el de la creación por deseo y por placer”.¹⁵⁵⁵

Una última observación. Como expresión de ese espacio de fiesta, Gesché varias veces apela al barroco, ese arte que parece ser interpretado como la asunción dentro de la misma iglesia de un espacio abierto que comunica con el exterior:

“En la misma línea, ¿cómo no señalar también el fenómeno del barroco, fenómeno católico por excelencia, en el que la lujuriosa arquitectura y la borrachera escultórica obligan a veces a preguntarse si no nos hallamos ante una obra y una decoración de exuberancia casi pagana?”¹⁵⁵⁶

No es casual que Gesché llame al barroco arte de la ebriedad, y lo relacione con la fiesta, el exceso, lo excesivo: constituye el espacio artístico donde la erótica encuentra su desarrollo más pleno.

4.2. Una erótica que se excede en metáforas orantes

“La expresión «Dios es amor» ¿no debería traducirse: Dios es amante y amado?”¹⁵⁵⁷

Diseminadas en la obra de Gesché podemos encontrar unas oraciones, como unas plegarias de luz y de amor, metáforas que se tensan hacia el Amor, unas palabras que señalan mas allá de sí mismas porque parecen preñadas por el Misterio que las habita. Como si el teólogo, arrebatado por aquello que narra y que explica porque lo está contemplando, explotase en un canto de alabanza que excede el género literario de la teología para inscribirse en la métrica y la gramática de la gloria, del lenguaje de Dios que, excesivo, revienta los odres viejos porque porta una novedad incontenible e inefable. Es una erótica teologal que se hace erótica teológica en esta gramática de un verbo que destella luz, porque “toda gramática es

¹⁵⁵⁵ *El cosmos*, 272-273. En *El hombre* 127-151 Gesché también construye un campo semántico similar: felicidad, placer, dicha, risa, juego, deseo.

¹⁵⁵⁶ “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 47. “No debemos admirarnos de que el barroco sea el emblema estético de los encuentros del catolicismo con la sabiduría, por otra parte exuberante, del paganismo, que por lo demás ha quedado transfigurado”, *El sentido*, 151. En *El sentido*, 115, nota 31 identifica barroco con exceso.

¹⁵⁵⁷ *El hombre*, 135.

una metafísica”.¹⁵⁵⁸ Seleccionamos tres de estas metáforas orantes. La última es repetida tres veces con algunas variantes en tres de sus libros. Los motivos de esas tres “oraciones excesivas” son: la visitación de la Virgen; la Eucaristía; las llagas del Resucitado. Quizá porque “el *kairós* de Dios viene a golpear con una dichosa herida de eternidad un *chrónos* que de otro modo se convierte en una carrera de muerte”.¹⁵⁵⁹ Quizá porque es en la oración donde ocurre algo entre el hombre y Dios: “como si los dos se relatasen el uno al otro caminando juntos a la búsqueda de lo que son”.¹⁵⁶⁰ O quizá porque “la Palabra divina, apareciendo de improviso, como un compañero de ruta para el alma que camina solitaria, aporta al hombre un gozo inesperado y que supera toda esperanza”.¹⁵⁶¹ Vayamos *in crescendo*.

a. La figura de la visitación

En la primera de estas que llamamos oraciones o metáforas orantes, Gesché apunta una imagen quedándose en un umbral, como rozando el misterio, sin llegar a formular la oración que parece a punto de brotar. Se trata del misterio de la visitación, tema bíblico que Gesché ha aprovechado antropológicamente, en varias páginas de su obra. Así se refiere a él:

“El encuentro sublime de María con Isabel, una de las visitas más bellas de la Escritura, donde todo el misterio se expresa sin palabras y sin más signo que dos manos que rozan el lugar del secreto más sublime, que sólo se dice en primer lugar entre mujeres. Como en la Resurrección”.¹⁵⁶²

Es este un esbozo inicial, como inicial ha sido la visitación en el misterio de la redención. Previamente ha citado en sus libros dos bellas, por poéticas, oraciones de la liturgia: por un lado, el *Introito* de Navidad: “Mientras todo reposaba en el más profundo silencio y la noche alcanzaba en su curso la mitad de su ruta, tu Palabra todopoderosa, Señor, se elevó de su trono real”,¹⁵⁶³ obertura cósmica de lo que será el motivo de la visitación. Por otro, una glosa al prefacio de la misma misa de

¹⁵⁵⁸ Cf. *El hombre*, 138; *Les mots*, 99.

¹⁵⁵⁹ *El cosmos*, 297.

¹⁵⁶⁰ *Jesucristo*, 97.

¹⁵⁶¹ Filón, citado en *El sentido*, 125.

¹⁵⁶² *El sentido*, 124.

¹⁵⁶³ *El cosmos*, 277.

Navidad, que involucra al creyente actual en aquello que la visitación anunciaba: “*Iustum et dignum est [...] dum visibiliter Deum cognoscimus [...] ut in invisibiliter amorem rapiamur*”.¹⁵⁶⁴ Von Balthasar nota que en esta oración se habla de amor (*éros*), y no de *caritas*. El teólogo suizo dice que hablar de *éros* y no de *caritas* está plenamente justificado porque se trata del movimiento provocado por la visión mostrada por Dios que saca al hombre de sí y lo conduce al Dios invisible, de modo que el movimiento que Dios lleva a cabo en el hombre, cuenta con la co-participación del mismo hombre, en ese *éros*, bajo la acción del espíritu divino. En nuestro lenguaje, se trata de una erótica teologal que se despliega en una erótica teológica. Inmediatamente Balthasar hace referencia a Dionisio y su apología de no usar el término en contra de la Escritura (tema que hemos presentado en nuestra Introducción):

“El *éros*, a diferencia del *agápe* y mas allá de él, entraña el momento del arrebato ontológico, lo cual le confiere una dimensión tanto estética como soteriológica. En efecto, el arrebato del hombre en Dios [...] se fundamenta en un éxtasis divino previo, de carácter descendente, en el *éros* que saca a Dios de sí por la creación, la revelación y la encarnación”.¹⁵⁶⁵

Desde la visitación Gesché apunta al misterio de la resurrección, pero sin entrar en él: la imagen ha quedado como una señal, un indicio de algo que vendrá.

b. La figura de la Eucaristía

Pasemos a otro texto en el cual Gesché también describe una escena: quedándose en el borde del misterio, deja sin formular, pudoroso, la plegaria que parecería escapar de su pluma. Se trata de una prolepsis: algo que ya es, pero todavía no:¹⁵⁶⁶

“Como el vino en el cáliz elevado por el sacerdote, cuando uno está aún demasiado lejos para verlo, hasta la hora de la comunión, en que uno pondrá

¹⁵⁶⁴ *El sentido*, 190.

¹⁵⁶⁵ *Gloria* 1, 113.

¹⁵⁶⁶ “El hombre es un ser de anticipación, un *zoon proleptikon* y no solamente un ser adosado al presente [...] *zoon logikon, politikon*, etc.”, *El mal*, 157. Cf. *Ministère et memorial de la vérité*, 10-15.

sus labios en él, y hasta el día definitivo, en el que el Dios de la dicha haga señal al caballero del santo Grial”.¹⁵⁶⁷

De la visitación, grávida la humanidad por la alteridad de una Presencia escondida, ha pasado a la eucaristía, Alteridad que se hace don de vida en una presencia real. Es de notar que esa presencia real y sacramental es relacional: Gesché habla de ver el vino consagrado mientras se espera para beberlo. No se trata del vino en sí, en una existencia aislada, sino de ese vino en espera de ser bebido, de ser in-corporado, y que transporta por un instante al día definitivo, cuando el descubrimiento y el encuentro sean totales y definitivos. Gesché también realiza un guiño con esta imagen: la imagen del cáliz apareció al inicio de su libro *El hombre*, bajo la figura del buscador del Santo Grial. Porque eso es lo que espera del hombre: que sea un buscador, que se involucre poniéndose en camino. Al final del libro ese cáliz aparece en una celebración, la que muestra esta imagen que acabamos de citar aquí como metáfora orante, esperando al caballero del Grial para que se acerque a beberlo. Después de recorrer el camino (el del libro *El hombre* y el del hombre mismo), después de haber hecho la experiencia de la búsqueda implicándose en ella, el hombre, ese joven Parsifal, puede poner sus labios en el objeto de su deseo, porque ha encontrado su destino, la salvación.¹⁵⁶⁸

c. La figura del Resucitado

En una última oración, reuniendo todas estas dimensiones místicas en torno a la figura del Resucitado, ya presentida y señalada en aquella oración de la visitación, entonces sí estalla una oración, bella por plena de metáforas vivas y abiertas, que conduce el espíritu, amorosamente extasiado, a tierras de exceso, de belleza y de misterio. Gesché formula esta oración tres veces: una vez en *El hombre*, otra en *El destino*, la tercera en un artículo.¹⁵⁶⁹ Como si quisiera indicar que el hombre sólo puede llegar a plenitud en su destino: aquella Patria que anhela con un

¹⁵⁶⁷ *El hombre*, 149. Porque “en contra de Guillermo el Taciturno yo diría que no basta saber esperar para emprender algo; que es necesario saber que la empresa (aunque no acabada) ya se ha logrado. Este es en todo caso el gran aliento que se respira en la eucaristía”, *El mal*, 157.

¹⁵⁶⁸ Cf. *El destino*, 42 y 150.

¹⁵⁶⁹ Se trata de su artículo “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 134-135 (es el final del texto).

ardiente deseo que lo atraviesa. Las tres veces introduce la oración con una pregunta. No con una afirmación, propia del lenguaje aseverativo, sino con una pregunta, que es como con una flecha lanzada hacia lo alto, como una limosna que se pide por puro amor.¹⁵⁷⁰ E inmediatamente las palabras hechas oración deslumbrada:

“¿No es impresionante que Dios haya vivido nuestra vida, tan vulnerable, tan temblorosa? Vulnerable y temblorosa,¹⁵⁷¹ como todo lo verdaderamente bello, amoroso y creyente. Sobre la tierra de nuestros amores, como en el cielo del apóstol Tomás, cuya confesión ante las manos, los pies y el corazón¹⁵⁷² traspasado para siempre desde este tiempo hasta la eternidad, no tiene igual entre los testimonios de Jesús.¹⁵⁷³ Y no cesará de ponernos casi a llorar, cuando le vemos *aparecer bruscamente y pararse a las puertas del cenáculo*, negándose a dar un paso para tocar las pruebas pese a que se le invita, petrificado en un instante silencioso, con un silencio desgarrador y alucinante. Luego se prosterna y pronuncia, como si expirase: «Señor mío y Dios mío»”.¹⁵⁷⁴

“¿No se siente así el hombre más cerca de una verdad divina, que ha tomado los mismos caminos del hombre, cuando vive su vida tan vulnerable y temblorosa? Vulnerable y temblorosa, como todo lo que es verdaderamente bello, amoroso y creyente tanto en la tierra de nuestros amores como en el cielo de Tomás (Jn 20, 24-28). En su confesión ante unas manos, unos pies y un corazón para siempre traspasados y vulnerables, supera a todos los demás testigos. Y no dejará que cesen de brotar las lágrimas en nuestros ojos cuando, al ver cómo se niega a dar un paso para tocar las pruebas, a pesar de que a ello le invita el Maestro. Y cómo se queda inmóvil a la puerta, silencioso con un silencio desgarrado y elocuente, y se postra a continuación ante Cristo y pronuncia, como si se tratara de un último suspiro: «Señor mío y Dios mío»”.¹⁵⁷⁵

Del cuerpo del prójimo al cuerpo de la eucaristía. Y de éstos al cuerpo escatológico: una erótica que desentrañada en figuras de la Escritura Sagrada, configura el arco en el que se desarrolla su antropología teologal y nuestra erótica teologal. Por eso Gesché hace suyas las palabras asombradas y amorosas del apóstol,

¹⁵⁷⁰ “Todo aquello que reduce a Dios a una falsa visibilidad, a una explicación, a un sentido que se conoce del todo, en lugar de permanecer como enigma, es decir *—y aquí empleamos una expresión decisiva—, como una interrogación*, todo eso es un ídolo de Dios”, *El sentido*, 190 (cursivas nuestras).

¹⁵⁷¹ En *El hombre*, 102, habla de Dios como “frágil y herido”. En *El mal*, 188, de un Dios frágil y vulnerable. En *Dios*, 112 dice que la relación entre Dios y hombre es vulnerable y frágil. Estamos en las antípodas de la omnipotencia comprendida como poder absoluto.

¹⁵⁷² Aquí el traductor al español pone una coma que desvirtúa el *fiato* y el sentido de la frase.

¹⁵⁷³ Ese “de Jesús” no figura en el original francés.

¹⁵⁷⁴ *El hombre*, 114. La frase en cursivas falta en la traducción al español (seguramente el traductor olvidó un renglón del texto original, donde sí está esa expresión).

¹⁵⁷⁵ *El destino*, 213 (fin del libro).

finalizando con ellas su libro sobre la antropología teologal, porque ante el Amor ya no hay nada más que decir: “¡Señor mío y Dios mío!”.

Recapitulación

“El hombre no puede movilizarse sin sentirse llevado en todo su ser por un sentimiento que lo desborda”¹⁵⁷⁶

En este análisis del hombre como centro de la erótica teologal podemos descubrir unas correspondencias:

A la antropología del exceso o teologal se corresponde, desde la antropología, un hombre concebido como ser visitado y, desde la teología, un hombre que resulta inviolable. Ese hombre es constituido por un cuerpo que Dios ha querido tomar también para sí.

A la antropología del imaginario o literaria se corresponde, desde la antropología, un hombre concebido como misterio y enigma y, desde la teología, un hombre que es aquello que está llamado a ser. Ese hombre se descubre a sí mismo en el cuerpo de la eucaristía.

A la antropología del don o de revelación, se corresponde, desde la antropología, un hombre concebido como herido y vulnerable y, desde la teología, un hombre que es salvable. Ese hombre es el cuerpo del prójimo.

El hombre es el centro de la erótica porque es hasta ahí que Dios se extiende, se excede. Se trata del hombre en carne. No el alma, no el espíritu. El hombre, y el único hombre real que existe: en carne, ahí donde es alcanzado por el *éros* de Dios:

“Se trata del exceso en todo esto que hemos visto: un Dios que toma carne, el cuerpo del hombre que confina con Dios; el cuerpo del prójimo que se confunde casi con el de Cristo; un cuerpo que decimos que tiene un destino escatológico”¹⁵⁷⁷.

Cuerpo y carne del hombre que se troquelan y con-forman y transfiguran desde el exceso, el imaginario y el don, extensiones de la erótica divina.

¹⁵⁷⁶ *El mal*, 165.

¹⁵⁷⁷ *Le corps, chemin de Dieu*, 70.

Toda la teología de Adolphe Gesché se articula como antropología ya que es el hombre en su constitución real quien hace las veces de epistemología de la teología: si la teología es y debe ser salvífica, debe ser continuamente probada en la antropología: si falsea al hombre, la teología será falsa. Probada: mantenemos el doble sentido de la palabra, a saber: la teología es probada en la antropología porque ésta es prueba de una teología que nacerá sana y salvadora; la teología es probada en la antropología porque en ella es gustada, sabida (también en el doble sentido de esta palabra). Sólo una teología del exceso será capaz de dar cuenta de un hombre que porta en sí el deseo de un exceso que lo saque de los confines inmediatos y deshumanizantes para transportarlo al lugar del deseo, el imaginario y la fiesta, realidades humano-divinas que logran articular las verdaderas dimensiones de lo que el hombre está llamado a ser. Por esto, en las figuras de la Visitación, la Eucaristía y el Resucitado el hombre puede verse a sí mismo como en un palimpsesto: es su propio rostro y su propia figura la que se traslucen en el reverso de las tres figuras evangélicas, a su vez rostro y figura de Dios.

Capítulo IV

Ecós de la erótica teológica: El camino de la literatura en la teología

“Habrá que pensar en nuevos panoramas [...] lejos de nuestro espíritu cartesiano preocupado de la no-contradicción”¹⁵⁷⁸

“La literatura puede considerarse como un verdadero *locus*, un auténtico lugar de epistemología del hombre”¹⁵⁷⁹

“En este camino sólo se puede avanzar a tientas, con todo lo que ello comporta no sólo de incertidumbre sino de riesgo”¹⁵⁸⁰

En el presente capítulo presentaremos lo que hemos llamado *ecós* de la erótica teológica. Gesché es un autor que integra en las fuentes de su pensamiento de modo privilegiado a tres disciplinas: literatura; psicoanálisis; filosofía. Dialoga con preferencia con la literatura europea del siglo XX;¹⁵⁸¹ con Julia Kristeva, crítica literaria y psicoanalista notable; con los filósofos personalistas del siglo XX. Las referencias en su obra son omnipresentes y revelan una pasión notable. De estos tres grupos nos centraremos en el primero ya que para Gesché, la literatura puede ser fuente de su teología, aún en las obras de autores no confesionales. Mostraremos cómo dialoga este teólogo con la literatura y cómo logra que ella sea un lugar de encuentro para el hombre creyente. La hipótesis es que la erótica resuena en esta pasión con la que el teólogo dialoga con autores de otros lares: es una manifestación del exceso y la audacia y la transgresión.

Este será el camino que recorreremos: la teología puede ser una tierra de encuentros y así la concibe Gesché (1). Dentro de este subcapítulo presentaremos la cuestión del *Logos*: ha habido razones y raíces para el desencuentro (1.1); la inteligibilidad se muestra, no se demuestra (1.2); como veremos *in actu* en un texto de Gesché (1.3). En el siguiente subcapítulo presentaremos un marco referencial del

¹⁵⁷⁸ *El mal*, 172; *El destino*, 197.

¹⁵⁷⁹ *El sentido*, 160.

¹⁵⁸⁰ *Jesucristo*, 238.

¹⁵⁸¹ Si tomamos su último libro, *El sentido*, podemos ver que los solos números son elocuentes: que un teólogo incorpore 81 citas de 55 escritores en una pequeña obra de menos de 200 páginas, da que pensar. Cf. B. LOBET, “La littérature”, en *La margelle*, 247-253 (aunque en la lista que pone en la nota 1 de la página 247 faltan, al menos, 12 escritores). Cf. *infra*.

diálogo de la teología con la literatura, ya que resulta un campo todavía desconocido en ambas laderas (2). Como este investigador ha trabajado esta temática en su propio entorno vital, se dará especial cuenta de los trabajos realizados en ese ámbito. Luego presentaremos tres puntos de la articulación de la literatura y la teología (3): ¿puede pensarse a la literatura como fundamento y método de la teología? (3.1); la literatura es fiadora de la teología (3.2); y la literatura como erótica teológica (3.3) para finalizar con una comprobación *in actu* en un texto de Gesché (3.4).

En este capítulo trabajaremos con una perspectiva y un método analítico-hermenéutico-histórico: a partir de ejercitaciones en el diálogo entre literatura y teología en diversos lugares pretendemos mostrar que la articulación es posible ya que el *Logos* desborda la mera racionalidad racionante. Esto nos hará audibles los ecos que la erótica tiene *de hecho* en la obra de Gesché, preñada de citas literarias que no son utilizadas como *dicta probanda* sino integradas como hilos con los que teje su trama teológica.

1. La teología como una tierra de encuentros

Para Gesché la teología no es un saber autónomo y distante del resto de los saberes que el hombre puede desarrollar en su existencia, sino un saber que, teniendo su propia consistencia y valía, puede ser una tierra de encuentros, un lugar de amistad y convivencia cordial entre las diversas disciplinas y los sujetos que las piensan:

“El ejercicio de la teología no se hace exclusivamente a partir de ella misma, sino por la convocación de la literatura, de la filología, de la hermenéutica, de la historia, de la filosofía, de las ciencias humanas, fuentes que, lejos de constituir una deriva estéril para el teólogo, lo educan y alargan su horizonte para pensar a Dios, el hombre y el mundo”.¹⁵⁸²

Gesché opta por esta tierra de encuentros en un ejercicio *de facto*, invitando a su mesa teológica a muchos pensadores de otras laderas. Gesché prefiere “la legitimidad de los distintos lenguajes a propósito de una misma realidad”.¹⁵⁸³

¹⁵⁸² P. RODRIGUES, “Le fichier”, en *La margelle*, 64 (traducción propia).

¹⁵⁸³ *Dios*, 43

Muchas veces la prueba textual de sus afirmaciones o incluso el origen de sus razonamientos son citas de pensadores de otras laderas, a veces completamente inesperados.

1. 1. Tres raíces del desencuentro

Si aseguramos que el autor propone una tierra de encuentros es porque en la historia ha habido desencuentros. ¿Por qué? ¿Cuáles han sido las causas de esos desencuentros? En la obra de Gesché podríamos encontrar algunas marcas y señales acerca de esto. Desarrollamos tres: la confusión entre *Logos* y *ratio*; la creencia de que la *ratio* racionante es la única que porta racionalidad; y el prejuicio de que sólo el concepto porta conocimiento.

a. Una confusión: *Logos* y *ratio*

Gesché afirma que el *Logos* es más englobante que la *ratio*. El *Logos* está al principio e inaugura, es inicial e iniciante, y por esto es identificade con aquel *Logos* del que habla el evangelio de Juan en su prólogo. La *ratio*, en cambio, es segunda e iniciada, y depende del *Logos*, que la abarca. El primero se ancla en Dios y la segunda en el hombre. Por eso los llama trascendente e inmanente respectivamente.

Así define Gesché *ratio* o *noûs*:

“Entiendo por racionalidad del *noûs* esa potencia racional *inmanente* por la que aprehendemos la medida (*metron*) y el dominio de las cosas del mundo y de la vida”.¹⁵⁸⁴

Y así define *Logos*:

“Según san Juan, el misterio de Dios está habitado por la presencia eterna de un *Logos*. Un *Logos* que, retomando la tradición estoica asumida a su vez por la doctrina trinitaria, es *endiáthetos* (interior) y *prophorikós* (exterior). El *Logos* «no viene a añadirse como desde el exterior, mana de Dios mismo» (J.L. Marion). ¡Exterioridad interna! [...] ¿No es precisamente aquí donde encontramos esa otra comprensión de la racionalidad? Una comprensión que, en vez de confinarnos en la inmanencia, nos pone en relación con la trascendencia, y al

¹⁵⁸⁴ A. GESCHÉ, “Fe y verdad”, en *La paradoja de la fe*, 70. Cursivas en Gesché.

mismo tiempo nos dice que esta racionalidad no se sitúa fuera sino en el corazón de las cosas: *logos* como manifestación –en el sentido fenomenológico del término (dejar-ser, dejar-ver)- de la verdad”.¹⁵⁸⁵

Es claro que ambas son racionalidades. Pero son distintas en su origen y en su substancia. El *Logos*, que se identifica con Dios, es meta-racional, “está más allá de lo racional, pero al estar más allá de lo racional funda lo racional”:¹⁵⁸⁶

“Para comprender mejor las cosas habría que distinguir aquí entre dos tipos de racionalidad. La racionalidad del *logos* (*Verbum*), que instituye e inaugura («al comienzo era el Verbo»), y la racionalidad de la *noûs* (*ratio*), instituida e inaugurada por el *Logos*. En resumen: *logos* sería racionalidad trascendente (Heráclito, san Juan); *noûs* sería racionalidad inmanente (Aristóteles, santo Tomás)”.¹⁵⁸⁷

No se trata de hacer desaparecer una por la otra, ni de optar por uno o por otra. Pero tampoco se trata de confundir uno con la otra. Cada cual tiene su valía, su profundidad y su lugar en el concierto de los saberes del hombre. Se coordinan e intersignifican. En la casa del *Logos* hay diversas estancias, *ratio*: esta es la metáfora con sabor evangélico por la que opta Gesché al presentar la articulación entre ambas dimensiones:

“Hay muchas habitaciones, *logoi*, en la casa del *Logos*. Con esto decimos: hay muchos *logos* (ciencia, teología, estética, filosofía, etc.). Su unidad: un mismo *Logos* compartido por los hombres. La fuente de este mismo *Logos*: el *Logos* divino”.¹⁵⁸⁸

Haber confundido el *Logos* inaugurante con la *ratio* fundada por él ha producido y sigue produciendo desencuentros entre los distintos acercamientos del hombre a la misma realidad. Es el *Logos* divino el que, visitando a los hombres, los une en un mismo eje. Ahora bien: de esa unidad originaria se irradian las diversas *ratio* que hacen posible la diversidad de conocimientos que el hombre puede y debe

¹⁵⁸⁵ A. GESCHÉ, “Fe y verdad”, en *La paradoja de la fe*, 73-74.

¹⁵⁸⁶ *El sentido*, 56.

¹⁵⁸⁷ *El sentido*, 56.

¹⁵⁸⁸ *Les mots*, 105. “Si nos resulta difícil expresar el derecho y la capacidad de la fe, ¿no será que hemos perdido una manera propia de concebir la racionalidad: la racionalidad del *Logos* (el *Verbum*, el Verbo de los latinos? Ese *Logos* para el que Jean-Luc Marion reclama expresamente el reconocimiento de un estatuto propio en la historia de la racionalidad. Y que –creo yo- es decisivo para la racionalidad de la fe, a menos que se quisiera caer en el fideísmo”, *La paradoja de la fe*, 69.

buscar. El hombre está invitado, por fidelidad al *Logos* originario, a insertar y enraizar las diversas *ratio* en el *Logos*, para que esas racionalidades no se vuelvan en contra del hombre: “Lo que llamamos *logos* [es] esta facultad del hombre de poner la realidad en el ser para hacerla verdadera”.¹⁵⁸⁹ Dicho de otro modo: la función de cada *ratio* particular es insertar la realidad -de la que habla ella con su propia lógica-, en el ser (*Logos*). De aquí se desprende su verdad.¹⁵⁹⁰

De este modo refleja el conflicto un teólogo de la misma Universidad de la que fue parte Gesché, y ex alumno del mismo:

“Cara a cara con la filosofía moderna, Gesché denuncia las trampas de una razón autárquica, prisionera de la inmanencia y del universal, de la tautología y del solipsismo. Él es gustosamente crítico de frente al positivismo y del racionalismo por la reducción que ellos operan del *logos* en *ratio*, es decir, de un espíritu abierto a la alteridad en una razón racionante que no se escucha más que a sí misma. A través de esta distinción Gesché designa el empobrecimiento de la idea de la razón (*ratio*) a la cual se asigna exclusivamente la inmanencia y se ordena una feroz independencia. El espíritu (*logos*) del hombre ¿no está en condiciones de abrirse al infinito de una Palabra que viene de arriba o de engrandecerse en la acogida de las riquezas de la tradición? Predicando una razón encerrada en sí misma y segura de sus poderes, el iluminismo ha prohibido la irrupción de lo inédito y de lo nuevo, prefiriendo el anonimato de lo general y de lo universal”.¹⁵⁹¹

Bourgine centra el problema: la *ratio* es inmanente y cerrada. El *logos* es trascendente y abierto. En una teología y una antropología que, fieles a las Escrituras y la Tradición encarnada en los Padres de la Iglesia, piensan a Dios y al hombre como dos realidades que se intersignifican y que se refieren mutuamente, sucumbir a la tiranía de una *ratio* desgajada de su verdad sería un suicidio y un callejón sin salida que debería terminar negando aquello en lo que se ha apoyado como punto de partida. Dejemos la síntesis al mismo Gesché:

“En síntesis, el *logos* no señala número, trasciende. El *noús*, en cambio, forma número con nosotros. Pero precisamente por esto no puede *acoger* la realidad que viene de arriba. El *noús* sólo puede medir (*¿noús-nomos?*) y no oír (*akouein*)

¹⁵⁸⁹ *Ministère et memorial de la vérité*, 14.

¹⁵⁹⁰ “El problema de la diferencia de los lenguajes, de las racionalidades, no viene solamente de un uso diferente de la misma razón. Viene de que hay diferentes racionalidades (por ejemplo la de *noús* y la de *logos*)”, *Les mots*, 104. “El pensamiento debería interesarse por encontrar esta racionalidad del *logos*, en lugar de encerrarse, como lo ha hecho desde la etapa clásica, en un *cogito* demasiado cerrado sobre sí mismo”, *La paradoja de la fe*, 82.

¹⁵⁹¹ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 139.

[...]. El *logos* nos enseña la novedad absoluta de lo nuevo, brote ininterrumpido de novedades más allá del saber, debido precisamente a su novedad absoluta e imprevisible”.¹⁵⁹²

Desde aquí podemos recibir la inaudita noticia de que ahora “el *Logos* ya no está solamente en Dios, sino también en la carne”.¹⁵⁹³ Es esto lo que funda la posibilidad de una erótica teologal: irrupción de lo nuevo por desborde de la mera repetición; exceso del pensamiento; locura de la *noûs*.

“¿Acaso no hay dentro de nosotros un inmenso rumor que halla eco en nosotros mismos y que no podemos extinguir? La *ratio-nous* no produce rumor alguno, al contrario del *Logos*. Éste no es una racionalidad de invasión sino de visitación”.¹⁵⁹⁴

Veamos ahora el próximo punto, una segunda reducción.

b. Una monomanía: la *ratio* racionante es la única posible

A veces a lo largo de la historia la teología se ha vuelto hiperracionalista,¹⁵⁹⁵ olvidando que la teología, discurso segundo con respecto al lenguaje de la fe, debe mantenerse siempre en contacto con ella y vivir de esa humedad profunda que es la que da vida a las raíces del pensar teológico. La fe brota de un suelo con humus complejo: no sólo ni principalmente de ideas y conceptos, sino también de sueños, deseos, revelaciones, paradojas, visiones, anhelos, visitaciones. Por eso la fe emplea diversos lenguajes para expresarse, de los cuales el lenguaje que razona es sólo uno de ellos, con un lugar imprescindible, pero no primario ni único. Desde una perspectiva histórica Gesché asegura que:

¹⁵⁹² A. GESCHÉ, “Fe y verdad”, en *La paradoja de la fe*, 77-78. “En el atardecer de la Ilustración, la teología cristiana tiene, por su parte, las espaldas rotas sin saber qué decir después de haber creído encontrar apoyo en la *ratio-nous*”, IBID., 87, nota 58.

¹⁵⁹³ A. GESCHÉ, “Fe y verdad”, en *La paradoja de la fe*, 84.

¹⁵⁹⁴ *La paradoja de la fe*, 88.

¹⁵⁹⁵ Cf. por ejemplo, *El sentido*, 184; 190. Ya en un artículo más antiguo se refiere al “mito que quiere que la racionalidad heredada del Iluminismo sea sólo ella validante”, A. GESCHÉ, *Du dogme comme exégèse*, op. cit., 185. Este texto está citado también por J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 89 (traducción propia). Gesché habla de *ratio* racionante en *El destino*, 136 y en *El hombre*, 150 (en *El destino*, 138 citando a Levinas, habla de la “razón totalitaria”), como acabamos de ver. B. Bourguine, comentando la obra de Gesché, dice que el teólogo belga ha denunciado las trampas de una razón *autárquica*; cf. B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 139.

“El teólogo se encuentra en presencia de tres tipos de hombres que hablan de Dios: el hombre del *mythos*, el hombre del *logos*, el hombre del *ethos*. Para elaborar su discurso, ¿va el teólogo a estar pendiente de los tres o va a privilegiar uno de ellos? En abstracto y en teoría, hay que responder que el teólogo no debe descuidar ninguno de esos lugares en los que el hombre habla de Dios. Sin embargo, concreta y prácticamente [...] uno tiene derecho a preguntarse si [...] no estará autorizado a no fijar la atención sino en uno solo de estos tres lugares [...] Por mi parte opto aquí por una teología que, como antropología, sería discurso a partir del tercer tipo de hombre que habla de *Dios*, el del *ethos-fe* y más concretamente, del *ethos-fe* cristiano”.¹⁵⁹⁶

En primer lugar notamos que en este texto Gesché parece identificar *Logos* y *ratio*, subsumiendo ésta en aquel: se trata del lenguaje que piensa, que razona, que delibera. Este *Logos* tiene su lugar y su quehacer.

En segundo lugar vemos que para su empresa Gesché opta *aquí* (lo dice explícitamente) por el hombre que habla con el lenguaje del *mythos-fe* cristiano. Ha hecho un desplazamiento desde el hombre que habla de Dios al lenguaje hablado por él, es decir, de la antropología al lenguaje. Esto no tiene mayor importancia para nuestro tema, y podemos dejar la cuestión abierta, ya que debemos centrarnos aquí en la cuestión que considera si la *ratio* raciocinante es la única posible. De todos modos: jamás se desprende del todo de los otros dos. Acerca del *Logos*, Gesché aclara que no se trata de un *Logos* estático, inmóvil a través del tiempo y de los lugares de la historia, sino de un *Logos* que se mueve, que fluye,¹⁵⁹⁷ que va tomando formas históricas, no sólo como *Logos* de la fe, sino como *Logos* de los saberes del hombre, que se expresan en diversas *ratios*:

“El *logos* posee derechos y deberes imprescriptibles. Pero existe flujo del *logos*, hay en él varios *logos* y el derecho de la fe a ser uno de ellos me parece indiscutible, con tal de que permanezca en su ámbito y se deje, por supuesto, interrogar por los otros *logos*”.¹⁵⁹⁸

¹⁵⁹⁶ *El hombre*, 38.

¹⁵⁹⁷ No podemos dejar de notar que esta fluidez está presente en el título y en el contenido de la obra de una mística alemana del siglo XIII, Mechtildis von Magdeburg (cf. nuestra Obertura). Su obra central se llama “*Das fließende Licht der Gottheit*”. Es sintomático que en una edición al español se haya optado por esta estática y moralizante traducción: *La luz divina ilumina los corazones: testimonio de una mística del siglo XIII. Matilde de Magdeburgo*, (int., trad. y notas Daniel Gutiérrez), Burgos, Monte Carmelo, 2004.

¹⁵⁹⁸ *Dios*, 132-133.

En tercer lugar vemos que este *Logos*, que tiene su lugar en el concierto de los decires del hombre, adopta diversas formas, porque “un exceso de racionalidad hace imposible expresar toda la realidad”:¹⁵⁹⁹ hay un *logos* racional, pero también hay un *logos* estético, un *logos* patético, un *logos* erótico,¹⁶⁰⁰ un *logos* zoético (de la vida). No se trata de que haya diversos orígenes (sería imposible: recordemos que Gesché identifica *Logos* con Dios), sino que ese *Logos* toma en la historia diversas modalidades, tonos (como se dice en música) y coloraturas:

“¡El *Logos* divino sería él mismo un *logos pathetikos*! Lo divino no solamente se siente sino que siente. Y esto significa que es *Logos*, racionalidad de vida. Y en efecto «en Él estaba la Vida» (Jn 1, 4). Se comprende que algunos quieran devolver su estatuto teórico, hasta en filosofía, al *Logos*, porque si no, sólo habría la racionalidad de la *ratio*. Este *Logos* divino y de vida, esta «racionalidad de la vida» es, cuando menos, tan luminoso como el otro: «Y la vida era luz del mundo» (Jn 1, 4)”.¹⁶⁰¹

La luminosidad del saber no brota de que la *ratio* sea raciocinante sino de que esa *ratio* participa del *Logos*: un *Logos* que, porque es luminoso en su ser en sí, da la capacidad de iluminar a todo saber que brote de él.¹⁶⁰²

Gesché opera una ampliación del *logos* científico (el deslumbramiento de la modernidad) hasta otros *logos* que, lejos de la matriz llamada científica, tienen su propia inteligibilidad y racionalidad:

“Todo se centra en saber si el *logos* científico es todo el *logos*, si agota la universalidad. En realidad, el *logos* es más amplio, no tiene en la ciencia su sola expresión. Si, para rechazar todo lenguaje delirante y alienante, se reivindican los derechos imprescriptibles de la *ratio*, hay que comprender que en su casa hay muchas estancias. Una es el lenguaje del *logos* científico y otra el de la poesía, del amor, pero siempre se trata de *logos*. Igualmente, otra el de la fe. También de ella hay que afirmar su *ratio* propia, porque tiene una”.¹⁶⁰³

¹⁵⁹⁹ *El sentido*, 198.

¹⁶⁰⁰ El “*logos* del amor”, dice Gesché en *El hombre*, 25 y 52.

¹⁶⁰¹ *El cosmos*, 303. Como latinoamericano, no puedo dejar de notar que justamente esta noción de “vida” articula el Documento de Aparecida (CELAM, *Aparecida. Documento conclusivo*, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 2007), donde los Obispos de América Latina y el Caribe piensan la evangelización para los nuevos años de nuestra historia.

¹⁶⁰² Es curioso y de notar que Gesché llegue a esta argumentación estética en su búsqueda de las diversas racionalidades; en efecto, la luminosidad es la irradiación de la verdad.

¹⁶⁰³ *El hombre*, 43.

Gesché invoca los derechos de una racionalidad abierta o racionalidad de apertura, derechos irrevocables también porque son los que marca y señala la misma Biblia revelada: “Nuestra Escritura, acogida de la historia y de lo único, exige esta racionalidad de abertura que es el *logos*, para ser comprendida en esto que ella revela propiamente”.¹⁶⁰⁴ Si la misma Biblia, palabra de Dios revelada, se compone por una apertura de la racionalidad (de la Ley a los Profetas; de éstos a la Sabiduría –pagana-), ese mismo movimiento de apertura debería tejer el modo de pensar cualquier racionalidad: como abertura a lo que ella misma no puede abarcar.

c. Un prejuicio: el concepto contiene todo el conocimiento

Gesché asegura que “nuestros conceptos deberían conservar siempre la elegancia de lo poco y permanecer como conceptos gozosos”,¹⁶⁰⁵ ya que “los conceptos no son los únicos propietarios del conocimiento de Dios”.¹⁶⁰⁶ Lo afirma contundentemente al final de su séptimo libro, alertando a todo aquel que quiera embarcarse en las naves de la teología: “La afirmación de que la verdad sólo se puede transmitir a través de un lenguaje conceptual es un prejuicio teológico”,¹⁶⁰⁷ ya

¹⁶⁰⁴ A. GESCHÉ, *Du dogme come exégèse*, op. cit., 196; cf. también B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 140-141. Gesché afirma que esta racionalidad de apertura está presente en el mismo entramado de la Biblia hebrea: hay una identidad de fundación (la Ley), una identidad de contestación, que rompe con la posible hegemonía de la Ley (los Profetas), y una identidad de universalismo, que abre a la sabiduría de la paganidad (los Libros sapienciales), “ese recurso indispensable”, como lo llama Gesché (“los fastos de la paganidad” lo llama también, en *El sentido*, 150); cf. *El sentido*, 139-143. Acerca de esta apertura de la que estamos hablando, aunque Gesché no cita a este crítico francés contemporáneo (que escribe desde un punto de vista no católico), permítasenos, por la similitud de la expresión del título con la expresión de Gesché y porque rompe con la hegemonía de la sola racionalidad, referir el libro de G. DIDI-HUBERMAN, *L'Image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Gallimard, 2007, 200; Cf. también la siguiente recensión: <http://www.zenit.org/es/articulos/el-abandono-del-cuerpo-en-la-cultura-catolica> (consulta 01/12/13).

¹⁶⁰⁵ *Dios*, 231.

¹⁶⁰⁶ *Dios*, 231.

¹⁶⁰⁷ *El sentido*, 197. Esta afirmación podría haber encontrado su lugar, perfectamente, al inicio de toda la serie *Dios para pensar*. Que Gesché la ponga al final no deja de ser sintomático: se trata de descubrirlo habiendo hecho un camino, y no de cargarse desde el inicio con un fardo de pesadas verdades.

que en la misma Biblia aparecen los lenguajes cosmológico y mitológico como diversos del racional, por ejemplo.¹⁶⁰⁸

Cada lenguaje tiene su propia lógica, y angosta el horizonte pretender imponer a cada *Logos* la lógica de otro. Así, el *Logos pathetikos*, aun teniendo el mismo origen que el *Logos* racional, se expresa de diverso modo y requiere de diversas mediaciones para coexistir. Todos desvelan el complejo conocimiento de la realidad, pero cada uno a su modo. Pensemos un ejemplo de otra ladera del saber: una sinfonía revela de algún modo la verdad.¹⁶⁰⁹ Pero lo hace con sonidos, que se articulan según una lógica propia, no con la de los conceptos. Una obra pictórica revela algo del mundo, de Dios, del hombre, pero lo hace con colores, texturas, materia, forma. Pretender dar cuenta de una pintura con conceptos puramente racionales haría simplemente desaparecer la pintura como tal. Que pueda existir una crítica racional de una obra pictórica no atenta contra el hecho de que la pintura, *más allá y más acá de la crítica*, expresa verdad mediante su propia racionalidad. A cada mediación le corresponde una lógica diversa, según esta perspectiva del autor, aunque versen sobre el mismo objeto. Hay una holgura de cada *Logos*, que nunca debería angostarse por pretender uno de ellos ocupar todo el espacio.

1.2. Una inteligibilidad que se muestra

En esta tierra de encuentros que pide Gesché, hay un gran desafío: “Devolver a las palabras su inteligibilidad”.¹⁶¹⁰ Por eso opta por un método transparente, acorde con esta pasión por el encuentro que no quiere avasallar ni imponer, y que se

¹⁶⁰⁸ Cf. *Jesucristo*, 172, 231. En esta última página de su último libro, Gesché cita a N. FRYE: “Este prejuicio ha persistido a pesar de que la Biblia ha sido escrita, con algunas excepciones menores, en el lenguaje del mito y de la metáfora”.

¹⁶⁰⁹ Dice Ratzinger: “Tengo una experiencia inolvidable de un concierto de Bach dirigido por Leonard Bernstein en Munich, después de la precoz desaparición de Karl Richter. Estaba sentado junto al obispo evangélico Hanselman. Cuando la última nota de una de las grandes *Thomas-Kantor-Kantaten* se apagó triunfalmente, nos miramos con naturalidad el uno al otro y con la misma espontaneidad nos dijimos: «quien haya escuchado esto sabe que la fe es verdadera». En aquella música se podía percibir una fuerza tan extraordinaria de realidad presente hasta hacer caer en la cuenta, y no a través de deducciones, sino a través del grito del corazón, que aquello no podía nacer de la nada, sino que sólo podía nacer gracias a la fuerza de la verdad que se actualiza en la inspiración del compositor”, J. RATZINGER, *La belleza. La iglesia*, Encuentro, Madrid, 2006, 18. Gesché fue también músico, valga el dato. En la nota 49 de *Dios*, 43, el belga apela también a la analogía de la obra de arte.

¹⁶¹⁰ *El destino*, 20 (se retoma el tema en *La paradoja de la fe*; último capítulo).

hace palpable en toda su septalogía teológica: se trata de mostrar, no de demostrar ni de probar. Jamás usa Gesché la palabra “demostrar” para referirse a las operaciones teológicas que hará. Siempre el verbo es “mostrar”. Es evidente que esto revela una *forma mentis* del autor, y que no es una estrategia cosmética usada como *captatio benevolentiae*: “Él busca menos probar que indicar un camino de pensamiento, menos demostrar que provocar un cambio de mirada por desplazamiento de perspectivas”.¹⁶¹¹ Hemos rastreado en los siete libros todas las veces que Gesché se refiere a esta operación, y el resultado es meridiano: se trata de *mostrar* lo que existe en su prístina luminosidad y verdad. Un texto como ejemplo:

“No pretendo aquí probar nada. Hay cosas en las que habría que considerar como una especie de atentado el empeño por dar pruebas de ellas [...]. No siempre se sale ileso de las pruebas; al contrario, se suele salir de ellas magullado y herido, profanado, violado. Nos ha parecido que sólo hay un camino válido, y esperamos que, sin dejarnos llevar por ningún arrebató, nunca olvidemos ni traspasemos sus reglas. Este camino consiste en devolver a estas palabras (y a estas realidades) su inteligibilidad. Esto basta”.¹⁶¹²

No se trata, entonces de pruebas. Se trata de signos: eso son las palabras, los conceptos. Éstos tienen una función muy importante en todo discurso, también en el teológico. Y a ellos hay que devolverles la inteligibilidad. Para ello tienen que reunir ciertas características, para que sean capaces de transmitir algo que está más allá de sí mismos. Deben tener una cierta maleabilidad, cierta holgura, un juego, y una referencialidad. De este modo cumplen una función que, sin ser única, resulta sin embargo imprescindible en el conjunto de los saberes humanos:

“Los conceptos tienen que permanecer vivos, inventivos, heurísticos, operativos. Cuando quedan fijos y, sobre todo, cuando parecen dictados por un simple interés especulativo, entonces se hunden [...]. Todos tenemos que echar mano de los conceptos. Pero está claro que existe en cada uno de ellos, sobre todo cuando son tratados por sí mismos, una inevitable brutalidad que, cuando queda abandonada a su suerte, puede vulnerar la espontaneidad y el movimiento de la fe. Ocurre particularmente cuando el concepto asume un aspecto casi mecánico a fuerza de ser repetido sin más, o simplemente

¹⁶¹¹ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 161-162 (traducción propia).

¹⁶¹² *El destino*, 20. “Gesché propone una «antropología teológica», donde el discurso no es del orden de la prueba o de una demostración coercitiva, sino que se sitúa más bien en el orden epistemológico de la fe, donde el lenguaje no lleva a las observaciones, intuiciones o evidencias, sino a un kerigma que se prueba por sí mismo *a posteriori*”, P. RODRIGUES, “L’homme”, en *La margelle*, 294 (traducción propia).

manipulado por sí mismo [...]. Llega incluso a ocurrir que, a fuerza de ser promovidos, los conceptos se hacen indiscretos. En lugar de estar atenta a los problemas que se le plantean, la razón termina por no interesarse más que por las cuestiones que ella misma se propone [...]. Toda comunidad que pierda su imaginación y su propia capacidad de inventar pierde su dinamismo, su elocuencia y su rumbo. Se vive, entonces, bajo «la tiranía del concepto» [...]. Hay que abogar aquí simplemente por que los conceptos conserven lo que llamaría el carácter cándido que tenían en su primer momento, ese toque de inocencia que les acercaba a sus orígenes. Es importante recordar que con frecuencia se muestran cercanos a la metáfora y por ella conservan una fuerza vigorosa (Ricoeur) [...]. Nuestros conceptos deberían conservar siempre la elegancia de lo poco y permanecer siempre como conceptos gozosos [...]. Los conceptos no son los únicos propietarios del conocimiento de Dios”¹⁶¹³.

Según este texto hay diez características que debe tener el concepto. Las sintetizamos aquí siguiendo las tres páginas donde Gesché aborda el tema. Son las siguientes:

- los conceptos deben ser ágiles
- abandonados a sí mismos se endurecen, se esclerotizan
- no pueden ser funcionales, mera repetición mecánica
- no pueden pretender abarcar todo
- no deben ser como mónadas cerradas, sino que deben estar abiertos a lo que está fuera de ellos
- deben mantener un vínculo con lo imaginario, de donde provienen
- deben conservar una inocencia original
- están llamados a aliarse con la metáfora
- no pueden pretender abarcar todo el espacio
- no deben erigirse como dueños de aquello a lo que refieren

Si buscamos un modo de abarcar estas diez características, creemos que la idea clave es que los conceptos alberguen vida. Cuando muere la vida que porta el concepto ese mismo concepto se hunde en una autorreferencialidad sin fin (¿podríamos hablar, en este sentido, del infierno de un concepto?). Como toda vida, se conserva cuando se desarrolla en relación, ya que la vida no es autorreferencialidad ni autoabastecimiento cerrados en sí mismo, sino relación, vínculo, éxtasis: un estar-fuera-de-sí para estar con el otro en relación. La vida es don, y todo don viene de otro que yo mismo. Para el concepto, esta relación es

¹⁶¹³ *Jesucristo*, 229-231.

doble: con la realidad que nomina (origen), y con las personas que lo comprenden (destino). El concepto está al servicio de la vida. Nunca al servicio de sí mismo, ni tampoco de ningún sistema que pretenda dominar a Dios, al hombre o al cosmos, sea este sistema político, económico, filosófico, científico o teológico. Ninguna tiranía está justificada. Tampoco la del pensamiento.

1.3. Un texto para el encuentro: Literatura y teología como *logos* propios en medio de otros *logos*

Para terminar cada subcapítulo de estos ecos de la erótica presentaremos cada vez un texto de Gesché que funciona como una tierra de encuentros de lo que se ha desarrollado en el subcapítulo. De este modo presentamos la prueba textual de aquello que hemos investigado, como un lugar en el que convergen las líneas tratadas.

Con lenguaje conceptual Gesché habla de la convivialidad de las distintas racionalidades en el seno del gran *Logos*, fuente trascendente de inteligibilidad. Se trata de justificar el lenguaje de la fe en medio de los otros discursos que abordan el mismo objeto que este lenguaje. Veamos el texto que luego interpretaremos:

“La justificación teológica que propongo no debe consistir en imponer al discurso de la fe sobre el hombre *un logos* que prevalezca en otro discurso (científico, filosófico, etc.). Quiero decir esto: existe una demanda fundamental y englobante del espíritu humano, que consiste en que toda actividad humana (luego, también la fe) dependa de la exigencia de *logos* o racionalidad, so pena de no ser humana y no atañer al hombre. Pero esa demanda general e imprescriptible de *ratio*,¹⁶¹⁴ que pretende que toda actividad y todo conocimiento pasen por ese tribunal, no significa que exista una especie de *logos*, *una* racionalidad (falsamente universal) antes de ser aplicada por doquier. O mejor: la verdadera universalidad del *logos* significa que cada discurso humano debe tener su *logos* y no el de otro. En este sentido, sí que hay universalidad y unidad del *logos*, que éste se «acuña», brilla, se difunde en *logoi* propios para las diferentes actividades, para los diferentes discursos humanos. En el interior del único *logos* universal existe el *logos* del amor, el de la ciencia, el de la filosofía, etc. En este sentido, todo depende (debe depender) del *logos* (*Logos*), pero a través de *un logos*, a través de su propia *ratio*”.¹⁶¹⁵

¹⁶¹⁴ Más arriba, en este mismo capítulo, Gesché había nivelado el sentido de las dos palabras, haciéndolas equivalentes: “La razón (*logos*; la *ratio*) no puede estar ausente del acto de fe”, *El hombre*, 52. Ya explicamos cómo, tomadas como objeto directo del pensamiento, Gesché distingue *Logos* y *ratio* (a la cual también llama *noûs*).

¹⁶¹⁵ *El hombre*, 52-53.

Son varias cosas las que dice Gesché: hay que distinguir. Aprovecharemos este texto para aplicarlo a nuestro tema: en él no se habla *in recto* de literatura y teología, aunque sí proporciona el marco para pensar estas relaciones.

En primer lugar, no se trata de subsumir la *ratio* de una de las disciplinas a la otra en las relaciones entre Literatura y Teología: la teología no es (ni debe ser) literatura, así como tampoco la literatura no es (ni debe ser) teología.¹⁶¹⁶ Que se puedan relacionar no significa que se enmascaren una en la otra. El papel mediador de la estética y, de modo preferente, el estilo, es fundamental.¹⁶¹⁷ Aquí la verdad dogmática de Calcedonia puede arrojar luz sobre esta relacionalidad vincular, ya que abre un cauce para pensar las relaciones entre literatura y teología sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación.

En segundo lugar, que ambas sean guiadas por una *ratio* no supone *per se* que se diluyan en esa *ratio*. Cada una *a su modo* encarna esa *ratio* universal del modo que le es propio epistemológicamente, so pena de perder su especificidad propia (y eso es lo que hace a cada disciplina digna de interés y *su misma razón de ser* en el concierto de los saberes del hombre). Perder esa especificidad por amoldarse a un discurso digerible, amable, cordial, lo único que logra es hacerlas prescindibles. Así lo afirma dos veces el mismo Gesché referido al discurso de la teología: “reducido a otro, más valdría hacerlo desaparecer de la escena por inútil”.¹⁶¹⁸

En tercer lugar, la consistencia del discurso teológico y del discurso literario no depende uno del otro. No se justifica la literatura como valiosa desde la teología, ni tampoco a la inversa, aunque cada una pueda utilizar herramientas, contenidos y formas del otro discurso para su propio crecimiento. El mismo Gesché lo hace y lo dice explícitamente.

En cuarto lugar, desde estos horizontes se podría ensayar una “justificación” - en el sentido que da Gesché a esta palabra- del estatuto epistemológico del diálogo

¹⁶¹⁶ Aunque ya hemos visto hay otros métodos de diálogo entre ambas disciplinas, como aquel que considera a la literatura como “teología en forma literaria”. Acerca de esto, cf. J.C. BARCELLOS, *Literatura y teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo*, en *Teología* 93 (2007) 253-270. Aquí nos ceñimos a la propuesta de Gesché.

¹⁶¹⁷ Cf. B. LOBET, “La littérature”, en *La margelle*, 251. Acerca de la literatura como epistemología de la teología y de la impostación antropológica de la teología de Gesché volveremos *infra*.

¹⁶¹⁸ Cf. *El hombre*, 53 y 56.

entre literatura y teología entre los múltiples saberes del hombre. Si buscamos una definición de esta *ratio*, lo que dice Gesché puede resultar iluminador. ¿Por qué no hablar de un *logos* estético? ¿De un *logos* simbólico? ¿De un *logos* teoliterario?¹⁶¹⁹ Y desde ellos, de una *ratio* estética, una *ratio* simbólica, una *ratio* teoliteraria.

En quinto lugar, desde el punto anterior podemos decir que en el diálogo entre literatura y teología “se trata de defender el derecho a la existencia y a la inteligibilidad de un *logos* propio e inalienable, situándolo *así* en el mapa general del *logos* universal”. El problema lo ve el mismo Gesché: “¿cuál será ese *logos* propio?”.¹⁶²⁰ Porque si no se descubre esa *ratio* estos discursos pueden caer fácilmente en desviaciones que lo presentarían como risible o inconsistente ante otras racionalidades. Gesché lo afirma acerca del lenguaje de la fe: “La fe desprovista de toda mirada crítica está fácilmente expuesta a ver su *ethos* deteriorarse y convertirse en superstición o magia, y su *logos* en creencias o en simple sabiduría humana”.¹⁶²¹ Bastaría glosar este texto para darse cuenta del peligro que puede suponer desprenderse de una mirada crítica para sumergirse en el farrago de un esteticismo inerme: El lenguaje del diálogo entre literatura y teología desprovisto de toda mirada crítica está fácilmente expuesto a ver su *ethos* deteriorarse y convertirse en bellas citas literarias convertidas en *dicta probanda*, y su *logos* en justificación superficial de devaneos personales.

En sexto lugar, siguiendo las indicaciones de Gesché, es evidente que este modo de pensar excluye, por principio, la tentación de erigirse como discurso único y autosuficiente. Si el *logos* de esta *ratio* posible de un lenguaje interdisciplinar tiene una palabra que decir, eso será posible en medio de otras palabras y *logos*, y en medio de otras racionalidades, que valen tanto como esta. Este autocontrol ético y epistemológico es condición de validez de un discurso en un mundo que se muestra como plural y fraccionado.

¹⁶¹⁹ En el marco de esta tesis no podemos ahondar en esta problemática, ardua y compleja, iluminadora y prometedora, pero que excede con mucho el propósito de esta investigación. Cf. R. DIODATO, *Logos estetico*, Morcelliana, Brescia, 2012; C.I. AVENATTI, “El logos estético-dramático para la literatura y las artes en Latinoamérica”, en IBID., *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética y poesía*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2011, 158-162; J.R. CASTAÑÓN RODRÍGUEZ, “El logos simbólico en Eugenio Trías. ¿Posibilidad de acceso a la trascendencia?” en *Studium Ovetense* 30 (2002) 113-128.

¹⁶²⁰ Cf. *El hombre*, 54.

¹⁶²¹ *El hombre*, 48.

En séptimo lugar, la palabra insensata y loca que Gesché reclama para la teología, ¿no es igual a la insensatez y locura de la palabra literaria? “Palabra insensata (*logos alogos* se le antojaría a uno decir), pues ella no descansa sobre ninguno de los apoyos y de las probabilidades en las que toda otra palabra gusta de asegurar la garantía. Su reino no es de este mundo. Es una palabra que no viene de ningún lugar (*ou-topos*) en esta tierra”.¹⁶²² También es esta condición insensata y utópica de la palabra del hombre de fe la que asegura su veracidad: Gesché llama de este modo a la palabra teológica porque ella no se sustenta sobre las seguridades de cualquier otra palabra científica, que se garantiza por comprobaciones y demostraciones aseguradas por sus métodos y tipos específicos de racionalidad. La racionalidad (¿quizás sería mejor hablar de inteligibilidad?) de la palabra teológica viene de otro lado: de la locura de la cruz, de la locura de las bienaventuranzas. En este sentido Gesché la llama palabra “insensata”, como san Pablo. Lo mismo vale para la palabra teológica en diálogo con la palabra literaria: si pierden esta condición, resultan superfluas y, por lo tanto, prescindibles; hay otros que ya hablan fundados en racionalidades lógicas. No basta con haber hecho este trabajo una vez en la historia, ya que no hay una única teología válida: esto debe ser dicho y hecho en cada época, en cada lugar, por cada intérprete creyente, ya que son palabras de salvación, dirigidas al hombre que existe en tiempo y espacio concretos y, en este sentido, estas palabras son siempre nuevas, siempre deben ser vueltas a pensar.

2. Diálogo con la literatura: marco referencial

En el primer apartado de este subcapítulo queremos mostrar de una ojeada la presencia de las citas literarias en la obra teológica de Gesché: se trata de constatar un hecho. En los siguientes tres apartados daremos un rodeo: nos apartaremos por un momento de los textos de Gesché para consolidar el terreno sobre el que habremos de avanzar luego. Para eso trataremos brevemente de la interdisciplina, los antecedentes teológicos del diálogo entre literatura y teología, y el camino transitado por este investigador en esta tarea. Al final de este rodeo en el que

¹⁶²² *El hombre*, 55.

trabajaremos sobre los fundamentos, volveremos a la obra del teólogo belga para mostrar que en sus escritos está presente lo que acabamos de investigar.

Las motivaciones profundas por las cuales Gesché dialoga con la literatura están expresadas en estos términos por Bourguine:

“La teología no es autorreferencial; solicitada por la Palabra, ella debe salir de su dominio para cumplir efectivamente su tarea, es decir, dirigirse con pertinencia a los destinatarios de esta Palabra; es así y no de otro modo que la teología es sierva de la Palabra. La primera tarea del teólogo sería la de velar «para que este lenguaje en el cual la Palabra de Dios se hace carne sea siempre el lenguaje del hombre al cual nosotros nos dirigimos».¹⁶²³ El estilo teológico de Gesché recibe de esta postura dialogal una de sus trazas más características, y sin duda el secreto de su audiencia”.¹⁶²⁴

En este texto descubrimos tres motivos para el diálogo sobre el cual estamos tratando: el primero, la no autorreferencialidad del discurso teológico. Podríamos llamarlo un motivo estructural de la teología; el segundo, su deseo salvífico. Podríamos llamarlo un motivo soteriológico, de finalidad de la teología; el tercero, ser fiel a la Palabra de Dios. Podríamos llamarlo un motivo radical, del lugar donde enraíza esa teología para ser tal.

Gosselin usa una curiosa metáfora para referirse a este recurso a la literatura: “Su vida y su obra están literalmente transidas de un amor bulímico de la literatura, de la poesía y de las artes”.¹⁶²⁵ La metáfora apunta a señalar un deseo desmesurado por la literatura y el arte, que no se satisface nunca. Un escritor franco-argentino, miembro de la Academia Francesa, subrayaba “la originalidad de la teología de Gesché, ligada precisamente a su constante referencia literaria”.¹⁶²⁶ Veámoslo.

2.1. Un desborde de citas literarias

Tomemos *El sentido*, su último libro de la serie *Dios para pensar*, quizás su mejor libro, al menos si se lo toma en cuanto a su vínculo con la literatura y por su misma

¹⁶²³ A. GESCHÉ, *L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*, Centre de formation théologique et pastorale du diocèse de Malines-Bruxelles, Malinas, 1968, 49.

¹⁶²⁴ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 160 (traducción propia).

¹⁶²⁵ J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 44 (traducción propia). La RAE define *bulimia* de este modo: “Gana desmesurada de comer, que difícilmente se satisface”. No es casual que la “desmesura”, el exceso, sea una característica de la teología querida por el belga.

¹⁶²⁶ B. LOBET, “La littérature”, en *La margelle*, 252.

factura literaria. Queremos mostrar gráficamente la abundancia, ese exceso de autores que trenzan su pensamiento teológico. Para eso hemos elaborado un gráfico catalogando los escritores que cita Gesché. El objetivo que perseguimos es mostrar a golpe de vista lo que estamos estudiando, ya que

“Parece, en efecto, que poetas y novelistas son considerados por él como los interlocutores importantes del pensamiento teológico. Y no solamente los novelistas o poetas llamados «católicos» (encontramos sin grandes sorpresas las citas de Claudel, de Bernanos o de Mauriac), sino todavía los escritores contemporáneos, relativamente poco conocidos en las épocas en las que *Dios para pensar* fue redactado”.¹⁶²⁷

Si bien algunos autores que incluimos en el cuadro sinóptico pueden ser considerados también en otras disciplinas (como, por ejemplo, Teresa de Ávila, Sartre o George Steiner), no hay duda de que también son escritores literarios. Ello justifica su inclusión aquí, aunque su exclusión de la lista no modificaría lo que pretendemos mostrar. La separación entre literatura francesa y otras se debe al evidente hecho de que el francés es el idioma natal de Gesché.¹⁶²⁸

Época	Especificaciones	Autores
Literatura Clásica	Grecia	Hesíodo (700 a.C.) Eurípides (480 a. C.-406 a. C.) Platón (427 a. C./428 a. C.-347 a. C.) Sófocles (496 a. C.-406 a. C.)
	Roma	Horacio (65 a. C.-8 a. C.) Ovidio (43 a. C.-17 d. C.) Virgilio (70 a. C.-19 a. C.)
S. XIII		Dante (1265-1321)
S. XVI		Shakespeare (1564-1616)
S. XVII		Teresa de Avila (1515-1582)
S. XVIII		Silesius, Angelus (1624-1677)
		Goethe (1749-1832)
		Novalis (1772-1801)

¹⁶²⁷ B. LOBET, “La littérature”, en *La margelle*, 247.

¹⁶²⁸ Como latinoamericano no puedo menos que lamentar que Gesché no cite a ningún escritor de nuestro continente. Al menos en este libro (en otros volúmenes cita a Borges u Octavio Paz, pero no abundan los nombres de latinoamericanos, sobre todo los escritores de novelas, tan queridas para el belga. ¿Qué pensaría Gesché del fascinante género literario llamado “realismo mágico”?). Es curioso, ya que al dirigir tesis de varios alumnos de Brasil, podría haber lazos que lo impulsaran a leer estas obras, como asimismo su amistad con el escritor argentino (luego nacionalizado francés) Héctor Bianciotti. ¿Quizás deberíamos considerar el hecho de que las culturas francófonas a veces corren el riesgo de cerrarse en su lengua y su cultura?

S. XIX	Novela francesa	Balzac, H. (1799-1850) Flaubert, G. (1821-1880) Hugo, V. (1802-1885), poeta y novelista Stendhal, H. (1783-1842) Zolá, E. (1840-1902)
	Poesía francesa	Mallarmé, St. (1842-1898), poeta y crítico Rimbaud, A. (1854-1891)
	Literatura del resto de Europa	Dostoievski, F. (1821-1881), novelista ruso Tolstoi, L. (1828-1910), novelista ruso Hölderlin, Fr. (1770-1843), poeta alemán Keats, J. (1795-1821), poeta británico Wilde, O. (1854-1900), escritor, poeta y dramaturgo británico-irlandés
S. XX	Literatura francesa	Aragon, L. (1897-1982), poeta y novelista Bernanos, G. (1888-1948) Camus, A. (1913-1960), novelista, ensayista, dramaturgo y filósofo Caudel, P. (1868-1955) Ionesco, E. (1909-1994), dramaturgo y escritor Martin du Gard, R. (1881-1958), novelista Mauriac, Fr. (1885-1970) Montherlant, H. de. (1890-1972), novelista, ensayista y autor dramático Proust, M. (1871-1922) Quignard, P. (1948) Sallenave, D. (1940) (Sartre) (1905-1980) Soller, Ph. (1936), escritor y filósofo Valéry, P. (1871-1945) Yourcenar, M. (1903-1987), novelista, poetisa, dramaturga y traductora
	Literatura del resto de Europa	Brecht, B. (1898-1956), dramaturgo y poeta alemán Celan, P. (1920-1970), poeta alemán Jünger, E. (1895-1998), escritor, filósofo, novelista e historiador alemán Mann, K. (1906-1949), escritor alemán Mann, Th (1875-1955), escritor alemán Rilke, R. M. (1875-1926), poeta alemán Hofmannsthal, H. von (1874-1929), poeta, dramaturgo y ensayista austríaco Musil, R. (1880-1942), escritor austríaco Kazantzakis, N. (1883-1957), escritor griego Kundera, M. (1929), escritor checo Mallet-Joris, Fr. (1930), escritora belga Michaux, H. (1899-1984), poeta y pintor de

	origen belga
	Milosz, C. (1911-2004), poeta, traductor y escritor polaco
	Pessoa, F. (1888-1935), portugués
	Solzhenitsyn (1918-2008), escritor, historiador ruso
	Steiner, G. (1929), crítico literario y escritor austríaco
	Tarkovski, A. (1932-1986), director de cine, actor y escritor ruso
Literatura americana	Carver, R. (1938-1988), escritor estadounidense
	O'Connor, Fl. (1925-1964), novelista, cuentista y ensayista estadounidense ¹⁶²⁹

El desborde es evidente: 60 autores literarios en un libro de menos de 200 páginas en su edición original. Si se tiene en cuenta que Gesché está escribiendo un libro de teología, la fuerte presencia de las citas se constituye en sí misma como un signo que apunta hacia otro lugar: el signo de una apertura.

2.2. La interdisciplina

En esta tierra de encuentros nos hemos adentrado en los lares de la interdisciplina, reto para los saberes del hombre que se desarrollan en nuestros tiempos de hiper especializaciones. Gesché es contundente en este tema: “No hay ninguna disciplina que se construya en la insularidad”.¹⁶³⁰ Tal como asegura un conocedor del teólogo belga: “Gesché no es de aquellos que se contentan con apreciar las virtudes de la interdisciplinariedad: ¡él la practica!”¹⁶³¹ y continúa asegurando que Gesché participó de numerosas iniciativas en este sentido, y los ahora llamados *Coloquios Gesché* son el epígono de este trabajo.¹⁶³²

Se trata de un convivio amical, no de una obligación extrínseca. Se trata de encuentros cordiales y no de un aprovechamiento epocal, como si fuera un

¹⁶²⁹ El cuadro sinóptico que recoge los frutos de una investigación más amplia, es parte de los trabajos del SIPLET durante los años 2010-2011. Agradecemos a la Lic. Ana Rodríguez Falcón, con quien trabajamos sobre este tema.

¹⁶³⁰ *El destino*, 129.

¹⁶³¹ J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 84 (traducción propia).

¹⁶³² Cf. J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 84; IBID, “La vie”, en *La margelle*, 47.

parasitismo intelectual, ya que es lícito aprender del “enemigo”, como afirma Gesché, porque “es de nosotros de lo que se trata”:

“La aceptación positiva y no simplemente forzada de ese cuestionamiento de las ciencias humanas –*fas est ab «boste» doceri*– no puede sino resultar beneficioso para nuestro discurso teológico o filosófico”.¹⁶³³

Se trata de una “*alianza*, pues, entre fe y ciencia y no concordismo de *pruebas*”.¹⁶³⁴ “Lo que aquí está en juego es todo el tema de la legitimidad de los distintos lenguajes a propósito de una misma realidad”.¹⁶³⁵ Y no sólo la legitimidad, sino la inevitabilidad del acercamiento entre sí de los diversos lenguajes, para dar cuenta de mejor manera de la complejidad de lo real, esa realidad que son Dios, el hombre o el cosmos.¹⁶³⁶ La reducción de la realidad a un solo lenguaje sólo puede producir deformidad.¹⁶³⁷ En este concierto de saberes la teología tiene su lugar ineludible y propio. Ocupar ese lugar es esencial ya que su palabra propia no podrá ser dicha por ningún otro:

“Si la teología tiene un lugar propio en el conjunto del saber, lo tendrá porque tiene algo específico y genuino que ofrecer, una competencia que ninguna otra disciplina posee [...]. La teología tiene que dar cuenta de lo teológico, de la experiencia humana de Dios en la medida en que ésta se da, y qué relación tiene con el resto de la realidad”.¹⁶³⁸

Justamente esta es la tarea que Gesché ha realizado en su obra. Así lo hace notar un teólogo de la UCA, que fue durante años Director del Instituto para la Integración del Saber de esa Universidad, y actual Decano de la Facultad de Teología de la misma Universidad:

“Gesché hace entrar en juego explícitamente lo que constituye lo propio y específico de la integración del saber tal como lo concebimos en nuestra

¹⁶³³ *Dios*, 43. Es evidente que “*boste*” no puede estar sino entre comillas.

¹⁶³⁴ *El cosmos*, 256. Cursivas en el autor.

¹⁶³⁵ *Dios*, 43.

¹⁶³⁶ En esta triple referencia queremos abarcar todo lo real.

¹⁶³⁷ Cf. *Dios*, 109. Exactamente lo mismo sucede en el plano biológico. ¡Es sabido que no es bueno engendrar hijos con cosanguíneos! La prohibición del incesto no es sólo un asunto antropológico-moral: es también una cuestión epistemológica y teológica.

¹⁶³⁸ INSTITUTO PARA LA INTEGRACIÓN DEL SABER (IPIS), “Investigación, integración del saber e interdisciplinariedad (2º parte)”, en *Consonancias* 3 (2002) 11.

universidad, a saber, la vinculación dialogante entre ciencias, filosofía y teología”.¹⁶³⁹

Se trata de una doble tarea que hay que llevar a cabo para salir de esa insularidad imposible que alertaba Gesché más arriba: profundizar en lo disciplinar y ensanchar en lo interdisciplinar. Hacia adentro y hacia lo profundo por un lado; hacia afuera y hacia el horizonte por otro:

“Mientras el trabajo disciplinar «profundiza» el saber, el trabajo interdisciplinar (en sus diferentes variantes) «ensancha» el saber, al tomar en cuenta más variables, más métodos, más puntos de vista, más perspectivas, y más teorías”.¹⁶⁴⁰

Se trata de un problema epocal que desafía la posibilidad del saber en el mundo actual, para que ese saber pueda ser significativo para el hombre del siglo XXI en nuestra cultura global:

“Es absolutamente importante que cada disciplina enriquezca, nutra y desafíe a la otra para ser más plenamente lo que debe ser y contribuya a nuestra visión de quiénes somos y de lo que llegaremos a ser. ¿Estamos preparados para este esfuerzo crucial? Debemos preguntarnos si tanto la ciencia como la religión contribuirán a la integración de la cultura humana, o más bien a su fragmentación”.¹⁶⁴¹

El aporte de la teología en el concierto de los saberes humanos consistirá, básicamente, en aportar un sentido, un horizonte “desmedido”, “excesivo”, incondicionado, un norte hacia el cual virar la brújula, exactamente lo teologal:

“Desde la teología hacia las disciplinas debe ser posible el transmitirles perspectiva y orientación, en síntesis, plantear la cuestión del *sentido del sentido*”.¹⁶⁴²

¹⁶³⁹ F. ORTEGA, “Hacia la perspectiva teológica de la integración del saber”, en *Consonancias* 8 (2004) 4. Gesché se revela consciente de que “parece haber un consenso entre académicos de diferentes ciencias y de distintas partes del mundo, reclamando que las tareas de investigación se desarrollen en el horizonte de la búsqueda de una *integración del saber*”, IPIS, “Investigación, integración del saber e interdisciplinariedad (2º parte)”, op. cit., 11. Es la pasión que palpita en toda su obra.

¹⁶⁴⁰ IPIS, “Investigación, integración del saber e interdisciplinariedad (2º parte)”, op. cit., 7.

¹⁶⁴¹ Juan Pablo II, citado en F. ORTEGA-J. PAPANICOLAU, “Editorial”, en *Consonancias* 3 (2002), 3.

¹⁶⁴² F. ORTEGA, “Hacia la perspectiva teológica de la integración del saber”, op. cit., 3. Esta función ¿no es muy similar a la que indicaba Gesché para el lugar de la teología como nota al pie?

Desafío ineludible, ya que “en la integración del saber (y en la interdisciplinariedad) se pone en juego la capacidad creadora de un «nuevo humanismo» desde la universidad”.¹⁶⁴³

Recojamos sintéticamente la idea que tiene Gesché de la interdisciplina: Él considera que las ciencias aportan a la teología un control mediante una crítica a sus afirmaciones, es decir, les asigna un rol de purificación con respecto a las afirmaciones teológicas, mientras que la teología aportará a las ciencias el discurso propio de la fe que, sin ser un grito, debe ser, en este caso, mediada por un lenguaje que pueda también ejercitarse como parte del *logos* universal.¹⁶⁴⁴

2.3. Antecedentes teológicos

El objetivo que perseguimos en este apartado es enumerar los paradigmas del diálogo entre literatura y teología ya que, al ser un campo académico todavía poco conocido, consideramos que es necesario un breve panorama para ubicar con justicia la propuesta de Gesché. Se trata de los antecedentes teológicos en este campo de la interdisciplina, ya que nuestro punto de mira se sitúa precisamente allí, en la teología. Seguiremos en este punto a José Carlos Barcellos, en dos *status quaestionis* en los que presenta nuestro tema. Necesariamente presentamos unas notas muy condensadas acerca de un área de interdisciplina muy complejo, actualmente todavía *in fieri* y, afortunadamente en nuestro tiempo, bastante estudiado.¹⁶⁴⁵

¹⁶⁴³ F. ORTEGA, “Editorial”, en *Consonancias* 2 (2002), 2. Desde una perspectiva psicoanalítica lacaniana, con fuertes parentescos con el cristianismo, es iluminador M. RECALCATI, *L’ora di lezione. Per un’erotica dell’insegnamento*, Einaudi, Torino, 2014. Que el psicoanalista apele a la palabra *erótica* para su subtítulo no es casual: sus argumentos tocan constantemente con los desarrollados en esta tesis.

¹⁶⁴⁴ El texto se desarrolla en *El hombre* 41-43. Podríamos aprender de la música, tal como se expresa en este texto del famoso director de orquesta argentino-israelí: “En una fuga, el sujeto no tiene la fortuna (o la desgracia) de sentir sólo su propia voz, repetida hasta el infinito. El sujeto hace su enunciación una sola vez, y cuando la vuelve a presentar debe compartir la escena con el contrasujeto que, desde ese momento en adelante, es un compañero fiel que recuerda continuamente todo lo que el sujeto no es en sí. *Sujeto y contrasujeto se completan recíprocamente y dependen el uno del otro para existir* en el mundo sonoro”, D. BARENBOIM, *La musica sveglia il tempo*, op. cit., 116 (cursivas nuestras).

¹⁶⁴⁵ Sus dos *status quaestionis* comienzan remarcando justamente esto: “En los últimos años se ha constatado un creciente interés por la aproximación entre la literatura y la teología, tanto en el ámbito de los estudios literarios cuanto en los estudios teológicos”, J.C. BARCELLOS, “Literatura y

Tradicionalmente se ha pensado la relación entre literatura y teología de estos dos modos: primer modo, la presencia de temas religiosos y/o teológicos en la literatura; segundo modo, la teología aporta a la literatura un concepto operativo como instrumental hermenéutico para leer la obra literaria. Ninguno de estos dos modos es propiamente interdisciplinar.¹⁶⁴⁶ Hace falta un método para que haya verdadera interdisciplina, de modo que se asegure un camino pautado, con exigencias de científicidad y de inteligibilidad. Barcellos presenta y estudia seis posibles métodos:

- a) Dependencia de ciertas obras literarias en relación a corrientes específicas del pensamiento teológico (se trata de una reflexión acerca de cómo esas obras asimilan, dialogan, adaptan y dan forma literaria a las corrientes teológicas de las que se nutren);
- b) Lectura teológica de la literatura (Manzatto, por ejemplo). Aquí la literatura es el instrumento propio de aproximación a la realidad en busca del dato teologizable propiamente dicho. La literatura, de este modo, ocupa el lugar que antes tenían la filosofía y las ciencias humanas, o lo comparte con ellas;
- c) La literatura como epistemología de la teología (Gesché). La teología debe probarse en la confrontación con la gran literatura y la antropología que la literatura nos presenta;
- d) Teología en forma literaria. Se trata de la teología de un autor u obra literaria (Duployé). Una obra, a través de sus propios mecanismos literarios, propone una teología;

teología”, en *Teología* 96 (2008) 289-306, 289. Y “La producción crítica contemporánea que, de algún modo, se refiere a la relación entre literatura y teología, es ya inabarcable”, J.C. BARCELLOS, “Literatura y teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo”, op. cit., 254. No se pueden pedir definitividades, toda vez que el campo interdisciplinario está *in fieri*, en camino de investigación y desarrollo.

¹⁶⁴⁶ La monumental obra de Charles Möeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, admirable por cierto, y pionera de esta área de trabajo en el siglo XX, se inscribe en el primer modo descrito aquí. Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO- P. BAYÁ CASAL, “Desafíos actuales del diálogo teología, estética y literatura: experiencia y lenguaje. Entrevista a Lucio Gera (1924-2012)”, *Teoliteraria* 5, vol. 3 (2013) www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlt/article/view/95/88. Möeller fue maestro de Gesché, aunque éste se aparta de las concepciones de Möeller en el tema que tratamos aquí. Cf. J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 43 (traducción propia) y P. RODRIGUES, “Le fichier”, en *La margelle*, 64 (traducción propia).

- e) Analogía estructural (Kuschel). Literatura y teología son dos aproximaciones al fenómeno humano, en su dimensión de fe y de crítica de la fe;
- f) La literatura como figura estética para la teología (Balthasar y Avenatti). Se trata de un análisis de las configuraciones estéticas en una obra literaria, y la investigación acerca de cómo esas configuraciones se alinean en su carácter dramático en el proceso de desvelamiento de la verdad.¹⁶⁴⁷

En este diálogo Barcellos afirma que es posible agrupar estos métodos en cuatro grandes paradigmas de articulación en el pensamiento católico contemporáneo, a saber:

Paradigma hermenéutico: la literatura como forma no teórica de la teología que prioriza la metodología de los estudios literarios (Duployé, Jossua, Krzywón);

Paradigma heurístico: la literatura como “lugar teológico” que prioriza la metodología teológica (Chenu, Manzatto, Scannone, Gesché);

Paradigma interdisciplinar: la literatura y la teología como polos de un diálogo intercultural (Kuschel);

Paradigma figural: La literatura como figura estético-dramática para la teología (Balthasar, Avenatti).¹⁶⁴⁸

Hasta aquí la síntesis de los acercamientos entre ambas disciplinas en el siglo XX, en el mundo del pensamiento católico. Veamos un ejercicio concreto del trabajo realizado. Más adelante veremos el modo que utiliza Gesché para el diálogo literatura y teología.

2.4. El SIPLET de Buenos Aires

¹⁶⁴⁷ Cf. J.C. BARCELLOS, “Literatura y teología”, op. cit., e IBID., “Literatura y teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo”, op. cit.

¹⁶⁴⁸ J.C. BARCELLOS, “Literatura y teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo”, op. cit. En la categorización de los paradigmas que hace Barcellos, el último no aparece como tal, situación que es notada por el mismo autor en la última página (pero que sí trata en su otro artículo en la misma revista, publicado el año siguiente). El nombre del paradigma, por lo tanto, es de nuestra autoría. La temprana muerte de Barcellos nos ha impedido comprobar si hubiera estado de acuerdo con esta denominación, aunque todo hace suponer que sí.

El *Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología* (SIPLLET)¹⁶⁴⁹ inició su actividad en 1998, como respuesta a una propuesta del primer director del Instituto de Investigaciones Teológicas (ININTE), Dr. Lucio Gera.¹⁶⁵⁰ Este Instituto de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires fue fundado con la expresa finalidad de proyectar la teología hacia el diálogo interdisciplinario.¹⁶⁵¹

Mirando los objetivos podemos distinguir dos etapas en el trabajo del Seminario:

La primera década (1998-2008) significó la fundación y legitimación académica de un espacio interdisciplinario en el que personas provenientes de la literatura y la teología encontraron en la figura estética un lenguaje común desde el cual establecer un diálogo existencialmente fecundo. La noción de figura estética, desarrollada por Balthasar, fue el punto de encuentro entre la literatura y la teología. Durante el primer decenio de su existencia se priorizó el texto literario como objeto material de la investigación, y comenzando el segundo decenio el *corpus* textual se vio enriquecido con la incorporación del mundo de la imagen (cine) y con el estudio de

¹⁶⁴⁹ Además de la investigación en sí misma que realiza el SIPLLET, nos interesa este apartado por lo mismo que escribe el editor de esta revista: “El hecho mismo de la existencia de los grupos de investigación en la Facultad de Teología [de la UCA] es visto como una novedad auspiciosa que requiere valoración, fortalecimiento y acompañamiento. Puede decirse que esta emergencia representa un momento de madurez de la comunidad académica. Además, se percibe que la tradición teológica en general y la de la teología argentina en particular pueden aportar a la investigación la impronta «sapiencial» que las caracteriza. Interpretaciones meditativas, pausadas y ancladas en la larga duración, impacto existencial y relevancia para la globalidad de las personas involucradas son algunos de sus componentes”; “Editorial”, en *Consonancias* 38 (2011) 1.

¹⁶⁵⁰ Para el tema de este apartado y la información actualizada sobre este colectivo, cf. <http://www.alalite.org/> (consulta 10/12/13) y C.I. AVENATTI DE PALUMBO, “Seminario Interdisciplinario Permanente Literatura, Estética y Teología”, en *Consonancias* 38 (2011) 31-33. Cf. C.I. AVENATTI DE PALUMBO-P. BAYÁ CASAL-J. QUELAS, “«Escuchar un mundo». Entrevista a Lucio Gera sobre el problema del método de diálogo interdisciplinario entre Teología y Literatura”, en *Teología* 99 (2009) 229-247; C. AVENATTI DE PALUMBO-P. BAYÁ CASAL, “Desafíos actuales del diálogo teología, estética y literatura: experiencia y lenguaje. Entrevista a Lucio Gera (1924-2012)”, en *Teoliteraria* 5, vol. 3 (2013) www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlj/article/view/95/88. Los escritos de Lucio Gera han sido recopilados en dos volúmenes: V.R. AZCUY-M. GONZÁLEZ-C.M. GALLI (eds.) *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. T.I: Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape Libros-UCA, Buenos Aires, 2006 y V.R. AZCUY-J.C. CAAMAÑO-C.M. GALLI, *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. T.II: De Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Ágape Libros-UCA, Buenos Aires, 2007.

¹⁶⁵¹ La dirección del Seminario cuenta desde el inicio con la dirección de la Dra. Cecilia Inés Avenatti de Palumbo.

textos teológicos que, junto con el texto literario, fueron adoptados como punto de partida del diálogo.¹⁶⁵²

La segunda década inicia una nueva etapa. La necesidad de orientar la investigación hacia una reflexión teórica más específica llevó a una modificación en la dinámica de los encuentros. Por ello se formó un segundo grupo dedicado al siguiente estudio: *El método de diálogo entre Literatura, Estética y Teología como urdimbre vital para el siglo XXI*, el cual estudió la septalogía de Gesché durante 2009 y 2010.¹⁶⁵³

En el año 2011 se trabaja en dos grupos. Uno se dedica a investigar la relación entre mística y lenguaje poético. El tema de investigación es: *Figuras de la mística como mediaciones del diálogo interdisciplinario entre literatura, estética y teología en el siglo XXI*.¹⁶⁵⁴ El segundo grupo de investigación estudia el pensamiento de Ricoeur: *Figuras de la mística como mediaciones del diálogo interdisciplinario entre literatura, estética y teología en el siglo XXI, desde la hermenéutica de P. Ricoeur*. Este proyecto se gestó de común acuerdo con los socios de ALALITE de Chile y Brasil, con el fin de perfilar un lenguaje metodológico común a los investigadores de los tres países y que pueda ser aplicado

¹⁶⁵² A esta primera etapa pertenecen tres acontecimientos que dieron visibilidad y proyección al SIPILET: 1) La publicación de una obra colectiva: C.I. AVENATTI DE PALUMBO-H.R. SAFA, (eds.), *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 2003; 2) La fundación y realización de cuatro ediciones de las *Jornadas: Diálogos entre Literatura, Estética y Teología* en los años 2002, 2004, 2007 y 2010, organizadas por las Facultades de Filosofía y Letras y Teología de la UCA, con sus correspondientes publicaciones en Actas en CD-rom; 3) La fundación de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE), junto con investigadores y docentes de Chile y Brasil.

¹⁶⁵³ Este grupo fue coordinado por el doctorando de esta tesis, quien se había incorporado a este colectivo de investigación en el año 2005. Paralelamente al grupo de investigación sobre método, se mantuvieron los encuentros centrados en el texto literario, para los cuales se eligió investigar sobre *Poesía y mística en la literatura argentina*. Fruto de las reflexiones realizadas son tres publicaciones colectivas: PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA-C.I. AVENATTI DE PALUMBO-J. QUELAS (coord.), *El camino de la belleza. Documento y comentarios*, prólogo de M. González, Buenos Aires, Agape Libros, 2009; C.I. AVENATTI DE PALUMBO-JUAN QUELAS (coord.), *Belleza que hiere*, op. cit.; C.I. AVENATTI DE PALUMBO (dir.), *Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*, Buenos Aires, Educa, 2011. Asimismo SIPILET, como colectivo de investigación, participó en el panel *Hablar de Dios, hablar de nos-otros. Un acercamiento interdisciplinario a la literatura y al teatro argentinos*, llevado a cabo en el marco del Congreso *Hacia el Bicentenario (2010-2016). Memoria, Identidad y Reconciliación* (editado en Buenos Aires, EDUCA, 2010) y en la *Semana de estudio* de la Sociedad Argentina de Teología de los años 2009, 2010 y 2011, en las que el SIPILET como tal participó en dos Seminarios de Literatura Argentina, con ponencias que presentaron sus miembros.

¹⁶⁵⁴ Con un corpus teórico filosófico y teológico sobre este tema, entre los que destacan Juan Martín Velasco, Alois Haas y Hans Urs von Balthasar, y autores literarios como Amelia Biagioni, Miguel Ángel Bustos, Ricardo Herrera, Mario Luzi, Hugo Mujica, Olga Orozco y Héctor Viel Temperley.

a la hermenéutica de textos de nuestras literaturas regionales.¹⁶⁵⁵ En los años 2012 y 2013 se unificaron ambos grupos.

2.5. Un texto para el encuentro: Literatura y teología en acción conjunta y convivial

En este texto literatura y teología se asocian explícitamente en el deseo y en la labor de Gesché. Estamos en un capítulo central del libro donde desarrollará uno de los ejes de su antropología: *Dios como prueba del hombre*, invirtiendo así el tópico que habla del hombre como prueba de Dios. Aquí el belga asocia deliberadamente literatura y teología. Veamos el texto, y procedamos a su análisis:

“A este capítulo, que en el fondo no deja de ser estrictamente teológico, he querido darle una forma deliberadamente más literaria de lo que se acostumbra en la materia. He hecho una apuesta humanista. El hombre va aquí en busca de su humanidad y, si el teólogo le ofrece las riquezas de su tradición, es posible que dé con lo que busca. Sorprende que escritores paganos lleguen a veces más lejos que nosotros en el camino en el que Dios sale al encuentro del hombre para decirle lo que es. Por esto cito abundantemente autores que no son del gremio: tan grande y tan turbadora es la connivencia. Aludiendo a la época, por desgracia concluida, en que los Bloy, Bernanos, Claudel, Mauriac y tantos otros llenaban, como cristianos, la escena literaria, me decía Monseñor Moeller que hoy los teólogos nos hemos metido a «trapevistas sin red». Acaso ya no sea exactamente así. Por esto he creído que es teológicamente útil ofrecer una tribuna a unas voces tan distintas, pero ¡tan elocuentes!”¹⁶⁵⁶

¹⁶⁵⁵ El SIPLET llevó adelante como actividades de extensión en este período, dos Cursos de Posgrado y una Conferencia que fueron co-organizados con el Departamento de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras: 1) *Los lenguajes de la mística: de la Edad Media al siglo XX*, dictado por la Blanca Garí (Universidad de Barcelona), Victoria Cirlot (Universidad Pompeu Fabra), y Amador Vega (Universidad Pompeu Fabra), en 2010; 2) *Los místicos abulenses. Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Experiencia y Lenguaje*, por Olegario González de Cardedal, en 2011 (fruto de este curso es el libro *Cristianismo y mística. Santa Teresa de Jesús-San Juan de la Cruz*, EDUCA, Buenos Aires, 2013); 3) *Razón cálida y discurso religioso contemporáneo*, por Carlos Díaz (Universidad Complutense, Madrid) en 2011.

¹⁶⁵⁶ *El hombre*, 96, nota 1. Moeller es el autor de una obra pionera en el diálogo literatura y teología, en seis tomos: *Literatura del siglo XX y cristianismo* (versión española de V. García Yebra-S. García Mouton-J. Pérez Riesco), Gredos, Madrid, 1957-1964 (original *Littérature du XXe siècle et Christianisme*, 6 volúmenes, Casterman, Tournai). Cf. CH. MOELLER, “El teólogo ante la evolución de la literatura y de la imagen del hombre”, en H. VORGRIMLER-R. VAN DER GUCHT, *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, I, BAC, Madrid, 1973, 87-120. De cualquier modo, el método de diálogo que utiliza Moeller es diverso del que utiliza Gesché.

En primer lugar atendemos al contexto del texto: el centro de la reflexión es el hombre. De ahí se parte: ese es el punto de mira. “Es de nosotros de lo que se trata”, dice continuamente Gesché. La apuesta es por el hombre (y, *justamente por eso*, por Dios). Hay un intento y una propuesta de una “antropología literaria”.¹⁶⁵⁷

En segundo lugar notemos que el autor dice que al *contenido* teológico quiere darle una *forma* literaria. Se trata de una relación entre teología y literatura donde ésta última funcionaría como modo de expresión visible (legible, decible, proponible) de un contenido invisible (ilegible, in-decible, inefable).¹⁶⁵⁸ ¿Podemos pensar forma y contenido sin separación y sin fusión? Esa forma se acercará muchas veces a lo que llamamos literatura de ficción: “La ficción nos enseña infinitas cosas sobre el hombre y a veces lo hace con mayor amplitud y mejor que la antropología racional”,¹⁶⁵⁹ ya que “la distancia entre lo que algunos llaman revelación y otros llaman ficción no es demasiado grande”.¹⁶⁶⁰

En tercer lugar Gesché asegura que los escritores *profanos* llegan más lejos que los teólogos en estas cosas. Al decir “estas cosas” el belga se refiere al “camino en el que Dios sale al encuentro del hombre para decirle lo que es”. Es decir: la literatura puede ser revelación de Dios, palabra que Dios dice al hombre para revelar-se y revelar-le: Dios puede decirse en la obra literaria y diciéndose dice al hombre, revelando-*se* y revelando-*le*. Se dice al hombre y descubre en el hombre simas y alturas insospechadas. De modo que la literatura podría ser *fuentes* y *lugares* de la teología como lo es de otro modo la Sagrada Escritura. Con *fuentes* y *lugares* nos referimos a que el teólogo toma *de la literatura* la verdad sobre el hombre y, con esos datos y verdades, hace teología (no que usa la literatura como sierva). Entendemos que este es el método que *de hecho* está aplicando Gesché, y que de este modo vincula literatura y teología.¹⁶⁶¹

¹⁶⁵⁷ Para este tema, cf. el Capítulo IV.3.2.

¹⁶⁵⁸ Lo veremos *infra* al hablar de literatura y revelación, IV.3.3.

¹⁶⁵⁹ *El sentido*, 167.

¹⁶⁶⁰ *El sentido*, 169 (ver la reserva apuntada en la nota al pie).

¹⁶⁶¹ “Feuerbach proponía poner a Platón del derecho, con los pies en el suelo. Muy bien. Pero, si existe por alguna parte un pensamiento que piense al hombre «al revés», fuera de las solas leyes de su aparente gravitación, ¿se le podrá pensar mucho tiempo «del derecho»? La poesía, la música y la pintura no hacen sino proponer ese tipo de inversión reveladora. Y ¡qué bien hablan del hombre y al hombre! La teología, que interroga a Dios, desearía hacer otro tanto”, *El hombre*, 12.

En cuarto lugar Gesché recuerda la afirmación de que los teólogos son trapezistas sin red, apoyándose en un experto en la materia que fue pionero del diálogo literatura y teología en el siglo XX. Aclara que *ahora quizás* ya no es de este modo. Se puede parafrasear esa imagen tan elocuente y desovillarla: los teólogos a veces hacen piruetas acrobáticas *con conceptos* en vez de relacionarse con las realidades que los conceptos designan. Si fallan (y los conceptos siempre fallan, ya que el acto de fe, al cual sirve la teología, no se dirige al concepto sino a la *cosa* que el concepto designa) lo hacen estrellar en el suelo, con el evidente peligro de perder la vida. Es el riesgo de las teologías que, desligándose del humus que las hace fecundas, se despliegan como un simple sistema de conceptos. En ese caso quedarían transformadas en puro racionalismo, un esqueleto sin carne, unos huesos dislocados, una estructura sin vida, una letra sin espíritu. Hemos visto que Gesché alerta acerca de los peligros de una teología hiperracionalista. Pero acaso ya no es así, dice Gesché, y por eso puede atreverse a citar, ya que la literatura hace de red del trapezista. Es la función de la literatura como epistemología de la teología.

En quinto lugar el autor hace una apuesta por una nueva *parresía* de la teología: pide una erótica, un coraje, un exceso. Gesché formula esta recurrente idea fuerza como modo de provocar y de hacer teología: “Sorprende que escritores paganos lleguen a veces más lejos que nosotros”. Se trata de una invitación a que los teólogos pierdan la pusilanimidad y se vuelvan a atrever a decir aquello que da sentido a sus teologías y pensamientos y a la vida misma.¹⁶⁶² De este modo la teología dejará de sentirse en un nivel menor que la filosofía, las ciencias, o cualquier otra disciplina, para ocupar su lugar en el concierto de los saberes y decires del hombre.

¹⁶⁶² “La teología no tiene el monopolio de la fe. Pero sí que lo tiene acaso allí donde su especificidad de conocimiento científico le autoriza a hablar de igual a igual, tanto como se puede, con las otras disciplinas del saber humano”, *El hombre*, 50. “Hay aquí una palabra inédita que, si no se dice de una manera formal (aquí teológica) no habrá quien la diga allí donde debe ser oída” (50). “En su vulnerabilidad, la palabra de la fe sobre el hombre le aporta tal vez un secreto frágil, pero precioso, de superación y de trascendencia que los otros discursos no le brindan, al menos con la misma incondicionalidad de absoluto y de Absoluto”, *El hombre*, 50. “Los cristianos con demasiada frecuencia y facilidad han domesticado el Evangelio, han mellado el doble filo de la Palabra, reduciendo la fe y obligándola a decir lo que la sociedad estaba dispuesta a oír y a soportar ese tipo de justificación es una traición respecto a la fe y respecto al hombre, el cual ya no oye aquel discurso específico que tenía derecho a esperar, a riesgo de rechazarlo”, *El hombre*, 53. Cf. todo el capítulo 2 del libro: “La teología como discurso sobre el hombre”. Ahí presenta cuestiones epistemológicas, muy apropiadas para este trabajo. Cf. *El hombre*, 33-56.

En sexto lugar, quizás uno de los aportes que la literatura le puede hacer a la teología en este terreno es devolver a la comprensión del hombre una erótica que la teología ha perdido, ocultado u olvidado. La literatura, que se ha mostrado en este punto menos miedosa que la teología, puede aportar luz y gloria a una teología que se había oscurecido y anonadado por diversas causas. “Se trata de mostrar que una serena comprensión de Dios, tal como él, al parecer, es y se da a conocer, lanza al hombre a una aventura en la que el deseo prevalece sobre la necesidad”.¹⁶⁶³ La literatura aporta “una antropología del deseo y de libertad, no de necesidad y de fatalidad”.¹⁶⁶⁴ Aquí se inscribe todo el tema del exceso como método y camino que sigue Gesché, ya que se trata de hablar a un hombre que “no es puro pensamiento (*zoon logikon*) y acción (*zoon politikon*). Es también sentimiento (*zoon pathetikon*)”.¹⁶⁶⁵

3. Literatura y teología

Hemos visto que el campo de relaciones entre literatura y teología se ha revelado fecundo en nuestro tiempo para el desarrollo del encuentro interdisciplinar. Así recoge esta realidad el ya citado Barcellos, mostrando la valía de este encuentro por las posibles ventajas del diálogo para cada disciplina:

“En los últimos años se ha constatado un creciente interés por la aproximación entre la literatura y la teología tanto en el ámbito de los estudios literarios cuanto en los estudios teológicos. Para los estudios literarios, la apertura a la teología constituye un paso importante en el proceso de superación de una pesada herencia procedente del positivismo que al pasar por el estructuralismo y el marxismo, presenta como denominador común una visión reduccionista del ser humano al que se le amputa de modo arbitrario cualquier dimensión de apertura al misterio y a la trascendencia. Para los estudios teológicos, en cambio, apelar a la literatura puede ser un precioso instrumento de contacto

¹⁶⁶³ *El hombre*, 14.

¹⁶⁶⁴ *El hombre*, 12. Gesché habla del deseo de *Dios*, en el sentido objetivo y subjetivo del genitivo (o sea, un hombre que desea a Dios y un Dios que desea al hombre. Un deseo que habita en el hombre y un deseo que habita en Dios. Cf., por ejemplo, 129. Más adelante va a remitir a los místicos (obviamente) para refrendar esta afirmación).

¹⁶⁶⁵ *El hombre*, 120. Volveremos sobre esto en el Capítulo III.2.1. Cf. M. COLANGELO, *Del exceso de Dios al exceso del hombre*, op. cit. Cf. nuestra ponencia presentada en la ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES, Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”, Sección de Filosofía Medieval, 4º JORNADAS INTERDISCIPLINARIAS: “Conociendo a Hildegarda, la Abadesa de Bingen y su tiempo” (18 y 19 de septiembre de 2009) titulada: «“El deseo de un exceso”. La antropología como anhelo de un *plus-ultra*. Hadewijch de Amberes y Adolphe Gesché en diálogo». Edición en la web: <http://www.hildegardadebingen.com.ar/Quelas.html>

con la experiencia humana y cristiana mas allá de los aportes –y de los eventuales límites- de la filosofía y de las ciencias humanas”.¹⁶⁶⁶

Sabiendo que pisamos terreno seguro, podemos volver a Gesché. ¿Cómo se articulan *de hecho* literatura y teología en su obra teológica? Este será el desafío de las páginas siguientes. Una vez visto el *status quaestionis* del tema en el pensamiento católico contemporáneo, en general; y en un espacio de pensamiento en particular, nos detendremos para descubrir este diálogo en los escritos del belga.

3. 1. ¿Literatura como fundamento y método de la teología?

En este apartado del subcapítulo nos preguntaremos si la literatura constituye lo que se conoce en teología como *locus theologicus* y cuál es la función de ese espacio en las relaciones de la teología con la literatura en la obra de Gesché; y si es posible y conveniente llamar a la literatura *sierva* de la teología, como algunos han propuesto actualmente. Se trata de mirar, en la obra del teólogo lovaniense, cómo dialogan *de hecho* estas dos disciplinas que ocupan nuestra atención en este capítulo.

a. ¿Literatura como *locus theologicus*?

En este punto se trata de ver si la literatura le aporta a la teología los datos que ella necesita para desarrollarse. Encontramos algunos indicios de esto en la teología de Gesché: él asegura que la literatura le descubre al hombre, le muestra las cosas. Explícitamente utiliza la tradicional expresión para referirse a la relación entre literatura y teología:

“La novela no es una aventura accidental para el teólogo, sino al contrario, ella podría convertirse en un *locus theologicus* –cuya teoría más precisa queda todavía, evidentemente, por hacer”.¹⁶⁶⁷

¹⁶⁶⁶ J.C. BARCELLOS, “Literatura y teología”, op. cit., 290.

¹⁶⁶⁷ *El sentido*, 168. Para la teología católica, en el tema de los *loci theologici* se impuso la obra del español Melchor Cano, de la época contrarreformista. Ellos son los siguientes: Fuentes fundamentales: Escritura y Tradiciones apostólicas; que son interpretadas, protegidas y desarrolladas por lo que el creyente y el teólogo encuentra en cinco expresiones distintas de la verdad de Dios en la vida de la iglesia: la fe de todos los creyentes; los Sínodos y Concilios; la Iglesia romana y su pastor; los Padres; los teólogos escolásticos. Lugares anexos de los principales: razón natural; opiniones de los filósofos; lecciones de la historia, cf. J. WICKS, “Lugares

De esa teoría nos estamos ocupando aquí, ya que al teólogo de Lovaina no le interesaba investigar un método: la vida se le imponía, y Gesché realiza el diálogo con la literatura sin explicitar un marco metodológico.

En la historia de la teología ha habido dos modos de empleo de los *loci*. El primero consiste en partir de ellos como el origen desde el cual luego desarrollar el saber teológico (esto ha sido puesto de manifiesto de nuevo en el Concilio Vaticano

teológicos”, en R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, 1992, 833-834. “La teología católica da el nombre de lugares teológicos a los distintos dominios a partir de los cuales el conocimiento teológico puede elaborar su saber, o a las distintas fuentes en las que bebe”, J.-Y. LACOSTE (dir.), *Diccionario crítico de teología*, Akal, Madrid, 2007, 716. “Melchor Cano explicaba los lugares como los campos de documentación en los que el teólogo descubre la evidencia en apoyo de las doctrinas que deben articularse o en refutación de doctrinas rechazadas como heterodoxas. La influyente obra metodológica de Cano es esencialmente una relación de las fuentes de las que un teólogo católico extrae su material. Ciertas reglas rigen el trabajo de cada lugar teológico, mostrando cómo derivar testimonios específicos de la verdad revelada por Dios de una manera apropiada al lugar”, J. WICKS, “Lugares teológicos”, en R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid, 1992, 833. Es de notar que todos los diccionarios consultados aclaran que no debe tomarse la lista de Cano como un decálogo exhaustivo: “La enumeración de los diez lugares teológicos no debe tenerse como un decálogo exhaustivo”, J.-Y. LACOSTE (dir.), *Diccionario crítico de teología*, op. cit., 716; “Una doctrina contemporánea de los lugares o fuentes introducirá temas que no se hallan en Cano, como el testimonio de la liturgia y la experiencia de las iglesias regionales o locales. Pero la exposición de Cano mantiene su relevancia [...]. La amplitud de Cano indica la propia amplitud y complejidad del *auditus fidei* de un teólogo católico. Ningún lugar aislado puede ejercer un control de monopolio [...]. El testimonio de los lugares les viene de la Palabra de Dios que se articula en cada uno de ellos [...]. El sistema de numerosos lugares constituye una profunda indicación de que el evangelio afecta al creyente «de muchas y diversas formas» (Heb 1, 1)”, J. WICKS, “Lugares teológicos”, en R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, op. cit., 834. Es notable que en ciertos diccionarios la locución no existe: J.J. TAMAYO (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid, 2005; E. H. HARRISON (ed.), *Diccionario de teología*, Desafío, Grand Rapids (EEUU), 1999; C. IZQUIERDO-J. BURGGRAF-F.M. AROCENA, *Diccionario de teología*, EUNSA, Pamplona, 2006. Todo apunta a que se debe ampliar la lista de los *loci* de M. Cano. Afirma un teólogo chileno: “Nótese que hay, entre otros lugares [el arte], dos ausentes importantísimos en esta lista: la práctica de las comunidades creyentes y los relatos hagiográficos y los avisos de los místicos escritos en forma de consejos espirituales o de relatos autobiográficos. Quien se servía de estos materiales para hacer teología incurría desde el principio en un error metodológico que viciaba de raíz su discurso teológico. A pesar de la gran variedad y riqueza de «lugares», incluida la historia o la filosofía, la obra de Melchor Cano expulsa del quehacer teológico toda la riqueza de la literatura hagiográfica y espiritual. En cuanto a la práctica de las comunidades creyentes, este gran teólogo nunca la imaginó como un lugar teológico propiamente dicho, aunque incluyó la fe del Pueblo de Dios en comunión con la jerarquía, lo que equivalía prácticamente, en su época anti-reformista, a la doctrina oficial de la Iglesia”, J.M. SICILIANI BARRAZA, “Narratividad, cristología y comunicación de la fe”, en *Actualidades Pedagógicas* 54 (2009) 107-121, cita en 109 (cursivas nuestras). Latourelle, en la entrada “Literatura” del diccionario que él mismo dirige (que exista esta entrada en un diccionario de teología es un notable signo), asegura: “Los teólogos actuales no solamente acuden a la literatura y la teología como a una fuente insustituible, sino que en muchos de ellos la literatura y la teología coexisten en la misma persona”, R. LATOURELLE, “Literatura”, en R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, op. cit., 830-832.

II). El segundo consiste en hacer las afirmaciones, habiéndolas conquistado por otros caminos, y después usar las citas como *dicta probanda* (sería un uso servil de los datos que aportan los *loci*, como una ejemplificación de aquello que ya se ha conocido por otras vías).

Gesché cita la literatura de dos modos: primero, porque ésta le aporta datos, le entrega materia prima con la que luego él elaborará su pensamiento (como en otras disciplinas se cita un dato científico que se da por cierto en su disciplina original). De hecho, Gesché cita verdades antropológicas que toma de los filósofos, por ejemplo. Segundo, cita la literatura como cuando un teólogo citas las Escrituras, como espacio de revelación de una verdad cuya prueba es ella misma, dejando en manos de otros las cuestiones de historicidad, canonicidad, inspiración, y otras. En este caso, Gesché cita sin más, sin detenerse a determinar la validez o no de este método, que atañe a otros. Aquí el teólogo se podría comparar con un arqueólogo que halla cosas, objetos. Después vendrán las pruebas de C14, y las demás. Pero toca al arqueólogo descubrirlas y, a partir de ellas, elaborar una hipótesis y un pensamiento.

Esos dos modos con los que el teólogo cita datos que toma de la literatura podrían pensarse como dos pasos de un mismo método, a saber: La literatura aporta datos al teólogo. El belga no los toma sólo como informaciones que desde el exterior de su saber le dicen cómo es tal o cual cosa, o le aseguran un dato obtenido. Gesché percibe la verdad descubierta y se arriesga tomando como una revelación esos datos obtenidos de la literatura, como un descubrimiento, como una luz, como un fulgor que ilumina algo que estaba oscuro. Es decir, la literatura para él es un *locus* (como podría ser la historia, por ejemplo), un *locus* donde hay revelación.¹⁶⁶⁸

De cualquier modo, según Barcellos, el problema de considerar a la literatura como *locus* es que la literatura siempre sería un lugar secundario en relación a los *loci*

¹⁶⁶⁸ El teólogo de Lovaina hace un paralelo constante con estos dos modos de revelación, aunque haya que marcar una diferencia entre Revelación y revelación. ¿Quizás la diferencia sea que una es normativa y la otra no? En este caso, sería una cuestión de estatuto epistemológico, o de canonicidad, extrínseca, al efecto que producen, que es de lo que estamos tratando, siguiendo la lógica y el obrar de Gesché. Ese estatuto extrínseco no afectaría a los resultados de ambas: revelar. Volveremos sobre esto *infra*, en “Literatura y revelación”.

propios (Sagradas Escrituras, concilios, Padres, magisterio, liturgia, etc.).¹⁶⁶⁹ Se relativizaría de antemano la posibilidad de que la literatura efectivamente contribuya a una inteligencia de la fe, porque lo que diga la literatura, si es relevante, ya estará dicho en los otros *loci*. Queda el lugar de aportar sólo ejemplos o ilustraciones: es el rol de aportar *dicta probanda*.¹⁶⁷⁰ Sin embargo, nos preguntamos: ¿Se puede seguir sosteniendo esta clausura del número de los lugares teológicos? ¿No representa un desafío el planteo de Gesché, al incorporar *de hecho* a su quehacer teológico las revelaciones que le fueron otorgadas por la literatura? Como afirma Lobet:

“Gesché está lejos de una concepción utilitarista de la literatura, por la cual la cita o la alusión servirían simplemente de apoyo o de ejemplo. Lo que busca el teólogo, lo que él quiere descubrir a lo largo del ejercicio, según él, jamás acabado de la lectura, es el milagro de la creación literaria, un poder propiamente «divino», el poder del *Logos*”.¹⁶⁷¹

En efecto, esto podría constituir una sorpresa para una teología ejercida tradicionalmente:

“La segunda sorpresa viene del funcionamiento de la cita en el cuerpo de la obra teológica, un funcionamiento que no es el de una ilustración, sino un argumento. Lo que le interesa a Gesché, en efecto, es el proceso creador por el cual un escritor deviene, en un cierto modo, el servidor de palabras que se le imponen”.¹⁶⁷²

Lo que aquí marca Lobet como interés de Gesché es la función propia de un *loci*: funcionar como un argumento, como la plataforma a partir de la cual hay que construir el razonamiento teológico. Esto nos acerca a un parentesco con las Sagradas Escrituras, tema que abordaremos más adelante,¹⁶⁷³ aunque de momento descartamos un uso de la literatura por parte de la teología, un recopilado de citas o

¹⁶⁶⁹ Aunque debemos notar que la Liturgia no es uno de los *loci* enumerados por Cano. Y esa es, justamente, una de sus carencias.

¹⁶⁷⁰ J.C. BARCELLOS, “Literatura y teología”, op. cit., 289-306; IBID, “Literatura y teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo”, op. cit., 253-270.

¹⁶⁷¹ B. LOBET, “La littérature”, en *La margelle*, 249. En la primera nota al pie de este Parágrafo, ya hemos hecho notar que no es posible considerar como normativa y exhaustiva la lista de *loci* que proporciona Cano.

¹⁶⁷² B. LOBET, “La littérature”, en *La margelle*, 247. La primera sorpresa que detecta Lobet es el diálogo que Gesché realiza con novelistas y poetas. Pero sobre ese tema volveremos más adelante. Cf. *infra*, “Literatura y revelación”.

¹⁶⁷³ Cf. *infra*, “Literatura como revelación”.

textos que apoyarían -siempre externamente- lo afirmado por la teología de antemano.

Gesché, sin embargo, lejos de cualquier devaneo metodológico al respecto, a veces hace funcionar las citas literarias de este modo. Es verdad que no es el modo habitual, pero queremos dejar sentado que los límites de cualquier método no son tajantes. Es evidente que los esquemas nunca abarcan la totalidad de la realidad y menos todavía en la obra del belga. Es el modo de ser del exceso, que rompe cualquier tipo de convencionalismo o esquema que se impondría de modo totalitario.

b. ¿Literatura como *ancilla theologiae*?

En este apartado se trata de ver si la teología recurre a la literatura para servirse instrumentalmente de ella a fin de asegurar sus propias conquistas. Aquí no se trata de que la teología saque de la literatura las verdades que necesita (la literatura como *locus* de la teología) sino que tome de la literatura el aparato conceptual, técnico, con el que la teología se construye y fortifica. Aquello que en otra época hizo con toda fuerza la filosofía (y que sigue haciendo, aunque bajo otras formas), ¿lo hace ahora la literatura? ¿Debería hacerlo? Dice Gesché:

“La literatura educa al teólogo y, más en general, el creyente. La teología y la fe en Dios se benefician al aprender más acerca de la realidad tal como ella es, el hombre, el mundo. A menudo, pensamos que era la filosofía la que aportaba este conocimiento -se la llamaba la «sierva» de la teología- y, sin duda, la filosofía y otros discursos de las ciencias humanas prestan muchos servicios al discurso acerca de Dios. Pero el riesgo de estas ciencias, es su constitución en sistema, incluso en ideología”.¹⁶⁷⁴

Gesché habla de la filosofía como *sierva*, pero pone esta palabra entre comillas expresando gramaticalmente una reserva sobre el tema, marcando una duda, ya que tradicionalmente esa palabra en su expresión latina, no iba con comillas: se aceptaba con naturalidad esta servidumbre.¹⁶⁷⁵ Más allá de esta reserva, la dificultad que ve

¹⁶⁷⁴ *Les mots*, 143-144.

¹⁶⁷⁵ No nos referimos a la gran escolástica, sino a los efectos que este método de diálogo de la teología y la filosofía tuvo *de hecho* en la manualística posterior, y que llega hasta el siglo XX. Basta constatar que Gesché cita con alguna abundancia a Tomás de Aquino (más de 50 veces en toda su

Gesché cuando esa función la presta la filosofía o cualquier otra ciencia humana es el peligro de convertirse en sistema. Para la teología esto significaría la incapacidad de exceso, de sobreabundancia. Dicho de otro modo, quedaría neutralizada su erótica. Es el riesgo del autoabastecimiento, de la autorreferencialidad, tan temido y evitado por Gesché, tan contrario a la erótica.

¿Considera Gesché que la literatura es *ancilla theologiae*? Lobet afirma:

“Es la estética en última instancia, es decir, el trabajo de estilo que, en el novelista o poeta, conduce a la verdad, a esta verdad que su trabajo desarrolla gradualmente, y que apasiona también al teólogo. En esto, dice Gesché, la literatura puede ser *ancilla theologiae*, incluso mejor que la filosofía, ya que ofrece menos asimientos que ella para configurarse en sistema y en ideología. Una noble sirvienta, una ayuda indispensable”.¹⁶⁷⁶

Y reafirma: “venerar así la creación novelesca o poética es hacerla, en efecto, una *ancilla theologiae* de primer orden”.¹⁶⁷⁷

Ahora bien: ¿se puede verdaderamente afirmar que Gesché piensa la función de la literatura como una sierva de la teología? Desde nuestro punto de vista, Lobet equivoca la interpretación: no hay rastros de que suceda de este modo. Aunque Lobet tome en un sentido positivo esta servidumbre (como por ejemplo cuando en las Sagradas Escrituras, María dice: *ecce ancilla Domini*), la carga negativa que arrastra esta expresión por su uso en la historia de la teología y de la filosofía, además de las resonancias que la expresión puede tener en los oídos de un occidental del siglo XXI, la invalida para presentarla como modo de relación entre ambas disciplinas. No estamos de acuerdo con que este sea el modo de relación entre ambas

septalogía, a veces siguiéndolo y haciendo algún desarrollo, como en *El hombre* 140-145). De hecho, sólo tres nombres de teólogos aparecen en la septalogía de modo constante: Agustín, Tomás de Aquino, Pascal (aunque siempre quedan detrás de la cantidad de filósofos citados). Cf. B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 153, nota 5. Según Riaudel, Gesché cita al Aquinate con el objetivo de anclar su pensamiento en la tradición teológica; cf. O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 202, nota 1. De la manualística posterior no hay ni rastros en su obra. Quizás hoy el problema sea el inverso: que la teología se haya transformado en *ancilla philosophiae*: “Hay que descolonizar la teología”, pedirá Gesché; *Ne pereant* LX, 98 (8.1.91), be.uclouvain.fichiergesche.theologie_philosophie_77. Cf. B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 136-140. “Si es verdad que los teólogos van a pedir ayuda frecuentemente a los filósofos, ¿no sería oportuno que los filósofos fueran alguna que otra vez a aprender algo de los teólogos?”, *La paradoja de la fe*, 82-83. De todos modos no es el objetivo de nuestro planteo. Gesché confiesa que la expresión es casi obsoleta y torpe. Cf. “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 38.

¹⁶⁷⁶ B. LOBET, “La littérature”, en *La margelle*, 251.

¹⁶⁷⁷ B. LOBET, “La littérature”, en *La margelle*, 249.

disciplinas en la obra y el pensamiento de Gesché. No se trata de servidumbres. Hay, más vale, exceso, sobreabundancia, pasión. Es el reino de la gratuidad el que se descubre en el diálogo que él como teólogo realiza con la literatura.¹⁶⁷⁸ Las relaciones de servidumbre, con la disparidad que supone el concepto, encierra la posibilidad de configurarse como ejercicio vincular en el campo de una erótica que supone el exceso, la pasión y la apertura como constituyentes de su realidad.

3.2. Literatura como fiadora de la teología¹⁶⁷⁹

En Gesché encontramos una pasión por configurar una antropología literaria. La novela y la poesía revelan y describen al hombre tal como él es, lo encuentran en su lugar concreto e histórico, transido de espacio y tiempo, y pueden constituir una antropología literaria, con el mismo derecho con el que existen una antropología filosófica, una antropología cultural o una antropología social. Desde esta antropología literaria, que muestra qué y quién es el hombre, sus confines, sus posibilidades, sus miedos, sus dramas, sus horizontes, sus afanes, sus trabajos y sus días, la literatura puede funcionar también como epistemología de la teología. Esto significa que si la teología falsea al hombre que me ha mostrado la antropología literaria, entonces la teología estaría equivocada. Pensar la literatura como epistemología de la teología es tomar la literatura como criterio de juicio, y criterio de la verdad de las afirmaciones teológicas. Dicho de otro modo, si la teología dice algo que falsea al hombre, a Dios o al mundo, entonces una tal teología sería falsa. Avancemos por este camino.

a. Literatura como antropología literaria

¹⁶⁷⁸ En el Fichero, la única cita donde aparece esta expresión es la siguiente: “Es corriente que la filosofía dé lecciones a la teología, y hasta la teología misma lo pide (*ancilla theologiae*). Pero lo contrario no está dicho suficientemente”. Sin embargo, lo que allí guía a Gesché es otra de sus preocupaciones, no la que aquí nos ocupa: se trata del mundo a la escucha de la fe. Por eso la inversión final propuesta por el texto de la ficha. Cf. *Ne pereant*, XIX, 36 (30.10.82), be.uclouvain.fichiergesche.theologie_philosophie_31.

¹⁶⁷⁹ El diccionario de la RAE, en la segunda acepción de esta palabra, dice: “Persona que responde por otra de una obligación de pago, comprometiéndose a cumplirla si no lo hace quien la contrajo”.

Gesché propone la posibilidad de la existencia de una antropología literaria que encuentra su configuración sobre todo en la literatura de ficción. Esa antropología literaria es propuesta por el teólogo belga como un nuevo lugar de conocimiento del hombre para la teología. Es recurrente su deseo de configurar este espacio de conocimiento. Veamos las citas principales:

“Quisiera hablar aquí de literatura atreviéndome incluso a emplear la expresión «antropología literaria». Quiero indicar de esta manera la comprensión de sí que uno encuentra al frecuentar la literatura y particularmente la literatura novelística y de ficción. La lectura del hombre que ella nos ofrece puede resultar, a veces, e incluso con frecuencia, más rica que la lectura filosófica o fenomenológica, que por otra parte son tan apropiadas para el conocimiento humano. La literatura puede considerarse como un verdadero *locus*, un auténtico lugar de epistemología del hombre. ¿Por qué? Porque la literatura, *precisamente por su recurso a la ficción*, libera el campo de aproximación del hombre gracias a un despliegue de lo imaginario, en el que todo es posible y nada es imposible, donde no se omite nada de aquello que podría hacer o podría ser un hombre”.¹⁶⁸⁰

“La literatura puede constituir una verdadera antropología y esclarecer de esta manera al teólogo en su búsqueda de una teología pertinente para el hombre”.¹⁶⁸¹

“Al costado de la antropología filosófica, de la antropología social, etc., yo creo que hay una «antropología literaria»: descubrir al hombre a partir de la literatura de ficción (de invención, de descubrimiento). Ella me enseña tanto, si no más, a veces, sobre el mal y la desgracia, que los eruditos análisis sociológicos o los discursos morales”.¹⁶⁸²

“Existe una «antropología literaria», un conocimiento del hombre que no está dado, no puede estar dado más que por la mediación de la literatura”.¹⁶⁸³

Es evidente, por la datación de los textos en los cuales aparece la expresión “antropología literaria”, que la idea en Gesché es seminal y lo acompaña toda su vida. Todo indica que esta idea tiene su raíz vital en su propia experiencia de lector en la biblioteca familiar, desde niño. No estamos ante un dato marginal, sino ante una idea recurrente, estructural del teólogo: existe, de hecho, una “antropología

¹⁶⁸⁰ *El sentido*, 160. El sentido de *locus* aquí no es el sentido técnico de la palabra tal como aparece en la teología fundamental católica. Aquí el belga se refiere a un “depósito” donde se alberga un conocimiento. Curiosamente se parece al sentido que les da un protestante, el otro desarrollador del tema de los *loci* además de Cano: “en Melancton [...] los *lugares teológicos* son los principales temas hallados en el corazón de la Escritura [...]. Los lugares constituyen un elenco ordenado de temas o apartados que definen el ámbito de la formación teológica”, J. WICKS, “Lugares teológicos”, en R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, op. cit., 833.

¹⁶⁸¹ *El sentido*, 170.

¹⁶⁸² *Les mots*, 143 (diálogo con Bianciotti).

¹⁶⁸³ *Le mal et l'imaginaire en théologie*, 16.

literaria”, aunque el teólogo no se ocupe de sistematizar ese espacio del saber. Tarea, por otro lado imposible, si tenemos en cuenta que para Gesché uno de los aportes de esta antropología literaria es que funciona como un antídoto contra la tentación de elaborar un sistema. ¿Qué es, en breves palabras, la antropología literaria? Oigamos al mismo Gesché:

“Por «antropología literaria», quiero designar aquí la comprensión del hombre que encontramos al frecuentar la literatura, y particularmente la literatura novelesca”¹⁶⁸⁴.

Sintetizando sus palabras vemos que la antropología literaria tiene las siguientes características:

- aporta al hombre una verdadera comprensión de sí mismo;
- de este modo puede constituirse como un *locus* para la teología;
- esta constitución en *locus* se articula con una función epistemológica;
- introduce al hombre en un espacio de libertad por su vínculo con el imaginario;
- pone al hombre en situación de *poder ser*, en una perspectiva de destino;
- asegura a la teología que se desarrollará para el hombre real, y no para un constructo ideológico o para un sistema;
- ensancha las fronteras de otras aproximaciones al hombre, como lo son la filosofía, la fenomenología, la sociología y la moral.

Cedamos ahora la palabra a Rodrigues:

“Para A. Gesché la literatura con su poder de invención puede constituir un «saber» sobre el hombre constituyéndose como antropología literaria, es decir, como una comprensión del hombre y un desciframiento de lo real que el lector encuentra frecuentándola: «Hay en el descubrimiento novelesco una analogía con la Revelación: una visitación –el encuentro de alguna cosa inesperada, de repente `revelada´» (*Les mots*, 140). En efecto, el imaginario literario, proporcionando la apertura a las representaciones y figuras, descubre al hombre sus posibilidades reales, ya que él tiene necesidad de una iniciación, de signos y de claves para comprenderse. De suerte que los mitos, los cuentos, las leyendas, las historias, los relatos, la ficción, introducen al hombre en un imaginario literario permitiendo una comprensión ensanchada de la realidad y de sí mismo”¹⁶⁸⁵.

¹⁶⁸⁴ *La théologie dans le temps de l'homme*, 117. También en *El sentido*, 160.

¹⁶⁸⁵ P. RODRIGUES, “Le fichier”, en *La margelle*, 64-65 (traducción propia). Rodrigues termina así su párrafo: “Esta percepción particular del rol de la literatura en la tarea teológica –podría ser una

El lugar de la literatura está muy distante del lugar de una sierva: “Hay en la literatura una verdadera «racionalidad cognosciente» (P. Bergougnoux)”.¹⁶⁸⁶ Es el lugar de un saber, de una posibilidad de descubrimiento, de revelación:

“Él puede así desarrollar una «antropología de revelación» (*El sentido*, 162-182) donde presenta lo que, por el imaginario que ella despliega, la teología puede aprender del hombre sobre sí mismo. Gesché ha encorajinado a los doctorandos al estudio de la literatura en una perspectiva teológica”.¹⁶⁸⁷

¿Qué le aporta, entonces, la antropología literaria a la teología? ¿Por qué este afán del teólogo? En primer lugar, porque “sin la antropología -discurso sobre el hombre-, la teología -discurso sobre Dios-, faltaría a su propio discurso, ignorando a aquel a quien la palabra se dirige” y, de este modo, devendría ininteligible.¹⁶⁸⁸ En segundo lugar, la antropología *literaria*, aun sin ser científica (como no lo es la literatura, y no debe serlo) desplegando el imaginario, libera el campo de aproximación al hombre, sacudiéndose cualquier traza de sistema o de ideología, que podrían deformar al hombre.¹⁶⁸⁹ La literatura, sobre todo la de ficción, exige que el lector se involucre en ella, que “se juegue”, que “ponga el cuerpo”, que se incorpore. Exige y provoca, exactamente, una erótica. Ya que de ese modo el hombre así involucrado puede imaginar *su propio destino*, su horizonte vital y sus posibilidades de ser. Gesché habla de una antropología de destino, que se podría formular sintéticamente de este modo: el hombre es aquello que puede llegar a ser. Fórmula

influencia de Charles Moeller- justifica que Gesché haya constituido, a la par que su fichero temático, un gran fichero de citas de autores, ciertamente una fuente de inspiración para su trabajo teológico”. Moeller, pionero del diálogo entre literatura y teología, buscaba temas religiosos y/o teológicos en las obras literarias: de ahí la necesidad de fichar textos y citas. Gesché desborda el “método” utilizado por Moeller, como hemos mostrado en este capítulo. Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO-P. BAYÁ CASAL, “Desafíos actuales del diálogo teología, estética y literatura: experiencia y lenguaje. Entrevista a Lucio Gera (1924-2012)”, *Teoliteraria* 5, vol. 3 (2013) www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlt/article/view/95/88

¹⁶⁸⁶ *Le mal et l'imaginaire en théologie*, 16.

¹⁶⁸⁷ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 154. Antonio Manzatto, de Brasil, es un ejemplo de esta última afirmación. Manzatto es miembro fundador de la ALALITE. También por esta observación hemos incluido este capítulo en esta tesis.

¹⁶⁸⁸ *La théologie dans le temps de l'homme*, 110.

¹⁶⁸⁹ “El riesgo de estas ciencias es su constitución en sistema, o sea, en ideología. Hegel, por ejemplo, es un pensador formidable, pero el costado sistemático de su pensamiento me molesta cuando se lo introduce en teología. En la literatura no hay nada de sistema, nada de premeditación, nada –o poco- de ideología”, *Les mots*, 143-144.

excesiva, sobreabundante, desmesurada, fuera de los límites de cualquier sistema; fórmula de deseo, audacia y transgresión. Fórmula con un notable enraizamiento en la teología patristica, particularmente aquella de la *theosis*, tantas veces olvidada u opacada en el ejercicio teológico occidental. En la literatura de ficción el hombre se libera de sus miedos y necesidades siempre limitantes, demasiado estrechos, autorreferenciales, que hacen vivir al hombre *incorvatus in seipso*, exactamente en el extremo contrario del que abre la erótica teológica, y se entrega al éxtasis de los deseos y de la pasión, que le abren posibilidades infinitas y lo tensan hacia su verdadero poder-ser. El hombre imagina lo que podría llegar a ser, proyectándose en el reino del imaginario, de lo excesivo, de lo sobreabundante, de lo gratuito. En las dimensiones de la erótica. Esto acontece no por autoconstrucción desmesurada de un porvenir, ya que la literatura le impone al hombre una palabra, una visitación. No son los delirios de una imaginación desbordada, sino la excedencia de un sentido que se le impone en el horizonte del imaginario.¹⁶⁹⁰

b. Literatura como epistemología de la teología

Este diálogo con la literatura y este recurso a la antropología literaria es explorado y aprovechado por Gesché de modo sobreabundante: las citas de escritores, ya lo hemos visto, son omnipresentes en su obra y muchas veces van tejiendo la trama sobre la que se borda el quehacer teológico. Allí va evaluando y sopesando sus afirmaciones, va construyendo y trenzando la trama de su pensar, confrontándola con el hombre que, como tal, le sale al encuentro en la antropología literaria. Allí se juega el valor salvífico de su teología: ¿responde esta teología a este hombre que es el que es? Se trata de encontrar un lugar de verificación de su discurso.

¹⁶⁹⁰ Para todo este apartado, cf. *La théologie dans le temps de l'homme*, particularmente 110-125. Para un ejercicio de antropología literaria en lengua española, cf. A. BLANCH, *El hombre imaginario. Una antropología literaria*, op. cit. Se trata de “un intento de interpretación de muchas grandes obras de la literatura occidental, con el deseo de ayudar a comprender, a partir del «hombre imaginario», esa complejísima incógnita que es el hombre real de carne y huesos”, 7. Blanch fue maestro de Barcellos, a quien hemos citado previamente.

“Gesché sugiere en un texto seminal que la literatura sea considerada como epistemología de la teología.¹⁶⁹¹ Su idea es que el gran desafío de la teología es hablar al hombre de hoy de manera relevante y significativa y que, para ello, la teología debería «probarse» en la confrontación con la gran literatura y la antropología que ésta le presenta. En otras palabras, no sería relevante para el mundo actual una teología que permaneciese en el umbral de la complejidad y la profundidad de la visión del mundo de un Kafka, un Borges, un Beckett, o un Fernando Pessoa. No se trata, claro, de «responder» a esos autores ni de hacer callar los cuestionamientos por ellos expuestos, sino, por el contrario, de tomarlos en serio de modo de no proponer respuestas fáciles y apresuradas a los grandes enigmas de la condición humana en el mundo. La sugerencia de Gesché es muy fecunda, sobre todo cuando se trata de autores de la envergadura de los arriba citados [...]. El método de Gesché tiene la ventaja de respetar y preservar esa complejidad tomándola en bloque como desafío a cuya altura la teología debe ponerse”.¹⁶⁹²

Esta aseguración y pertinencia del discurso teológico está directamente relacionada con la cuestión de su verdad. Tradicionalmente la teología ha buscado la verdad, ha probado su epistemología con la filosofía. Pero ¿no puede haber otros *logos* que la prueben? Ya hemos visto que uno de los problemas para la apertura de la teología a la interdisciplina es la confusión de *Logos* con *ratio*, y la monomanía de pensar que la *ratio* racionante es la única posible. Si escapa de estos prejuicios la teología puede mirar a la literatura, dialogar con ella, pedirle sus recursos. La preguntas del teólogo: ¿Cómo es el hombre a quien debo dirigir el discurso salvífico? ¿Dónde lo encuentro? ¿Cuáles son sus preocupaciones? ¿Qué deseos lo alientan? ¿Qué límites le impiden desarrollarse? ¿Qué palabras le resultan comprensibles? ¿Cuáles son sus miedos? ¿Dónde despuntan sus esperanzas?, pueden encontrar en la literatura un vasto campo de luz y de verdad:

“La teología –dice Gesché– tiene necesidad de verdad, y es por esto por lo que se vuelve no solamente hacia la filosofía, sino hacia la novela. Es decir, ¡hacia la ficción! La paradoja no es más que aparente. Todos los grandes novelistas y

¹⁶⁹¹ Se refiere a la intervención de Adolphe Gesché en el coloquio *Les cultures europeenes: un défi pour les théologies catholiques*, realizado en Lovaina en 1994.

¹⁶⁹² J.C. BARCELLOS, “Literatura y teología”, op. cit., 296-297. Lo reafirma en otro texto, acentuando esa función epistemológica que la literatura podría prestar a la teología en el diálogo fecundo de saberes: “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 del propio discurso”, J.C. BARCELLOS, “Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo”, en *Numen. Revista de Estudos e Pesquisa da Religião* 3/2 (2000) 9-30; traducción en español: “Literatura y teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo”, op. cit.

todos los grandes poetas han pretendido que su trabajo de imaginación tenía por objetivo, en efecto, no el divertimento sino el acecho de lo real”.¹⁶⁹³

Literatura como epistemología de la teología significa que es en la imagen del hombre que nos da la literatura donde la teología encuentra su criterio de pertinencia, ya que la literatura nos ha revelado quién es el hombre: el sujeto que hace la teología y a la vez el destinatario de la misma. Así lo explica Barcellos en otro artículo:

“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». En este proyecto Gesché da un lugar de relevancia a la antropología literaria, 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”.¹⁶⁹⁴

El diccionario de la RAE define “epistemología” como la doctrina de los fundamentos y métodos del conocimiento científico. Siguiendo esta definición, la propuesta de Gesché sería que la literatura le proporcione un método y un fundamento a la teología, para desentrañar no ya el objeto de la teología (Dios), sino el sujeto que la realiza. La cuestión puede ser problemática, dependiendo de la interpretación que se haga. A nosotros nos parece una fórmula aceptable si entendemos lo siguiente: la literatura *descubre* al hombre, tal como es y en sus posibilidades de ser (y lo mismo a Dios y al cosmos). Y el método por el cual la literatura lo descubre es la *narración*. Es en esa narración que acontece el sentido. ¿Acaso no es lo que hace la Biblia? Y es lo que podría recuperar la teología como trama de su quehacer. Porque “la literatura educa al teólogo y, más generalmente, al

¹⁶⁹³ B. LOBET, “La littérature”, en *La margelle*, 250.

¹⁶⁹⁴ J.C. BARCELLOS, “Literatura y teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo”, op. cit., 262 (la cita interna de Barcellos es de un texto de Gesché). Barcellos continúa su razonamiento de este modo: “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 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 notablemente la noción de «lugar teológico»”.

creyente”.¹⁶⁹⁵ En breves palabras: la literatura como epistemología de la teología significa que aquella le presta a ésta el servicio de verificación de sus afirmaciones y descubrimientos.

Asimismo, en la frecuentación de la literatura el teólogo puede aprender su propia posibilidad: crear, hacer la realidad con las palabras, alejarse de la repetición insana y frustrante, para instaurarse en el espacio de la novedad, de lo nuevo que acontece en el desenvolvimiento de su trabajo teológico. “La literatura [...] constituye un *locus* de la epistemología del hombre, revelándole sus posibilidades reales”.¹⁶⁹⁶ El teólogo puede aprender del novelista esta, su propia tarea: “El novelista es un creador como la teología dice que Dios es creador: dejando ser al ser”.¹⁶⁹⁷ Esto nos lleva al próximo punto.

3.3. Literatura como erótica teologal

“La idea de revelación implica la idea de transgresión de fronteras”¹⁶⁹⁸

El gran punto de encuentro entre literatura y teología es la revelación. Ese es también el universo de la erótica teologal, porque allí se descubre ese mundo de exceso, de sobreabundancia, de gratuidad y pasión en el que Dios encuentra al hombre para vivir con él el acontecimiento de su salvación. Ambas disciplinas son servidoras de la palabra, cada una en su orden y realidad. Es notable que toda su serie *Dios para pensar* termine en su último libro con una “teoría de la revelación”:¹⁶⁹⁹

“El autor cree en el poder que contiene la palabra, un poder de revelación, análogo a lo que se entiende por el término en el vocabulario teológico. Una verdad surge, se da a ver, de la cual no habríamos tenido idea si la palabra no hubiera estado ahí”.¹⁷⁰⁰

¹⁶⁹⁵ A. GESCHÉ, *Les mots*, 143.

¹⁶⁹⁶ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 288-289 (traducción propia).

¹⁶⁹⁷ B. LOBET, “La littérature”, en *La margelle*, 250.

¹⁶⁹⁸ *El sentido*, 26.

¹⁶⁹⁹ Cf. *El sentido*, 177-186.

¹⁷⁰⁰ LOBET, “La littérature”, en *La margelle*, 248. Este autor asegura que esta afirmación está relacionada con la lectura del pensamiento de Lacan, pero sobre todo de la frecuentación de la literatura.

Gesché utiliza una expresión en sus obras: *lugar natal*. Se refiere a aquellos acontecimientos en los cuales acontece una revelación. Allí donde, por ejemplo, Dios se da a conocer, donde el hombre se descubre, o donde el cosmos adquiere inteligibilidad. Es una expresión técnica que Gesché crea para referirse a estos espacios de revelación. Siguiendo su lógica Bourguine asegura lo siguiente: “el lugar natal designa el lugar donde Dios se atestigua, es decir, ahí donde él resuena según la acústica apropiada. La revelación tiene la prioridad pero no la exclusividad”.¹⁷⁰¹ Este teólogo está hablando del hombre como lugar natal de Dios, pero esta afirmación se podría aplicar análogamente para la literatura, siguiendo su indicación de que la revelación no tiene la exclusividad. La literatura como lugar natal de Dios y del hombre es un espacio de revelación, exactamente. Un espacio de exceso, es decir, el lugar propio de la erótica teologal.

a. Literatura y revelación

Es el mismo Gesché quien nos pone tras la pista del parentesco entre literatura y revelación:

“Esta es sin duda la paradoja de la escritura: las palabras que nos dominan también nos liberan. Hay en ellas una visitación de invención, un poder de descubrimiento, este es el paralelo que yo hago entre literatura y teología, entre descubrimiento literario y Revelación”.¹⁷⁰²

La condición para que la literatura sea reveladora es que se trate de verdadera creación artística. Así, no cualquier literatura es reveladora, sino aquella que pueda considerarse tal. Ni Gesché ni nosotros abordaremos este arduo y complejo problema: responder a la pregunta ¿cuál es verdadera literatura?, ya que excede el objetivo de esta tesis, y la cuestión aquí puede permanecer abierta.¹⁷⁰³ En este tema el punto de mira de Gesché no es el del autor (de las Escrituras sagradas o de la literatura), sino del receptor, del sujeto al que acontece esa revelación: “es de nosotros de lo que se trata”, dice Gesché.

¹⁷⁰¹ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 136 (traducción propia).

¹⁷⁰² *Les mots*, 143 (diálogo con Bianciotti).

¹⁷⁰³ Cf. ambos artículos de Barcellos ya citados. También LOBET, “La littérature”, en *La margelle*, 249.

El teólogo de Lovaina oscila entre dos modos de revelación: la que se da en las Escrituras sagradas, y la que se da en la literatura. Lo hemos notado *supra*, preguntándonos si la diferencia puede residir en que una es normativa y la otra no, mientras que ambas estarían hermanadas en su capacidad de revelar, aunque esto podría deslizarse fácilmente a una diferenciación de tipo jurídico, extrínseca. Podría haber también una diferencia desde el punto de vista del sujeto, ya que Escrituras Sagradas y literatura podrían equipararse en cuanto significación para el sujeto, aún cuando objetivamente mantengan una diferencia de estatuto teologal y teológico. En este sentido conviene notar una afirmación de Gosselin:

“La revelación no tiene interés *para nosotros* más que si ella es «revelante», no lo es más que en la medida en que ella hace visible al invisible; no, sin embargo, el invisible «detrás» de lo visible, sino el invisible «en» lo visible”.¹⁷⁰⁴

Y que es articulada por el mismo Gesché:

“La fe no es tanto revelación de un invisible escondido *detrás* de lo visible (y que, en cierto sentido se encontraría ausente), cuanto la de un invisible escondido *en* lo visible (y que por tanto se encuentra presente)”.¹⁷⁰⁵

Demos un primer paso notando dos cosas. Primero, que la revelación hace ver al Invisible en lo visible: un acontecimiento, un texto, una persona que, porque revelan, son reveladores (si no, permanecerían en su opacidad). Segundo, que eso invisible no está detrás de lo visible, sino *en* lo visible. No se trata de dejar lo revelador por lo revelado: no es el ámbito del símbolo; lo invisible se encuentra *en* lo visible, ya está presente, sólo que se requiere una revelación, una salida de sí, un éxtasis, para verlo (como, en otro ámbito, se requiere que una persona hable para descubrir su voz, aunque la voz ya esté latente en la persona hablante. Además, claro está, se necesita un oído que perciba esa voz que se ha articulado y hecho presente). El segundo paso es percibir la diferencia entre el movimiento de la revelación y aquel de la imaginación, propio de la literatura de ficción:

¹⁷⁰⁴ J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 53 (traducción propia y cursivas nuestras). Es notable la similitud con lo que Balthasar sostiene sobre la figura estética. Gesché estudió al teólogo suizo, al que le prodiga “elogios ditirámicos”, aunque después se diferencia de su pensamiento. Cf. J.-FR. GOSSELIN, “L’itinéraire”, en *La margelle*, 77-78.

¹⁷⁰⁵ *Jesucristo*, 106 (igual que el arte. Gesché mismo remite a Paul Klee en esta página). “Partir de los *invisibilia* hacia los *visibilia* es evidentemente hacer todo lo contrario que el proceder científico. Pero es un proceder que tiene sus derechos”, *El cosmos*, 157.

“Revelación (es decir, abertura de un espacio donde se descubre una realidad invisible oculta en lo visible) [...e...] imaginación (es decir, abertura de un espacio donde se descubre lo visible oculto en lo invisible)”¹⁷⁰⁶.

Podríamos equiparar estas dos voces a Escritura sagrada y literatura. La revelación, en la Escritura sagrada, muestra un movimiento: lo visible hace ver al Invisible. La literatura, en el universo imaginario, otro: lo invisible hace ver lo visible. Son dos movimientos inversos pero no contrarios. Se potencian y se articulan uno al otro. Se encuentran. En la región del exceso, de la doble abertura extática que en ese espacio de *ou-topos* transgreden los límites entre visible e invisible, posible e imposible, excediéndose en pura gratuidad.¹⁷⁰⁷

Dice Gesché que “existe un gran parentesco entre literatura y Escritura sagrada”.¹⁷⁰⁸ Ahora bien: si la Escritura sagrada es como “el alma de la teología”, y el autor asegura que entre Escritura sagrada y literatura hay un gran parentesco, una hermandad, ¿no se podría pensar también a la literatura como otra alma gemela de la Escritura sagrada para la teología? Salvando las diferencias y manteniendo siempre en pie el principio de la analogía. De hecho Gesché hace una analogía entre la capacidad de revelación de la Escritura sagrada y la literatura, de este modo:

“¿Cuándo existe revelación, sino cuando un texto sale de pronto de sí mismo y me visita, sin previo aviso? Esto que se puede decir aquí de la literatura de invención puede decirse de la Escritura y de la Palabra de Dios”.¹⁷⁰⁹

No sólo compara sino que atribuye esta propiedad revelatoria que tiene la Escritura sagrada y la Palabra de Dios (que no se limita a la Escritura sagrada) con la de la literatura. El Concilio Vaticano II incorpora la expresión “alma de la teología”

¹⁷⁰⁶ A. GESCHÉ, *Le mal et l'imaginaire en théologie*, en *Le mal et la lumière*, 16.

¹⁷⁰⁷ En Sab 24 (que los editores llaman “Elogio de la Sabiduría”) hay un bello ejemplo del desborde de Dios y del hombre desbordado que vive en Él. En metáforas, claro.

¹⁷⁰⁸ *El sentido*, 159-160.

¹⁷⁰⁹ *El sentido*, 170. Evidentemente, Gesché sabe que el uso es análogo: “es aquí donde la palabra «revelación», asociada de ordinario a con la de la fe, encuentra todo su sentido, lejos de cualquier concepción mecánica y mítica. La fe nos revela. Nos dice no una verdad cualquiera, sino la verdad de nosotros. Por la fe nos convertimos en *seres revelados*, expresión que podría constituir una de las más bellas definiciones del hombre. Un «ser revelado» es un ser cuya verdad procede de más allá de sí mismo, en la que nos comprendemos y descubrimos protadores de una connivencia con mucho más que nosotros mismos y que, sin embargo, es nuestro propio bien”, *La paradoja de la fe*, 49.

como un programa metodológico: se trata de que toda teología esté animada por la Palabra de Dios, que allí encuentre su raíz, su vida, su alma. Análogamente, sin opacar este rol esencial que en la teología debería tener la Palabra de Dios, podríamos pensar el rol de la literatura, ya que también sus textos pueden ser reveladores, aunque esta revelación no sea normativa. En este sentido Gesché establece de este modo el paralelismo y la semejanza:

“¿Cuándo se puede decir que un texto, sea el que fuere, se vuelve «revelado»? Cuando él es, y porque él es, revelador, cuando y porque él me revela y me descubre a mí mismo. Pero, ¿no nos sucede esto muchas veces cuando leemos una novela, cuando nos dejamos visitar por un poema, cuando nos situamos ante una escena de teatro?”¹⁷¹⁰

Gesché no discute aquí acerca de la objetividad del texto (de la Escritura sagrada y de la literatura), ni se enreda en las clásicas discusiones de la teología fundamental acerca de la revelación, inspiración, canonicidad, etc., sino que funda la posibilidad revelatoria del texto a partir de los efectos que produce en aquel que lo recibe. El punto de mira es sencillo: Cuando la persona es revelada por el texto, cuando la persona se encuentra a sí misma por medio de un texto que la ha revelado, entonces ese texto (de la Escritura sagrada o de la literatura) es revelador, capaz de revelar.¹⁷¹¹

b. Literatura de ficción y teología

En un texto programático que abre líneas insospechadas para la investigación actual en esta área Gesché redobla su apuesta por la ficción. Allí propone una analogía entre este género de literatura y la revelación: el descubrimiento que hace la ficción es análogo a aquel de la revelación sagrada. Revelación y descubrimiento del

¹⁷¹⁰ *El sentido*, 170.

¹⁷¹¹ “Que la Biblia esté escrita en un lenguaje poético e imaginativo, no quiere decir que podamos, en el cristianismo, equipararlas a las otras obras literarias. Este no es, por otro lado, el propósito de Gesché, que quiere solamente evocar una «analogía» entre «el descubrimiento novelesco» y «lo que la teología llama revelación»” O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 211. No es el propósito de Gesché porque, además de lo marcado por Riaudel, no se trata de equiparar la Biblia a las otras obras literarias sino exactamente el camino inverso: mostrar que las obras literarias pueden ser reveladoras, es decir, tener una funcionalidad –aunque no un estatuto– análogo al de la literatura bíblica.

hombre, que es el centro de la teología de Gesché: “es de nosotros de lo que se trata”.¹⁷¹² Estamos lejos del uso didáctico de la literatura, como también del uso ético o de servidumbre. Aquí no se trata de aleccionar, de dar consejos moralizantes ni de entretener o enseñar. Se trata de algo que está mucho más allá y que es mucho más profundo: se trata de revelar el hombre al hombre, de que el hombre pueda descubrir sus simas y sus alturas, sus horizontes y sus límites, sus posibilidades y sus carencias. En ese poder de revelación se concentra la valía y la importancia que da Gesché a la literatura de ficción:

“En el descubrimiento novelístico existe una analogía con aquello que el teólogo llama Revelación: una visitación, el encuentro de algo que es inesperado, repentino, algo «revelado», fuera de la realidad cotidiana y, sin embargo, inscrito en ella. Hay en la revelación una parte de enigma (Moisés ante la zarza), de intriga (combate de Jacob con el ángel), exactamente lo mismo que en la literatura. Partiendo de un enigma, que es todo su contenido y toda su razón, se desarrolla una intriga (Ricoeur, Levinas) a partir de la cual, sintiéndome libre en mis movimientos, yo busco la manera de comprenderme y comienzo a revelarme a mí mismo”.¹⁷¹³

Para este propósito “Gesché retoma gustosamente las reflexiones de Ricoeur sobre la verdad de la ficción”:¹⁷¹⁴

“El hombre es un ser de ficción y de «mentira». De mentira con relación a la simple verdad visible, que él *debe* de alguna manera negar y transgredir para poder afirmar una realidad más verdadera y afirmarse así él mismo como ser. «Ser, es ser desobediente» (Alain Bosquet). Nos gustaría hablar de «verdad mentirosa», de «mentira de verdad», y que hace al hombre en tanto que hombre”.¹⁷¹⁵

Los últimos dos oxímoron son elocuentes por sí mismos. Es en la tensión entre ambos términos donde se sostiene o cae toda la posibilidad de la capacidad reveladora de la literatura de ficción. Lo cual nos pone en estrecha relación con el hombre real, el que es revelado por la literatura ficcional, porque ese hombre sabe que “cada acontecimiento de la vida, para tener verdaderamente lugar, exige ser narrado. Narrar es primero hacer ser, y entonces salvar del olvido o de la

¹⁷¹² Cf. PAULO RODRIGUES, *Pensar al hombre*, op. cit.

¹⁷¹³ *El sentido*, 168-169. También en *Les mots et les livres*, 139-140.

¹⁷¹⁴ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 154.

¹⁷¹⁵ *Ministère et memorial de la vérité*, 16.

inconsistencia”.¹⁷¹⁶ Una vez más nos encontramos con la capacidad soteriológica de la palabra y, por esto, de la literatura y la teología. Narrar es salvar, acaba de decir Gesché. Salvar del olvido (un modo de existencia del infierno: el lugar de la no-memoria), salvar de la inconsistencia (otro modo del infierno: el espacio del no-ser). Capacidad soteriológica que siempre –lo hemos visto- tiene relación y constituye ese exceso que el hombre puede ser. Se debe narrar, poner en situación de ser leído, en condición de relato, para que pueda acontecer la salvación. Veamos las relaciones entre literatura de ficción y teología, y entre literatura y Sagradas Escrituras. Ya que la categoría de revelación significa, para el belga, que el hombre no se descifra a sí mismo por sus propios recursos, sino por esas visitaciones que le acontecen y que vienen de afuera de sí mismo. Lo que en la Biblia, la experiencia humana y la teología cristiana llamamos *amor*. Podemos formularlo de este modo, que es la perspectiva de esta tesis: la revelación de sí mismo es un acontecimiento erótico, ya que se articula y posibilita en ese ámbito que es el amor, poniéndose en juego con otro-que-sí-mismo. Allí el hombre se experimenta salido de sí, extático, visitado, instaurado en un ámbito de pura gratuidad, transportado hacia una dimensión sobreabundante, que transgrede cualquier posibilidad de ser-en-sí-por-sí-mismo. Esa erótica que supone la revelación se revela como teologal, cuando el hombre descubre que no sólo es necesaria la mediación de otro, sino también de un Tercero.¹⁷¹⁷ Se trata de “un encuentro de excesos”.¹⁷¹⁸ Por eso

“Todo acontecimiento de salvación debe ser puesto en un *legendum* (en un «esto que es para leer»), en un relato (hablamos de «relatos de la Pasión», del «relato de la Institución»), en el reino de los signos y de los símbolos, donde se podrá, *entonces*, ser reconocido en su verdad verdadera, ser creído y devenir salvador”.¹⁷¹⁹

¹⁷¹⁶ *Ministère et memorial de la vérité*, 15. Permitir que el sujeto haga una narración es la tarea del psicoanalista; cf. M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, op. cit., 153-160. Hemos abordado esta fuerza salvífica de la narración en J. QUELAS, “«*Vultus amoris, vulnus Amoris*»”, op. cit.

¹⁷¹⁷ Cf. *El sentido*, 178. “En la experiencia del amor al prójimo hay «algo» que nos adviene, que nos sale al encuentro, que no inventamos, sino que se manifiesta, se revela, se epifaniza”, *Dios*, 39. Volveremos sobre el tema de la alteridad en el capítulo siguiente.

¹⁷¹⁸ Cf. M. COLÁNGELO, “*Un Dios capaz del hombre*. De la *humanitas* teo-lógica a un replanteo de la trascendencia divina. La encarnación de Dios según la visión de Adolphe Gesché”, op. cit., 321.

¹⁷¹⁹ *Ministère et memorial de la vérité*, 11.

Acerca de lo revelante de la literatura hemos escrito *supra*. Veamos ahora la capacidad narrativa según el pensamiento de Gesché. Si se trata de una revelación, de que acontezca algo nuevo; si se trata de un descubrimiento, lo más apropiado será un estilo, un género que se adapte a aquello que acaba de acontecer. El género narrativo se revela como el más idóneo para este menester ya que en su sucesividad y en su desarrollo mediante un tiempo narrativo, permite que acontezca eso que se ha descubierto: una revelación: “Es normal que el estilo teológico sea más bien narrativo. El estilo de un descubrimiento. No se trata de una prueba”.¹⁷²⁰ Esto nos aleja definitivamente de una teología concebida como tesis que, una vez formuladas, se prueban con razonamientos lógicos. No se trata de probar nada sino de descubrir, justamente. De lanzarse a una aventura donde el final no está escrito ni es sabido de antemano:

“Si el ensayista puede trazar un plan de su propósito futuro, distribuir la materia que él tratará capítulo tras capítulo, el novelista y el poeta, por su parte, no pueden: la palabra se impone a ellos con la fuerza de una novedad donde el teólogo admira la analogía del Verbo revelante”.¹⁷²¹

La visitación es el punto de encuentro entre la revelación y la novela. Para decirlo sintéticamente, ella le presta a la teología estos servicios:

- abre el espacio para que acontezca una revelación, el lugar de algo inesperado;
- inaugura un espacio de libertad;
- provoca a retomar un estilo narrativo para hacer teología;
- invita a descubrir, no a repetir.

3.4. Un texto para el encuentro: Literatura y teología como voz vulnerable y frágil que se muestra y se interpreta

Por medio de metáforas significantes, Gesché habla de una función de la teología. Aunque el belga no habla en este texto explícitamente de la literatura su presencia se descubre en las metáforas con las que el teólogo construye el texto: ellas

¹⁷²⁰ *Ne pereant*, XXVIII, 106 (26.2.85), be.uclouvain.fichiergesche.theologie_467. Citado también por B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 162.

¹⁷²¹ B. LOBET, “La littérature”, en *La margelle*, 248.

son la materia prima de la literatura. De este modo nos orienta hacia un diálogo posible entre literatura y teología. Es la interpretación que proponemos para hacer un claro de luz en nuestro planteo. Veamos el texto:

“En esta primera función *ad extra* de la teología, no cabe una tarea de demostración del discurso de la fe sobre el hombre, sino simplemente una «mostración». La música de Beethoven o de Gershwin no se demuestra. Pero es menester que unos intérpretes la descodifiquen y la «muestran», so pena de no ser oída. Lo mismo la teología. Ella hace oír una voz. Una voz que, cuando se la compara con las voces tan potentes de otros discursos, acaso no resulta tan inútil como parecía en un primer momento. En su vulnerabilidad, la palabra de la fe sobre el hombre le aporta tal vez un secreto frágil, pero precioso, de superación y de trascendencia que los otros discursos no le brindan, al menos con la misma incondicionalidad de absoluto y de Absoluto”.¹⁷²²

Hagamos un viaje por el texto, leyendo e interpretando algunas de las afirmaciones que hace el teólogo belga.

En primer lugar, notemos la tarea de mostración que tiene la teología hacia fuera de su propio discurso. Aunque ya hemos abordado este tema bajo otros aspectos avancemos según las indicaciones de este texto en particular. Esta función de mostración que Gesché pide a la teología, ¿no es la misma que tiene la literatura? La literatura no pretende demostrar nada; simplemente relata, cuenta, inventa o canta una realidad que le adviene al escritor, y que él expresa mostrándola con un registro de lenguaje apropiado a aquello que se quiere decir: un poema de amor no se dice con fórmulas matemáticas. Así, el teólogo muestra y expresa aquello que le ha acontecido como hombre creyente en busca de una inteligibilidad de su fe: se trata de articular el testimonio para que sea creíble y transmitible, dándole visibilidad. Mostrándolo, exactamente.

En segundo lugar, veamos la analogía musical. La comparación con Beethoven y Gershwin resulta altamente significativa ya que nos pone en las vías de una teología pensada como sinfonía, donde hay cuatro ámbitos que colaboran, en la sinergia que hace posible la música como tal: primero, cada instrumento se hace oír, pero conforme al resto de los instrumentos. No hay sinfonía con un solo instrumento. El género “sinfonía” supone que hay una orquesta que suena, que cada instrumento se hace oír en un todo mayor que sí mismo. Segundo, la música puede

¹⁷²² *El hombre*, 50.

acontecer si hay una partitura que pone pautas objetivas: es la notación musical, que no es la música, sino los signos que harán posible su existencia, cuando esta partitura se ponga en juego con los demás actores del hecho musical; tercero, hay que tener en cuenta a un autor que pensó y escribió en signos unos sonidos y silencios combinados de tal y cual modo, y con tales características, tratando de captar en ellos el sentido de lo que quería transmitir con su música. Ese autor estaba inmerso en un tiempo y lugar determinados que configuran un estilo desde el que compone; cuarto, un director que coordina la ejecución con determinados criterios.¹⁷²³ Con esta analogía musical, la teología no sería un ejercicio individual de nadie, sino un ejercicio grupal, comunitario, no sólo con otros teólogos (en el ejemplo sinfónico que seguimos, esos serían los otros compañeros de cuerda), sino también con otras voces de otros saberes (el violín debe sonar coordinado con los contrabajos –instrumentos de su misma familia de cuerdas-, y también con los cornos y los timbales, de familias lejanas y diversas).

En tercer lugar, hay una radicalidad que podría ejercer la teología. Al hablar del “discurso de la teología sobre el hombre”,¹⁷²⁴ Gesché asegura que lo que debe decir la teología es aquello que las otras ciencias no dicen en absoluto, y que ese discurso de la fe dice tres cosas, a saber: que hay en el hombre un *inviolable*; que nada es *inexorable*; que la realidad es lo que *podría ser*. Es decir, se apela siempre a una *ratio* de utopía, indicado gramaticalmente por los prefijos *in* por un lado y, por otro, por el modo potencial del verbo, que aleja de la realidad crasa y rasa y envía a la realidad utópica a la que se apunta.¹⁷²⁵ En estas tres cosas que la teología dice sobre el hombre, lo propio no es que lo afirmado sea novedoso, sino que lo específico es decirlo radicalmente, incondicionalmente, sin ninguna atadura.¹⁷²⁶ Es decir, muchas

¹⁷²³ Por supuesto, hace falta alguien que oiga: no hay música sin un oído que la decodifique. Es evidente, por otro lado, que las mismas personas que interpretan (músicos, director) son oyentes de esa música que acontece a través y por medio suyo. Valdría la pena leer la obra de H.U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica*, Encuentro, Madrid, 1979. Sobre todo porque el mismo Gesché en las pgs 52-53 va a hablar de la universalidad del *lógos*, que toca con la cuestión de la verdad.

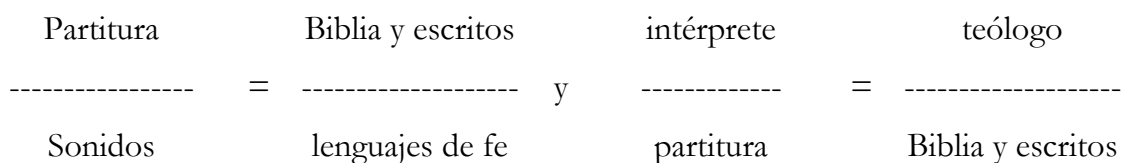
¹⁷²⁴ Cf. *El hombre*, 44-46.

¹⁷²⁵ En *El hombre*, 54-56 se explayará más sobre esta *ou-topos* de la teología.

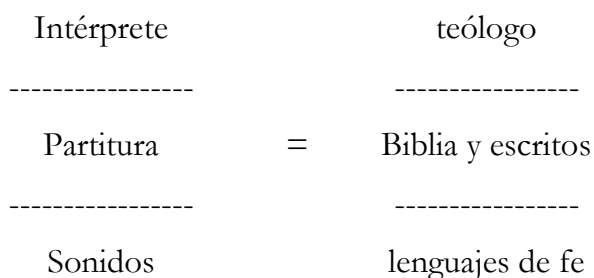
¹⁷²⁶ Lo mismo dice en *El hombre*, 50.

veces la función de la teología es intensificadora con respecto a otros discursos y, a veces, no tanto “original”, aunque muchas veces también deba serlo.¹⁷²⁷

En cuarto lugar, veamos en un gráfico lo que Gesché dice acerca de la mostración de la teología y de la analogía con el acontecimiento musical, ya que la música debe ser decodificada. Hagámoslo mediante esta doble analogía de proporcionalidad:



Los sonidos son a la partitura lo que los lenguajes de la fe a la Biblia y escritos (los de la Patrística, por ejemplo). Y esa partitura es al intérprete lo que la Biblia y escritos son al teólogo. Podríamos mostrarla de otro modo, más condensado, para ver más fácilmente las relaciones:



Los sonidos son a la partitura y ésta al intérprete musical lo que los lenguajes de la fe son a la Biblia y escritos, y éstos al teólogo. La literatura equivaldría a un lenguaje que plasma una experiencia, una intuición, un conocimiento, una visión (el

¹⁷²⁷ Por ejemplo: “La tarea de la teología será, pues, aquí la de preservar los derechos de este *logos* que procede de otra parte [...], pero que ha venido para visitar a este hombre y *traerle lo que él no puede darse a sí mismo* y que necesita más que cualquier otra cosa”, *El hombre*, 55-56 (cursivas nuestras). En *El hombre*, 45, asegura tres veces que la teología lo que hace es radicalizar lo que las otras disciplinas dicen. “La teología habla, con más audacia que cualquier otro discurso de una alteridad que se dirige a nosotros”, *El sentido*, 25. “La diferencia entre filosofía y teología reside en lo siguiente: el pensamiento religioso estima que en el fondo de sustentación del hombre se encuentra Dios”, *El sentido*, 41. “En su vulnerabilidad, la palabra de la fe sobre el hombre le aporta tal vez un secreto frágil pero precioso, de superación y trascendencia que los otros discursos no le brindan, al menos con la misma condicionalidad de absoluto y de Absoluto”, *El hombre*, 50.

equivalente de los lenguajes de la fe), que es puesto en letra por el autor (el equivalente de la Biblia y escritos). El teólogo sería el intérprete que, leyendo la “partitura” literaria, desde su experiencia de fe y desde su saber, hace “sonar” de tal y cual modo aquello que encuentra en los libros y que, para hacerlo audible al hombre de hoy, tiene que decodificar (exactamente lo mismo que hace un intérprete musical).

En quinto lugar, notamos que la vulnerabilidad de la que habla Gesché en este párrafo la comparte la palabra de la fe con la palabra literaria. Pensemos en la poesía, discurso fragilísimo al lado de los discursos políticos, económicos, empresariales, científicos, por ejemplo. ¿Acaso no son las dos, literatura y teología, hermanas en su fragilidad ante los poderes del mundo actual? ¿No viene esta fragilidad de su irreductibilidad a la domesticación de lo igual, a su indomabilidad con respecto al enclaustramiento? Desde esta fragilidad y vulnerabilidad primordial también se podrían pensar las relaciones entre Literatura y Teología. Esa vulnerabilidad frágil es la que asume el Verbo encarnándose.¹⁷²⁸

En sexto lugar, es de notar que se habla tres veces de “una voz”. Es una indicación sugerente: una voz es audible. No se trata meramente de una palabra que simplemente podría ser pensada o escrita, pero sin pronunciarla. Al hablar de una voz se pone el acento en la comunicabilidad que supone la palabra de la fe y la palabra teológica. Igual que la palabra literaria, que no es un papel impreso, sino una palabra dicha, pronunciada, articulada, para que cobre sentido. Es de notar que en el párrafo anterior al párrafo que estamos comentando, Gesché adjudica a la teología la función de ser “nodriza del sentido”.¹⁷²⁹ Además, es una voz que dice un secreto, es decir, una voz que no se impone, que no es estruendo, que no hace alharaca: una voz silenciosa, podríamos decir, apenas audible, como aquella que se hizo oír al profeta Elías. Otra vez encontramos el hermanamiento entre la voz de la teología y la de la literatura en la cultura actual, en esta proposición que se hace oír, pero sin

¹⁷²⁸ Los *tropos* del acto penitencial de la misa recogen esto de modo sintético, diciendo: “Tú que siendo fuerte te hiciste débil; tú que siendo rico te hiciste pobre; tú que siendo grande te hiciste pequeño: *Kyrie eléison*”. Cf. MISAL ROMANO, edición argentina.

¹⁷²⁹ “Como instancia crítica, ella (la teología) no puede menos de realizar *uno* de los servicios que necesita la fe, el de salvaguardar el sentido”, *El hombre*, 49. Por eso nos pareció bella la figura de la nodriza, como aquella que, amando, cuida y salvaguarda a aquel de quien depende su ser. Estamos cerca de su metafórica definición de la teología: “La teología consiste en asistir al nacimiento de la verdad bajo la égida tutelar de un exceso”, *El mal*, 12.

imponerse, sino con el volumen de un murmullo que se articula con sentido, ya que indica al hombre una vía que no encontrará articulada en otras voces.

Recapitulación

“En teología es preciso modificar el rumbo”¹⁷³⁰

Teniendo en cuenta el campo semántico de la erótica hemos mostrado aquí cómo la teología se excede con coraje hasta encontrar sus ecos en los confines de la literatura; cómo sale de sí misma para buscar y encontrar en otra disciplina aquello que necesita para su propio despliegue, para sobreabundarse luego en el ejercicio de su propia inteligibilidad y racionalidad. Hemos visto que esta dinámica también la emplea Gesché con otras disciplinas, como el psicoanálisis y la filosofía. Éste último ha sido el camino habitual en teología, aunque considerando muchas veces a la filosofía como *ancilla theologiae*: en ese caso no habría desborde sino utilización servil. Nos hemos centrado en el desborde hacia la literatura y hemos puesto el acento en estos ecos de la erótica de la teología de Gesché guiados por dos hechos fundamentales: la primera, por la cantidad de referencias literarias que jalonan sus escritos, expresión del interés evidente que esto despertaba en el teólogo belga; la segunda, por estar en esta área centrados los intereses, posibilidades e historia de este investigador. Es decir, un motivo objetivo y un motivo subjetivo.

Al final de este capítulo en el que nos hemos aventurado por nuevos panoramas, tratando de restituir la realidad de las cosas, aunque hayamos debido atrevernos a hacer afirmaciones extremadas, intentemos una visión de conjunto, en tres pasos.

Primero, descubrimos que la obra de Gesché es altamente sugerente para el diálogo entre literatura y teología. Si bien el autor no desarrolla una epistemología para ejercitar ese diálogo, ni habla explícitamente del método de diálogo entre literatura y teología, sí realiza un diálogo de hecho. En distintos niveles: como confirmación de una aseveración presentada; como lugar donde busca como en la fuente de la revelación; como revelación de Dios al hombre; como provocación para

¹⁷³⁰ *El cosmos*, 170.

el pensamiento; como mostración de la realidad; como senderos nuevos por los que ejercitar el quehacer teológico en el siglo XXI.

Segundo, enumeremos sin más los hitos del diálogo entre literatura y teología: En el discurso teológico sobre el hombre asegura que éste es como un texto que debe ser leído y proclamado (leído en voz alta); la materia prima y el método primario de la literatura y de la teología son los mismos.¹⁷³¹ Propone una antropología teologal, inscrita en el reino de los signos, que son como figuras literarias que requieren ser interpretados como tales.¹⁷³² Asegura que hay que releer los relatos míticos para descubrir la propia identidad, relatos literarios, como lo es la Biblia misma. Eso a veces ha quedado fuera del recinto de la teología y hay que ir a buscarlo a la literatura, tierra del exceso, del *ex-stare*, de la teología.¹⁷³³ La teología puede funcionar como una ficción (novela), un *logos alogos*, una racionalidad alocada. En esto se tocan ambas disciplinas también.¹⁷³⁴ La literatura es revelación de Dios, es palabra que Dios dice al hombre para revelar-*se* y revelar-*le*: Dios se dice en la obra literaria y diciéndose dice al hombre, revelando-*se* y revelando-*le*. Gesché pide a la teología una mostración, análoga a lo que hace la literatura. Se podría pensar el estatuto epistemológico del diálogo entre literatura y teología en medio de los múltiples saberes del hombre pensándola como un *logos* teoliterario.

Tercero, como en todo riesgo que se asume, se descubren peligros en la búsqueda: el lenguaje del diálogo entre literatura y teología, desprovisto de una mirada crítica, está fácilmente expuesto a ver su *ethos* deteriorarse, y a desvanecerse en la superficie de un saber que renuncie a la racionalidad, a la inteligibilidad. Se debe tener en cuenta que pensar excluye, por principio, la tentación de erguirse como discurso único y autosuficiente. Haber insertado en esta tesis un capítulo sobre esta temática no significa que hagamos una investigación *in recto* sobre el diálogo literatura y teología. Los objetivos fueron mostrar cómo la teología se desborda de hecho hacia la literatura, yendo hacia otros confines, fuera de sus propias murallas, transgrediendo sus propios terrenos; y demostrar en su mostración evidente que esto constituye la forma concreta en que se desarrolla y se expresa la

¹⁷³¹ Cf. *El hombre*, 10.

¹⁷³² Cf. *El hombre*, 10 y 17.

¹⁷³³ Cf. *El hombre*, 26.

¹⁷³⁴ Cf. *El hombre*, 55.

erótica en la obra teológica de Gesché, categoría que sí se ubica en el centro de esta investigación.

Terminamos con un bello texto de Gesché, que abre perspectivas en clave de metáfora, de posibilidad, de exceso:

“Cristóbal Colón, soberbio y solitario en el Atlántico embravecido, le leía el prólogo de san Juan. Las grandes olas escuchaban al Logos, como el océano primordial visitado por el aliento de Dios y el lago galileo amonestado por el Señor mandando al viento. Nosotros también debemos gritar el Logos divino sobre nuestra tierra. Orfeo, a quien la patristica griega ha comparado a menudo con el Señor, calmaba a las bestias salvajes con su lira y transportaba las montañas. «¡Cosas más grandes» (cf. Jn 14, 12) tenemos que hacer nosotros, proclamando a esta tierra su Logos, su Pro-logo!”¹⁷³⁵

¹⁷³⁵ *El cosmos*, 232. Texto retomado, con variantes en *El destino*, 54: “Cristóbal Colón, altivo y solitario en medio del Atlántico encrespado, mandaba que se le leyera el prólogo de san Juan. Y la tempestad desencadenada escuchaba al Logos, lo mismo que el Océano primordial al ser visitado por el Soplo de Dios y el lago de Galilea cuando fue amonestado por su Señor que ordenaba cesar al viento”.

Capítulo V

Desborde de la erótica teologal: epílogo, derivaciones, desenlaces, aperturas. Una erótica teológica

“Un Dios cuya locura es casi su única justificación”¹⁷³⁶

“El Dios de Job, de Jacob, de Jesús no señaló nunca sus preferencias por los discursos tranquilizantes y prematuros”¹⁷³⁷

“Dios no va precedido por nuestras definiciones”¹⁷³⁸

“La teología es la ciencia de las demasías”¹⁷³⁹

Como respuesta a un Dios que lo provoca el teólogo responde eróticamente, provocando a su vez al lector creyente y aún al no creyente. Nuestra hipótesis es que esa provocación es respuesta humana al exceso de Dios, respuesta a la erótica teologal.

En el presente capítulo presentaremos lo que hemos querido llamar *desborde* de la erótica teologal. Realizaremos aquí un trabajo que indique las aperturas que la configuración de una erótica teologal puede tener desarrollándose como erótica teológica. Por eso hemos optado por no llamar a este capítulo como se hace tradicionalmente: conclusiones, ya que no se trata de concluir sino de recomenzar. No llegamos a un cierre sino, más bien, a unas aperturas.

Para esto presentaremos algunas resonancias y reverberaciones que la obra de Gesché ha suscitado al tratarla desde la perspectiva elegida. En la respuesta al exceso de Dios (1), apuntaremos tres realidades: la magnitud del riesgo (1.1), la aventura teológica (1.2), la autoimplicación vital (1.3). Luego veremos algunos desenlaces (2) como provocación (2.1) y como un continuo preguntar (2.3). Las derivaciones de la erótica teologal (3) se muestran como inconclusión (3.1), inadecuación (3.2) y desvelamiento (3.3); y terminaremos recogiendo caminos que Gesché indica para continuar la aventura teológica del pensar (4).

¹⁷³⁶ *El mal*, 183.

¹⁷³⁷ *El mal*, 25.

¹⁷³⁸ *El mal* 26 (1º vez); 157; *Dios*, 14; 39; 47; 55; 75; 104; 144; *Jesucristo*, 41 y *passim*.

¹⁷³⁹ E. Jünger, citado en *El hombre*, 85 y *passim*.

En este capítulo final trabajaremos con un método sintético, ya que se trata de recoger los grandes hilos de la investigación realizada para trazar la urdimbre de la propuesta que es la erótica teologal. En esa urdimbre hay que tejer luego la trama: aventura, ésta, de toda la vida y de muchas personas.

1. Epílogo. Una respuesta al exceso de Dios

“La teología está en su derecho de sostener un discurso de gloria profética que es [...] paradójicamente, de coraje”¹⁷⁴⁰

Retomaremos aquí tres modos con los que el teólogo responde con su teología a la erótica teologal. En ellos la teología se teje con audacia desmarcándose de caminos ya hollados; se construye y se piensa en camino, como la misma vida, sin las seguridades de lo que se posee ávidamente; requiere un ponerse en juego para descubrir la revelación de Dios que se manifiesta en la historia, en cada hoy epocal.

1.1. “Heresiarcas apasionados de ortodoxia”

La teología de Gesché tiene una característica esencial: toda ella está hecha sobre la trama del coraje que brota de una libertad que se sabe donada, y que debe responder desde esa libertad a ese don que le fue otorgado, no conservándolo estérilmente atrincherado en seguridades pétreas, sino poniéndolo en juego con todo el riesgo que supone tal aventura. Se requiere coraje para esta empresa, y esto está presente en cada página del teólogo belga, como un *cantus firmus* sobre el que se desarrolla la aventura de sus decires y pensares. Ya hemos visto en el capítulo I los reveladores resultados que muestran las veces que aparece la palabra coraje en la edición en español, junto con los equivalentes lexicales que acompañan su sentido, tales como audacia, valentía, intrepidez, osadía, desmesura, atrevimiento, arriesgarse, riesgo, vehemencia, exuberancia, intrepidez, desafío.¹⁷⁴¹ ¿Por qué es necesario este coraje? Excederse, trans-gredir, ¿para qué? Sencillamente para *ver*. Para ver lo que

¹⁷⁴⁰ *El cosmos*, 317.

¹⁷⁴¹ Son 306 veces en total, en la serie *Dios para pensar*, es decir, un promedio de una vez cada cuatro páginas.

está ahí, lo que *es*. Y que muchas veces quedó oculto por “las maquinaciones de la racionalidad”.¹⁷⁴² *Ver* es la forma primordial del conocimiento y, por ello mismo, del amor.¹⁷⁴³

Citando a un hombre de letras que a su vez se refiere a un cineasta (y esto revela el entramado del modo de pensar la teología),¹⁷⁴⁴ en su *Elogio de la teología*, un legado para los que vendrán después que él a ocupar los claustros universitarios y los escritorios de los teólogos, Gesché dice lo siguiente:

“Sean, como dice Bianciotti de Pasolini, los heresiarcas apasionados de ortodoxia. Lo entiendo así: desbordantes de preguntas y de audacias, de estas preguntas y de estas audacias que a veces sorprenden y desarman, pero por pasión de verdad, de salvación, de liberación. «Heresiarcas apasionados de ortodoxia», lo entiendo también así: Sean librepensadores con respecto a su propia disciplina: no hagan una teología repetitiva, que no se alimenta más que de ella misma. Pero no sean librepensadores con respecto al «objeto» de su disciplina: Dios y el hombre”.¹⁷⁴⁵

El elogio de la teología se revela en dos aspectos: en primer lugar, como un elogio del coraje, de la pasión con la que esa teología debe pensarse, y que se expresará siempre manteniendo encendida la llama de las preguntas, como método epistemológico. Es decir, no es un elogio de los contenidos que la teología piensa, sino un modo de hacerla, de pensarla y de decirla, y un instrumental con el cual realizarla. Aquí está implicado un ponerse en juego a sí mismo, una libertad y una originalidad que brotan de una actitud activa del teólogo. En segundo lugar, se trata de ser fieles al objeto de la teología: Dios y el hombre, pero no a los sistemas que los explican y/o revelan, siempre cambiables. Dentro de los carriles de la ortodoxia, entendida ésta en su sentido más digno, el teólogo se moverá con libertad porque se trata de ser fieles al objeto al cual esas teologías responden. Libertad y fidelidad interpenetradas y fecundadas, porque se trata de dar cuenta de Dios, el mismo ayer, hoy y siempre en la historia, cambiante ayer, hoy y siempre. Libertad y fidelidad que

¹⁷⁴² *El hombre*, 24.

¹⁷⁴³ Cf. R. CALASSO, *La locura que viene de las ninfas*, op. cit., 68.

¹⁷⁴⁴ No muchas veces Gesché recurre al cine. Hay una referencia a dos filmes en *La paradoja de la fe*, 133.

¹⁷⁴⁵ *Éloge de la théologie*, 427-428. “El proyecto de la colección *Pensés pour penser*, igualmente si no comporta más que dos volúmenes y es más bien decepcionante, es sin embargo muy revelador de la concepción gescheana de la teología y de lo que él quería provocar en su lector”. P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 116.

se tejen de preguntas, de coraje y de pasión. El centro de la erótica teologal en Gesché es el hombre, el centro del *éros* desbordante de Dios (la erótica *teologal*), lo que él llama la *philanthropia tou Theou*.

Asegura el belga que “el *Logos* es la figura apolínea de la teología, la que señala un advenimiento, una luz, una epifanía”.¹⁷⁴⁶ La figura dionisiaca ¿sería el coraje, el exceso, la erótica? La primera es más pasiva (algo que acontece por gracia); la segunda es más activa, reclama la puesta en juego del sujeto. Así, entre los escarceos de la gracia dada y la libertad puesta en juego, el exceso-coraje, la erótica, hace salir hacia las fronteras de la teología y lleva a dialogar con otras disciplinas.

1.2. Nómades en “la carpa del encuentro”

El coraje que Gesché pide para la teología es el mismo que se requiere para la vida. Es congruente que desde su pensamiento de imbricación recíproca entre pensamiento y vida, entre teología y vida, el modo de una sea también el modo de la otra. “Hablar de Dios, hacer teología, es una manera de pensar la vida”.¹⁷⁴⁷ El coraje que pide Gesché consiste en un modo de ser, en una realidad que se inscribe en la misma identidad del hombre, de su vida y de su fe, al punto de que una vida y una fe vividas sin este coraje dejarían de ser tales para convertirse en sucedáneos morosos de una realidad que se escapa. Se trata de otro punto de mira desde el que concibe la teología. Es un nuevo punto de partida y un nuevo motor el que pide Gesché, para poder avanzar teológicamente al servicio del hombre, y de la vida de éste:

“Si uno quiere atrincherarse en seguridades, su fe perderá el gusto por la aventura y por el amor. Si el «riesgo» es inherente al sentido mismo de un acto humano verdadero, la fe, que es (y debe ser) un acto humano, no puede librarse de esta exigencia. «Es un hermoso riesgo pasarse al campo de Dios» (Clemente de Alejandría). Las ciencias humanas (psicología, sociología, historia, antropología cultural, filosofía) se muestran unánimes en esta afirmación: el hombre necesita ciertamente seguridades, pero también precisa de esa especie de «juego» en donde no todo está dicho de antemano. Se trata en este caso de una dimensión constitutiva de nuestro ser. El riesgo tiene una magnitud metafísica. El hombre no es solamente un ser que vive en peligro o que busca

¹⁷⁴⁶ *La paradoja de la fe*, 75.

¹⁷⁴⁷ *El mal*, 12. “La teología es un camino, no una construcción o un sistema”, M. SCHNEIDER, *Teología como biografía: una fundamentación dogmática*, op. cit., 29.

el peligro; también forma parte de él el peligro de ser, es decir, el riesgo con el que el ser se atreve a existir”.¹⁷⁴⁸

El concepto de aventura también es parte esencial del pensamiento de Gesché. La vida es aventura y la teología también. Lo mismo sucede con el concepto del amor. La vida se teje con los hilos del amor y la teología también. Por este motivo siempre se tiene en cuenta al lector de la teología, ya que no se trata de escribir tratados llenos de erudición para informar sobre algo, sino de provocar al lector a hacer la aventura de lanzarse al camino poniéndose en juego. Así lo dice, por ejemplo, al inicio del volumen *Dios*:

“Como en el volumen precedente, el recorrido se propone sin ninguna pretensión de síntesis, sino dejando que el lector siga el hilo, según quiera, escogiendo los capítulos a su gusto (por más que nosotros propongamos un orden)”.¹⁷⁴⁹

Todas estas características de la teología de Gesché que hemos estudiado hacen que la suya sea la teología de un nómada (*éx-hodos*).¹⁷⁵⁰ Su *Fichier* es el testimonio elocuente de “un pensamiento en movimiento perpetuo”,¹⁷⁵¹ ya que, como la misma fe, la teología tiene estatuto de peregrina.¹⁷⁵² Porque se trata de hacer un camino, no de atrincherarse en una meta. Y ningún camino revela lo que nos espera al final si no lo recorremos entero.

¿Se trata de un sueño? Quizá. Pero los sueños tienen su carta de ciudadanía en una teología como la de Gesché:

“*Ecce somniator venit*. Pero, ¿acaso no es ese soñador el que lleva a la sabiduría de Egipto, y más aún, el que proporcionó a Egipto una sabiduría y una verdad que perturbó incluso al Faraón? La práctica creyente de la verdad puede hallarse ahí como un hermano menor desgarrando con sus «por qué» la túnica un poco entorpecedora de sus hermanos, demasiado sabios y excesivamente sedentarios”.¹⁷⁵³

¹⁷⁴⁸ *El destino*, 130.

¹⁷⁴⁹ *Dios*, 16.

¹⁷⁵⁰ Cf. R. CALASSO, *La locura que viene de las ninfas*, op. cit., 59-69 particularmente 64.

¹⁷⁵¹ J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 46 (traducción propia).

¹⁷⁵² Cf. *El hombre*, 55. Cf. B. FORTHOMME, *Théologie de l'aventure*, Cerf, Paris, 2013 cuyo primer capítulo se titula “Hablar de Dios, una aventura”. Otra imagen para hablar de la aventura, de la peregrinación, del nomadismo sería el *flujo*. Y la música nos sirve una vez más de modelo: “El inevitable flujo de la música significa movimiento constante, desarrollo, cambio o transformación”, D. BARENBOIM, *La música despierta el tiempo*, op. cit., 125.

¹⁷⁵³ *La paradoja de la fe*, 59.

Vivir a la intemperie, ponerse en camino y arriesgarse a vivir, son características propias de la teología de Gesché. Una teología que invita a la aventura, que estimula a abandonar las seguridades excesivas que petrifican, que espolea a lanzarse hacia horizontes insospechados. Una teología de nómades, porque estamos en camino hacia la Patria, ese destino que nos atrae, nos llama y enamora, provocándonos a hacer un camino y a vivir en una morada, pero morada de nómade: una carpa. La carpa del encuentro.¹⁷⁵⁴ A esa carpa es a la que quiere descender la gloria de Dios para brillar como un fuego sobre ella. Esta es la luz del santuario que la teología debe custodiar, según el proyecto de Gesché.

1.3. “Mi cuerpo por ustedes”

Se trata de un encuentro, y de un encuentro de amor. Como en la eucaristía, donde lo que se pone en juego es el cuerpo, un cuerpo que se entrega en una dación de amor que involucra al amante y al amado: “esto es mi cuerpo que se entrega por ustedes”. Lo que Dios nos dice en este movimiento que llamamos erótica teologal se descubre no en una mera investigación intelectual sino en un encuentro que supone un ponerse en juego, desde donde es posible oír verdaderamente aquello que Dios revela. Es tomar en cuenta en verdad la historicidad del hombre tanto como su esencialidad, su identidad y su relatividad, que se engrandecen al medirse y verse con un Dios que es más grande que él, ciertamente, pero con esa grandeza verdadera que lo acerca a aquel con quien se mide. Esta puesta en juego, este entregarse de lleno a aquel que sale a su encuentro es una aventura de vida y de pensamiento en la cual, en su desenvolverse histórico, se dan las revelaciones y el sentido que Gesché articula en su obra. A esta provocación de Dios y su palabra co-responde una vida y una teología provocadoras, ya que la palabra dicha por el teólogo es eco de una palabra oída previamente. La forma recibida es con-figurada por la forma que se da previamente, en una imbricación fundamental que es la que da valía y sentido a esta aventura intelectual-vital. Es el objetivo de la dogmática. No se trata de “retener

¹⁷⁵⁴ Cf. Ex 40, 2.

ávidamente para sí”¹⁷⁵⁵ las fórmulas fijadas, sino de re-crearlas (recordemos el concepto musical de “improvisación”, tratado en otro capítulo, una imagen usada por el mismo Gesché) en el devenir de la historia. Así habla Gesché acerca de las formulaciones dogmáticas:

“Lo que llamamos formulación dogmática tiene como objetivo y como significado *preservar y salvaguardar la experiencia de fe*. Por eso el dogma recurre a conceptos que, sin coincidir con la confesión de fe, permiten sin embargo que ésta se preserve frente a las desviaciones de interpretación que nada tienen que ver con ella”.¹⁷⁵⁶

Preservar la experiencia de fe: tal el objetivo de las formulaciones dogmáticas. Por eso éstas, para ser verdaderas y portar verdad, requieren de la auto-implicación de aquel que las formula en la historia, del creyente y, por tanto, del teólogo. Se trata de preservar una experiencia, que sólo puede ser descubierta (pensemos en la teoría de la revelación que propone Gesché) en una aventura donde el protagonista es aquel que recrea la formulación del dogma. La experiencia personal es el humus y la posibilidad de que esa fórmula cerrada y concisa pueda dar de sí aquel misterio que porta dentro. No se trata de repetir fórmulas dogmáticas, sino de pensar y de pensar la vida. Bourguine sitúa esta preocupación en el marco histórico de Gesché:

“Él juega en todo caso más gustosamente el rol de sabio que el de profeta. Por su participación en la Asociación Europea de Teología Católica (AETC) desde su constitución, al menos aportó su fianza a favor de la libertad de la teología, un tanto empañada por los documentos magisteriales contemporáneos”.¹⁷⁵⁷

Se trata de la experiencia de la salvación, no de documentos dogmáticos. “La idea de Dios da que pensar, pero el trabajo intelectual no es concebido por Gesché como un fin en sí mismo”.¹⁷⁵⁸ Fiel a su método, la pregunta troquela su pensamiento porque la pregunta está en la vida misma. Esas preguntas que el hombre se ha hecho a lo largo de la historia y que sigue haciéndose porque son las que dan forma a su propia existencia. Donde está la pasión (se trata de una *erótica*)

¹⁷⁵⁵ Cf. Fil 2,6.

¹⁷⁵⁶ *Jesucristo*, 229-231 (cursivas nuestras).

¹⁷⁵⁷ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 149.

¹⁷⁵⁸ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 142.

está la inquietud.¹⁷⁵⁹ Y su pasión es Dios (se trata de una erótica *teologal*). Dice Gesché en una carta: “la existencia misma, ¿no es la historia sentida de un deseo?”.¹⁷⁶⁰ La teología deberá imbricarse en este juego de preguntas y respuestas, de un modo particular:

“Una tarea, sino la tarea esencial de la teología, es la de reencontrar las cuestiones a las cuales la Escritura, los símbolos de la fe, los dogmas, «responden»”.¹⁷⁶¹

“Gesché concibe la teología como un servicio intelectual de la fe, y por esto, un servicio al hombre”.¹⁷⁶²

Cuando el teólogo se pone en juego, esta aventura se traduce como placer, gozo, deslumbramiento, sorpresa, asombro, admiración, maravillamiento, contemplación, encantamiento, embeleso, complacencia. Esto será lo que su teología provoca en el lector, y este campo semántico también teje la teología de Gesché. Exactamente lo mismo que acontece en el amor. Por eso hemos hablado de una erótica *teologal* que se dice en una erótica *teológica*.

Hacer teología es como “vivir en gerundio”. Queremos decir esto: no se trata de una acción estática (vivir en infinitivo). No se trata de una acción del pasado (vivir en participio). Se trata de desenvolver en el hoy de la historia las virtualidades de una acción que nos ha tocado y nos ha provocado a salir de nosotros mismos para ser puestos en juego yendo hacia un destino (vivir en gerundio). Es *conociendo* a Dios visiblemente como sucede el arrebató. Es una acción que se desenvuelve en el tiempo, tal como lo dice el Prefacio I de la Misa de Navidad. Texto que Gesché recuerda y del que Balthasar asegura que implica una erótica.¹⁷⁶³ Ese conocimiento *acá* (visiblemente) es el que nos arrebató hacia *allá* (el invisible). Es la erótica como puente, como rapto hacia el *plus* que es Dios. Se trata de una erótica *teologal*. ¡Este sí

¹⁷⁵⁹ Cf. J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 53.

¹⁷⁶⁰ *Lettre au père Charles Dumont, ocsó* (24.10.1998); citado por P. SCOLAS, “La théologie comme ministère”, en *La margelle*, 28.

¹⁷⁶¹ P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 122.

¹⁷⁶² J.-M. SERVIN, “Pour un éloge de la théologie. Adolphe Gesché, un théologien”, citado en P. SCOLAS, “L’oeuvre”, en *La margelle*, 123.

¹⁷⁶³ Cf. *Gloria* 1, 233. Cf. nuestros capítulos I y III.

que es “un compromiso apasionado y apasionante”!.¹⁷⁶⁴ “El sentimiento religioso [...] nace [...] de una sed de amor”.¹⁷⁶⁵

2. Desenlaces. Una teología provocada y provocadora

“Si la fe es locura, creer en Dios es creer que hay siempre que poner en cuestión nuestras evidencias y que nuestro sentido común no siempre está alineado con un Dios que exige pensar de otra manera”¹⁷⁶⁶

“La teología es búsqueda permanente de hallazgos y de la renovación del significado”¹⁷⁶⁷

Las tres características que acabamos de ver suponen una provocación. Es que la teología es respuesta a una provocación previa: en el ejercicio de su racionalidad propia deberá transmitir esa tónica que le ha sido dada. Es una provocación para iluminar, ya que la teología debe hacer inteligibles las palabras de la fe, a veces opacadas por el polvo de los siglos y por uso y abuso que se ha hecho de ellas. Asimismo, el exceso que vuelve a insuflar vida en las palabras hace que quien recibe esas palabras se interrogue de nuevo sobre las realidades significadas. Objetivo de la teología que, entonces, será gestadora de vida, asistirá una vez más al nacimiento de la verdad bajo el matronazgo del exceso.

2.1. Una provocación que esclarece

Según el diccionario de la RAE, desenlazar es: 1. Desatar los lazos, desasir y soltar lo que está atado con ellos. 2. Dar solución a un asunto o a una dificultad. 3. Resolver la trama de una obra dramática, narrativa o cinematográfica, hasta llegar a su final. Las tres definiciones se aplican perfectamente a la obra de Gesché porque la respuesta que el exceso de Dios provoca en la teología es ir hasta el fondo de las

¹⁷⁶⁴ *La paradoja de la fe*, 114.

¹⁷⁶⁵ P.H. SIMON, *Elsinfor*, Paris, 1956, 236; citado en *El hombre*, 150.

¹⁷⁶⁶ *El destino*, 172.

¹⁷⁶⁷ *Jesucristo*, 17.

cosas.¹⁷⁶⁸ Es sumergiéndose en las cosas que se puede desatar el nudo, dar solución a una dificultad o resolver una trama. La autoimplicación es la contracara del principio del exceso, clave hermenéutica y eje de la metodología teológica del autor.¹⁷⁶⁹ Para ser creíble y audible en nuestro hoy epocal la teología debe insertarse en esta dimensión excesiva, erótica, tal como la hemos presentado hasta aquí:

“Si la teología aporta alguna cosa al hombre lo hace esencialmente en la medida en que, para comprenderse, ese hombre tiene necesidad de medirse con algo que, siendo real o ideal, le viene de un «afuera», con algo de lo que nosotros tenemos el derecho y el deber de lograr que su rumor se escuche”.¹⁷⁷⁰

De ahí su bella definición metafórica de la teología, que abre cauces en esta respuesta a la erótica teologal: “la teología sería entonces esta investigación que consiste en asistir al nacimiento de la verdad bajo la égida tutelar de un exceso”.¹⁷⁷¹ Bajo la égida de la erótica, ya que el campo semántico de erótica y exceso coinciden, tal como hemos mostrado en estas páginas. Es un servicio que la teología presta al hombre (“es de nosotros de lo que se trata”, repite Gesché¹⁷⁷²), ya que la teología responde a una voz que ha oído primero. No de una palabra que se yergue por su propio poder, sino respuesta a una voz que resuena en los oscuros laberintos del deseo que el hombre experimenta en su interior. “El Espíritu que habita en nosotros se cierne misericordiosamente sobre las tenebrosas aguas de nuestra interioridad”, dice bellamente san Agustín.¹⁷⁷³

“El lenguaje de la teología no es solamente el de la proposición, sino también el de la respuesta, de una respuesta a un llamado, que se manifiesta por un deseo”.¹⁷⁷⁴

En el deseo de Dios y el hombre hay un llamado y una provocación que instiga a buscar. Buscar por medio de preguntas que hurgan en respuestas que vienen desde lejos, portando una palabra de salvación para el hombre. Des-enlace podría ser otra

¹⁷⁶⁸ Cf. *El mal*, 28.

¹⁷⁶⁹ Recordémoslo: “El principio del exceso es una de las claves del mensaje cristiano”, *El sentido*, 23.

¹⁷⁷⁰ *El sentido*, 175.

¹⁷⁷¹ *El mal*, 12; *El sentido*, 176. Nótese que esta definición está al principio y al final de su septalogía, formando así una inclusión.

¹⁷⁷² *El mal*, 28; *El hombre*, 130; y *passim*.

¹⁷⁷³ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII, 14, 15.

¹⁷⁷⁴ O. RIAUDEL, “Le langage”, en *La margelle*, 208.

palabra para nombrar la salvación: allí donde todas las ataduras se desarman porque ha vencido un Amor más grande.

2.2. Un exceso que interroga

En lo que podríamos llamar su testamento teológico, Gesché articula esta función excesiva del teólogo, que tiene que ver con una interrogación:

“La teología parte más bien de respuestas (tradición, kerygma) y las interroga para encontrar o reencontrar la pregunta que ellas contienen y que las habita. Ya que si la respuesta tiene un sentido, es porque la pregunta que la habita y la ha suscitado —y siempre la suscita— permanece para darle sentido y vida. Si no, la respuesta no es más una respuesta, sino una proposición muerta, porque ha olvidado la pregunta que le da sentido y vida. El teólogo es un interrogador de respuestas, de estas respuestas que vienen de la noche de los tiempos, de los mitos y de las revelaciones, y que las interroga para encontrar sus riquezas. En este sentido el teólogo es menos un buscador [...] que un interrogador [...]. Ciertamente, hacer teología, es sin ninguna duda también saber instalar preguntas. O, más exactamente, ser capaz de recibir las preguntas que se instalan. Pero, todavía, esto no es tanto querer instalar las preguntas *para* instalar las preguntas, sino más bien para hacer saber que las preguntas son buenas, y que el hombre puede reencontrarse de manera más profunda con sus preguntas que solamente con las respuestas (aunque las necesite). Ser teólogo no es acosar al hombre con respuestas ya hechas, es hacerlo vivir de las respuestas y de las preguntas, decirle que ellas lo habitan y que él debe habitarlas. El teólogo tiene aquí, por otro lado, su lugar particular en medio de los creyentes. Hay cristianos que están ahí sobre todo para rezar a Dios; otros para gritar a Dios; otros para imitarlo y seguirlo. El teólogo está ahí para interrogar y remover las preguntas de los hombres (en lo cual se acerca al sacerdote)”¹⁷⁷⁵.

Hay una respuesta que es interrogada. La teología es la dinámica que pone en relación respuestas con preguntas. Se trata de un andar, de un camino, no de una suma de proposiciones o una lista de interrogaciones. En la relación entre respuesta y pregunta la teología se articula para iluminar un sentido que vendrá a luz. Se trata de una habitación mutua, en la cual la respuesta es habitada por una pregunta y viceversa. Esa habitación se hace triforme al entrar el hombre en juego: hombre, pregunta y respuesta que danzan en un baile recíproco en el cual la realidad cobra sentido existencial y de verdad. En esa perijóresis entre hombre, pregunta y

¹⁷⁷⁵ *Éloge de la théologie*, 425.

respuesta se desarrolla una provocación que pide al hombre ponerse en juego en una aventura existencial para llegar a destino.

3. Derivaciones. En diálogo con el hoy histórico

“Si un hombre no marcha al mismo paso que sus compañeros, ¿es quizá porque oye los sonidos de otra marcha?”¹⁷⁷⁶

“Aunque fijada imperturbablemente hacia el norte, la aguja de la brújula permanece habitada por un ligero estremecimiento, una pequeña oscilación”¹⁷⁷⁷

Es indudable que la teología de Gesché trata de responder a las cuestiones que inquietan al hombre contemporáneo ya que para él nuestra época es un tiempo de posibilidades para la teología. De hecho, habla de nuestro tiempo diciendo: “hoy, nuevo Renacimiento”.¹⁷⁷⁸

Que su septalogía empiece con *El mal* es un signo de toda su preocupación teológica:

“Podría haber empezado esta serie hablando del hombre «simplemente», de ese ser que tanto nos interesa. Pero ¿es posible hacerlo –dado que seguimos empeñados en llegar hasta el fondo de las cosas- sin encontrarnos previamente, no ya al «hombre», sino a ese hombre que somos cada uno de nosotros, en lo que parece que nos está destruyendo en el interior de nosotros mismos, antes de cualquier posible discurso? Si no hablamos del hombre tal como es en su fragilidad, ¿de quién o de qué estamos hablando? Dejando todo lo demás (el hombre, Dios, el mundo) en suspenso, hay que comenzar por esta cuestión que no permite (no debería permitir) ningún engaño, ninguna trampa de pensamiento [...]. Es preciso hablar del hombre, del mundo, de Dios, del universo. Pero no es posible hacerlo dignamente y sin tergiversar las cosas, si no se atiende primero a esa desgracia fundamental del hombre, del mundo (¿y quizás de Dios?)”¹⁷⁷⁹

Al final de esta parte de la tesis vemos que los temas tratados en ésta se encuentran germinalmente en este párrafo inaugural de su septalogía. Cuestiones metodológicas: hablar del fragmento y del particular antes que del universal; coraje y

¹⁷⁷⁶ H. THOREAU, citado en *Éloge de la théologie*, 429.

¹⁷⁷⁷ *Pour une théologie du risque*, 154. Es la última frase de este texto.

¹⁷⁷⁸ *Le monde écoute la foi*, 66. El contexto es el de la naturaleza y misión de la Universidad Católica.

Su hilo de oro a este respecto se expresa así: “El mundo hoy quiere escuchar la fe”, *IBID.*, 52.

¹⁷⁷⁹ *El mal*, 15 (son las primeras palabras de la “Introducción” a su primer libro).

pasión en el hacer y en el decir teológicos; opciones epistemológicas; autoimplicación; preguntas; provocación; etc. Cuestiones de contenido: hará ponerología, antropología, teología; etc. Como buen escritor Gesché parte de un núcleo de intriga para provocar al lector a hacer una aventura propia. No se trata de encontrar respuestas a las preguntas, sino de hacer un camino donde las preguntas y respuestas se tejerán en la trama de la propia existencia.

3.1. Una obra inconclusa

“Su manera de pensar que no tiene nada de dogmática y que admite honestamente sus propias dificultades”¹⁷⁸⁰

Que la obra de Gesché es incompleta es un argumento que hemos desarrollado en el capítulo II a propósito de la fragmentariedad. Decíamos que Gesché no aborda todos los contenidos de la teología: se trata de una tarea imposible. A esta imposibilidad podríamos encuadrarla dentro de unas razones externas, objetivas. Y hay, todavía, razones internas, subjetivas, que articulan con las externas. Así lo indica el belga, citando a un gran filósofo del siglo XX, Heidegger:

“El límite interior de cada pensador se encuentra en esto: el pensador no puede decir jamás por sí mismo aquello que tiene de más propio, *porque la palabra decible* (la palabra que él logra decir) *recibe su determinación a partir de la indecible*”.¹⁷⁸¹

Esta incompletud, lejos de ser un defecto, es un exceso que habita a su teología, ya que abre posibilidades y muestra horizontes. Lo inconcluso es señal, signo de un plus, de un advenir que todavía no está. Como dice un pianista acerca de la música:

“El final de una obra limita con el silencio. Puede concluir la obra, pero en muchos otros casos puede hacer brotar el silencio, llevarnos hacia su interior y en él perdernos”.¹⁷⁸²

¹⁷⁸⁰ J.-FR. GOSSELIN, “La vie”, en *La margelle*, 50.

¹⁷⁸¹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, Barcelona, Destino, 2002, 400; citado en *El sentido*, 26 (cursivas en Gesché).

¹⁷⁸² A. BRENDEL, *De la A a la Z de un pianista*, op. cit., 55.

Porque para Gesché no se trata de decir palabras definitivas ni de construir un sistema; tampoco de callarse ante lo indecible, aunque ambas puedan ser tentaciones siempre presentes para el teólogo. Se trata de erguirse como signo de un plus, de un desborde que acontece. De ese exceso que hemos investigado en esta tesis como erótica teologal:

“«El soberano cuyo oráculo está en Delfos no enuncia ni oculta: significa» (*Heráclito*, fragm. 93). No enuncia, como si pronunciase palabras definitivas, que bloquean todo porvenir y toda libertad. Tampoco se calla –otra dejación–, como si no hubiese nada que decir. *Significa*: hace señal, indica, muestra lo que ya existe –psitas, senderos– y al mismo tiempo invita al «recién venido» a emprender el desciframiento de su nuevo y propio camino. ¿Podría existir mejor emblema de nuestra misión?»¹⁷⁸³

La inconclusión es la filigrana luminosa de la función significativa de la teología. “La teología señala un límite. Pero un límite que abre”,¹⁷⁸⁴ dice Gesché. Ese límite es el exceso, la trascendencia, como llama al exceso en otros textos. Se trata de una trascendencia que es apertura, camino infinito:

“La trascendencia es un límite de asíntota, un límite por exceso y no un límite por defecto, un límite de síncope”¹⁷⁸⁵.

La nuestra ya no es una época de grandes sistemas. El fragmento tiene carta de ciudadanía metodológica y metafísica en los saberes del hombre. ¿Quedaría la teología excluida de esta condición? ¿No podría la teología dialogar con los saberes del hombre desde este reconocimiento de una limitación que a la vez es una posibilidad? Redescubrir esta condición de la teología, en el doble sentido de la palabra, que apunta a un límite y a una posibilidad, puede ser el puente que nos abra las puertas del banquete del pensamiento en la sociedad, la cultura y la Iglesia de hoy.

3.2. Una obra “inadecuada”

“No hay que confundir nunca una investigación con una respuesta”¹⁷⁸⁶

¹⁷⁸³ *El hombre*, 18.

¹⁷⁸⁴ *Le monde écoute la foi*, 64.

¹⁷⁸⁵ *Le monde écoute la foi*, 64.

Si la teología se teje con pasión y coraje, si está siempre en camino, negándose a sí misma las petrificaciones que supondría una absoluta posesión de su objeto; si la teología es respuesta a un don que se revela cuando el teólogo se pone en juego con todos los recursos y los límites de su libertad, ¿el resultado no será inadecuado a su objeto? ¿Da cuenta la teología de aquello (de Aquel) de quien habla?

En primer lugar recordemos la función de la teología con respecto a la fe:

“La fe no es un grito, y precisamente por esto existe la teología. Ésta ciertamente no sustituye a la fe, pero constituye una atalaya de vigilancia que impide que la fe caiga en el absurdo y en el oscurantismo. Los teólogos, por tanto, en principio no están ahí para causar complicaciones a la fe –aun cuando esto ocurra en ocasiones, y sin duda con mayor frecuencia de lo que sería deseable-. Están para prestarle a la fe el servicio de que siga siendo palabra digna del hombre”.¹⁷⁸⁷

La teología le da inteligibilidad a la fe, hace que su voz sea descifrable, audible, en medio de las voces de los hombres. La teología es la que pone la mesa para que la fe pueda sentarse en el banquete de los saberes del hombre.

Eso no significa que pueda constituirse en un saber cerrado y acabado. Ya que se trata de un banquete que se comparte con otros, y donde no se puede ocupar todo el lugar, so pena de transformar el banquete en un regodeo solitario que puede indigestar. Y porque la realidad de la que habla la teología escapa a los esquemas de comprensión, debido a que éstos no pueden abarcar completamente a su objeto:

“En materia de fe, ¿no se debería decir más bien que la inadecuación entre su expresión y aquello de lo que ella habla es lo que garantiza su legitimidad? La adecuación es posible sólo donde la realidad está a nuestro alcance. En cambio en la fe sólo la inadecuación muestra respeto al objeto”.¹⁷⁸⁸

Por eso la teología brinda respuestas que viven en su inadecuación constante con el objeto sin dejar por ello de ser válidas y pertinentes. No se trata de endiosar la provisionalidad. Pero tampoco se trata de idolatrar la estanqueidad:

¹⁷⁸⁶ *La paradoja del cristianismo*, 134.

¹⁷⁸⁷ *La paradoja de la fe*, 95-96.

¹⁷⁸⁸ *La paradoja de la fe*, 56. Lo reafirma bellamente J. Ladrière: “Lo propio de una revelación es precisamente el no ofrecer una especie de visión completa suficiente para recibirla como una simple evidencia, sino el dar, aunque sólo a aquel que la recibe, el estremecimiento necesario para que, poniéndose en marcha, pueda comenzar a comprender”, citado en *La paradoja de la fe*, 60.

“Yo no diría que las respuestas que podemos dar hoy sólo son buenas si son provisionales, o porque lo son. Pero sí es verdad que han de estar en constante readaptación”.¹⁷⁸⁹

El camino de la fenomenología teológica que ha recorrido Gesché lo ha conducido hasta aquí. Es la vía de lo que se muestra, de lo que se propone a la visión como su objeto. Lejos de las demostraciones cerradas y cerca de las mostraciones que invitan a involucrarse. Porque la demostración depende de una acción intelectual, de un hilván de razonamientos. En cambio la mostración depende de un ver, de una capacidad de percepción. Estamos ante “una teología fenomenológica”, ante “un conocimiento fenomenológico de Dios”.¹⁷⁹⁰

En otro contexto Gesché alerta sobre lo que va a hacer, en un texto donde se hace patente su coraje y su probidad intelectual:

“Voy a entrar aquí por un camino ciertamente plagado de dudas. Hay que tomarlo, pues, sólo por lo que ese camino quiere ser. Pero creo que se puede y debe intentar aunque sólo sea para introducir una posibilidad y un horizonte. Porque una reflexión sobre los límites de lo que es posible decir y pensar nunca es vana. Aun cuando tenga que ser con reservas y sin pretender llegar a una conclusión sin fisuras”.¹⁷⁹¹

¿No es este camino que hace descubrir un horizonte y atisbar una posibilidad, un método por descubrir y aprovechar? Hay una inadecuación de la teología porque el mismo Dios ha querido asumir los límites que conlleva ser un Dios de carne:

“Un Dios que, por los límites voluntarios de la encarnación y de la kénosis de aquello que sin embargo es lo más glorioso y brillante del mundo, el *Logos*, ha sabido dejar, al lado de certezas liberadoras, un espacio abierto, un costado abierto a cuestiones de las que su propio Hijo ha dicho que no conocía la hora

¹⁷⁸⁹ *La paradoja de la fe*, 144. Desde la perspectiva artística señala el gran pianista Brendel: “Que los seres humanos estamos hechos de contradicciones es algo que se sabe desde mucho antes de Hegel. El intérprete [el teólogo, para nosotros] es un buen ejemplo de ello. Toca para el compositor y al mismo tiempo para el público. Debe tener una visión panorámica de toda la pieza y, al mismo tiempo, hacerla surgir del instante. Sigue un plan y se deja sorprender a un tiempo. se domina y se olvida de sí mismo. Toca para él y al mismo tiempo para el último rincón de la sala impresiona por su presencia y, cuando la suerte le es propicia, se disuelve al mismo tiempo en la música. Es un soberano y un sirviente. Es un convencido y un crítico, un creyente y un escéptico”, A. BRENDL, *De la A a la Z de un pianista*, op. cit., 67.

¹⁷⁹⁰ *La paradoja del cristianismo*, 79.78 respectivamente.

¹⁷⁹¹ *La paradoja del cristianismo*, 71.

de la solución definitiva. ¿No es esta fragilidad lo que hará temblar de rabia al gran Inquisidor?”¹⁷⁹²

Gesché articula y modula una teología que hace temblar de rabia, quizá, a quienes conciben un Dios que es enemigo del hombre, encerrado obsesivamente en su poder, su autoconocimiento y su soledad; un Dios pagano en verdad. Pero una teología que hace palpar de amor (como la novia ante su novio en la noche de bodas) a quien ha sido alterado y herido por un Dios vulnerable y frágil, amado y amante, un Dios cuyo movimiento es la misericordia (*miser cordia motus*), el amor apasionado por el hombre. “Dado que la teología no se contenta con lo cuantificable y lo mensurable, ¿no consistirá su gloria en ser inexacta?”¹⁷⁹³

3.3. Un desvelamiento por descubrir

“Una lógica de exceso y gratuidad”¹⁷⁹⁴

“La teología se encuentra [...] en el corazón del hombre”¹⁷⁹⁵

“El halo de imaginario del que se encuentra acompañada toda verdadera teología”¹⁷⁹⁶

Es notable que su serie teológica termine con una teoría de la revelación,¹⁷⁹⁷ y ésta dentro del capítulo sobre el imaginario.¹⁷⁹⁸ Son dos indicaciones a las que vale la pena prestar atención. Luego de escribir las más de 1300 páginas de *Dios para pensar* desemboca en un estudio sobre aquello que no es reducible, que es inmanejable, excesivo, pura donación, indisponibilidad: la revelación (o desvelamiento). Porque el

¹⁷⁹² *La paradoja del cristianismo*, 123. La misma cita en *El destino*, 205.

¹⁷⁹³ A. GESCHÉ, “Teología dogmática”, en B. LAURET-F. REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*, op. cit., 289.

¹⁷⁹⁴ *El mal*, 102.

¹⁷⁹⁵ *El sentido*, 180.

¹⁷⁹⁶ *El sentido*, 180.

¹⁷⁹⁷ Cf. *El sentido*, 177-186. Probablemente sea muy ambicioso llamarla “teoría” (conservamos la expresión porque es la que usa el autor). Quizá hubiera sido más acertado llamarlos “esbozos o indicaciones para una teoría de la revelación”. Cf. *Pensar al hombre*, 56-58.

¹⁷⁹⁸ Se debe prestar atención al hecho que González de Cardedal dice en el prólogo del libro que este capítulo es “uno de los más bellos y fecundos del libro” (12). M. Colángelo coincide con este diagnóstico, agregando que es el mejor de toda la serie: “El quinto y último capítulo *El imaginario como fiesta del sentido* constituye la parte más notable y original del libro y de todo *Dios para pensar*”, Cf. M. COLÁNGELO, Recensión a *El sentido*, 5 (inédita).

punto de llegada fue, asimismo, su punto de partida: se trata, justamente, de un exceso.

Gesché asegura que la revelación tiene su fuente en Dios, pero en un Dios *escondido* (pensemos, por ejemplo, aquellas revelaciones sustantivas, paradigmáticas, fundantes, como son la revelación de Dios a Moisés en la zarza ardiente y la revelación a las mujeres en la tumba del Resucitado). El hombre va a comprender algo cuando se esconde en ese Dios escondido. Es aquí donde se da espacio para la revelación: de Dios y del hombre. Ya antropológicamente el hombre se descubre a sí mismo desde un fuera-de-sí (recordemos lo dicho sobre el hombre como ser-visitado). Por ejemplo, en la revelación del amor:

“Esto que yo añado a esa antropología de revelación, como punto de partida y analogía primera, es la revelación del amor, la revelación que es el amor. El amor es el lugar donde uno viene a ser precisamente revelado a sí mismo por el otro escondiéndose en él. En el caso del amor, mi verdadero *absconditus* se encuentra al mismo tiempo llevado y escondido en el otro, y *por eso mismo yo vengo a ser revelado, descubierto*. Este es, sin duda, todo el secreto o el milagro del amor. Es el milagro de una admirable inversión, de un «ser transportado», de un «trance», en todos los sentidos del término. ¿No se suele hablar de un trance amoroso? Yo existo al ser transportado por otro. Es como si, al estar amorosamente escondido y transportado por el otro, aquello que está escondido en mí cesara de estar encerrado y de ser ilegible, indescifrable. Yo me descubro a mí mismo gracias a lo que el otro guarda de mí escondido en él mismo, y recíprocamente. ¿Por qué los amantes se esconden?”¹⁷⁹⁹

Retomemos el argumento principal: el hombre *es* ante un Dios *escondido*. Es por eso que Gesché termina con esta pregunta que funciona como analogía referencial: los amantes que se esconden. El hombre es enigma que, para conocerse, necesita una historia que le cuenta otro en un relato (recordemos el tema de la alteridad). Pero este plano, que Gesché llama horizontal e inmanente, no le alcanza. Hace falta más. Ahí la teología tiene una palabra que decir: una teología que se articula con la ayuda del imaginario, tierra de excesos. Éste relata al hombre narrándole una historia que le dice quien es él:

“Al ocultarse en Dios, el *homo absconditus* termina por comprenderse a sí mismo, a la luz de aquello que es en realidad una revelación”.¹⁸⁰⁰

¹⁷⁹⁹ *El sentido*, 178.

¹⁸⁰⁰ *El sentido*, 182.

Es allí es donde hay verdadera revelación, en ese lugar del imaginario donde el hombre se atreve a adentrarse, más allá de cualquier límite, porque es la condición y el humus en el cual puede acontecer ese plus que viene de Dios y que llamamos revelación. Ese espacio más allá de lo posible, de lo razonable, de lo esperable pero que, sin embargo, da a la vida su más plena razón de ser:

“Donde nuestra vida y nuestra razón se detienen resulta necesaria la imaginación, para que vaya más adelante, desbordando los límites de la razón y de la vida”.¹⁸⁰¹

De este modo la teología se constituye como una antropología de la revelación, teniendo un lugar propio entre las otras antropologías. La alianza ha sido la del imaginario como tierra posible para que exista la revelación, y la revelación como exceso que adviene desde un lugar que excede al hombre y al cosmos.

Es notable que para cerrar estas disquisiciones sobre la revelación, Gesché cita un texto de san Pablo:

“Y todos nosotros que, con el rostro *desvelado*, reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nosotros mismos somos transformados por esta imagen, pasando de gloria en gloria, llevados por el Señor que es el Espíritu” (2Co 3, 18).

Cuando la revelación ocurre, descubre al *homo absconditus*, lo revela y desvela, haciéndolo brillar, porque de este modo refleja aquello que le ha sido revelado.¹⁸⁰²

Es decir, para pensar hay que dejarse visitar por un exceso, que eso es una revelación. El teólogo, para pensar (erótica teológica), tiene que dejarse envolver por la erótica teologal. El pensar depende de una revelación y ésta de un mostrarse de un otro.¹⁸⁰³

“Este es el proceso de revelación del hombre a sí mismo desde lo alto, a través de lo que yo llamo una antropología teologal, sin que el hombre quede ensombrecido”.¹⁸⁰⁴

“¡Este esclarecimiento ha sido posible porque hemos descubierto «un nuevo país», el país de la teología, siempre que ella no se encuentre totalmente

¹⁸⁰¹ *El sentido*, 183.

¹⁸⁰² Balthasar llama a esta cita el “lugar clásico de su estética teológica”: *Gloria* 1, 117.

¹⁸⁰³ Por esta razón ese capítulo termina con un argumento estético: cf. *El sentido*, 186.

¹⁸⁰⁴ *El sentido*, 179.

desligada del fondo sonoro del imaginario, que actúa como el son de las trompetas que abrían las puertas de Jericó!”¹⁸⁰⁵

Así, “la teología viene a cumplir una tarea de re identificación de Dios”.¹⁸⁰⁶ Y, por esa intersignificación recíproca, del hombre. Es lo que Gesché ha llamado una antropología de la revelación. Notemos un último aspecto, en la línea de nuestra tesis: cuando Gesché habla de una antropología de la revelación,¹⁸⁰⁷ finaliza el párrafo diciendo: “¿por qué los amantes se esconden?”. Casi en el final del libro, Gesché cierra el argumento con una imagen erótica en forma de interrogación. Es decir, la revelación ocurre de a dos, se necesita del concurso de uno y del otro, pero ligados por un amor que se pone en juego y que tiene determinadas características, como hemos visto en el capítulo I. Por eso el recurso a la analogía de los amantes y no de los amigos (*philanthropia*) o de los padres-hijos (*filia*) o de Dios (*agápe*). Después de ese párrafo acerca del hombre escondido en otro hombre, habla del hombre escondido en Dios; pero el puente para pasar del conocimiento entre dos hombres al conocimiento del hombre y Dios ha sido el de los amantes: una vez más, la indicación hacia una erótica. Son todos estos guiños los que nos han conducido a ver una erótica teologal en la obra del belga.

4. Aperturas. Flechas en el camino y huellas para recorrer

“El poeta tiene que dejar huellas de su paso, no pruebas”¹⁸⁰⁸

“El cristiano es uno que toma el riesgo de su definición y parte así, con su bordón de viajero, a la conquista de su destino”¹⁸⁰⁹

A lo largo de su serie *Dios para pensar* Gesché ha ido señalando tareas que quedan por hacer, deseos que otros vendrán a colmar, anhelos que quedan en suspenso, urgencias que hay que atender, señalizaciones de espacios por transitar, e imperativos que hay que vivir. Son indicaciones aisladas, no articuladas por Gesché

¹⁸⁰⁵ *El sentido*, 184.

¹⁸⁰⁶ *El sentido*, 190.

¹⁸⁰⁷ Cf. *El sentido*, 178.

¹⁸⁰⁸ R. CHAR, citado en *Jesucristo*, 192. Para el título de este apartado nos inspiramos en las flechas del Camino de Santiago.

¹⁸⁰⁹ *Pour une théologie du risque*, 149.

como tales, ni reunidas en un solo volumen o apartado de su obra. Como indicios que el teólogo deja de su paso, para que si otro quiere pueda avanzar por caminos inéditos leyendo e interpretando esas huellas, prestando su propio servicio al hombre desde la teología o desde otras laderas del saber. Seguramente no se puede elaborar un programa complejo de estas tareas por hacer, porque el mismo autor no las ha pensado como tales. Sin embargo, desde la convicción de que la obra expresa al autor que la escribe, hemos querido reunir las y agruparlas según ciertos criterios (que hubieran podido ser otros), para abrir la teología de Gesché a nuevos cauces posibles (en este sentido, la imagen de la botella tirada al mar es elocuente¹⁸¹⁰).

Obviamente no analizaremos exhaustivamente cada tarea por realizar, ya que cada una supone el trabajo de años enteros y la implicación de una generación entera de teólogos. Para nuestro propósito nos basta enumerar las indicaciones que proporciona Gesché, y tomar nota de ellas.

4.1. Travesías pastorales y kerygmáticas

“Un criterio de la pertinencia y verdad de una proposición teológica es que ella sea reveladora”¹⁸¹¹

A Gesché le interesa pensar la vida. Y esto lo hace teológicamente: “La teología es un modo de pensar la vida”.¹⁸¹² Por esta razón agrupamos estas indicaciones o caminos que hemos querido llamar pastorales o kerygmáticos, para subrayar esa conexión vital entre pensamiento y vida, que se entrecruzan inseparablemente en la obra del teólogo. Aquí las indicaciones del autor que aparecen en su septalogía, ordenadas según el orden de la serie *Dios para pensar*.¹⁸¹³

¹⁸¹⁰ Cf. *El hombre*, 15. Balthasar utiliza la misma imagen en *Epílogo*, Encuentro, Madrid, 1998, 11.

¹⁸¹¹ *El sentido*, 170.

¹⁸¹² Cf. *El mal*, 12.

¹⁸¹³ Así lo haremos en los cuatro apartados que presentamos. Podríamos haber seguido otro orden. Por ejemplo, encolumnarlos según el orden en que fueron escritos en los artículos originales que luego fueron reunidos aquí. Sin embargo, optamos por este orden porque *de hecho* en la serie *Dios para pensar* el lector se los encuentra así. Sin embargo, este orden podría ser otro sin que nada cambie en nuestra perspectiva.

- a. “Rehabilitar y reinventar el amor (puesto que habíamos dejado que se fuera deteriorando) es un verdadero proyecto cristiano y hasta un proyecto de Iglesia”.¹⁸¹⁴
- b. “El hombre, que ha heredado la morada terrestre del Verbo de Dios, está hecho para una finalidad que supera todo lo que pudiera definir un simple programa ético. Está hecho para más y no habría que olvidarlo. Aquí mismo está, sin duda, uno de los más grandes desafíos cristianos de hoy”.¹⁸¹⁵
- c. “Se trata de una salvación que se expone como una cuestión de destino. Es preciso que insistamos en esto: es cuestión de vida o muerte. No se trata de meter miedo o de anunciar catástrofes: pero al menos hoy requiere una insistencia particular. No estamos simplemente encargados de “moralizar” el mundo”.¹⁸¹⁶
- d. “El cristiano debe tener la audacia de proclamar la verdad de salvación”.¹⁸¹⁷

4.2. Trochas simbólicas y literarias

“Sólo aquel que se deja guiar por el imaginario está en condiciones de asumir esta audacia y de recibir esta verdadera revelación”¹⁸¹⁸

Si el hombre necesita del exceso para pensarse, el ámbito del símbolo, el mito, la metáfora, la fiesta, el horizonte, resultan esenciales en su búsqueda de identidad y desvelamiento. Por eso, bajo el título propuesto, reunimos los proyectos e ideas que Gesché lanza como desafíos para la teología y la vida misma.

- a. “El calendario judío celebra una fiesta de la creación. Yo desearía otro tanto para la liturgia católica”.¹⁸¹⁹
- b. “En occidente desde el siglo XVI la Iglesia ha perdido progresivamente mucho de su potencial simbólico. Debe reencontrarlo”.¹⁸²⁰

¹⁸¹⁴ *El mal*, 104.

¹⁸¹⁵ *El cosmos*, 234.

¹⁸¹⁶ *El cosmos*, 239.

¹⁸¹⁷ *El cosmos*, 317.

¹⁸¹⁸ *El sentido*, 194.

¹⁸¹⁹ *El cosmos*, 217.

¹⁸²⁰ *El cosmos*, 217.

- c. “La novela [...] podría convertirse en un *locus theologicus* –cuya teoría más precisa queda todavía, evidentemente, por hacer-. En el descubrimiento novelístico existe una analogía con aquello que el teólogo llama Revelación: una visitación, el encuentro de algo que es inesperado, repentino, algo «revelado», fuera de la realidad cotidiana y, sin embargo, inscrito en ella”.¹⁸²¹
- d. “¿No sería mejor que se cantara el *Gloria*, es decir, la alabanza de lo excelso (*in excelsis*), antes del *Kyrie* que evoca nuestras miserables faltas? ¿No precede el perdón al arrepentimiento?”.¹⁸²²

4.3. Sendas hermenéutico-fenomenológicas

“Lo que cuenta de verdad es una experiencia como aquella que hicieron los discípulos de Emaús, en el recodo de un camino, donde ellos le descubrieron felizmente tarde y felizmente de un modo furtivo”¹⁸²³

Hay indicaciones que marcan los caminos por la filosofía, y que aquí hemos llamado hermenéutico-fenomenológicos, porque esta es la orientación decisiva que toma Gesché en su obra (en efecto, llamarlos “filosóficos” sin más hubiera podido despertar una perplejidad: ¿de qué filosofía se trata?). Integramos en este apartado aquellas dimensiones que Gesché llama “gramática” y “apologética”, ya que en su contexto son realidades que se integran dentro del ámbito filosófico (aunque con innegables connotaciones en otros campos). Que Gesché hable de soñar, en una de estas indicaciones, le aporta a estos senderos un *plus*: en las sagradas Escrituras judeo-cristianas, abundan los pasajes en los cuales Dios habla a los hombres en sueños. Por otro lado, el soñar también es un fértil espacio y un tiempo ganado para el desarrollo del imaginario. En otro sentido, la expresión “sueño con”, indica un deseo, como cuando se dice “sueño con un mundo mejor”. Esta ambivalencia del lenguaje abre nuevos espacios dentro de estos ya abiertos.

¹⁸²¹ *El sentido*, 169.

¹⁸²² *El sentido*, 114.

¹⁸²³ *El sentido*, 190.

- a. “Sería de desear una verdadera fenomenología de la caridad, que le restituyera sus derechos y sus profundos secretos antropológicos. La caridad es sin duda mejor de lo que se dice”.¹⁸²⁴
- b. “Se podría o se debería hacer toda una fenomenología del juego”.¹⁸²⁵
- c. “Nos falta una hermenéutica y una fenomenología del espacio, lugar del hombre por la misma razón que el tiempo”.¹⁸²⁶
- d. “Quizás lo que nos falta conceptualmente es una gramática de la eternidad, que nos enseñe cómo ésta es una profecía de nuestro ser”.¹⁸²⁷ “Quizás nos haría falta una gramática de la eternidad, capaz de enseñarnos que «el tiempo es una pausa de la eternidad y la finitud un espacio de la infinitud» (Moltmann), que la temporalidad es uno de los lugares de la eternidad”.¹⁸²⁸
- e. “Sueño, como ya he dicho, con una apologética del deseo y de la libertad más que de la fuerza y la necesidad”.¹⁸²⁹

4.4. Caminos teológicos

“En esta línea la teología podrá encontrar de nuevo una palabra que decir”¹⁸³⁰

Por último, unos senderos propiamente teológicos y más técnicos, que desde el método de las teologías habría que abordar para clarificar ciertos panoramas, ampliando las fronteras del saber.

- a. “Conviene distinguir, para unirlos mejor, el tiempo del pensamiento y el de la acción. Hay casos, y no pocos, en que la acción no puede aguardar los frutos del análisis para decidir lo que se debe hacer. Pero el pensamiento no tiene nunca derecho a cortar por lo sano y a ignorar los matices, a los que, en definitiva, tendrá que volver la acción. Si hay que ser simples en la acción

¹⁸²⁴ *El mal*, 103. Y en nota advierte: “podría hacerse mucho a partir del soberbio libro de J. Kristeva, *Historias de amor*”.

¹⁸²⁵ *El cosmos*, 271.

¹⁸²⁶ *El cosmos*, 200.

¹⁸²⁷ *El destino*, 150.

¹⁸²⁸ *Jesucristo*, 256.

¹⁸²⁹ *El destino*, 204, nota 13.

¹⁸³⁰ *El sentido*, 185.

(«sencillos como la paloma»), también hay que saber matizar bien las cosas en la reflexión («prudentes como la serpiente»). Hay aquí todo un programa de relaciones entre la teología y la práctica cristiana”.¹⁸³¹

- b. “De ahí que –y esto es capital- el estatuto del hombre no sea acósmico (como en el existencialismo), lo cual le proporcionaría inevitablemente fragilidad ontológica. Estoy convencido de que aquí está en juego la suerte de la reflexión del hombre en nuestra posmodernidad, si es verdad que la modernidad, caracterizada a partir del Renacimiento por centrar todo el pensamiento en el hombre, se ha decidido por fin a afrontar los riesgos de una subjetividad sin raíces”.¹⁸³²
- c. “[Reunir antropología con cosmos] es capital para el diálogo fe-ciencia. Merleau Ponty mostró que no se podía hacer filosofía ignorando la ciencia. Tampoco teología. Incluso, más allá del diálogo entablado, habrá que aspirar también a una «teología de la ciencia»”.¹⁸³³
- d. “Tengo la intención de desarrollar más en otra parte esa intuición de Platón como prueba de Dios para nuestro tiempo”.¹⁸³⁴
- e. “Es urgente pensar teológicamente el cosmos, para construir una (nueva) teología del cosmos. La tarea es difícil, porque habíamos perdido la costumbre de hacerlo. Sin embargo, la nueva situación de las ciencias de la naturaleza debiera ayudarnos en esta tarea, tanto más cuanto el tiempo y la historia, lo habíamos dicho, encuentran en ellas ahora un lugar primordial, lo que las acerca a nosotros, haciendo de la *physis* (y nosotros somos también de esta *physis*) una naturaleza fraterna”.¹⁸³⁵
- f. “Quizás le falta hoy al espacio haber sido pensado filosófica, científica y teológicamente, como ha ocurrido con el tiempo”.¹⁸³⁶
- g. “Yo prefiero utilizar aquí «desvelamiento» más que «revelación», a causa del sentido demasiado autoritario y extrínseco que ha tomado a veces esta última palabra. Pero con ello aludo al mismo dato fundamental: la religión desvela,

¹⁸³¹ *El mal*, 87, nota 62.

¹⁸³² *El hombre*, 72.

¹⁸³³ *El hombre*, 73.

¹⁸³⁴ *El hombre*, 75 (se trata de un mundo sin inteligencia y sin dios).

¹⁸³⁵ *El cosmos*, 183.

¹⁸³⁶ *El cosmos*, 299.

muestra, hace ver alguna cosa que está escondida detrás de aquellas que se saben («las cosas escondidas desde la fundación del mundo»). Este es, en la investigación de la verdad de las cosas, el modo propio de la religión, que merecería ser estudiado más extensamente, en su diferencia respecto de la ciencia y la filosofía”.¹⁸³⁷

La enumeración de todas estas tareas nos pone de frente al gozo de una teología inacabada: se requiere de nuestra implicación para continuar una obra que no acaba nunca, porque requiere ser puesta en juego en cada momento de la historia, en cada lugar del mundo. Gozosa autoimplicación eucarística que pone a cada hombre en las huellas de una erótica que se teje con su propia vida puesta en juego en la gozosa respuesta a un Dios que lo amó primero.

Recapitulación

“Seamos más intrépidos, con fe intrépida”¹⁸³⁸

Quizás ensayando respuestas a estos caminos propuestos por Gesché podamos avanzar hacia el “descubrimiento de las heridas que el entendimiento se ha hecho corriendo al asalto de las fronteras del lenguaje”.¹⁸³⁹ En esas carreras donde el saber se hiere la teología puede con-figurarse según la forma de aquel que la ha provocado para responder a Su palabra. La forma es con-figuración que toma la palabra de Dios que se articula como teología. Con-figurada de este modo las heridas se transformarían, de imagen de enfermedad y muerte, en figura de una vida que se da. ¿No es este el sentido de la vulnerabilidad, verdadero trascendental para hablar de Dios? Así, la imagen bélica y apropiativa del asalto por fuerza podría convertirse en la figura de una receptividad agradecida y agraciada por un don que se adelantó, ofreciendo gratuitamente aquello que se pretendía conquistar. Gesché expresa un deseo para su teología, casi al final del volumen *El hombre*, acercando las figuras del poeta y del teólogo: ambos dicen una palabra que es respuesta a una palabra que los

¹⁸³⁷ *El sentido*, 34, nota 2. Algo ha hecho en su “teoría de la revelación” de la cual hemos hablado *supra*.

¹⁸³⁸ *El mal*, 182.

¹⁸³⁹ Wittgenstein, citado en *El sentido*, 27 (el filósofo alemán lo dice respecto a la filosofía).

ha precedido. En la medida que esa palabra se con-figura con la palabra oída primero, tiene mordiente y eficacia histórica, justamente porque es respuesta a un Dios que habla al hombre *en su historia concreta y real*, y no un dictado atemporal de mandatos, reglas y verdades inmutables.¹⁸⁴⁰

“Querría que el teólogo [...] se pareciese aquí un poco al poeta que describe Virginia Woolf en *Orlando*: «Escribir poesía ¿no es una transacción secreta, *una voz que responde a otra voz?*» ¿No sería esta, para el teólogo y para el cristiano, una manera nueva de unirse a esa inmensa llamada a la felicidad y a la ternura que toca hoy a la puerta de nuestros contemporáneos?»¹⁸⁴¹

Es decir, la voz del teólogo, que nosotros llamamos erótica teológica, es una voz que responde a otra, la de un Dios que se desborda en su erótica teologal. Es significativo que el texto que acabamos de citar está en el capítulo “Un ser para la felicidad”, donde Gesché desarrolla los temas del deseo, el placer, la felicidad, la dicha. Como asegura Balthasar:

“Este doble y recíproco éxtasis –de Dios en el hombre y del hombre en Dios– es por antonomasia el contenido de la dogmática que, por consiguiente, puede ser considerada con toda justicia como la doctrina del arrebató, del *admirabile commercium et connubium* entre Dios y el hombre en Cristo, Cabeza y Cuerpo”.¹⁸⁴²

El teólogo escribe porque ha sido *afectado* por Aquel sobre el que escribe. Trata de decir-narrar-explicar, con palabras inteligibles (principio de racionalidad) aquello de lo que ha tenido experiencia. Con el material preexistente (su lenguaje, su idioma, su cultura, sus esquemas previos, sus marcos de referencia, sus taras y sus posibilidades) y con aquellas mediaciones que él crea, trata de decir y de dar cuenta de aquello que lo ha afectado, *Aquel* que lo ha afectado. En este caso, su teología resulta significativa porque porta dentro aquello que pretende hacer inteligible, lleva entrañado a Aquel a quien se refiere; cuando ésta se transforma en un mero

¹⁸⁴⁰ El poema nacional argentino llamado *Martin Fierro*, expresa esto de un modo tajante y fulgurante: “no hay *prienda* que no se parezca al dueño”. Es decir, cuando algo o alguien tiene dueño, termina pareciéndose a él. Quizás sea la forma telúrica de la pampa argentina para expresar aquello que formuló san Pablo hace dos mil años: “no soy yo, es Cristo quien vive en mí”, Gal 2,20.

¹⁸⁴¹ *El hombre*, 149 (cursivas en Gesché). La misma cita en *Eloge de la théologie*, 427.

¹⁸⁴² *Gloria* 1, 117. Para nuestra erótica teologal, resulta muy sugerente que Balthasar hable también aquí de *connubium* cuando generalmente sólo se habla del *admirabile commercium*, palabra ésta última demasiado cargada de otras connotaciones.

desarrollo intelectual-académico sobre otros sistemas explicativos (a los que puede adherir o criticar), no significa nada y deviene ininteligible.¹⁸⁴³

Al final de este capítulo que quiere ser una gran recapitulación del camino recorrido, vemos que la erótica teologal se articula en la obra de Gesché como erótica teológica: a la salida-de-sí de Dios se co-rresponde la salida-de-sí del teólogo. Este éxtasis es lo que llamamos erótica teológica. La misma está atravesada por las realidades y los conceptos que hemos desenvuelto en este capítulo final. La erótica teológica, respuesta a la previa erótica teologal, se teje con los hilos del riesgo, coraje, audacia (los teólogos deben ser “heresiarcas apasionados de ortodoxia”); aventura que se despliega en la intemperie, viviendo sin morada propia (“nómades en la carpa del encuentro”); ponerse en juego, poner el cuerpo en una autoimplicación vital (“mi cuerpo por ustedes”); provocación (“una provocación que desenlaza”); exceso interrogativo, que pregunta con pasión (“un exceso que interroga”); fragmentos que componen un cuadro infinito (“una obra inconclusa”); afirmaciones que se mantienen abiertas, y pasibles de ser reformuladas (“una obra inadecuada”); revelación que descubre y oculta, que muestra y cela aquello que trata (“un desvelamiento por descubrir”). En este doble y recíproco salir-de-sí se descubren esos caminos que todavía hay que transitar, porque la teología es una bella aventura que acompaña al hombre durante todo el despliegue de su existencia terrena.

Hemos visto movimientos co-rrespondientes y co-pertenecientes a aquellos movimientos por los que Dios llegó al teólogo. No podía ser de otro modo ya que el camino por el que Dios viene a nosotros es el mismo por el que nosotros podemos ir hacia él. Camino de amor y de pasión, de involucramiento y entrega de la vida como don-de-sí. Hemos descubierto una teología apasionada, pasional y apasionante.

“Algunos intérpretes opinan que la música adquiere vida cuando se la hace sonar. No, vive ya en gran parte en la partitura, pero duerme. El intérprete

¹⁸⁴³ “Las definiciones son menos un final que un comienzo. Son *hic Rhodus*. Una abertura. Ninguna cosa verdaderamente conquistada se pierde en la Iglesia. Pero nada le ahorra al teólogo seguir trabajando. Lo que sólo es almacenado, lo que sólo se transmite, sin un esfuerzo nuevo, propio (que parta *ab ovo*, desde el origen de la revelación), se corrompe, como el maná”, H.U. VON BALTHASAR, “El lugar de la teología”, en *Verbum Caro*, Cristiandad, Madrid, 1964, 193-207, cita en 203.

tiene el privilegio de hacerla despertar o, para decirlo más cariñosamente, darle vida con un beso”.¹⁸⁴⁴

¹⁸⁴⁴ A. BRENDEL, *De la A a la Z de un pianista*, op. cit., 66. ¿No es por esto mismo que la amada inicia su canto expresando su profundo deseo: “que me bese con los besos de su boca”, en el *Cantar de los Cantares*?

Epílogo y recapitulación general

“Una aventura que va más allá de los límites de la simple razón”¹⁸⁴⁵

“A veces hay que llegar hasta el borde de la locura para encontrar las palabras que digan lo que hay que decir”¹⁸⁴⁶

En el camino de esta investigación hemos podido comprobar que en Gesché la erótica implica dos realidades: por un lado, es un modo de nombrar a Dios en su salida de sí, su éx-taxis divino; por otro, es el modo en que se imposta su propia teología. A lo primero lo hemos llamado erótica teologal: Dios es el sujeto del *éros*. A lo segundo lo hemos llamado erótica teológica: el teólogo es el sujeto del *éros*. Dios que desciende (erótica teologal) diciéndose en la historia para crear un vínculo de amor con el hombre; un hombre que es tocado por ese amor y que, si es teólogo, se expresa creando el cuerpo de una teología (erótica teológica). En el medio queda oculto el sujeto que padece la erótica teologal: sólo podemos leer textos. En ellos adivinamos al sujeto, que está presente como ausencia (la analogía es la del Resucitado): se trata de la necesaria autoimplicación que supone ser tocado por ese amor desbordante de Dios. Sin autoimplicación no se puede descubrir el *éros* divino-humano. Es ésta la que hace visible la erótica teologal y la teológica, quedando el sujeto invisible evitando de este modo cualquier exposición que hiera al amor.

De este modo el hombre responde al Amor con otro amor hecho cuerpo en un texto teológico, aunque siempre queda en pie la realidad de que todo sistema explicativo es menor que lo que quiere explicar. La realidad es más compleja (¿o más simple?) que el esquema que pretende contenerla: también aquí vale el principio del exceso. Esta ausencia de totalidad puede ser considerada desde la perspectiva del deseo, que estimula la búsqueda siempre incompleta y siempre apasionante de Aquel divino que puede saciar el deseo humano. Consideramos que la erótica puede ser el camino para “dar a la trascendencia la inteligibilidad que perdió. Ahí está, en mi opinión, todo el problema”.¹⁸⁴⁷ Es decir, se trata de re-significar la trascendencia por

¹⁸⁴⁵ *El sentido*, 127, nota 58.

¹⁸⁴⁶ *El mal*, 20.

¹⁸⁴⁷ *Le monde écoute la foi*, 56.

medio de la erótica. La preocupación central de la teología de Gesché es devolver inteligibilidad a las palabras de nuestra tradición. *Caritas* perdió su inteligibilidad. Podría recuperarla embarazándose del *éros*, porque el choque que produce este procedimiento genera una grieta en una comprensión demasiado cristalizada en estereotipos conceptuales. Por la grieta del *éros* podría colarse el sentido y desde ahí resignificar el amor de Dios y del hombre. Aunque la palabra *éros* también pueda estar devaluada consideramos que su aplicación en teología puede producir un audaz choque, que será lo que realice la resignificación.

Estas son las conclusiones que enumeramos sintéticamente:

1. La obra de Gesché demarca una erótica cristiana cuyo doble sujeto es Dios y el hombre en recíproco amor extático y desmesurado;
2. La erótica se expresa en un vasto campo semántico cuyos términos son exceso, pasión, gratuidad, irracionalidad, sobreabundancia, deseo, locura, audacia, transgresión y éxtasis, sendos matices de una totalidad que integra los fragmentos en una noción más abarcadora;
3. La *philanthropia* de Dios designa su amor por el hombre en cuanto genérico, que se expresa como *agápe* y como *éros* recuperando sus respectivos matices;
4. El *éros* de Dios padecido por el teólogo se articula en un cuerpo textual que toma la configuración histórico-local del teólogo afectado;
5. El estilo de la teología de Gesché manifiesta los embates de un violento amor que torniona el lenguaje configurando de este modo un estilo particular que porta las huellas de Aquel que hirió;
6. El *éros* de Dios se encarna en el *éros* del hombre que vive su propio amor como una respuesta apasionada a aquel que ha padecido. La antropología que brota de este doble éxtasis se configura y lleva las marcas de la experiencia del hombre que ha percibido el *éros* de Dios;
7. El *éros* divino padecido por el hombre lo impulsa a dialogar con otros buscadores y testigos de ese amor divino: así el teólogo configura su propia teología buscando las huellas de la figura de Aquel por quien fue él tocado y que encuentra en otras disciplinas;

8. La erótica de la obra de Gesché transgrede los límites usualmente impuestos a una teología y lo fuerza a transitar caminos audaces aún cuando esa aventura signifique perder precisión o estructura;
9. La opción de poner al hombre en el centro de su pensar se despliega como una opción positiva ya que es el hombre el destinatario de cualquier teología que, como tal, debe ser salvífica y significativa;
10. La significatividad de la teología de Gesché está íntimamente relacionada con la inteligibilidad de sus propuestas, y ésta es posible sólo si se dirige al hombre tal como él es y con las características que tiene en el tramo de la historia donde el teólogo debe ejercitar su racionalidad como ministerio soteriológico;
11. La recuperación del *éros* divino-humano en medio de un pensamiento, teología, cultura e iglesia que lo han perdido u opacado es un servicio a la verdad del hombre cuya íntima estructura existencial está cruzada por el deseo de un exceso;
12. Descubrir en la teología las huellas del *éros* divino tiene como finalidad devolver al hombre a su raíz originaria y su destino de salvación;
13. Que su pensamiento teológico esté troquelado como erótica devuelve al lenguaje su estructura teologal y devuelve a Dios las dimensiones de gratuidad, sobreabundancia, audacia y locura tan necesarias para que el hombre contemporáneo vuelva a percibir su figura por el camino del exceso;
14. La erótica puede devolverle al amor la inteligibilidad que ha perdido y darle un sentido nuevo.

Parte II

Olegario González de Cardedal

Una interpretación desde el *éros* divino-humano

“El hombre es por definición búsqueda y deseo”
Dios al encuentro, 134

“Todo amor es una posesión eterna”
Madre y muerte, 214

Olegario González de Cardedal

Una interpretación desde el éros divino-humano

“La audacia es la característica de un hombre esperanzado”¹⁸⁴⁸

“El hombre es un ser teologal”¹⁸⁴⁹

“La tentación más sutil de la vida religiosa es [...] confundir el amor con el bien y el mal”¹⁸⁵⁰

Pertinencia de la elección de Cardedal

Hablar de Olegario González de Cardedal es hablar de una teología como encuentro, en el camino, desde la entraña, en Cristo. Como encuentro, porque la pasión que lo anima desde su primera gran obra publicada, *Jesús de Nazaret*, ha sido la de hacer teología como la posibilidad de la vida pensada como encuentro, aún cuando los polos de éste se perciban lejanos entre sí.¹⁸⁵¹ En camino porque ahí se descubre el sentido y destino de la vida, como vía a recorrer con creatividad y coraje, como trocha de la propia existencia, preñada ya de la existencia de Dios, porque Dios en Cristo es camino (cf. Jn 14, 6).¹⁸⁵² Desde la entraña, porque es la categoría

¹⁸⁴⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* III, 7, 116 A; citado en *El hombre ante Dios*, 101.

¹⁸⁴⁹ *Cristianismo y mística*, 304.

¹⁸⁵⁰ *Raíz*, 139.

¹⁸⁵¹ Cf. *Jesús de Nazaret*. La categoría “encuentro” articula toda esta obra: “Ofrecemos esta humilde aportación, sistematizando nuestra comprensión de Cristo a la luz de la categoría *encuentro*”, “Prólogo”, XV. Cf. *Fundamentos*, I, 524. Aclara Cardedal: “El intento de una «cristología del encuentro» ha surgido como necesidad de lograr una alternativa entre una cristología descendente y una jesuología puramente ascendente. Ha sido tematizada por O. Weber, quien la define en estos términos: «La cristología no es otra cosa que la reflexión teológica sobre el encuentro con Jesucristo en cuanto que este encuentro funda y porta la fe. Este encuentro es de naturaleza personal; y su sujeto es la comunidad»”, *Jesús de Nazaret*, 596, nota 121. Cf. S. DE LA CRUZ LOERA, *La cristología del encuentro en Olegario González de Cardedal: contenido y perspectivas*, tesis de doctorado, Universidad Pontificia Salesiana, Roma, 2009; J. REVIDATTI, *Aproximación a la cristología de Olegario González de Cardedal a la luz de la categoría del «encuentro»* I y II en *Stromata* 56 (2000) 145-190; 269-298; J.S. BÉJAR BACAS, *Donde hombre y Dios se encuentran. La esencia del cristianismo en Bruno Forte y Olegario González de Cardedal*, Edicep, Valencia, 2004, 291-295. “Si yo ahora volviendo la mirada a mi propia trayectoria buscase tres palabras que de alguna forma remiten a universos y a sistemas complejos de sentido, pondría tres: encuentro, raíz, entraña. Que de alguna forma remiten a libros concretos. Pero si me preguntas por un símbolo concreto [...] pensaría en un árbol [...]: la encina”, M.S. ROLLÁN ROLLÁN-C.AVENATTI DE PALUMBO-A. TOUTIN, “Entrevista a Olegario González de Cardedal sobre «Los lenguajes de Dios para el siglo XXI»”, en *Teología* 96 (2008) 307-318, cita en 315.

¹⁸⁵² Es sintomático que ya desde su obra *Jesús de Nazaret*, publicada en 1975 y en la cual la categoría *encuentro* es central, aparezca en la última nota al pie una referencia al texto del relato de los

que don Olegario descubre, propone y desarrolla como articuladora de lo central del cristianismo y de la vida cristiana.¹⁸⁵³ En Cristo, porque es en la persona y figura del Dios-hecho-hombre donde el teólogo salmantino ha arraigado su existencia, su fe y su cultura, desarrollando una cristología seria y apasionada.¹⁸⁵⁴

Los estudios académicos sobre la obra de González de Cardedal son relativamente pocos.¹⁸⁵⁵ Ello puede deberse a que es un autor que continúa

peregrinos de Emaús (Lc 24, 13-35), del que toma la categoría *camino* con el que teje sus *Fundamentos de cristología* I: “Con ella queremos comprender lo que ha sido la trayectoria de la fe y de la cristología en los dos últimos siglos. La verdad se encuentra en el camino. *In via veritas. Intellecturi in ipso itinere*. En el camino de los hombres ha sabido Dios quién es él mismo como Dios de los hombres y en el camino del Dios encarnado hemos sabido los hombres quiénes somos como hombres de Dios. *Este camino tiene un nombre y un rostro único: Jesucristo*”, XXIX, cursivas del autor.

¹⁸⁵³ Cf. *La entraña del cristianismo*. “Cuando nos referimos a una cosa hablamos de su esencia; en cambio cuando nos referimos a una persona, queriendo nombrar lo más propio e íntimo de ella, hablamos de sus entrañas y de su entraña [...]. En el cristianismo nos las vemos con las entrañas de misericordia de Dios manifestadas en la persona de Jesús, entregado por nosotros en su muerte y que por su resurrección nos ha hecho posible una vida nueva y la resurrección de toda carne. La entraña del cristianismo es que ha tenido cuerpo de hombre (encarnación) y por ello tiene entrañas de humanidad, sabe por sí mismo lo que es ser hombre (historia) y su consumación por el tiempo (muerte). El cristianismo va de las entrañas de Dios encarnado a las entrañas del hombre mortal y pecador, redimible y resucitable en su constitución visceral [...]. Con las dos palabras entrañas-entraña, que guían la entera orientación del libro, hemos querido ofrecer una comprensión histórica y teológica, entrañable y personal, del cristianismo a la vez que superar otra comprensión racionalista y moralista, meramente institucional o práctica”, IBID., “Prólogo”, X. “Las tres palabras sagradas de este libro son: *raíz, entraña y cristianía*, e invocan un cristianismo radical, entrañable y cristiano, IBID., “Prólogo”, XV. Sobre la categoría entraña, cf. IBID., “Introducción”, 43-102.

¹⁸⁵⁴ Cf. Á. CORDOVILLA PÉREZ-J.M. SÁNCHEZ CARO-S. DEL CURA ELENA (eds.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca, 2006.

¹⁸⁵⁵ Hemos encontrado seis tesis doctorales y cuatro de licenciatura. Las doctorales: J. M. SÁNCHEZ ROMERO, *Cristología inductiva Moral Autónoma. La fundamentación de la moral cristiana a partir de las cristologías de Olegario González de Cardedal y de José Ignacio González Faus*, Córdoba, 2003, Tesis en la Universidad Alfonsiana de Roma; J.S. BÉJAR BACAS, *Donde hombre y Dios se encuentran: la esencia del cristianismo en Bruno Forte y Olegario de Cardedal*, Edicep, Valencia, 2004; S. DE LA CRUZ LOERA, *La cristología del encuentro en Olegario González de Cardedal: contenido y perspectivas*, Universidad Pontificia Salesiana, Roma, 2009; M. MOORE, *Crear en Jesucristo: una propuesta en diálogo con O. González de Cardedal y J.I. González Faus*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2011; P. LEIVA BÉJAR, *La pasión de Cristo y el rostro de Dios: teología de la cruz en J. I. González Faus, L. F. Mateo-Seco y O. González de Cardedal*, Facultad de Teología de Granada, 2013; D. VARELA VÁZQUEZ, *Cristo centro de la historia en la obra cristológica de M. Bordoní y de O. González de Cardedal*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2014 (Tesis en la Universidad Gregoriana de Roma). Las de licenciatura: J. REVIDATTI, *Aproximación a la cristología de Olegario González de Cardedal a la luz de la categoría del «encuentro»* I y II en *Stromata* 56 (2000) 145-190; 269-298 (los dos artículos compendian su tesina en teología dogmática); G. NUHSAUMER, “*Zuerst ist er der Gott der Dichter*”: *Christologie bei Olegario González de Cardedal als paradigma zur verhältnisbestimmung von theologie und dichtung*, Theologische Grundlagenforschung, Universität Wien, 2000; J. QUELAS, «*Belleza de Cristo*» *Hitos para una estética cristológica en español con éros teológico y pathos literario: Olegario González de Cardedal*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2007 (inédita); P.E. BAYÁ CASAL, *Cristo entre los poetas: la incorporación de la palabra poética a la reflexión cristológica de Olegario González de Cardedal: el*

publicando prolíficamente, lo cual, sobre ciertos temas, impediría tener una visión completa ya que no hay un canon acabado. Otras razones pueden ser el desconocimiento de su obra en ámbitos de lengua española (el volumen de sus textos puede acobardar a los lectores) y en ámbitos de otras lenguas (sólo existe una traducción al italiano de su *Cristología* –el llamado *manual*¹⁸⁵⁶); o la desvalorización de la teología española de cara a teologías pensadas y escritas en otras lenguas, como la alemana o la francesa.

Investigaremos en esta parte de qué modo aparece el *éros* divino-humano en la obra de González de Cardedal, configurando de este modo una erótica. Como el autor no hace una reflexión *in recto* sobre esta temática hemos debido proceder rastreando sus manifestaciones a lo largo de toda su obra teológica. De este modo descubriremos los *contornos* de una erótica (capítulo I); la *forma* que la erótica asume al manifestarse (capítulo II); el *centro* de esa erótica en la obra del salmantino (capítulo III); los *ecos* que esa erótica hace resonar fuera de la teología (capítulo IV); y el *desborde* de la erótica más allá de la obra escrita del teólogo abulense (capítulo V). Al final de este recorrido podremos percibir una configuración textual y de sentido, que hubo aflorado al investigar palabras, ideas, semánticas, gramáticas y, sobre todo, al tener una mirada complexiva sobre su obra desde una perspectiva que permite descubrir una real presencia, ya que la erótica de la que hablamos no es un objeto para describir sino una fuerza que mueve desde dentro.

1. La creación de una obra

En el cauce de su vida y vocación de teólogo hay que pensar la producción de los libros de González de Cardedal, pero con una cierta ingenuidad, sin acentuar

método de diálogo interdisciplinar entre teología y literatura en “Cuatro poetas desde la otra ladera”, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2010 (inédita). En la Pontificia Universidad Comillas de Madrid hay una tesis doctoral en curso sobre la cristología de Cardedal. Es de notar que varias de las investigaciones (una tesis doctoral y tres de licenciatura) han sido realizadas por argentinos, país donde González de Cardedal ha encontrado una buena recepción en los ámbitos académicos de teología.

¹⁸⁵⁶ *Cristología*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004. Traducir a Cardedal no es tarea fácil. Dice Pié-Ninot: “Su precioso, estudiado y denso lenguaje castellano-abulense hacen que acceder a él no sea tarea que parezca inicialmente fácil”, S. PIÉ-NINOT, “Presentación”, en J.S. BÉJAR BACAS, *Donde hombre y Dios se encuentran*, op. cit., 7.

demasiado los métodos de clasificación y encasillamiento, como él mismo señala: “Olvídese de los métodos, eso al final. La vida reclama una cierta ingenuidad, hay que vivir, sin programar nada”.¹⁸⁵⁷ Poner una palabra, clasificar, como haremos más adelante con su obra, tiene algo de pretencioso,¹⁸⁵⁸ porque la realidad es indecible, pero aún así hay que decir algo para no quedar en un vacío inane de sentido. Sin embargo, si se exige demasiado a las clasificaciones se traiciona el contenido. Como siempre que nos refiramos a Cardedal, las clasificaciones, cuadros y esquemas son sólo provisorios, propedéuticos, orientativos. Nunca determinantes ni exhaustivos, ya que siempre la realidad escapa de esos encasillamientos. El método de González de Cardedal es “ir viviendo”. Así lo afirma él mismo:

“Yo me sumerjo y cuando llego a una ósmosis completa, que ya estoy tan mojado que no me cabe más, y a una desesperación completa en la que ya no sé ni lo que sé, ni por dónde estoy, redacto”.¹⁸⁵⁹

La expresión tiene mucho de coloquial y de género literario, y reclama no poner los esquemas delante de la vida que fluye; fluir que recoge la teología para que sea verdadera. Cuando Cardedal, el teólogo, escribe sus libros, lo hace con rigurosos métodos apropiados que aseguran que llegará a la meta con la profundidad que exige su tarea. Pero la expresión mantiene su validez y su verdad, y recoge lo siguiente: en su labor de teólogo escribe a partir de la comprensión de las realidades que quiere decir, una comprensión desde la misma entraña de esa realidad, para no traicionarla, sino por haberla comprendido desde dentro de sí misma, viviendo.

En este dinamismo vital, hay que tener en cuenta que los libros una vez escritos, en un sentido, dejan de pertenecer al autor, debido a la progresión que es toda vida. Esto se refiere tanto a lo que él lee como a lo que escribe:

“Si ahora reviso los libros de los años ‘66-‘67: son míos y no son míos. Los releo y sí, pero ese ya no soy yo [...]. La biografía es el constituyente de la vida en interacción, en sucesión. Es un proceso ininterrumpido, un proceso permanente”.¹⁸⁶⁰

¹⁸⁵⁷ *Entrevista*, 294.

¹⁸⁵⁸ Cf. *Entrevista*, 297-298.

¹⁸⁵⁹ *Entrevista*, 297.

¹⁸⁶⁰ *Entrevista*, 293.

La afirmación es congruente con un pensamiento recurrente en el salmantino: toda teología está siempre *in fieri*, ya que no consiste en la aglomeración de verdades objetivas, sino en el desenvolvimiento y descubrimiento de esas verdades haciendo un camino y poniéndose en juego para descubrirlas. Al articularlas en un sistema de pensamiento esas verdades ganan en transmisibilidad, pero pueden perder vitalidad, ya que fueron escritas no para detenerse en ellas sino para crear un trampolín desde el cual lanzarse hacia las verdades a las que apuntan.

2. Recorte de fuentes: criterios

Cuando se investiga a González de Cardedal es imposible restringir la fuente a una o dos obras. Su pensamiento es polifacético, y su modo de pensar es circular, de modo que sólo una lectura de la totalidad de sus escritos o, al menos, de los escritos emblemáticos en torno a cada temática, puede dar cuenta del talante de su pensamiento y de su vida. Es por eso que las fuentes utilizadas en esta investigación son abundantes, tanto si se trata de libros, como de artículos o presentaciones en obras colectivas.

La erótica teológica está presente como un entramado, un ámbito, un modo de pensar y hacer la teología, y sus huellas se perciben en todos sus escritos. Hemos dejado de lado en esta investigación el libro que recoge su tesis doctoral, por pertenecer a un género literario específico, el de la acreditación científica ante el universo teológico; los libros sobre España, porque obedecen a otra lógica en el pensamiento del autor, además de quedar fuera de la sensibilidad y comprensión profunda de quien realiza esta tesis; y los numerosos artículos periodísticos, ya que en ellos aparecen de modo divulgativo los temas de fondo que el teólogo aborda en sus libros y porque la imposición de un formato extremadamente breve constriñe la posibilidad de que aflore la erótica tal como la concebimos aquí. Por lo demás, abordamos el resto de los escritos de don Olegario, fundamentalmente, aquellos de carácter decididamente teológico.

3. Un cuerpo de escritura

Presentamos una agrupación de algunos de sus libros, siguiendo una indicación del mismo autor.¹⁸⁶¹ La lista que damos no es exhaustiva sino indicativa, y busca tener una cierta idea del tenor de su obra. Sólo consignamos libros en esta clasificación, sin tener en cuenta aquí artículos, colaboraciones en obras colectivas, prólogos a libros de terceros, reseñas, reportajes, artículos en periódicos, y otros. La obra escrita *ex-presa* a González de Cardedal. Lo que él es dentro está manifestado en lo que nosotros leemos fuera. Por eso presenta este ordenamiento que, sin ser exhaustivo, deja ver la calidad de su filigrana. Es el mismo salmantino quien, al ser entrevistado por P. Bayá Casal, propone la siguiente articulación en cinco grupos de obras:¹⁸⁶²

En primer lugar, lo que Cardedal llama libros puros y duros de teología, a saber: *Teología y antropología. El hombre imagen de Dios en el pensamiento de Santo Tomás* (tesis doctoral); *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (cristología personalista); *Cristología* (manual); *La entraña del cristianismo*; *La gloria del hombre* (antropología); *Madre y muerte* (escatología narrativa); *Raíz de la esperanza* (teología de la historia); *Fundamentos de cristología*. González de Cardedal es teólogo, y por eso escribe “libros puros y duros de teología”. Ellos brotan de la fidelidad a la misión recibida y consentida: él es teólogo y como tal escribe.

En segundo lugar, lo que el salmantino designa como Libro de espiritualidad o «guía de perplejos», a saber: *Elogio de la encina*. El teólogo salmantino vive con un fuego que le quema las entrañas, y de ese fuego brota el espíritu que lo anima. Así puede guiar a los perplejos de este mundo por los caminos de una espiritualidad teológica con hondura.

En tercer lugar, los libros sobre España. Ellos son: *Meditación teológica desde España*; *Ética y religión*; *El poder y la conciencia*; *Memorial para un educador*; *Educación y educadores*. Cardedal vive en España y es español. La tierra castellana le impulsa la sangre y le

¹⁸⁶¹ *Entrevista*, 292-293.

¹⁸⁶² No consignamos aquí las referencias bibliográficas completas, que serán referidas en la Bibliografía general de esta tesis. Dos bibliografías completas de Cardedal se pueden consultar en: J.M. SÁNCHEZ CARO (ed.), *Donde la luz es Ávila*, s/1, 2002, 383-413, aunque hemos detectado en él algunas lagunas (salvedad hecha de que llega hasta el año 2002). En la obra de homenaje publicada al finalizar su ciclo de magisterio en la Universidad, aparece un listado de su obra completa hasta el 2005. Cf. *Dios y el hombre*, 14-47. También aquí falta alguna obra. Cf. *Entrevista*.

configura el ser. De este modo no quiere y no puede desentenderse de su patria y de su tierra, reflexionando continuamente sobre ella y desde ella en su tarea teológica.

En cuarto lugar los libros de cierre, de recoger perspectivas, con estos títulos: *Dios*; *El hombre ante Dios*. González de Cardedal está terminando su magisterio, llegando a la plenitud de su vida. Esto le da una mirada retrospectiva de una profundidad y un horizonte grandiosamente ensanchados. Desde esta perspectiva escribe las obras de su madurez teológica.

En quinto lugar, los llamados libros *con-voluntad-de-palabra-verdadera*. Son los siguientes: *Cuatro poetas desde la otra ladera*; *El rostro de Cristo*.¹⁸⁶³ El teólogo tiene conciencia de que su palabra tiene que ser verdadera y, por eso mismo, bella. No se puede hablar sobre Dios y el hombre de cualquier modo y, por esta convicción, se interna en las profundidades de la palabra para hacerla brotar prístina, bella, madura, serena.

De esta clasificación podemos inferir el talante y el estilo de las obras de nuestro autor, aunque falta aquí el lugar que ocupan sus artículos en revistas especializadas, sus artículos en periódicos españoles (el ambón desde el que predica, recurriendo a una metáfora suya), las contribuciones en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, etc. Basten, por ahora, estas concisas notas para este apartado.

4. Cuestiones metodológicas

No haremos un estudio sistemático de la teología ni de la cristología de Cardedal, ni de ningún otro tema teológico que don Olegario desarrolle *in recto* en su obra escrita. Nuestro trabajo consiste en descubrir entre los pliegues de su teología las trazas de una erótica teológica, rastrear en el lenguaje las huellas que ese amor apasionado de Dios a los hombres y de los hombres a Dios han dejado en marcas de escritura.

¹⁸⁶³ Aunque Cardedal no incluye *Fundamentos de cristología*, *El hombre ante Dios* y *El rostro de Cristo* en la enumeración propuesta en la *Entrevista*, porque es anterior a la edición de esos libros, creemos que encuentran su lugar donde los hemos ubicado.

El método general que seguiremos se parece al de un baqueano: rastrear huellas, descubrir indicios, mostrar manifestaciones, organizar textos, deducir resultados. El método propio con el que desarrollaremos cada capítulo se explicitará en el inicio de cada uno de ellos. En general optamos por un método de mostración de los textos, para descubrir en ellos la raíz y manifestación de la erótica que rastreamos, junto al análisis de esos textos y la síntesis que proponemos desde nuestra particular perspectiva.

Capítulo I

Contornos de la erótica teologal: El autor desde el punto de mira de esta investigación

“Las huellas nos hacen sospechar la desproporcionada proporción del caminante”¹⁸⁶⁴

La hipótesis de este capítulo es que la erótica se expresa con algunas palabras que conforman un campo semántico y en unos textos que permiten interpretar esas palabras como los elementos de una erótica, en torno al modo de ser del *éros*: extático, vehemente, excesivo, provocador, etc.

De esta manera sentaremos las bases de la posibilidad de abordar al autor desde la categoría que hemos elegido para esta investigación: la erótica teologal. Para esto nos plantearemos la pregunta *in recto*: ¿es posible hablar de una erótica teologal en Cardedal? (1), investigaremos cómo la erótica pagana supone un lastre para pensar esta categoría y cómo una erótica cristiana es posible desde la cristología y la pneumatología, enraizadas en la Biblia, la Tradición, los místicos y el lenguaje. Luego recorreremos un camino de signos y señales (2): se trata de estudiar algunos textos de Olegario donde alborea claramente la posibilidad de esta erótica teologal. A delimitar los contornos de esa erótica dedicaremos el siguiente subcapítulo (3), estudiando las palabras que ponen de manifiesto que existe de hecho una erótica cristiana. Por último, presentaremos los nombres griegos del amor que aparecen en la obra del salmantino (4).

Trabajaremos con un método y una perspectiva histórica con atención a los aspectos bíblico y dogmático en el punto 1; un método heurístico-hermenéutico en los puntos 2 y 4; y heurístico-descriptivo en el punto 3, ya que se trata de afinar la significación de nuestro “bajo continuo”: la erótica teologal, mirando de lleno la obra de Cardedal.

Al final de este recorrido descubriremos que es posible sostener la existencia de una erótica cristiana como entramado de la obra teológica de don Olegario.

¹⁸⁶⁴ *Cuatro poetas*, 526.

1. ¿Se puede hablar de una erótica teologal?

¿Es pertinente hablar de una erótica en la obra de González de Cardedal?
¿Aparece el *éros* divino-humano en los escritos del teólogo salmantino?

En este subcapítulo fundaremos las bases de una erótica teologal, mostrando cómo la realidad que designamos con estas palabras está presente en la obra de Cardedal como un *tono* (como se dice en música), una *textura* (como se dice en pintura) o una *matriz* (como se dice en escultura) desde donde don Olegario piensa la teología.¹⁸⁶⁵ Una teología cristiana, desmarcada de cualquier tentación de pensar desde el *éros* griego pagano. No se trata de que el teólogo abulense haga de la erótica un objeto de su pensamiento, sino que sostenemos que es la matriz desde la que piensa la teología y la fuerza que lo impulsa a hacerlo. Esta es nuestra hipótesis de trabajo. Mostraremos también que la erótica es teologal, es decir, responde al ser y al obrar de Dios mismo.

1.1. El lastre de una erótica pagana

“Primero hay que comenzar por la eliminación de equívocos”¹⁸⁶⁶

El punto de partida será desmarcarnos de una erótica pensada desde el paganismo, ya que, por un lado, la erótica cristiana quedaría impregnada por las categorías y aporías a las que el pensamiento pagano se debe y que lo configuran como tal; y por otro, implicaría suponer y aceptar que el cristianismo no puede crear y pensar una erótica cristiana.

a. El estorbo del platonismo

¹⁸⁶⁵ Hay tres palabras de sendos autores que recogen en otros contextos esta estructura que intentamos hacer comprensible: infraestructura (Dodd); falsilla (Cardedal); intertextualidad (Kristeva). Cf. *El rostro de Cristo*, 149, nota 7.

¹⁸⁶⁶ *Dios en la ciudad*, 200.

La cuestión central para nuestra investigación en este punto se puede formular así: nuestro teólogo se niega a la erótica en la medida en que ésta se piensa como neoplatónica, con categorías griegas. Así expresa Cardedal este problema:

“Hasta ahora la teología ha estado sostenida o minada en sus fundamentos por las comprensiones filosóficas explícita o implícitamente asumidas: Aristóteles, Platón, Descartes, Kant, etc. [...]. El servicio que prestaron a la teología sólo fue posible tras sufrir una real metamorfosis. Sirvieron de marco para un cuadro nuevo tras ser extraído el cuadro original: el nuevo lo ofreció la revelación divina. Y, sin embargo, las propias dimensiones de ese marco ya arrastraron consigo unos ensanchamientos o recortes de la revelación divina. Se dio una interacción recíproca: desde la revelación bíblica como contenido al sistema filosófico como marco expresivo; y desde éste a la acentuación privilegiada o al silencio respetuoso ante ciertos contenidos de la revelación divina. Común a todos estos autores es el horizonte helénico, entendiendo por él la primacía del *lógos*, del cosmos y de la *physis*, frente a la historia y la memoria, la libertad, el amor, el futuro y la esperanza, que son las categorías propias del horizonte bíblico”.¹⁸⁶⁷

Para el posterior desmarque del platonismo en la configuración de una erótica cristiana, retenemos cuatro datos aportados aquí. En primer lugar, una indicación metodológico-hermenéutica: hay comprensiones y palabras paganas que pueden ser introducidas en el cuerpo del pensamiento cristiano. Hay una condición esencial: que sean transformadas en su entraña. Si fue posible hacerlo con algunas categorías –ahora centrales en la teología cristiana- también es posible con otras. En segundo lugar, un principio gnoseológico: esas comprensiones y palabras paganas ya transformadas suponen una determinación, en el sentido fuerte de la palabra, es decir, permiten ver algunas cosas e impiden la visión de otras. Tomar conciencia de este principio gnoseológico resulta esencial para nuestro tema, ya que optamos por hablar de una erótica porque otras comprensiones y palabras no permiten ver lo que sí permite esta categoría. En tercer lugar, un principio estético: la opción por ciertas comprensiones y palabras resaltarán determinadas cosas y dejarán en silencio otras. En cuarto lugar, un principio filosófico-teológico: estas comprensiones y palabras suponen una perspectiva metafísica y antropológica que determina todo el contenido. Y la filosofía griega está configurada en su entraña por la metafísica, la cosmología y la fisiología, en el sentido etimológico de la palabra. Eso significa que

¹⁸⁶⁷ *Fundamentos*, I, 530-531.

otras perspectivas quedan en sombras, como por ejemplo la histórica, amorosa y elpídica. Estas cuatro indicaciones que acabamos de hacer son una posibilidad, por un lado, y una imposibilidad, por otro. La posibilidad se hace perceptible en los dos milenios de desarrollo de la teología cristiana, tal como ha sido y hemos visto en la Obertura de esta tesis. La imposibilidad es entrevista ya desde hace tiempo por numerosos autores. Nosotros retenemos aquí sobre todo la última indicación: que el amor en su amplia acepción y significados quedó opacado por otras dimensiones verdaderas de la comprensión y explicitación de la revelación. De este desmedro del amor es del que nos ocuparemos aquí. Hay un doble filo del platonismo en cuanto a su relación con la teología cristiana, ya que

“El platonismo ha sido una ayuda y una amenaza permanente para el cristianismo. Ha subrayado la dimensión ascendente de la aspiración y búsqueda del hombre, del deseo y del *éros* (amor de retorno), la lejanía”.¹⁸⁶⁸

Es esta identificación de la palabra *éros* con aquello que designa en la filosofía platónica en particular, y griega en general, lo que le impide a don Olegario entregarse sin reservas a *nombrar* una erótica:

“La dinámica del amor en el mundo griego era la del ascenso desde abajo hacia arriba. Eso era el *éros*: ascenso hacia la Belleza, Verdad y Justicia supremas”.¹⁸⁶⁹

En otro texto del salmantino aparece claramente esta comprensión platónica del *éros*, identificado con el deseo apropiativo y posesivo, centrípeto y egoísta. Es de notar que la contraposición es entre *amor* griego y *agápe* cristiano:

“En su obra *Wesen und Formen der Sympathie* [...] Max Scheller analizó, con la sagacidad que le caracteriza, la diferencia entre el *éros platónico*, como impulso de lo imperfecto a lo perfecto para poseerlo enriqueciéndose a sí mismo con aquella plenitud apropiada, *del agápe cristiano*, que no deriva de la pasión apropiativa sino que tiende a la relación con la persona y con todo lo que ella implica, en actitud de respeto y gratuidad. *El éros es apropiativo, posesivo, centrado en el sujeto que busca el gozo, placer o plenitud propios, mientras que el agápe es esencialmente adhesión oblativa y desinteresada a la otra persona, tal como ella es por sí misma.* El *éros*, según el mito platónico, nace de la penuria o indigencia, mientras que el amor,

¹⁸⁶⁸ *Cristianismo y mística*, 148. Volveremos sobre las características de la erótica pagana *infra*.

¹⁸⁶⁹ *La entraña*, 651. Asegura Scola que “la gran dificultad del pensamiento pre cristiano [es] la incapacidad de hacer coexistir lo infinito y lo finito, lo absoluto y lo contingente”, A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, Encuentro, Madrid, 1997, 33.

del que habla el NT refiriéndose a Dios, es fruto de su divina plenitud y generosidad creadora en absoluta generosidad, que se da al hombre primero para constituirle en el ser, luego para buscarle en la historia, para recrearle por el perdón y la gracia si él ha preferido su propia autonomía y cerrado a su Origen, en el olvido o el pecado”.¹⁸⁷⁰

Sin embargo, esta contraposición crasa y rasa, ¿es de recibo en una teología católica?

El problema es interpretar al *éros* sólo o en primer lugar como amor de retorno, lastre que supone la herencia de la filosofía griega en la teología.¹⁸⁷¹ Olegario dice que son palabras del platonismo. Es la concepción del *éros* como retorno lo que hay que abandonar; pero de ninguna manera la palabra en sí, que puede revelar aspectos de Dios que quedarían ininteligibles si los abordáramos con otras categorías lingüísticas. En cualquier caso, es verdad que en la Tradición también esas palabras han dicho el misterio. Por eso Cardedal habla de *éros platónico* y de *ágape cristiano*, pero: ¿por qué no hablar de un *éros* cristiano? Es la posibilidad que investigamos en esta tesis.

b. La teogonía pagana

Otro problema de negar la atribución del *éros* a Dios viene de la teogonía pagana. En efecto, en la mitología griega, *Éros* es hijo de *Poros* y *Penía* (riqueza y pobreza) o de Afrodita y Ares (con éstos se incorpora la temática de las pasiones, en su sentido negativo). En el pensamiento griego parece haber dos aspectos en la concepción de *Éros*. En el primero es una deidad primordial que encarna no sólo la fuerza del amor erótico sino también el impulso creativo de la siempre floreciente naturaleza, la Luz primigenia que es responsable de la creación y el orden de todas las cosas en el cosmos. En la *Teogonía* de Hesíodo, el más famoso de los mitos de creación griegos, *Éros* surgió tras el Caos primordial junto con Gea, la Tierra,

¹⁸⁷⁰ *Dios al encuentro*, 135. Cursivas nuestras.

¹⁸⁷¹ *Cristianismo y mística*, 148. Cardedal cita la distinción griega tradicional de los cuatro amores en Raíz, 196-197. Es clásico C.S. LEWIS, *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid, 1998. Cf. H.D. MANDRIONI, *Cuatro nombres griegos para cuatro figuras del amor. Storgé-Éros-Philia-Agápe*, Universidad Nacional de Lomas de Zamora, Lomas, 2001. Resulta curioso que en los libros que abordan la clásica temática de “los cuatro amores” no figure la *philanthropia*. Volveremos sobre este tema elaborando una hipótesis *infra*. Cf. I.4.2.

y Tártaro, el Inframundo. De acuerdo con la obra de Aristófanes, *Las aves*, Éros brotó de un huevo concebido por la Noche (*Nix*) y la Oscuridad (*Érebo*). En los misterios de Eleusis era adorado como el primero en nacer (*Protógono*). Luego aparece otra versión que hace a Éros hijo de Afrodita y Ares (la versión más común), o de Hermes o Hefesto, o de Poros y Penía. También de Iris y Céfiro. Éros era ayudante de Afrodita, que dirigía la fuerza del amor y la llevaba a los hombres. Según algunas versiones se le adjudicaban dos hermanos: Anteros, la personificación divina del amor correspondido, e Hímero, personificación del deseo sexual.¹⁸⁷²

De todo este pensamiento y mitología griega no subsistirá casi nada en la concepción cristiana de éros. Cardedal toma posición contraponiendo ésta a aquella:

“Dios es amor porque ofrece amor, espera amor y es desde el amor que le ofrecemos. No es la indigencia la que le impulsó a amar, ni la que lo llevó a esperar amor sino la seriedad absoluta con que toma al que ha constituido compañero de alianza”.¹⁸⁷³

El razonamiento y la salvedad que expresa Cardedal se deben a la dependencia de la concepción pagana de éros y a la no incorporación aquí de la diferenciación entre deseo y necesidad.¹⁸⁷⁴ Pero, ¿por qué partir de la concepción griega del éros y no de la tradición cristiana? Se trata de hacer teología cristiana, no de seguir concepciones paganas.¹⁸⁷⁵ Esto nos conduce a nuestro próximo punto.

¹⁸⁷² Cf. “El lenguaje del amor. Eros y ágape en el amor humano”, en C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, Ediciones Subiaco-Ediciones de la Facultad de Teología, Juiz de Fora-Buenos Aires, 2006, 683-703. Cf. C. HARRAUER-H. HUNGER, *Diccionario de mitología griega y romana*, Herder, Barcelona, 2008, 301-305 con bibliografía. “En la mitología romana Cupido, el dios del amor, hijo de Venus. En las primigenias cosmogonías griegas fue considerado como el principio ordenador del mundo, personificación cosmogónica que representa la fuerza misteriosa que coordina los elementos cósmicos y asegura la perpetuación de la vida. Para el orfismo adquirió ya los caracteres de un dios primordial y, en este sentido, se pensaba que había nacido antes que los demás dioses [...]. Con el tiempo se fue transformando en el dios de las pasiones humanas, del amor apasionado, encarnación de la atracción física y sexual de los humanos, generalmente voluble y caprichoso pero que, armado de flechas de temibles efectos, consigue siempre el objeto de su deseo”, F. BLÁZQUEZ, *Diccionario de mitología. Dioses, héroes, mitos y leyendas*, Verbo Divino, Estella, 2005, 344-345.

¹⁸⁷³ *La entraña*, 646-647.

¹⁸⁷⁴ Aunque Cardedal cita esta diferenciación, que debemos a Levinas, en *Dios*, 147-148; y en *Fundamentos*, I, 11.

¹⁸⁷⁵ Cardedal utiliza este procedimiento que presentamos aquí. Por ejemplo, al tomar la palabra “destino”, de inevitables resonancias paganas, dice: “No entendemos la palabra en el sentido precristiano de una predeterminación ciega e inexorable sobre el hombre, que fija de antemano su propio fin (*Moirá, fatum*, hado) y que él no puede esquivar”, *Cristología*, 5. Y en nota al pie aclara:

c. Características de la erótica pagana

No haremos un estudio de la erótica pagana en sí misma,¹⁸⁷⁶ ya que no es el objeto de nuestro estudio, además de que la categoría puede ser problemática en sí. En efecto: en el paganismo hay una diversidad gigantesca, que no podría no tenerse en cuenta si este fuera el objeto de nuestra investigación: entre Hesíodo y su lenguaje teogónico y Plotino media un abismo enorme.¹⁸⁷⁷ Nosotros proponemos aquí una breve caracterología de la erótica pagana tal como aparece en los textos de Cardedal: de este modo podremos ver con más claridad cuál es la concepción del *éros* de la cual Cardedal se aleja explícitamente. Esto nos ayudará luego, por contraste, a contornear la figura de una verdadera erótica cristiana. Como se trata de un trabajo negativo, este recorrido será más breve que el siguiente: el que desvele el rostro de una erótica cristiana.

Tomaremos un texto donde Cardedal enumera las características del *éros* pagano. Esas características reunidas y estudiadas conformarían una erótica pagana:

“La palabra española *destino* corresponde en este caso a la palabra alemana *Geschick* interpretada etimológicamente como *lo enviado, lo dado como carga y encargo*”, IBID, nota 4.

¹⁸⁷⁶ Para esta temática cf. M. SCHIAVONE, *Il problema dell'amore nel mondo Greco*, Milano, 1965. “En Platón permanece argumentada esta pertenencia de la divinidad del impulso, de manera que en su complejidad siempre hay una verticalidad que señala la dirección descendente-ascendente. En la lectura del *Simposio* y el *Fedro* se advierte que el amor platónico (*éros*) es esencialmente deseo, que busca la unidad de lo inferior con lo superior y de los opuestos entre sí. El *Bien* es término del amor, pero él nada desea; el amor descendente de los presocráticos le pertenece en cambio al demiurgo, que es una divinidad intermedia. *Éros* es una divinidad y una fuerza en el hombre y en los animales [...]. Aristóteles en su antropología reconoce menos jerarquía a *éros*, más bien desarrolla otras formas genéricas del deseo (*epithymía, órexis*) [...]. El *éros* humano es subsumido como una pasión irracional, una forma de deseo, que en su movimiento carnal proviene del dios *Éros* y es semejante a la amistad (*philia*)”, J. MÉNDEZ, “La filosofía del amor”, en V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (dirs.), *Éros y Agápe. Comentario a “Dios es amor”*, San Pablo, Buenos Aires, 2008, 104-105.

¹⁸⁷⁷ Cf. J. MÉNDEZ, “La filosofía del amor”, en V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (dirs.), *Éros y Agápe*, op. cit., 112-114: “Cuando la especulación filosófica se abría camino desde el mundo del mito griego, Hesíodo le reconoció al *Éros* una acepción teológico-metafísica: es un dios y un principio de generación universal [...]. Otro avance especulativo ofrece Ferécides de Sirio [...]. En la cosmogonía de Parménides es el Amor el principio universal en línea descendente (como don) [...]. Esta tradición fue continuada por Empédocles [...]. La mayor sistematización clásica griega del Amor es la realizada por Platón. El amor platónico es esencialmente deseo [...]. Aristóteles le reconoce al deseo el significado cósmico ascendente de principio del movimiento”.

“El *éros* es apropiativo, posesivo, centrado en el sujeto que busca el gozo, placer o plenitud propios”.¹⁸⁷⁸

En este texto Cardedal define el *éros* pagano en contraposición al *agápe* cristiano, cuyas características enumera a continuación, diciendo: “el *agápe* es esencialmente adhesión oblativa y desinteresada a la otra persona, tal como ella es por sí misma”.¹⁸⁷⁹ El salmantino está configurando el *agápe* desde algunos textos del NT. En efecto, según esta lógica, si el *éros* pagano es apropiativo y posesivo, el *agápe* cristiano “no busca su propio interés” (1Co 13, 5); si el *éros* pagano es posesivo, el *agápe* cristiano “no se retiene ávidamente para sí” (Fil 2, 6); si el *éros* pagano es centrípeto, el *agápe* cristiano es centrífugo; si el *éros* pagano es egoísta, el *agápe* cristiano es altruista (Jn 15, 13). Además, si el *éros* pagano es pobre, ya que es hijo de la Penuria, el *agápe* cristiano es desbordante, ya que “de su plenitud todos hemos recibido” (Jn 1, 16¹⁸⁸⁰); si el *éros* pagano es puramente ascendente, el *agápe* cristiano es descendente. En estas contraposiciones se funda también la siguiente afirmación:

“Aquí les apareció a los hombres griegos que se encontraron por primera vez con el evangelio la heterogeneidad de éste respecto de toda comprensión anterior del amor”.¹⁸⁸¹

La contraposición es un modo de comprensión de las cosas, pero no el único y ni siquiera el mejor. Sirve como un método estético, ya que permite comprender a partir de los contrastes que genera y, en este sentido, es útil y legítimo acercarse a la compleja realidad del amor con este método. Pero, ¿se va hasta el fondo de la cuestión? Todas estas contraposiciones están basadas en que la configuración del

¹⁸⁷⁸ *Dios al encuentro*, 135.

¹⁸⁷⁹ *Dios al encuentro*, 135. *Cursivas nuestras*.

¹⁸⁸⁰ P. Hünermann nota que donde dice “hemos recibido gracia sobre gracia se debe entender que «hemos recibido un amor»”, cf. *Cristología*, Herder, Barcelona, 1997, 36.

¹⁸⁸¹ *Raíz*, 197. Hay que tener en cuenta lo siguiente: “En el dios de Aristóteles no hay *éros pasional* aunque sí *philia* o amistad con el hombre, «a su modo», es decir, según el modo de los desiguales que pone en aprieto la reciprocidad propia de la amistad”, R. FERRARA, “La novedad y unidad del amor de Dios”, en V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (dirs.), *Éros y Agápe*, op. cit., 78, nota 55. “El desafío que el mensaje cristiano significó para la especulación griega fue no sólo la elevación y transformación del *éros* ya armonizado con el *logos*, sino la del ofrecimiento de los medios sobrenaturales para que esta integración sea consistentemente realizable, por su inclusión en el dinamismo de un *agápe* sobrenatural y donado (*caritas*)”, J. MÉNDEZ, “La filosofía del amor”, en V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (dirs.), *Éros y Agápe*, op. cit., 112.

éros debe ser necesariamente pagana, y que el único ámbito del cristianismo es el *agápe*. Veremos luego que no necesariamente es así.¹⁸⁸²

d. Una dimensión plenamente humana

Hemos dicho más arriba que hay un impedimento en Cardedal para *nombrar* una erótica, ya que en la textura de su teología descubrimos que los hilos que la tejen están impregnados de su color. Sin embargo, es evidente el peligro de dejar fuera de juego una dimensión existencial propiamente humana. Por eso necesita aclarar, poniendo las salvedades correspondientes, que en el cristianismo hay una carne que salvar:

“Mientras vivimos peregrinando no cesan ni la purificación ni la iluminación ni siempre se actualiza la unión, crítica del horizonte metafísico y de las categorías de regreso en el orden del *éros* tal como lo piensa el esquema neoplatónico y el lugar en que sitúan al cuerpo y a la sensibilidad, depreciados hasta el extremo de negar valor incluso a las manifestaciones de Dios en él –aquí iría una cierta crítica al radicalismo de san Juan de la Cruz respecto de las visiones y revelaciones-, cuando en el cristianismo la carne y el tiempo son los lugares concretos de la manifestación de Dios, que es revelación en la medida en que es encarnación”.¹⁸⁸³

Aquí, en esta radicación en la carne, se inscribe la posibilidad de leer en él una erótica que, en este caso, será plenamente cristiana, tema que veremos en el próximo subcapítulo.

1.2. Una erótica cristiana

“La gran innovación que una religión nueva crea en una vieja lengua”¹⁸⁸⁴

¹⁸⁸² Lo hemos visto, por otro lado, en la Obertura. También Avenatti considera que “el eje del conflicto queda así desplazado desde la oposición cuerpo y alma, entre amor-*éros* y amor-*agápe* –de raíces griegas, no cristianas- hacia el drama entre egoísmo y entrega, orgullo y humildad, falsedad y verdad, esclavitud y libertad, muerte y vida. En este punto crucial se sitúa el principal viraje argumentativo del texto”, C.I. AVENATTI DE PALUMBO, “*Éros y agápe*. Unidad y complejidad de una experiencia”, en V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (dirs.), *Éros y Agápe*, op. cit., 88, cursivas nuestras.

¹⁸⁸³ *Cristianismo y mística*, 258-259.

¹⁸⁸⁴ *La entraña*, 638.

¿Hay una erótica cristiana en la obra de González de Cardedal? Es lo que presentaremos a continuación en este apartado, ordenando los textos del salmantino con sentido histórico, y viendo cómo se puede fundar esta erótica cristiana desde la Biblia (a), los Padres de la Iglesia (b), la mística (c) y el lenguaje (d).

a. La erótica del *Cantar de los Cantares*

“Nada más bello que el *Cantar de los Cantares*”¹⁸⁸⁵

Aunque Cardedal no dé el paso que le permitiría hablar *in recto* de una erótica, porque la palabra está lastrada de una comprensión previa de la que no se puede desprender, sostenemos que en él hay una erótica teologal, aunque el autor no use esa palabra. Un ejemplo de esta comprensión, ligada aquí al *Cantar de los Cantares*, el libro bíblico que fundamenta la posibilidad de una erótica cristiana:

“El *Cantar de los Cantares*, una vez que fue leído por los judíos como expresión de la relación de Yahvé con su pueblo y por los cristianos como diálogo entre Cristo y la Iglesia primero, y dentro de ella por cada alma después, se convirtió en libro clave en la historia de la mística cristiana, y desde Orígenes hasta hoy no han cesado los comentarios”.¹⁸⁸⁶

¹⁸⁸⁵ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino, 1981, 190.

¹⁸⁸⁶ *Cristianismo y mística*, 261. En la Introducción general hemos hablado del *Cantar de los Cantares*. “A lo largo del período cristiano los comentaristas han hecho hincapié básicamente en la interpretación alegórica y en la natural [...]. Pueden reducirse a cuatro las principales interpretaciones del *Cantar*: alegórica [...]; mítico-cultural [...]; dramática [...]; natural o lírica [...]. La interpretación natural, una vez reconocida la falta de base del resto de las interpretaciones, sigue siendo en la actualidad la más lógica desde la perspectiva literaria y la más coherente desde el punto de vista del contenido. Sin embargo, deberemos ser respetuosos ante quienes opinan, siguiendo discutibles principios de la hermenéutica contemporánea (que defiende más de un significado en una obra), que la interpretación histórico-literal no agota el sentido del *Cantar de los Cantares*”, V. MORLA, *Poemas de amor y deseo. Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella, 2004, 58-68. “El *Cantar* oscila continuamente, en contrapunto, del hombre a Dios; en el amor humano lee el brillo del amor divino sin reducir por ello el primero a una larva angelical. Esta ha sido, a menudo, la tentación de la lectura alegórica del *Cantar*, que lo interpreta sencillamente como una metáfora para hablar del amor entre Dios y el alma o entre Cristo y la Iglesia. En realidad, para el poeta bíblico la entrega interior se alimenta también de pasión, de lo concreto, de corporeidad, de éros, de humanidad”, “Prefacio”, en G. RAVASI, *El Cantar de los Cantares*, San Pablo, Santa fe de Bogotá, 1998, 5. “El amor del *Cantar* es fusión de éros y de agápe en la plenitud del encuentro entre dos personas. El amor es experiencia exaltante y excitante de la belleza, del encanto, de lo estético: físico y espiritual”, *IBID.*, 187. En el período patrístico, fue Teodoro de Mopsuestia el primero en interpretar literalmente el *Cantar*, identificando a los personajes con Salomón y una princesa egipcia. Cf. *Cristología*, 251.

Interpretar al *Cantar* sólo como diálogo entre Cristo y la Iglesia o el alma es dar primacía a la interpretación alegórica por sobre la literal y la metafórica. A nuestro juicio, aquí está operando ese preconcepto negativo hacia la erótica, por influencia de su intelección griega, que sólo podría asumirse si es interpretado alegóricamente. Sin embargo, como hacen notar los comentaristas contemporáneos, no es esta la única interpretación posible del *Cantar*. Continúa el teólogo:

“En un momento dado del poema, en el que la búsqueda del Amado parecía el impulso central, se da cuenta el alma de que no es primordialmente ella la que busca al Amado sino que es ella la buscada por el Amado, que también está herido de amor. Todo el poema se convierte así en una gesta divino-humana”.¹⁸⁸⁷

Nos preguntamos: ¿Por qué Cardedal no da este mismo paso, este *darse cuenta*, que invierte la lógica del *éros* pagano? Cuando se percata que el *éros* no es del hombre hacia Dios sino de Dios hacia el hombre, ¿por qué no sigue hablando de *éros*? A nuestro juicio, por la precomprensión griega que esa palabra supone para el salmantino y, quizás, para la comprensión común que hay sobre el concepto de erótica.

b. La erótica de los Padres de la Iglesia

Es verdad que “el NT nunca utiliza la palabra *éros* para designar la relación de Dios con los hombres ni de los hombres entre sí”.¹⁸⁸⁸ Pero, ¿acaso la revelación se limita a la *sola Scriptura*? Si Ignacio de Antioquía, Orígenes, Gregorio de Nisa, Dionisio y otros han querido nombrar de ese modo la relación de Dios con el hombre, y aún al mismo Dios, es porque han visto que en esa palabra hay aspectos que *agape* no logra retener.¹⁸⁸⁹ Al trabajar sobre los escritos de estos Padres hemos

¹⁸⁸⁷ *Cristianismo y mística*, 375-376.

¹⁸⁸⁸ *La entraña*, 638. Sin embargo, “la genuina tensión del amor divino en la Biblia no pasa por *éros* y *agápe*”, R. FERRARA, “La novedad y unidad del amor de Dios”, en V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (dirs.), *Éros y Agápe*, op. cit., 74.

¹⁸⁸⁹ “Al atribuir el *éros* a Dios, Orígenes y Dionisio Areopagita apelan a Ignacio de Antioquía, el primero que tuvo la intuición última del *éros* crucificado”, Y. DE ANDÍA, *Mystiques d’Orient et d’Occident*, Abbaye de Bellefontaine, 1994, 236. Hemos estudiado este tema en nuestra Obertura. Cardedal afirma con rotundidad: “Afirmar que el testimonio apostólico es suplantado por el texto escrito del NT es volatilizar la encarnación y reintroducir una nueva forma de docetismo: sustituir

comprobado en la Obertura que no han tenido inconvenientes a la hora de hablar del *éros* de Dios. Por otro lado, la posibilidad de hablar del *éros* de Dios fue legitimada por Benedicto XVI en la encíclica *Deus Caritas est*, nada menos que desde el magisterio de la Iglesia.¹⁸⁹⁰ Creemos que el hilo de oro del *éros* que en nuestra Obertura de esta tesis hemos rastreado en la historia de la teología, habilita la posibilidad de teologizar hoy sobre esta realidad, empeño que llamamos *erótica*.

El mismo Cardedal percibe el problema, y la posibilidad que se abriría superándolo, cuando afirma:

“En perspectiva cristiana son más importantes para el conocimiento del ser de Dios y de su comportamiento con nosotros esos textos proféticos, los del *Cantar de los Cantares* y de Juan de la Cruz que la *Metafísica* de Aristóteles, la *Crítica* de Kant y la *Fenomenología* de Hegel”.¹⁸⁹¹

Es notable la contraposición que hace el salmantino entre los libros bíblicos, particularmente los poemas eróticos del *Cantar* y su relectura por Juan de la Cruz, y el terceto de notables que también jalonan la historia del pensamiento occidental: Aristóteles, Kant y Hegel. De esta afirmación se puede deducir el poder normativo que aquellos deben tener para la teología: cosa sabida pero no siempre aplicada, sobre todo en la temática que estamos exponiendo.

c. La erótica de los místicos

Hablando de san Juan de la Cruz, desde el estudio sobre la mística que está llevando adelante, Cardedal propone hacer la edición de las obras del santo ubicando en primer lugar el *Cántico*, antes que *Subida* y *Noche*. El orden propuesto va en contra de la concepción histórica de las obras del santo de Fontiveros, pero se

la carne de Cristo por un espíritu nuevo, por temor a la plena aceptación de la *sarks* humana de los creyentes apostólicos, intérpretes autorizados; en este caso, equivale a confiar más en la fidelidad material de la letra que en la fidelidad personal del hombre creyente. En última instancia, esta postura es denotadora de una concepción cosista del Espíritu Santo, que ha sido dado no a la letra impresa, sino a la comunidad, toda ella órgano interpretativo del libro, referida siempre a las columnas de Jerusalén para no correr en vano”, *Jesús de Nazaret*, 214.

¹⁸⁹⁰ La perspectiva que planteamos ha sido recogida en un libro de antropología de la vida espiritual, editado recientemente, y a la espera de su próxima edición en español: Y. DE ANDIA, *La voie et le voyageur. Essai d'anthropologie de la vie spirituelle*, Cerf, Paris, 2012, 681-686. No es casual que la autora sea patróloga.

¹⁸⁹¹ *La entraña*, 649. La misma idea en *Cuatro poetas*, 12.

adhiera firmemente a la realidad teologal desde la que es comprensible la figura de quien escribió y de los lectores que deben interpretarla. Así justifica la lógica que propone para los escritos de san Juan de la Cruz, reducido durante siglos a un asceta solitario o a un poeta sin más:

“Anteponer (*Subida y Noche*) a *Cántico* me parece invertir la lógica interna del cristianismo y la lógica interna del propio san Juan de la Cruz [...]. Desde *Cántico* son inteligibles *Subida y Noche* [...]. Es un símbolo o síntoma trágico de esta permanente reducción ascética o moral del santo el que en la edición príncipe de 1618 no se imprimiera el *Cántico*. Con ello se inicia la inversión de perspectivas que llega hasta hoy”.¹⁸⁹²

Desde la perspectiva de nuestro estudio, esto significaría darle prioridad a la erótica teologal. ¿Por qué hablamos aquí de erótica teologal, si el autor simplemente habla del *Cántico* de san Juan de la Cruz? El *Cántico* del santo de Fontiveros es una recreación del bíblico *Cantar de los Cantares*, que es el canto del amor de dos amantes: el canto de un amor que se expresa ante todo como *éros*. Como en Juan de la Cruz se trata del amor de Dios, de ahí que lo llamemos teologal. ¿Se podría nombrar a ese amor como *agápica teologal*? En este caso se perdería un matiz fundamental: se trata de una agápica erótica, porque está preñada de pasión, exuberancia y salida de sí.¹⁸⁹³ La reducción del santo que denuncia el salmantino es la misma reducción de la teología y de la pastoral que, desde finales del siglo XIII han ido disecando la savia vital que las mantiene. La primacía erótica de la realidad podría volver a invertir esa lógica para ubicar en su lugar los órdenes reales de Dios y de su vinculación con el hombre.

¹⁸⁹² *Cristianismo y mística*, 378-379. Algo parecido ocurre con Matilde de Magdeburgo: “La fórmula de Matilde de los tres estadios del alma corrige la fórmula platónica tradicional de las vías purgativa, iluminativa y unitiva según su experiencia personal: «Está en la naturaleza del amor que el alma fluya primero en la dulzura, luego llega a ser rica de conocimiento, y en tercer lugar exige y desea ser rechazada» (*Das fließende Licht der Gottheit* VI, 20)”, H.U. VON BALTHASAR, “Mechthildis kirchlicher Auftrag”, en M. SCHMIDT, *Mechtbild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit*, Einsiedeln, 1955, 19-45, cita en 37 (traducción en E. ZUM-BRUNN, “Matilde de Magdeburgo”, en G. EPINEY-BURGARD –E. ZUM-BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1998, 84).

¹⁸⁹³ Cf. *Cristianismo y mística*, 379. Volveremos *infra* sobre las características de una erótica cristiana. Hemos presentado la categoría *erótica agápica* en J. QUELAS, “«El amor de la inocencia y la inocencia del amor» De la erótica venérea a la erótica agápica en las *Memorias de mis putas tristes* de Gabriel García Márquez”, en C.I. AVENATTI DE PALUMBO (coord.), *Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*, Buenos Aires, Educa, 2011, 345-357; reeditado en *Franciscanum* 156 (2011) 51-73.

d. La erótica del lenguaje

Demos otro paso, esta vez desde otra perspectiva. En la investigación etimológica que realiza sobre la palabra “entraña”, Cardedal afirma lo siguiente:

“En nuestro vocabulario castellano hasta hace muy poco prevaleció la diversificación que había tenido lugar en el latín. La palabra *amor* fue lentamente reservada para la relación afectuosa y sexual entre los hombres o para la pura relación espiritual con Dios, mientras que la relación con los hermanos era designada como caridad. Quedaron escindidos así los órdenes somático y espiritual, teológico y antropológico, religioso y social”.¹⁸⁹⁴

Quedan escindidos los órdenes, pero el lenguaje, conservando la misma palabra para la relación sexual entre los hombres y para la relación del hombre con Dios, ¿no está diciendo, a su modo, que en ambas ejercitaciones del amor hay casi todo en común y que no puede reservarse una palabra (por ejemplo, *éros*) exclusivamente para la relación sexual y otra (por ejemplo, *agápe*) exclusivamente para la relación de Dios? Ya que

“estos cuatro ámbitos (corporeidad y sexualidad; sensibilidad y cordialidad, dimensión ética y realización espiritual) son diferenciables pero no separables; se influyen y penetran unos en otros”.¹⁸⁹⁵

Don Olegario percibe agudamente el problema que supondría la separación absoluta entre los órdenes de la realidad del amor, y lo señala con valentía, marcando el desastre que supondría para el hombre tal ruptura:

“El amor pued[e] quedar fijado en uno de esos cuatro órdenes (somático, psíquico, ético, espiritual) con exclusión negadora de los otros y en este sentido es una degradación de la vida humana”.¹⁸⁹⁶

“El amor es una ejercitación personal y total de la existencia que arrastra consigo el cuerpo y el alma, la razón y el corazón, el sexo y el espíritu”.¹⁸⁹⁷

Por esa razón había afirmado el teólogo que

¹⁸⁹⁴ *La entraña*, 641.

¹⁸⁹⁵ *La entraña*, 634.

¹⁸⁹⁶ *La entraña*, 635.

¹⁸⁹⁷ *La entraña*, 634.

“La palabra *amor* en castellano remite a aquel campo de la vida personal, que no queda expresado cuando decimos naturaleza, razón, inteligencia, voluntad y que resuena en palabras tales como corazón, pasión, sexo, cariño, ternura, sentimiento. Desde esa vertiente el amor arrastra a la persona entera en todos sus niveles de constitución y en todos los órdenes de la motivación. Distinguimos cuatro órdenes: somático, psíquico, ético y espiritual”.¹⁸⁹⁸

Es decir, cuando Cardedal se refiere al amor como una realidad integral del hombre es capaz de distinguir los órdenes, entre los cuales se encuentra, evidentemente, el somático que refiere ante todo “el placer y la pasión, que implican a los sentidos primordialmente, cuando referidos a la otra persona descansan en ella y pacificados vuelven sobre sí mismos en plenitud de gozo”.¹⁸⁹⁹ Sin embargo, cuando se trata de pensar esto en la realidad particular de cada hombre y, análogamente en Dios, notamos un hiato que, a nuestro juicio, es debido a la fortísima precomprensión que en él ejerce el platonismo sobre las categorías *éros* y *erótica*.¹⁹⁰⁰

Hasta aquí este desarrollo desde una perspectiva teológica y antropológica.¹⁹⁰¹ Ahora bien: si seguimos la lógica de Cardedal y no las solas afirmaciones, vemos que no habría objeciones para hablar del *éros* en las relaciones entre Dios y el hombre. Ese hablar del *éros* es lo que constituye una erótica.

1.3. La erótica desde la cristología y la pneumatología

¹⁸⁹⁸ *La entraña*, 633.

¹⁸⁹⁹ *La entraña*, 633.

¹⁹⁰⁰ Habría que notar también que podría deberse a su configuración existencial como castellano y español. En efecto, la vida religiosa española parece haber estado lastrada durante siglos por una concepción muy negativa hacia la corporalidad, la sexualidad, lo somático, etc. Aunque no está ausente esta dimensión y, vista desde otra perspectiva, hemos rescatado los aspectos positivos que supone una teología hecha desde la propia tierra: J. QUELAS, “«El Verbo-Lógos-Palabra se hizo carne-hombre-tierra-suelo». Enraizados en la entraña de la tierra: el lugar y el lenguaje como configuradores de un estilo teológico-literario (una mirada desde Olegario González de Cardedal)”, en TEOLOGANDA, *Actas del 1º Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas. Biografías, Instituciones y Ciudadanías*, Facultad de Teología de San Miguel, Buenos Aires, 2008 (edición en CDRom, ISBN 978-987-24250-0-5).

¹⁹⁰¹ “La teología tiene que ir siendo [...] la partera de una antropología que nace del seno del hombre mismo, en la medida en que en sus entrañas se ha insertado el Hijo eterno, viviéndolas [...]. El teólogo no puede, por consiguiente, establecer una alternativa entre su palabra sobre Dios y su palabra sobre el hombre”, *Dios*, 247.

Hay otros ámbitos en los cuales don Olegario aborda el tema del *éros*. Dentro de la teología, son los ámbitos específicos de la cristología y la pneumatología. El primero es el lugar específico sobre el que el teólogo castellano ha pensado teológicamente con hondura y valía. El segundo es una esfera no desarrollada exhaustivamente por él, aunque encontramos en su obra algunas indicaciones que nos permiten incluir este apartado,¹⁹⁰² en el cual el objetivo es fundar la posibilidad de hablar de una erótica en la obra de González de Cardedal.

a. La erótica desde la cristología

Porque la indicación cristológica más fuerte aparecerá en el cuarto texto que analizaremos en el punto siguiente, *Un camino de signos y señales*, en este apartado solamente señalamos la conexión entre la erótica y la encarnación. Vinculación inevitable, lógica y necesaria si estamos hablando de una erótica cristiana. Es el enraizamiento en el misterio de la encarnación lo que funciona como artículo *stantis aut cadentis* de la posibilidad de pensar una erótica cristiana, ya que el Dios de Jesucristo es un Dios de la carne: la encarnación no es un accidente en el ser de Dios, sino su configuración real, tal como la conocemos en la revelación de Jesucristo: Dios es como es Jesucristo, “Logos hecho carne” (Jn 1, 14) y, en esa carne, “imagen de Dios invisible” (Col 1, 15). De la enorme cantidad de citas de Cardedal que podríamos convocar, nos limitaremos a tres, extraídas de uno de sus últimos libros que, por su conexión con el arte, hacen más notable la realidad encarnativa del misterio. Afirma Cardedal:

“Ya no sólo podemos oír a Dios sino verle y tocarle”.¹⁹⁰³

“La figura corporal de Cristo al que además de oír podemos ver (vista), tocar, y hecho eucaristía, comer”.¹⁹⁰⁴

¹⁹⁰² Además del desarrollo más largo de *La entraña*, ya en un artículo del joven Olegario se dejaba ver esta preocupación; cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “La nueva conciencia de la iglesia y sus presupuestos histórico-teológicos”, en G. BARAÚNA (dir.) *La iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, I, Juan Flors, Barcelona, 1966, 248-278 (en las pgs. 263-266 habla de la dimensión pneumatocéntrica de la Iglesia).

¹⁹⁰³ *El rostro de Cristo*, 20. Porque “a Dios hay que buscarle y encontrarle en Cristo”, afirma categóricamente; *Jesús de Nazaret*, 193.

¹⁹⁰⁴ *El rostro de Cristo*, 337. “Juan dirá: no hay encuentro posible de Dios sino en la *sarkis* de Jesús de Nazaret”, *Jesús de Nazaret*, 196.

“No hay acceso a las realidades íntimas sin pasar por los sentidos, ni hay ya acceso a Dios sin pasar por la humanidad que él ha asumido en su Hijo y en la que nos encontramos siendo concorporales con él”.¹⁹⁰⁵

Es la resonancia teológica del notable comienzo erótico de la Primera carta de san Juan, que abre sus decires con una formulación atrevida y que no deja lugar a dudas acerca de la posibilidad que enunciamos: “Lo que existía desde el principio, *lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que hemos tocado con nuestras manos* acerca de la Palabra de Vida, es lo que les anunciamos. Porque la Vida se hizo visible, y nosotros la vimos y somos testigos, y les anunciamos la Vida eterna, que existía junto al Padre y que se nos ha manifestado. *Lo que hemos visto y oído*, se lo anunciamos también a ustedes, para que vivan en comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo” (1Jn 1, 1-3).¹⁹⁰⁶ Se trata de una percepción del Misterio que está ligada a la experiencia del cuerpo y sus sentidos, un enraizamiento total y absoluto en la carne del hombre, eje del misterio del Dios cristiano.

Asimismo en san Pablo hay esta misma imbricación de vida y teología en la carne. Así lo hace notar Cardedal:

“En Pablo toda su vida espiritual está inscrita en su cuerpo. En el cristianismo no hay una distancia a nuestra carne, como si esta fuera lo que nos aleja de Dios. Ella, en cambio, es la última expresión del amor de Dios yendo hasta el extremo límite en el que implanta en el mundo a su criatura. No hay éxodo del hombre en su cuerpo, sino todo lo contrario: Cristo vino a convivir con el apóstol en su cuerpo”.¹⁹⁰⁷

Esta convivencia de Cristo con el cuerpo del hombre, con su carne, es lo que pone los cimientos y legitima la posibilidad de plantear la existencia de una erótica teologal plenamente cristiana, ya que “un trozo de mundo, de carne y de tiempo son

¹⁹⁰⁵ *El rostro de Cristo*, 337.

¹⁹⁰⁶ “En el evangelio de san Juan juegan un papel fundamental los términos *ver, oír, palpar, tocar, contemplar*. Se sitúan [...] en la línea del realismo joánico, que a la vez que la inmediatez y coextensividad de Cristo con Dios afirma su humanidad verdadera, a la que tuvieron acceso los apóstoles por sus sentidos, por todos y por cada uno de ellos”, *Jesús de Nazaret*, 191. Es Pannikar quien habla del inicio *sensual* de esta carta: “El inicio «sensual» de la primera carta de Juan”, R. PANIKKAR, *Íconos del misterio. La experiencia de Dios*, Península, Barcelona, ³2001, 96. Hemos preferido, sin embargo, la palabra *erótica* a la palabra *sensual*, que tiene otras connotaciones.

¹⁹⁰⁷ *Cristianismo y mística*, 99.

ya parte del misterio mismo de Dios”.¹⁹⁰⁸ Y desde entonces, para el hombre “no hay acceso ya a Dios sino en la carne”.¹⁹⁰⁹ Es la carne el camino de ida y vuelta de Dios al hombre y del hombre a Dios. Y es esa misma carne la que exige y habilita una erótica teologal, ya que “el encuentro con Cristo es el encuentro con Dios”.¹⁹¹⁰

b. La erótica desde la pneumatología

En uno de sus últimos libros, Cardedal hace una identificación del todo cristiana del *éros*, tal como hemos señalado en los puntos anteriores, cuando proponíamos el paso de la concepción pagana del *éros* a una concepción toda ella forjada en el cristianismo. Aquí la doble referencia de Olegario:

“El Espíritu Santo es el impulso de retorno, el *éros* que atrae y hace avanzar todo hacia su consumación”.¹⁹¹¹

“El Espíritu Santo nos es dado como *éros*, amor que nos llama e impulsa al regreso”.¹⁹¹²

Se llama *éros* al Espíritu Santo, como el aliento y el motor que empuja al hombre atrayéndolo hacia Dios, el consumidor. Notamos aquí una cierta permanencia de la concepción griega en el sentido que *éros* se atribuye al Espíritu en cuanto retorno a Dios, es decir, el camino de regreso hacia él. Haría falta algo más para poder decir que Dios mismo nos ama con *éros*, pero la indicación parece suficiente para fundar una erótica cristiana, ya que la referencia explícita al Espíritu supone una relación al Padre y al Hijo, ya que se trata de teología cristiana: en ésta el camino que sube es el mismo que el que baja. “El Espíritu cumple [la] función [de] derramar el amor de Dios en nuestros corazones”,¹⁹¹³ ya que el nombre propio del Espíritu es *Amor*.¹⁹¹⁴ “El Espíritu es esa profunda y sobrehumana seguridad de que

¹⁹⁰⁸ *Dios*, 181.

¹⁹⁰⁹ *Fundamentos I*, 297.

¹⁹¹⁰ *Jesús de Nazaret*, 330. En las páginas 330-334, que se desarrollan bajo el título de la cita que hemos reproducido aquí, Cardedal analiza la intelección de esta afirmación contundente.

¹⁹¹¹ *El hombre ante Dios*, 133.

¹⁹¹² *Cristología*, 295-296.

¹⁹¹³ *Jesús de Nazaret*, 401.

¹⁹¹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.37. Arzubialde afirma que el primero de los nombres del Espíritu es sobreabundancia, positividad o exceso de la Infinitud de la Divinidad; cf. S. ARZUBIALDE, *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad. El misterio pascual*, Sal Terrae, Santander, 2014, 249-251.

Dios es amor”.¹⁹¹⁵ ¿Por qué identificar ese *amor* solamente con el *agápe*? ¿No sería esto reducir el Espíritu? ¿Por qué no ampliar el nombre de *amor* extendiéndolo hasta el *éros*? Es que hay un déficit en la reflexión teológica sobre el Espíritu en la iglesia católica, tal como el mismo Cardedal afirma:

“Carecemos de una pneumatología sistemática y de una historia que haya analizado la presencia y la percepción explícitas de la acción del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y de las almas”.¹⁹¹⁶

Quizás a partir de esa reflexión que todavía está por hacerse se podría descubrir el rol que *éros* juega y debe jugar en la relación Dios-hombre, abriendo campos impensados a la teología y a la praxis de la iglesia: “El Espíritu crea una nueva apertura hacia Dios y una nueva receptividad para entrar en la experiencia de Dios tal como la vivió Cristo”.¹⁹¹⁷ En nuestro tiempo, quizás los intentos de elaborar una historia y una fenomenología de la mística puedan comenzar a cubrir esa importante laguna, ya que estos estudios están en íntima relación con el papel del Espíritu en la vida de la iglesia y de los creyentes, aunque queda por hacer la

¹⁹¹⁵ *Jesús de Nazaret*, 402.

¹⁹¹⁶ *Cristianismo y mística*, 122, nota 38. “La teología escolástica no supo qué hacer con la pneumatología”, *Raíz*, 512. “Sólo una pneumatología lúcida y coherente liberará a la antigua teología católica del *depositum fidei* de su fixismo y exterioridad antropológica”, *Jesús de Nazaret*, 558. Cardedal aborda la figura del Espíritu Santo casi siempre desde la matriz cristológica. Cf. *Jesús de Nazaret*, 398-409 y 555-578; *La entraña*, 683-870; *Cristología*, 160-164; *Fundamentos*, 1, 87.131-137.525.645-660; *Dios*, 181-183. En *Elogio de la encina*, 268-279 lo hace desde la perspectiva de la fidelidad (el capítulo donde se insertan estas páginas es eclesiológico).

¹⁹¹⁷ *Jesús de Nazaret*, 403. Y reduplica más adelante: “El Espíritu, como don de Jesús, crea en nosotros la posibilidad radical de una *nueva experiencia de Dios*”, 403 (cursivas nuestras).

reflexión teológica de la que la historia y la fenomenología son sólo el cañamazo sobre los que bordar el pensamiento sistemático.¹⁹¹⁸

Hay algunas pistas en los textos cardenalianos que permiten intuir los caminos por los cuales esa historia y reflexión de una pneumatología (y, por lo tanto, de una erótica) debería discurrir:

“San Ignacio de Antioquía, Orígenes, san Gregorio de Nisa, Evagrio, san Agustín, Eckhart, Tauler, Suso, Lutero, san Ignacio, santa Teresa, san Juan de la Cruz, Blondel, Newman, Rahner, Balthasar, entre otros muchos, son formas paradigmáticas de una asimilación pneumática del cristianismo”.¹⁹¹⁹

Se puede comparar esta lista (que es indicativa y no exhaustiva, evidentemente) con la lista que nosotros mismos hemos hecho en la Obertura de esta tesis: las notables coincidencias hacen sospechar fuertemente que ambas esferas, la de la pneumatología y la de la erótica, irían de la mano; la minimización de una significó la reducción de la otra y viceversa. Como dice otro teólogo contemporáneo:

¹⁹¹⁸ Para la historia de la mística son de referencia obligada la monumental serie *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, de B. McGinn en 7 volúmenes, de los cuales han aparecido 5 hasta ahora: vol. I: *The Foundations of Mysticism*; vol. II: *The Growth of Mysticism*; vol. III: *The flowering of Mysticism*; vol. IV: *The Harvest of Mysticism*; vol. V: *The Varieties of Vernacular Mysticism. 1350-1550*. El plan de los dos volúmenes que están en edición es el siguiente: vol. VI: *Mysticism in Divided Christianity*; vol VII: *Crisis and Renewal in Western Mysticism*; Crossroad, New York, 1991-2012 y la de K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, I. *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*; II. *Freuenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*; III *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*; IV. *Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts*; C.H. Beck'sche, München, 1990, 1993, 1996, 1999 respectivamente (hay traducción italiana sólo de dos de los volúmenes: *Storia della mistica occidentale*. I. *Le basi patristiche e la teología monastica del XII secolo*; II. *Mística femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e pensiero, Milano, 1995 y 2002 respectivamente). La bibliografía de fenomenología de la mística es inabarcable; se puede consultar J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 2003; J. MARTÍN VELASCO (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta-Ayuntamiento de Ávila, Madrid-Ávila, 2004; M.I. RODRÍGUEZ (dir.), *La experiencia mística*, Monte Carmelo-CITeS, Burgos-Ávila, 2013. El tercer tomo de los *Fundamentos de cristología* del teólogo salmantino sería el volumen que abordaría esta dimensión de la que hablamos pero, lamentablemente, no verá la luz.

¹⁹¹⁹ *La entraña*, 688. Aunque alguien pudiera tener la tentación de quitar a san Agustín de la lista de los autores que integran una erótica por el peso que en su historia y su teología tienen las dimensiones del pecado, nos topamos con la cita de un intelectual español de enorme talla que dice: “San Agustín, uno de los hombres que más hondamente han pensado sobre el amor, *tal vez el temperamento más gigantescamente erótico que ha existido*, consigue a veces librarse de esta interpretación que hace del amor un deseo o apetito. Así, dice en lírica expansión: *amor meus pondus meum; illo feror, quocumque feror*, mi amor es mi peso, por él voy dondequiera que voy. Amor es gravitación hacia lo amado”, J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Edaf, Madrid, 1995, 58 (cursivas nuestras). La cita es de *Confesiones* XIII, 9, 10.

“La grave culpa de la teología moderna es la de haber dejado árida la linfa vital que llegaba al corazón de la teología de esta ardiente experiencia del amor de Dios”.¹⁹²⁰

Es esa ardiente experiencia del amor de Dios por parte del hombre lo que llamamos erótica teológica en nuestra investigación. Experiencia que responde a una entrega y un don previos de Dios, que es lo que llamamos una erótica teológica.¹⁹²¹

1.4. La erótica como ser y obrar de Dios

Hablando del amor de Cristo a cada hombre y en la Iglesia, dice Cardedal:

“El amor de Dios pasa ahora por un corazón de carne y queda afectado por todos los estremecimientos y determinaciones que conmueven al corazón de un ser finito, por todas las realidades exteriores, por el futuro imprevisible, por los hombres insospechables, por la trepidación de la propia carne indómita y suelta. En Jesús nos es trasvasado a humanidad el amor eterno de Dios y puede llegarnos a nosotros ya calado por la ternura de un corazón, filial y fraterno al mismo tiempo”.¹⁹²²

Se trata de la radicación definitiva del amor de Dios en la encarnación del Verbo, por quien pasa toda la acción de Dios en la historia, ya que él es imagen del Dios invisible (Col 1,15). Cardedal pone el acento en el amor de Dios, del cual trata este párrafo, y en ese amor transido de carnalidad y corporeidad: se trata de la encarnación, lo cual da al amor una configuración del todo humana, sobre todo si tomamos en serio la bella metáfora usada por Cardedal: “la trepidación de la carne

¹⁹²⁰ F. FRANCO, *La passione dell'amore. L'ermeneutica di Balthasar e Origene*, EDB, Bolonia, 2005, 228. “Sin duda, es ésta una tarea en la que colaborarán, tanto y más que los teólogos, aquellos hombres que, sin saber quizá mucho del Espíritu, se dejen de hecho guiar por el Espíritu y, sin preocuparse de sistematizar las perspectivas teóricas de la verdad, vivan transidos por su luminosidad y humildemente inmersos en su realización diaria”, *Jesús de Nazaret*, 408. Volveremos sobre esto en el capítulo IV de esta Parte.

¹⁹²¹ Cardedal señala un peligro, desde una perspectiva eclesiológica: “La apelación al Espíritu y a su acción en la Iglesia es quizá el acto más ambiguo, vulnerable y fácil que un teólogo puede llevar a cabo. Es la respuesta más ambigua ya que todo puede ser aplicado al Espíritu Santo, haciendo recaer sobre él todo lo que de inesperado, inexplicable, insólito o gratuito acontece en el espíritu de los creyentes o de las autoridades eclesiológicas. Ahora bien, el Espíritu Santo no es el *Deus ex machina*, el recurso fácil del que los obispos, teólogos, creyentes o agentes cristianos pueden echar mano para suplir silencios o ignorancias, para legitimar novedades o integridades”, *Dios al encuentro*, 163.

¹⁹²² *La entraña*, 660.

indómita”. Si bien en el texto luego se acentúan las dimensiones de ternura, filialidad y fraternidad, la opción cristológico-antropológica es clara: desde la unidad primigenia del amor, los aspectos del mismo no pueden ser separados: trepidación de la carne y ternura irán unidas. Es la inherencia de la erótica en el ser de Jesucristo, el *éros* de Dios, tal como ha osado llamarlo, con poderosa intuición, Ignacio de Antioquía y tras él, muchos en la historia. Es en Jesucristo, *éros* del Padre, en quien Dios ama al hombre y en quien es amado por él. Las dimensiones eróticas de ese amor de Dios son las que intentamos rescatar en el hilvanado de textos de este capítulo.

2. Un recorrido entre signos y señales

Si González de Cardedal no emplea la palabra erótica, ¿es lícito que la empleemos nosotros para referirnos a su obra? Ya nos hemos referido más arriba a las matrices desde las que el teólogo salmantino piensa el *éros* y las trabas que puede haber en la decisión de no utilizar la categoría *erótica*. Sin embargo, la realidad a la que nos referimos con esta palabra está presente en sus escritos. Proponemos aquí recorrer un camino de signos y de señales, a través de textos propios de Cardedal, para justificar desde dentro de su misma obra la posibilidad que aquí exponemos. Mediante un método heurístico y hermenéutico presentaremos algunos textos que habilitarán definitivamente nuestra opción desde diversos caminos: una vía metodológica y hermenéutica (2.1); una vía bíblica (2.2); una vía teológica (2.3); y una vía cristológica (2.4).

2.1. Vía metodológica y hermenéutica: Palabras extrañas entrañadas

En el contexto de un escrito que titula “Soledad y solidaridad. Sentido de la vida monástica en el cristianismo”, y hablando de la palabra “solidaridad” que, según ese texto, es usada en nuestro tiempo en lugar de comunión, Cardedal hace la siguiente afirmación:

“Los teólogos deberíamos ser lúcidos a la hora de utilizar ciertas palabras, cuyo uso será legítimo si independientemente de su origen o ambigüedad, las rellenamos con un contenido cristiano”.¹⁹²³

Tomando la afirmación y dejando de lado la aplicación que hace Olegario a una palabra concreta, nosotros podemos quedarnos con el contenido epistemológico y metodológico que muestra la afirmación, aplicando esa posibilidad a la palabra *erótica*. Si bien esta palabra puede cargar en el presente y en nuestro medio académico, católico y occidental con un lastre que porta sobre sí a raíz de su intelección en el contexto de la cultura y mitología griegas (lo que Olegario llama origen o ambigüedad), nada impide que tomemos la palabra y “la rellenemos con contenido cristiano”, como él mismo sugiere.¹⁹²⁴ No otra cosa es lo que se ha hecho en la Tradición con la palabra *éros*, con los ilustres Padres que hemos citado.

Una cosa análoga, el repensamiento de categorías que deben ser rehechas y repensadas desde la fe cristiana, pedía ya el joven Cardedal en su libro *Jesús de Nazaret*:

“En las nuevas sistematizaciones tienen que ser repensadas las grandes categorías clásicas de persona, naturaleza, conciencia, preexistencia, propiedad, historia, tiempo y experiencia, sacadas de cada uno de los sistemas que les dieron nacimiento para rehacerlas desde la vivencia originaria de la fe y desde la capacidad suscitadora de sentido que la presencia de Cristo y del Espíritu en la Iglesia después ha hecho posible”.¹⁹²⁵

¹⁹²³ *Raíz*, 374. Las “palabras no son enunciados inertes, que dicen sin capacidad de hacer. Son potencia de Dios, participación en la capacidad originaria de su ser para comunicar vida, dinamismo originador de un nuevo comienzo de existencia, nueva creación, salvación por comunicación de la justicia de Dios”, *La entraña*, 374. “La revelación en principio aconteció como palabra sobre la existencia humana: promesa, imperativo, exhortación, recriminación. Se expresó en un lenguaje y en unas preocupaciones que podían ser en principio entendidas y compartidas por todos los hombres. El Evangelio no creó un vocabulario nuevo, sino que con las mismas palabras apuntó en nuevas direcciones. Ellas eran en principio mensajero veraz del nuevo mensaje; camino derecho hacia la nueva meta. Sólo después de morar largo tiempo en ellas las transformó por la fuerza del nuevo contenido”, *El quehacer de la teología*, 146.

¹⁹²⁴ Decimos “en nuestro medio académico, católico y occidental” porque en la Iglesia Ortodoxa, por ejemplo, hay publicaciones que hablan de la erótica con naturalidad, y ya desde hace años; por ejemplo: C. YANNARAS, *Variazioni sul Cantico dei Cantici*, Qiqajon, Magnano, 2012 (ed. original en Domos, Atenas, 1990). En el ámbito filosófico también se busca una erótica lejos del sentido griego y cercano al nuestro, como lo muestra, por ejemplo, BYUNG-CHUL HAN, *La agonía del éros*, Herder, Barcelona, 2014 (ed. original en Matthes & Seitz, Berlín, 2012). Es verdad que en el ámbito católico también hay señales en este sentido, por ejemplo, J. BASTAIRE, *Éros redento. Amore e ascési*, Qiqajon, Magnano, 2011 (ed. original en Desclée, París, 1990) y A. FUMAGALLI, *Come lui ha amato. L'éros di Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010. Sin embargo, no dejan de ser publicaciones aisladas. Cf. nuestra Introducción y la Bibliografía General.

¹⁹²⁵ “Prólogo a la tercera edición”, en *Jesús de Nazaret*, XLVII-XLVIII.

Entendemos que esta indicación epistemológica y metodológica, en su consistir analógico, abre las vías para poder hablar de una erótica, pensada ahora con categorías cristianas, más allá de su origen o posible ambigüedad.

2.2. Vía bíblica: Dios ama como un esposo a su esposa

Presentamos en este apartado tres textos afines que hemos tomado de sendos libros del teólogo abulense; textos que están íntimamente conectados entre sí y se esclarecen mutuamente, ampliando el sentido de los mismos:

“Dios [...] con quien se puede convivir como una esposa convive con su esposo”.¹⁹²⁶

Este primer texto es una resonancia innegable de Is 62, 5: “Como un joven se casa con su novia, así te desposa el que te construyó; la alegría que encuentra el marido con su esposa, la encontrará tu Dios contigo”. Si bien el contexto bíblico del texto de Isaías es escatológico, ya que se está pensando en la nueva Jerusalén, son innegables sus connotaciones eróticas: efectivamente, la alegría que encuentra el marido con su esposa es aquella alegría que brota del amor que los une. Ahora bien, el amor entre un hombre y una mujer es llamado *éros*. Hablando del Cantar de los Cantares, afirma Cardedal: “El autor de este poema no hubiera llegado a formular así la relación de Dios con su pueblo, si no le hubieran precedido las afirmaciones y los cantos de los grandes profetas: Ezequiel, Oseas, Isaías”.¹⁹²⁷ Es decir, ese modo de ver la relación de Dios con el hombre impregna no sólo los poemas del Cantar sino una gran parte de la Sagrada Escritura. Esa es la alegría que el mismo Dios encontrará con el hombre, amándolo con ese mismo *éros*, ese amor apasionado. En efecto, como vemos en este segundo texto de Cardedal, la Escritura utiliza aquí, en este texto inspirado

“el paradigma «esposa-esposo» por ser aquel en el que la intensidad de la relación personal y amorosa puede encontrar su forma suprema y totalizadora

¹⁹²⁶ *Raíz*, 387.

¹⁹²⁷ *La entraña*, 649.

del espíritu y de los sentidos. La experiencia mística identificada en su raíz como experiencia de amor es totalizadora: suscita conocimiento y sentimiento, amor y deseo”.¹⁹²⁸

Si bien Cardedal se refiere aquí a la experiencia mística, esa experiencia no se refiere a fenómenos extáticos extraños, ni a acontecimientos extraordinarios, sino a la vida cotidiana del creyente, en cuanto unida a su Dios y troquelada por su presencia,¹⁹²⁹ ya que, como afirma Cardedal en el tercer texto que presentamos aquí,

“si el amor entre un hombre y una mujer no fuera radicalmente bueno y bello, no sería utilizable como símbolo del amor de Dios y el hombre”.¹⁹³⁰

Recojamos los tres textos: Si el amor de Dios por el hombre es como el amor del esposo por su esposa; si el paradigma sponsal es el más apropiado para expresar los vínculos entre Dios y el hombre y viceversa;¹⁹³¹ si ese amor sponsal es radicalmente bueno y bello y por eso es utilizado para expresar también las relaciones divino-humanas, nada obsta para hablar de ese amor como una erótica, es decir, la formulación sustantiva de la experiencia del amor que es *éros*.

De modo que en esta segunda etapa de nuestros signos en el camino, comprobamos cómo en la misma obra de Cardedal podemos rastrear las huellas de una erótica teologal. Veamos el próximo texto.

2.3. Vía teológica: *Éros* como entraña del cristianismo

¹⁹²⁸ *Cristianismo y Mística*, 360. De hecho, cuando Cardedal habla del encuentro con la verdad, hace una equiparación con el amor erótico: “De la verdad se participa y a la verdad se llega; y cuando el hombre la ha descubierto, *se entrega a ella como un esposo a su esposa*”, *Fundamentos*, I, 704, cursivas nuestras.

¹⁹²⁹ “La única relación válida con Dios es la expresada por la fe y el amor; en su expresión más plena se llama mística”, *Dios*, 229. Cf. todo el libro *Cristianismo y mística*, particularmente los “Criterios de la mística cristiana”, 251-265; H.U. VON BALTHASAR, “Consideraciones acerca del ámbito de la mística cristiana”, en H.U. VON BALTHASAR-A.M. HAAS-W. BEIERWALTES, *Mística. Cuestiones fundamentales*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2008, 45-78; J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 1999.

¹⁹³⁰ *La entraña*, 648.

¹⁹³¹ “El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano. Esta estrecha relación entre *éros* y matrimonio que presenta la Biblia no tiene prácticamente paralelo alguno en la literatura fuera de ella”, *DCE*, 11. Cf. C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *Presencia y ternura. La metáfora nupcial*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2014.

En su obra *La entraña del cristianismo* encontramos un texto convincente al respecto de nuestra búsqueda, el texto en el cual aparece más nítida la señal de la hipótesis que hemos formulado. El libro está dedicado todo él a esclarecer cuál sea la entraña, la esencia, el fundamento del cristianismo. Esto afirma Cardedal:

“San Ignacio de Antioquía, Orígenes, san Agustín, san Bernardo, santa Teresa, Carlos de Foucauld, entre otros muchos, han continuado hasta hoy esta alabanza himnica al amor de Dios manifestado en Cristo Jesús al que designan como «amor sacrificado», «amor loco». *Ese amor es la entraña de Cristo y a la vez la entraña del cristianismo*”.¹⁹³²

Hemos resaltado la expresión final de la frase porque parece dar una respuesta a la razón entera del libro. En efecto, así comienza el *Prólogo*: “Desde comienzos del siglo XVI la conciencia moderna ha intentado volver al cristianismo originario y redescubrir lo esencial cristiano yendo, más allá de la historia y de la superficie, hasta aquello que es su núcleo y raíz, para discernir la esencia o substancia que lo constituye y a la vez lo diferencia de otras religiones o ideologías. ¿Cuál es la almendra teológica de lo cristiano dentro de tanta cáscara histórica y cuál es su savia religiosa debajo de la corteza institucional y social?”.¹⁹³³

En el texto citado Olegario responde a esta pregunta inicial afirmando que es el amor la entraña de Cristo y del cristianismo. Ahora bien, en la nota al pie que intercala en esa frase, para clarificar a qué amor se refiere, afirma:

“La mística del amor a Jesús es una constante desde los mismos orígenes. San Ignacio de Antioquía creó fórmulas que servirán de lema a muchos hombres y mujeres, a muchos libros e instituciones: «Mi amor está crucificado y no queda ya en mí fuego que busque alimentarse de materia; sí, en cambio, un agua viva que murmura dentro de mí y desde lo íntimo me está diciendo: `Ven hacia el

¹⁹³² *La entraña*, 663-664. Cursivas nuestras. El autor de una tesis doctoral sobre Cardedal afirma que “Jesucristo es la entraña del cristianismo”, J.S. BÉJAR BACAS, *Donde hombre y Dios se encuentran*, op. cit., 302-305. La expresión aparece en los escritos del salmantino en *La entraña*, 74: “Jesucristo, entraña de Dios y del cristianismo”. Podemos reunir ambas afirmaciones, haciendo una identificación entre el amor (del que dijo Cardedal que es la entraña de Cristo y del cristianismo) y Jesucristo. Béjar Bacas afirma que para Forte la esencia del cristianismo es el amor crucificado (cf. 320). Es, exactamente, la expresión de Ignacio de Antioquía. Quizás allí, desde la perspectiva del *éros* crucificado, puede encontrarse otra convergencia entre la obra del napolitano y del abulense, objetivo de la tesis de Béjar. Sobre esto trataremos en el punto siguiente: “Jesucristo, el *éros* de Dios”. En la misma línea afirma Scola: “Se puede decir que en el crucificado y el resucitado *éros* y *agápe* coinciden”, BENEDICTO XVI, *Deus caritas est. Introducción y comentario de Angelo Scola*, Encuentro, Madrid, 2006, 53.

¹⁹³³ “Prólogo”, en *La entraña*, IX.

Padre'» (*Romanos*, 7, 2). «Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios» (*Romanos* 6,3). Aquí se utiliza el término eros para designar el amor apasionado de Dios por los hombres que lo llevó a morir en cruz. La pasión de Cristo es designada «pasión de mi Dios». «Al atribuir el éros a Dios, Orígenes y Dionisio Areopagita apelan a Ignacio de Antioquía, el primero que tuvo la intuición del eros crucificado»¹⁹³⁴.

Es decir, el amor al que se está refiriendo Cardedal como la entraña de Cristo y el cristianismo es el éros, según la indicación que él mismo apunta a pie de página. En efecto, ¿por qué no refiere en nota el amor de *agápe* como entraña de Cristo y del cristianismo? No se trata, claro está, de desdibujar la novedad introducida por el concepto de *agápe* en los escritos del NT y, por lo tanto, de toda la teología y el pensamiento de occidente. Pero la indicación textual permanece. De modo que tenemos lo siguiente: si la entraña de Cristo y del cristianismo es el amor; si ese amor es llamado éros por uno de los Padres Apostólicos, al que hace referencia Cardedal en nota de este texto, y por aquellos otros Padres que se inscriben en su misma tradición, podemos reformular la afirmación de Olegario diciendo: “la entraña de Cristo y del cristianismo es el éros”, ya que el amor del que habla en su texto es, siguiendo su misma indicación, el éros.¹⁹³⁵

En el texto citado por Cardedal, Ignacio exclama «Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios» (*Romanos* 6,3). Aquí hay otra pista para pensar la erótica, ya que ésta se funda en el deseo de un Ausente, en el amor del Amado, deseo que sólo puede saciarse “poniendo el cuerpo” e implicándose a sí mismo; movimiento que, en el límite de sus posibilidades, conduce al martirio: este es el deseo profundo de Ignacio. Hay una erótica de la santidad cuyo destino es la semejanza con Dios: aquí encontramos la “indestructible y constitutiva inquietud del hombre”.¹⁹³⁶

¹⁹³⁴ *La entraña*, 663-664, nota 96 (cursivas nuestras). La cita que incorpora Cardedal es de Y. DE ANDIA, *Éros et Agapè: La divine passion de l'amour*, en IBID., *Mystiques d'Orient et d'Occident*, op. cit., 236. En *Jesús de Nazaret*, 447 encontramos un elogio (y un límite) a Orígenes, que puede ser leído desde la perspectiva de esta tesis: “un teólogo tan especulativo y filosóficamente tan determinado como puede ser Orígenes, claro exponente de lo que la originalidad cristiana implica, aun cuando opere en directa coalición con todas las filosofías”. Cf. *Cristología*, 220-225. La expresión de Ignacio de Antioquía viene referida también en *Cristología*, 199-200, pero sin ningún análisis en el sentido que nosotros proponemos aquí, ya que el contexto es otro.

¹⁹³⁵ En otro lado: “La categoría estructuradora de la existencia cristiana es el amor”, *Jesús de Nazaret*, 566, nota 51.

¹⁹³⁶ *Raíz*, 137.

2.4. Vía cristológica: Jesucristo, el *éros* de Dios

Desde los textos que hemos visto hasta aquí, en este camino de signos y señales, es posible dar un último y definitivo paso. Lo haremos con una afirmación que Cardedal hace unas páginas antes del último texto que hemos referido. Dice así:

“Jesús es el lugar personal de la experiencia del amor de Dios”.¹⁹³⁷

Ahora bien, si Jesús (según Ignacio de Antioquía, a quien Cardedal cita a propósito de la relación entre Jesucristo y amor) es el *éros* de Dios, se puede glosar esta cita y decir que “el *Éros* es el lugar personal de la experiencia del amor de Dios”. Obviamente, se trata del *éros* cristiano (lo hemos visto en nuestro primer texto): estamos a distancia infinita de la concepción griega del *éros*. Se trata del *éros* crucificado, de quien dice Ignacio: “Mi amor (*éros*) está crucificado”. También afirma Cardedal que

“en Jesús ciertas palabras alcanzan sus formas expresivas máximas”.¹⁹³⁸

¿No puede decirse, entonces, que en Jesucristo -el *Éros* de Dios-, el *éros* alcanza su forma expresiva máxima, lejos, de este modo, de la reducción griega que concibe a *éros* como hijo de la carencia, y por lo tanto no aplicable a Dios? Estamos en una concepción cristiana del *éros*, lo cual habilita a hablar cristianamente de una erótica cristiana,¹⁹³⁹ ya que

“Si cada época necesita un credo cristológico, esto es, una comprensión y presentación de la fe que, proclamada, pueda sonar como palabra de vida y anuncio de salvación, yo pienso que una tarea de la teología es repensar a Cristo desde las necesidades que hoy acosan al existir humano y a la luz de aquellas heridas o añoranzas que hacen sospechables a los hombres, cuáles son sus sombras y, sobre todo, cuáles son sus posibilidades como hombres,

¹⁹³⁷ *La entraña*, 655.

¹⁹³⁸ *La entraña*, 650.

¹⁹³⁹ “La diversidad de interpretaciones de Cristo en la unidad de la Iglesia tenía antes casi siempre como único fundamento la exégesis distinta de los mismos textos bíblicos. Hoy, en cambio, percibimos que en última instancia se trata de problemas de hermenéutica”, *Jesús de Nazaret*, 237.

abriéndose a horizontes que trascienden los que les marcan sus propios sueños o pasiones”.¹⁹⁴⁰

¿No podría ser la configuración de una erótica cristiana esa comprensión de la fe tal como la que reclama don Olegario? Nosotros afirmamos que este ámbito de pensamiento y vida que abre la erótica teologal puede ser ese horizonte que viniendo de Dios, abre al hombre posibilidades infinitas para la comprensión de Dios como Dios, y para abrir caminos de nuevos modos de inteligibilidad en nuestro hoy epocal.

3. Caracterología de la erótica

“Certidumbres de amor y no seguridades de razón”¹⁹⁴¹

A partir de lo que hemos estudiado proponemos aquí elaborar una caracterología de la erótica en la obra de González de Cardedal. De este modo delinearemos su figura. La propuesta se desarrollará en dos pasos: primero, describir la erótica tal como aparecen las referencias *explícitas* en sus escritos: se trata de la erótica pagana; segundo, la erótica tal como la vemos *implícita* en la trama de los escritos de Cardedal: se trata de la erótica cristiana. Nuestra hipótesis es la siguiente: si bien cuando Cardedal se refiere explícitamente a *éros* y erótica depende de la concepción griega, eso no impide que escriba y piense con lo que nosotros denominamos una erótica y que, en este caso, es plenamente cristiana. Ésta sería la textura, el color, la sonoridad de los escritos del teólogo abulense y sostenemos que se manifiesta escondida en ciertas palabras que estudiaremos aquí, y en el estilo, el lenguaje, la ampliación de la teología hacia otras laderas y sobre todo en la figura de Cristo, temas todos que estudiaremos en los capítulos siguientes.

¹⁹⁴⁰ *Jesús de Nazaret*, 344-345. A continuación Cardedal pide una nueva cristología en torno a las nociones bíblicas de *solidaridad* y *reconciliación*. El libro fue editado en 1975. Nada impide que, siguiendo su método, elaboremos *hoy*, cuarenta años después de aquel pedido, una cristología en torno al nombre *éros* aplicado a Cristo. Hay un esbozo en un pequeño libro italiano de divulgación, aunque no se trata de una cristología sino de una lectura espiritual de ciertos pasajes neotestamentarios donde se leen relaciones de Jesús con algunas personas: A. FUMAGALLI, *Come lui ha amato*, op. cit., 2010.

¹⁹⁴¹ *El rostro de Cristo*, 373.

3. Palabras que manifiestan una erótica cristiana

“*Omnia vincit amor et nos cedamus amoris*”¹⁹⁴²

“*Desde la experiencia cristiana Dios ya no es definible sino en carne, en tiempo, en sangre y en muerte*”¹⁹⁴³

Nuestra hipótesis es que la erótica es el tejido interno, la armadura de clave, o la tela sobre la que Cardedal desarrolla su teología. Es decir, aunque nunca reflexione *in recto* sobre la existencia de una erótica cristiana, ella está presente impregnando desde dentro todos sus escritos. Esa erótica cristiana aflora en algunas palabras que muestran sus contornos. Éstas son palabras referidas a una salida de sí que es provocada por la inmersión en la realidad contemplada y estudiada, y que se manifiesta de parte de Dios como exceso (a); de parte del hombre como éxtasis (b) y locura (c); esto supone el involucramiento del teólogo en aquella realidad que estudia y, por consiguiente, también del lenguaje, la mediación con la que habla de ella (d) y una pasión de parte de ambos (e); por último, un componente psicológico-teológico que es el puente que permite el doble éxtasis: el deseo (f).

3.1. Exceso

“Dios, el excesivo”¹⁹⁴⁴

“*Per mysticam theologiam rapiamur ad mentales excessus*”¹⁹⁴⁵

“Con infinito exceso”¹⁹⁴⁶

Toda erótica comienza con un exceso. Es la clave de una erótica cristiana ya que, a diferencia del sujetarse en sí mismos de los dioses paganos, actitud manifestada en la falta de preocupación por el hombre y sus trabajos y días, el

¹⁹⁴² VIRGILIO, *Bucólicas* X, 69. Este texto del pagano Virgilio es citado también en DCE, 4. Sobre “Virgilio cristiano”, cf. P. DE NAVASCUÉS BENLLOCH-M. CRESPO LOSADA-A. SÁEZ GUTIÉRREZ (eds.), *Filiación. Cultura pagana, Religión de Israel, Orígenes del cristianismo*. Vol. IV: *Sobre Virgilio poeta “cristiano” y cómo Jesús es Hijo de Dios*, Trotta-Fundación San Justino, Madrid, 2012.

¹⁹⁴³ *El rostro de Cristo*, 200 (cursivas en el autor).

¹⁹⁴⁴ Cf. *Dios*, 323.

¹⁹⁴⁵ SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 7; citado en *Cristianismo y mística*, 163.

¹⁹⁴⁶ JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* A, 2, 31; citado en *El hombre ante Dios*, 55 (exergo).

encierro en su propio cielo, la permanencia en el élitico, etc.,¹⁹⁴⁷ el Dios de Jesucristo es un Dios que ha decidido salir de sí mismo: en la creación, para fundar una dimensión que es otra-que-sí-mismo; en la encarnación, que supone vivir una vida que es otra-que-la-suya; en la santificación, que supone un in-corporar a su propia vida a otro-que-sí-mismo.¹⁹⁴⁸ Hasta dónde este éxtasis es constitutivo de la configuración cristiana de una erótica lo hemos visto en la Introducción general de esta tesis y lo retomaremos en las Conclusiones, ya que la verdadera dialéctica no se da entre *éros* y *agápe*, sino entre entrega y egoísmo, entre salida-de-sí y retención-de-sí.¹⁹⁴⁹ De modo que la clave principal para interpretar y aceptar un *éros* cristiano es que éste sea *extático*.¹⁹⁵⁰

a. Exceso en la teología

En el teólogo salmantino la categoría *exceso* está muy presente en sus últimas obras. Aquí nos limitaremos a transcribir algunas citas que atestiguan la raíz de esta categoría en su obra teológica, y los matices que la misma puede tomar. Partimos de una constatación histórica:

“La categoría de «exceso» cruza toda la historia de la teología y de la espiritualidad desde Filón, Plotino y el Pseudodionisio hasta santo Tomás, Eckhart, san Juan de la Cruz y Surin. Dios nos precede y excede; cuanto más se manifiesta, más patente es su desbordamiento respecto de nosotros. Con la

¹⁹⁴⁷ Tanto los poetas como los filósofos sustentaban la misma cosmovisión acerca de la relación entre dioses y hombres: “Homero expresa su sorpresa ante la hipótesis de que los dioses puedan mostrar interés tan real por los hombres: «¡Oh anciano! Dijo Hermes. Yo soy un dios inmortal; soy Hermes, y mi padre me envió para que fuese tu guía. Me vuelvo antes de llegar a la presencia de Aquileo, pues sería indecoroso que un dios inmortal se tomase públicamente tanto interés por los mortales» (HOMERO, *La Iliada*, *Rapsodia* 24)”. Y un texto de “Platón que establece los límites entre lo divino y lo humano, afirmando que aquello no se puede mezclar con esto: «La divinidad no se pone en contacto con el hombre, sino que es a través de este género de seres (*dáimones*) por donde tiene lugar toda comunicación y diálogo entre los dioses y los hombres, tanto durante la vigilia como durante el sueño» (PLATÓN, *Simposio* 203a; *República* 2,20)”, *La entraña*, 491-492.

¹⁹⁴⁸ “El cristianismo invierte radicalmente esa perspectiva para mostrar a Dios en su majestad *sub contrario*, es decir, situando la gloria justamente en la cruz”, *La entraña*, 492.

¹⁹⁴⁹ Cf. Fil 2, 6-7.

¹⁹⁵⁰ “Ciertamente, el amor es «éxtasis», pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios”, *DCE*, 6.

revelación crece el misterio y con el adentramiento amoroso y activo en él crece la revelación”.¹⁹⁵¹

La constatación apunta en primer lugar, mirando el carácter histórico de la afirmación, a descubrir que no estamos ante una novedad de nuestros tiempos sino ante una constante del pensamiento teológico católico, con los nombres señeros que recoge Cardedal en la cita. Una lista indicativa y no taxativa: podríamos sumar muchos otros nombres a esta enumeración, como se puede ver en el desarrollo de esta tesis. Una lista que nos previene de que no estamos ante un gusto epocal, sino ante un contenido transversal, aunque la palabra “exceso” pueda sonar extraña a los oídos profanos y aún religiosos de nuestro siglo; en segundo lugar, la afirmación de una verdad teológica, que se refiere al ser mismo de Dios y a su obrar: porque Dios es exceso en su constitución personal, es que su revelación también será excesiva, nunca acabada, nunca retentiva. Un exceso que no saca a Dios del horizonte del hombre sino todo lo contrario: porque es un exceso que penetra en los resquicios del hombre, desbordándolo para hacerle más prístina su humanidad: “Dios nos excede absolutamente y absolutamente nos atañe”.¹⁹⁵² Esta última parece una variante de la famosa exclamación de san Agustín al descubrir a Dios no en las altas cimas celestes sino en las internas simas de la interioridad, allí donde “nos excede, nos limita y nos sitúa”.¹⁹⁵³

b. Exceso de Dios

¿Cómo es ese exceso de Dios? ¿Hay que pensarlo temporalmente, como si fuera el inicio de una cadena de seres, como podría inferirse de ciertas interpretaciones de la teoría de la evolución? El exceso de Dios funda un orden nuevo, que se teje con los hilos de la Encarnación, ya que es el máximo contenido en el mínimo (expresión sobre la que volveremos *infra*):

¹⁹⁵¹ *Dios*, 75, nota 18. En *El hombre ante Dios* hay un capítulo titulado: “El exceso de Dios y nuestro salto al límite”, 55-80.

¹⁹⁵² *Dios*, 325.

¹⁹⁵³ *Dios*, 328. El texto del africano es de SAN AGUSTÍN, *Confesiones* X, 27, 38.

“Dios es para el hombre un exceso [...] no de distancia cuantitativa sino de cualidad; no del orden del tener sino del ser. Pero a la vez que nos excede es lo más propio, lo más cercano, lo más connatural con el hombre”.¹⁹⁵⁴

Desde el exceso de Dios deben pensarse los demás excesos: es Dios el exceso fundante que posibilita al hombre y al mundo desbordarse de sí mismos con análogos y respectivos excesos:

“El exceso de Dios, que en su plenitud a la vez que ilumina desborda al hombre y a la vez que lo fija en su finitud lo refiere a su propia infinitud, tiene reverberaciones en los distintos órdenes de la realidad”.¹⁹⁵⁵

Dios excede el ser del hombre, por supuesto, pero aún excede todas aquellas capacidades que el hombre tiene constitutivamente en su ser creatural: pensamientos, intelecciones, deseos y falta de deseos, memoria, voliciones, etc., ya que *Deus semper maior*. “El exceso de Dios sobre todos nuestros pensamientos, palabras y deseos”.¹⁹⁵⁶ Esa constitución excesiva funda a su vez el amor y la reduplicación de un don que se desborda en perdón: “Es el «exceso» de Dios que puede perdonar sin ser injusto y sin legitimar la culpa”.¹⁹⁵⁷ Es que “aquí rigen la ley del exceso, la gratuidad y la pobreza”.¹⁹⁵⁸

c. Exceso en Cristo y en el hombre

El exceso divino se manifiesta de modo paradigmático en Cristo y, por la paradoja que está en la raíz del cristianismo, en Cristo en cruz:

“Él habla desde el amor y la libertad, y espera ser respondido desde el amor y la libertad. Dios es respetuoso y humilde para con su criatura, de tal manera que si le abren la puerta pasa, y si se la cierran se marcha. Este es el exceso del amor que, sin palabras, se nos da en la cruz de Cristo”.¹⁹⁵⁹

¹⁹⁵⁴ *Dios*, 328.

¹⁹⁵⁵ *El hombre ante Dios*, 81.

¹⁹⁵⁶ *El hombre ante Dios*, 147. Cf. *La entraña*, 185. Cf. Fil 4,7, retomada en una de las *Bendiciones sobre el pueblo*, del Misal Romano.

¹⁹⁵⁷ *El rostro de Cristo*, 117.

¹⁹⁵⁸ *El hombre ante Dios*, 89. “Para que el don no humille al otro, no solamente debo darle algo mío, sino a mí mismo; he de ser parte del don como persona”, *DCE*, 34.

¹⁹⁵⁹ *El hombre ante Dios*, 90.

Por Cristo, paradigma del hombre, es que encontramos el exceso en el hombre ya que, creado en Cristo, porta en su propia estructura humana las trazas de un exceso que le viene de otro lado:

“El hombre se termina encontrando a sí mismo como un «exceso». Le excede su propia existencia. Le precede su propio ser. Le trasciende su esperanza”.¹⁹⁶⁰

Desde esta condición creatural Cardedal puede llamar “exceso” (entre comillas) a las situaciones límite positivas de la vida: amor, verdad, felicidad, belleza, responsabilidad, amistad, libertad, creación, paternidad,¹⁹⁶¹ ya que todas estas situaciones portan un plus con respecto a las mismas situaciones miradas desde el horizonte de la mera animalidad.

Un último texto de Cardedal nos permitirá enlazar el exceso con la próxima palabra que manifiesta una erótica cristiana: el éxtasis. Según el salmantino

“Esta palabra «exceder», «exceso» tiene el mismo sentido que otra que ya está en los LXX y que aparecerá en los autores posteriores: «éxtasis». El misterio de Cristo es de una anchura y una profundidad tal que excede todo entendimiento; por eso quien se ha dejado iluminar los ojos del corazón lo podrá percibir aunque supera toda inteligencia (Ef 3, 16-19). En el único lugar en que aparece la palabra en los sinópticos están presentes estos dos aspectos: exterior de la revelación e interior de la fe”.¹⁹⁶²

Dicho de otro modo: al exceso extático de Dios revelándose, se corresponde y es coextensivo el exceso extático de una fe suscitada en el creyente. Veamos, entonces, el éxtasis.

3.2. Éxtasis

Hemos visto en el punto anterior que el sentido bíblico de esta palabra es coextensivo a la palabra anterior. Etimológicamente, éxtasis está “tomado del latín

¹⁹⁶⁰ *Dios*, 67-68.

¹⁹⁶¹ *El quehacer de la teología*, 121.

¹⁹⁶² *Cristianismo y mística*, 156. La cita donde aparece la palabra es Mt 13,11.

tardío *ecstāsis* íd., y éste del griego *éxstasis* «desviación», «arrobamiento», derivado de *existanai* «desviar», «apartar»¹⁹⁶³.

En la palabra *éxtasis* se puede rastrear un sentido profano: en la antigua religión griega podía referirse a extraños fenómenos de diversa interpretación y significados. Por ejemplo, como un estado de máxima plenitud, percibido con una lucidez máxima, de corta duración. Cuando el sujeto extasiado vuelve al entramado cotidiano, ésta puede percibirse como transfigurada por el éxtasis, sintiendo todavía una cierta satisfacción, en una percepción que unifica los sentidos, que integra la experiencia vital.¹⁹⁶⁴ Puede incluso desconectar al sujeto de la realidad objetiva, para sumergirlo en una realidad mental dirigida hacia sí mismo, desconectando los sentidos de los estímulos exteriores y enfocándolos en lo interior. Sin embargo, esta desconexión no es de recibo en una erótica cristiana como la que estamos investigando, ya que otra de las dimensiones que supone la erótica es la autoimplicación.¹⁹⁶⁵

a. ¿Un estado alterado de conciencia?

¹⁹⁶³ J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, II, Gredos, Madrid, 1980, 778, renglón 55ss.

¹⁹⁶⁴ Hasta aquí podría subrayarse una similitud con los estados extáticos de algunos místicos cristianos, tema del siguiente apartado. Remarcamos el *hasta aquí*.

¹⁹⁶⁵ “Éxtasis en su acepción original significó la acción material de apartarse, o el hallarse fuera. Llevado del plano material al psicológico, significó la salida de uno de sí mismo, generalmente en sentido peyorativo, desviación mental, alienación. El uso filosófico rescató el vocablo indicando con el mismo el estado superior del espíritu y de la mente que intenta superar su cerco corpóreo: evasión de la mente de la esfera de lo sensible, de lo múltiple, de lo contingente. El uso religioso la utilizó para expresar una forma de evasión del espíritu del ámbito humano hacia el divino: evasión del marco de las criaturas y entrada en la esfera de la divinidad [...]. Es su acepción espiritual genérica, el éxtasis designa el acto con que el espíritu supera las dimensiones y la norma de su vida funcional ordinaria y entra en un campo dinámico excepcional [...]. El éxtasis supranormal o sobrenatural se distingue de los dos restantes (éxtasis normal: enamoramiento, goce estético o filosófico, momento creativo, proceso inventivo; o anormal: estados morbosos, histeria, epilepsia, onirismo, drogas, hipnosis, sugestión, manías, monoideísmo, desdoblamiento de la persona) tanto por el contenido como por el origen. Ante todo por el contenido noético y afectivo de orden superior: el éxtasis sobrenatural implica siempre algo del objeto divino, alcanzado de forma inefable por la mente o experimentado por el afecto. Se origina en forma de don o de infusión, gracias a una particular actividad de Dios, presente en el hombre y distinto de él: bajo el impulso de esta fuera y atraído por este orden de realidad, el espíritu sale de sí mismo y se polariza en Dios y en su don”, T. ÁLVAREZ, “Éxtasis”, en E. ANCILLI (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, Tomo II, Herder, Barcelona, 1983, 92-93.

Si bien no es nuestro objeto de estudio, no podemos dejar de referirnos brevemente a lo que se llama *estados alterados de conciencia*. Nuestra hipótesis es la siguiente: ¿No será este un concepto reductivo de la conciencia? El estado *alterado*, ¿es alterado respecto a qué? Es evidente que se parte de un patrón de conciencia que ha sido perfilado por sujetos que están condicionados culturalmente, psicológicamente, científicamente, religiosamente, situacionalmente, históricamente, y no puede ser de otro modo.¹⁹⁶⁶ Entonces, ¿qué seguridad hay de que esos condicionamientos hacen justicia al objeto tratado? ¿No se podría pensar que la conciencia se refiere a un espectro mucho más amplio que el que presuponemos y que, entonces, lo que llamamos estados alterados sean estados de conciencia sin más?¹⁹⁶⁷ Pensar la conciencia como un espectro -como cuando se habla de espectro de colores; espectro de sonidos; antibiótico de amplio espectro- ofrece la ventaja de no reducir de antemano la conciencia a sólo el estado de vigilia, de guardia, de inteligencia vigilante.¹⁹⁶⁸ Se puede pensar la conciencia humana como un fenómeno más amplio y abarcador que integre todos los estados de ella, de una punta a la otra (desde la vigilia hasta el sueño, pasando por todos los intermedios: ensoñación,

¹⁹⁶⁶ Conciencia, “en psicología [es el] modo de existencia peculiar en el que existen vivencias, procesos psíquicos que son experimentados inmediatamente por el sujeto, como percepciones, recuerdo, pensamientos, sentimientos, deseos, procesos de voluntad, etc. [...]. No existe unanimidad, ni siquiera en psicología, respecto al significado de la palabra conciencia y a los puntos de vista teóricos sobre la misma. Hay autores que consideran conscientes todas las vivencias, mientras que otros solamente tienen por tales aquellas a las que se dirige la atención del sujeto (las «claramente conscientes»). Se distinguen diversos grados en la claridad de la conciencia. En el enfoque de los autores existe una diferencia esencial según que solamente se incluyan en los fenómenos psíquicos los conscientes (psicología de lo consciente, propia especialmente del siglo pasado) o se admita la existencia de procesos psíquicos inconscientes e incluso se consideren (como en la psicología profunda) el objeto más importante de la psicología [...]. Puede establecerse una escala que va del estado de absoluta falta de conciencia (sueño profundo, desvanecimiento, coma), pasando por una serie de grados de enturbiamiento de la conciencia (estado de estupor, confusión, estado crepuscular, etc.) a la máxima claridad de la conciencia”, F. DORSCH ET ALIA (eds.), *Diccionario de psicología*, Herder, Barcelona, 1994, 140.

¹⁹⁶⁷ Desde una mirada creyente, resulta sorprendente que Dios se haya revelado históricamente a través de sueños. El AT está lleno de esos relatos. ¿No es extraordinario que la vida del niño Jesús dependa, en un determinado momento, de un *sueño* que tiene su padre José? ¿Hay algo más frágil, etéreo y ambiguo que un sueño? O que Dios se haya revelado también a través de deseos de las personas elegidas por él. Aquí nos enfrentamos a la doble reducción de la revelación de Dios a la sola palabra, y la palabra a la sola razón.

¹⁹⁶⁸ Desde una perspectiva científica, en relación con los orígenes del arte, esto dice un investigador actual: “Utilizaré una metáfora (¡es inevitable!) para aclarar algunos aspectos de la idea de conciencia”, comienza diciendo D. LEWIS-WILLIAMS, *La mente en la caverna. La conciencia y los orígenes del arte*, Akal, Madrid, 2005, 123. “Consideremos la conciencia no como un estado sino como un continuo, o como un espectro, la metáfora que yo prefiero”; IBID., 124 (cursivas nuestras).

fantasía, etc.). Para el teólogo debería resultar sorprendente, primero; y significativo, después, que los científicos recurran en sus estudios a místicas y visionarias medievales (como Hildegarda de Bingen) y que los propios teólogos las desconozcan o desechen porque no entran en sus moldes previos. Una larga tradición occidental nos ha hecho hipervalorar la inteligencia discursiva, pero no está dicho que ésta sea el mejor ni el único modo de acceder a la realidad (ni del hombre, ni de Dios) ni de estar en la vida. La historia misma de occidente nos demuestra, al menos, la pobreza de ese prejuicio.¹⁹⁶⁹ Es decir, pareciera que el estado alterado de conciencia se define por referencia a lo que llamamos conciencia de racionalidad vigilante. Pero esto es, simplemente, un prejuicio o, al menos, una valoración condicionada culturalmente.¹⁹⁷⁰ Esto se une al prejuicio racionalista que ha dejado fuera de juego los deseos, la ilusión y la fantasía cuando, en realidad, éstos son también constituyentes de lo humano:

“La ilusión es sagrada y bella, aun cuando las ilusiones puedan ser ingenuas o vanas. La imaginación es creadora de realidad, ensanchadora del mundo y con la fantasía nos extendemos indefinidamente hasta el Infinito, otorgándole todas las formas y figuras que él puede recibir”.¹⁹⁷¹

Si la conciencia es un espectro, toda la amplitud de ese espectro es conciencia, y no sólo el borde de ella que es la conciencia vigilante. Esto amplía enormemente el campo de lo humano, incluida la experiencia religiosa, porque no reduce lo propiamente humano a lo sólo encasillable en un tipo de racionalidad. Cuando una mística ha tenido una experiencia visionaria (pensemos en Juliana de Norwich; Hadewijch de Amberes; Hildegarda de Bingen: todas con distintas experiencias

¹⁹⁶⁹ ¿Acaso el decir del poeta no dice la realidad y no nos sumerge en ella tanto o más que el tratado metafísico o la demostración científica? Las gestas narradas por Homero y el Cantar de los Cantares han sido decisivos en la formación de occidente. ¿Acaso el gemido de alguien que sufre no nos conmueve más que cualquier escrito acerca del dolor? El siglo XX con sus grandes guerras y el suelo de Latinoamérica son suelos privilegiados para esta conmoción. ¿Acaso los escarceos del amor no enseñan más que miles de páginas sobre esa pasión? ¿Acaso los sonidos y silencios de una sinfonía no describen mejor una tormenta que cualquier meteorólogo, como ocurre por ejemplo en la Sexta Sinfonía de Beethoven?

¹⁹⁷⁰ No siempre ni en todos lados ha sido así: pensemos en la valoración de la “locura” en ciertas culturas como la Rusia del siglo XIX, por ejemplo; la estima de las pitonisas extáticas en la Grecia antigua; la veneración de los chamanes y gurús en tribus actuales; la fe en los “brujos” y curanderos populares en los pueblos de campo de la provincia de Buenos Aires, por citar sólo algunos ejemplos diacrónicos y sincrónicos.

¹⁹⁷¹ *Dios*, 146. Volveremos *infra*.

visionarias, de “estados alterados de conciencia”) y nos ofrece el relato de ella, nos está ampliando las capacidades de percepción del modo de obrar de Dios en la historia.¹⁹⁷² Cuando un místico relata una salida de sí, nos está poniendo en las huellas de un modo de lo humano, desde el que se puede captar más ampliamente lo que nos hace tales. Pensar que los llamados *estados alterados de conciencia* son estados de conciencia sin más podría darnos la base humana, “material”, “orgánica” para descubrir que Dios también se revela justamente allí. Como si la conciencia fuera uno de los órganos de percepción de la revelación de Dios, el “instrumento” capaz de vibrar ante el estímulo de Dios. La palabra es una mediación de la revelación. Pero ¿no lo son también la imagen, el amor y los vínculos humanos? ¿No son éstos los primeros “órganos” de percepción de la revelación de Dios, tras los cuales viene (y debe venir) la palabra, para articular con sentido e interpretar esa revelación, haciéndola –a la vez- comunicable?¹⁹⁷³

Cardedal da una interpretación teológica de los llamados “estados alterados de conciencia”, que podemos retener para nuestra mirada:

“Todos los fenómenos extraños o interiores que [los místicos] sufrieron desde la enfermedad al éxtasis eran sencillamente el resultado de esa embestida del

¹⁹⁷² A este respecto, la declaración de Hildegarda de Bingen como *doctora* de la Iglesia, debería servir de señal. Cf. el número monográfico de la revista *Teología* 113 (2014) dedicado a su figura.

¹⁹⁷³ El cardenal Newman enseña que “la conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo”, *Carta al duque de Norfolk*, 5 (citada también en CATIC 1778). Pero ¿por qué reducir la conciencia a su estado de vigilia? Si Dios, según la Escritura, se ha revelado en sueños (un estado de conciencia que escapa a la vigilia, evidentemente) ¿por qué no pensar que también puede revelarse en “visiones”, “éxtasis”, “ensoñaciones”? ¿Por qué reducir el espectro de revelación al estado en el cual el hombre está más en guardia? ¿No es incluso el estado “alterado” de conciencia una mejor situación para revelarse Dios ya que allí el hombre está menos activo, más vulnerable para el decir y obrar paradójico de Dios? El peligro es evidente: ¿cómo saber que esa visión, ensoñación, éxtasis provienen de Dios y no de una subjetividad extravagante? Pero ¿no es el mismo peligro que se tiene cuando se habla “en nombre de Dios”, en una declaración dogmática, en un texto de revelación, en un sacramento? ¿Cómo se define la “objetividad” de estas palabras? ¿No puede pensarse la misma relación para los estados de conciencia? Que haya peligros en un camino no significa que el camino no pueda o no deba ser transitado. Significa, simplemente, que hay que transitar el camino con atención y alerta. Los peligros que acechan a esta vía no son mayores ni peores que los que acechan a conceptos como inspiración, revelación, dogma, autoridad y muchos otros de una larga lista. “Esta desconfianza ante lo que hasta ahora llamábamos «realidad» se refuerza desde la *neurofisiología* con el conocimiento de lo que Dart y Davidson han denominado «la pluralidad de la conciencia»” (y agrega en nota: “Los estudios sobre «formas de conciencia alterada» ponen en evidencia cómo la realidad se desdibuja y apuntan a una relativización de la percepción, que pudiera ser tan importante o más que las formas ordinarias de conciencia, de igual modo que sucede con la «visión periférica» y la «nítida»”), N. GAYOL, “Una aproximación antropológica a la teología de la ternura”, en: G. URIBARRI BILBAO (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Universidad Pontificia Comillas-Desclée De Brouwer, Madrid, 2005, 265.

Infinito sobre la poquedad del ser finito, los dolores que sienten las entretelas humanas al ser estiradas y purificadas hasta albergar al Infinito y las angustias que padecen nuestras palabras pecadoras para nombrar santamente al Santo y decir al Inefable”¹⁹⁷⁴.

Es decir, los estados alterados se discernen en teología desde su capacidad significativa, metafórica -en el sentido etimológico de la palabra-: como aquellos relatos de experiencias inefables que nos transportan hacia “un no sé qué que quedan balbuciendo”, como ha dicho insuperablemente Juan de la Cruz, haciendo de sus palabras reflejo sonoro y onomatopeya significativa y semántica de la experiencia indecible.¹⁹⁷⁵ Con una doble direccionalidad: de Dios hacia nosotros, provocando en el hombre la herida de ese estado, y de nosotros hacia Dios, ya que es por esa herida en la conciencia vigilante que el hombre puede remontarse en un éxtasis auténticamente cristiano hacia Dios que lo hiere.

b. Un éxtasis auténtico

Retomemos la temática del éxtasis luego de este rodeo que ha ampliado las posibilidades de comprensión del mismo, y desde aquí leamos a Cardedal:

“El hombre excede a sí mismo. Quiere más de lo que puede; necesita más de lo que es capaz de alcanzar por sus solas fuerzas, y con ello queda remitido a la alteridad personal y al Otro infinito. En este sentido, el *éxtasis* es una forma de existencia auténtica, cuando la salida es humana y el destino es divino”¹⁹⁷⁶.

El teólogo afirma que hay un éxtasis auténtico, que no es evasión ni alteración, sino vida plena y verdadera, discerniéndolo mediante la criba a que somete el origen y el destino del mismo: origen humano, destino divino. Ya que, desde lo investigado con la dialéctica entre el amor retentivo y el amor oblativo, dialéctica ajena a la que se ha propuesto para oponer *éros* y *agápe*, hay una lógica que involucra esta dimensión extática de la existencia.¹⁹⁷⁷

¹⁹⁷⁴ *Cristianismo y mística*, 100-336.

¹⁹⁷⁵ Cf. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* (CB), 7.

¹⁹⁷⁶ *El hombre ante Dios*, 55.

¹⁹⁷⁷ Aspecto también destacado por Benedicto XVI en *DCE*.

El hombre, como imagen del Dios que lo ha creado por amor, está llamado a vivir su propia existencia tejida con esta dimensión de éxtasis vital, ya que ese ser imagen de Dios no es un distintivo que se luce como un premio, una realidad *estática*, sino una tarea *extática*: “el hombre es su imagen cuando refleja en el mundo su amor expansivo y creador”.¹⁹⁷⁸

3.3. Locura

“Es sabiduría pero de otra naturaleza”¹⁹⁷⁹

Cardedal trata el tema de la locura cristiana desde dos perspectivas: la relación de locura y sabiduría y los llamados locos por Cristo, en sendos libros: *Dios* y *El rostro de Cristo*. Veamos la doble dimensión de esta palabra que junto a las otras constituye una manifestación de la erótica cristiana que venimos tratando.

a. Locura y sabiduría

“Porque en amor locura es lo sensato”¹⁹⁸⁰

El texto paradigmático y normativo para el tratamiento del tema es el de 1Co 1, 17-31, en el cual san Pablo contrapone la sabiduría del mundo a la sabiduría cristiana.¹⁹⁸¹

Según Cardedal, con el tema de la locura “nos encontramos con un aspecto de la paradoja cristiana”.¹⁹⁸² Es decir, inscribe el tema de la locura y la sabiduría bajo el aspecto paradójico de la revelación y la existencia cristiana: este es el ámbito de su tratamiento, y no sus aspectos patológicos, psicológicos, vinculares, de la historia de

¹⁹⁷⁸ *El hombre ante Dios*, 101.

¹⁹⁷⁹ *Dios*, 219.

¹⁹⁸⁰ A. MACHADO, *Sonetos (de las Nuevas canciones)*, en *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965⁸, 352.

¹⁹⁸¹ Cf. *Dios*, 218. Hemos abordado este tema en “«Un viaje a los márgenes». Locura, Belleza y Santidad: tras las huellas del «dulce y divino Idiota de la cruz»”, en C.I. AVENATTI-J. QUELAS (eds.), *Belleza que hierve. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2010, 173-242.

¹⁹⁸² *Dios*, 217. Trataremos la paradoja como manifestación del estilo de Cardedal, en el Capítulo 2 de esta Parte.

las religiones, u otros posibles. La locura cristiana está bajo la tutela de la paradoja cristiana:

“Lo específico de la paradoja en nuestro caso es que el cristianismo [...] está llamado a convertirse en posesión del hombre, dinamismo transformador de su humanidad, creador de un universo nuevo, anticipando en el corazón de la historia las realidades definitivas a las que estamos convocados”.¹⁹⁸³

La locura es vista, de este modo, en una dimensión propia del creyente en Cristo que, por la fuerza del exceso percibido como don de Dios, y como expresión del éxtasis, lo convierte en un loco a los ojos del mundo, aunque un sabio a los ojos de Dios: se trata de la inversión de la lógica que posibilita entrar en una dimensión diversa de la realidad. El aspecto novedoso del cristianismo reside en la capacidad de conjugación de ambos órdenes, el de la sabiduría y el de la locura:

“En el cristianismo se da así la lógica de la continuidad consumada y la lógica de la ruptura, que abre a otro universo de realidad. La conjugación de ambas funda su novedad, hace posible la fe y constituye el fundamento de su perenne capacidad de fascinación en un sentido y de conversión en otro”.¹⁹⁸⁴

Se trata, en el fondo, de dos lógicas: la de la gratuidad, el despojamiento, el descentramiento, la aventura, por un lado; y la del cumplimiento, la retención de sí, el autocentramiento y las seguridades, por otro. Según la plataforma desde la que se mire, el mundo o la cruz, se las llamará locura o sabiduría, con las consecuencias respectivas.

b. Locos por Cristo

“Las almas que nos desconciertan, aquellas cuyo paso desestabiliza nuestros hábitos y conmueve nuestra somnolencia teológica”¹⁹⁸⁵

Los llamados “locos por Cristo” son personajes santos que han sido arrebatados por una lógica nueva que les ha desfasado el habitual modo de vivir y

¹⁹⁸³ *Dios*, 217.

¹⁹⁸⁴ *Dios*, 218.

¹⁹⁸⁵ *El rostro de Cristo*, 115.

pensar. Ellos son centrales en la vida, práctica y devoción de las iglesias orientales:¹⁹⁸⁶

“Ha habido un espacio geográfico donde este modelo de cristianía y de santidad se ha afirmado de manera especial: Rusia. En ella los monjes, los *starsi*, los «locos por Cristo» son una categoría especial, cuya originalidad aparece en comparación con las categorías occidentales de santidad donde la virtud heroica, el ascetismo duro y la obediencia total a la autoridad son las categorías que han prevalecido a la hora de reconocer la presencia santificadora de Dios en los hombres. Esta comprensión de la santidad es derivada de la forma en que es acogido Cristo como el pobre y el santo a la vez”.¹⁹⁸⁷

Los santos en los últimos siglos de la historia de occidente aparecen como grandes héroes morales, acentuando una dimensión verdadera, pero no primera ni primaria de la santidad. Oriente ha conservado y subrayado otro aspecto que conviene tener en cuenta: un santo es, ante todo, alguien que ha sido arrebatado por Dios, por su Gloria y su Belleza, y por este arrebato y experiencia, como consecuencia de este agradecimiento, está capacitado para llevar una vida moral acorde con lo que ha vivido. Cardedal asegura que los santos

“han conocido a Dios en Cristo, como resultado de una gracia preveniente, y suscitadora de su acción personalísima en respuesta a aquélla. Mientras que el Occidente ha acentuado la perfección moral y el carácter ascético de conquista por parte del propio hombre, el Oriente ha acentuado el aspecto carismático, ontológico de la santidad. Allí un hombre es considerado santo cuando manifiesta de una manera patente la presencia y la acción del Espíritu Santo. Los santos no son héroes (nunca se ha utilizado esta categoría para

¹⁹⁸⁶ “Diferentes autores a lo largo de la historia de Bizancio consideraron que la *elite* de los santos bizantinos estaba constituida por los «locos por causa de Cristo» o santos locos (*saloi*), surgidos como reacción a la santidad demasiado oficial de otros ascetas que, como los estilitas, congregaban a grandes multitudes de devotos”, J.S. PALMER (int), *Historias bizantinas de locura y santidad*. JUAN MOSCO: *El prado*; LEONCIO DE NEÁPOLIS, *Vida de Simeón el Loco*, Siruela, Madrid, 1999, 22. Para el fundamento escriturístico remitimos a: J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient Chrétien des premiers siècles*, Du Cerf, Paris, 2007, 140-142. También a D. MOLLAT, “Folie de la croix”, en M. VILLER-F. CAVALLERA-J. DE GUIBERT Y OT. (dirs), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1964, Tomo V: 636-637; Pablo: 638-644. Cf. las voces “*manía*”, “*moría*”, “*raká*” en H. BALZ-G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Sígueme, Salamanca, 1998. F. VANDENBROUCKE, “Fous pour le Christ”, en M. VILLER-F. CAVALLERA-J. DE GUIBERT Y OT. (dirs), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (op. cit.), 752-770: allí hay un largo desarrollo histórico en oriente y en occidente, con los nombres de los más famosos “locos por Cristo”.

¹⁹⁸⁷ *El rostro de Cristo*, 110. Cardedal escribe sobre esto en estos textos: “Heroísmo y santidad”, en *Raíz*, 305-339; “Jesucristo iniciador y consumidor de la santidad”, en *Teología y catequesis* 128 (2014) 13-37. Hemos escrito sobre estas dimensiones de la santidad en “«Verso l'alto». Pier Giorgio Frassati: arrebatado hacia la hermosura de Dios”, en ACCIÓN CATÓLICA ARGENTINA (ed.), *Pier Giorgio Frassati. La santidad posible y cotidiana*, ACA, Buenos Aires, 2006, 129-137.

comprenderlos ni en la Biblia ni en la Patrística y sólo en la era moderna se la ha tenido en cuenta a la hora de identificar las virtudes heroicas como criterio para una posible beatificación); tampoco son genios (esta es una categoría de otro orden de grandeza, la de la inteligencia, diferente del orden de la caridad); tampoco son, en principio, grandes guías (la mayoría de ellos han vivido en el silencio delante de Dios sin que su vida haya sido conocida). Su cultura, salud y psicología a veces han sido bien pobres y débiles [...]. Hay que cambiar una noción ilustrada, prometeica, humanista de la santidad para reconocer en los santos ante todo la presencia santificadora de Dios. Ellos son los receptores expresivos de su amor, los experienciadores de su vida y los testigos de su grandeza, los exponentes de su perdón y los acogedores de su esperanza de vida eterna. Los santos no son retratos, son «iconos» de Cristo, ya que no reflejan los rasgos individuales de Cristo, inimitables en su fisonomía judaica, sino semejan su vida personal, las actitudes fundamentales de su persona, reviven sus gestos y actualizan su espíritu. Todo esto es realizable en vidas intelectualmente medianas, psicológicamente vulnerables muchas veces, socialmente ineficaces. Los santos son iconos del rostro de Jesús. La fascinación que ejercen sobre nosotros no deriva de su eficacia humana sino de la presencia divina que reverbera en su persona y obras. Dios se adentra en la historia de cada día por sus santos. El santo da y dice al mundo la única realidad que el hombre y el mundo, por sí solos no pueden decirse a sí mismos, y que sienten como la más necesaria: Dios. Los santos son de Dios y respuesta a Dios en intensidad cónjuga y máxima”.¹⁹⁸⁸

No es que estos personajes hayan hecho un mero ejercicio puramente ético o lógico, sino que han entrado de lleno en la lógica del evangelio, han sido seducidos por Otro que los ha desquiciado, y así, han preferido vivir la locura del evangelio antes que la cordura del mundo. Se trata de “una llamada de Dios o una vocación personal aprobada por Dios”.¹⁹⁸⁹

La locura por Cristo como encarnación históricamente considerada en la existencia de algunas personas es un modo de vida reservado a casos excepcionales. El origen de este concepto y de esta realidad lo encontramos en San Pablo, en el mismo texto citado en el párrafo anterior.¹⁹⁹⁰ Siguiendo la indicación paulina, en oriente se dio históricamente esta encarnación en algunos varones y mujeres que,

¹⁹⁸⁸ *Dios al encuentro*, 177-178. Cf. *El rostro de Cristo*, 169. Una concepción totalmente inmanente de la santidad, afincada en la sola fuerza e intención del hombre puede leerse en W. ROSS, “La existencia santa”, en A. ORTIZ-OSÉS-B. SOLARES-L. GARAGALZA (eds.), *Claves de la existencia. El sentido plural de la vida humana*, Anthropos, Barcelona, 2013, 327-329.

¹⁹⁸⁹ J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales*, op. cit., 161.

¹⁹⁹⁰ “San Pablo es el primero en la literatura cristiana en haber pronunciado la palabra locura a propósito de la cruz [...]. El nervio de la argumentación paulina está en el contraste, por no decir el antagonismo, entre la sabiduría de este mundo y la sabiduría de Dios manifestada en la cruz. La una es locura por la otra”, D. MOLLAT, “Folie de la croix”, en M. VILLER-F. CAVALLERA-J. DE GUIBERT Y OT. (dirs), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Tomo V, Beauchesne, Paris, 1964, 635-636.

siguiendo a la letra el consejo del apóstol, enloquecieron por amor a Cristo. Sin embargo, el ya citado Larchet hace una diferenciación entre Pablo y estos “locos por Cristo”, asegurando que:

“Los locos por Cristo no son considerados locos por la misma razón que san Pablo cuando fue calificado así por los otros o por él mismo. San Pablo tiene, desde el punto de vista de la psiquiatría, un comportamiento sano, mientras que los locos por Cristo tienen [...] un comportamiento patológico que los asimila a los enfermos mentales o a los poseídos/locos”.¹⁹⁹¹

Es decir, hay un tránsito, un pasaje de la indicación de San Pablo a esta encarnación de la locura, ya que la experiencia del evangelio cambia con cada época y cada cultura.¹⁹⁹² El seguimiento de Cristo nunca supone una copia servil y vulgar de sus acciones y decires, sino una recreación jubilosa y creativa de las razones y fundamentos de su existencia. Son una palabra de Dios para sus contemporáneos. En efecto, asegura Cardedal que

“los llamados «locos por Cristo», san Francisco de Asís, Jacopone da Todí, santa Teresa de Jesús, san Juan de Dios, san Benito José Labre, santa Teresa de Lisieux nos han dicho sobre Cristo más que muchos teólogos escolásticos”.¹⁹⁹³

Choque con la escolástica y choque con una comprensión de Cristo como héroe o genio, tal como se lo veía en algunas obras del siglo XIX. Contra estas obras reacciona Dostoievsky, quien

¹⁹⁹¹ J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales*, op. cit., 143 (traducción nuestra).

¹⁹⁹² “No todo loco es loco por Cristo. Por eso, en lugar de denominar al loco por Cristo con el término paulino «*moros*», lo llama simplemente «*salos*», es decir, algo así como «poseído». Por la misma razón, en ruso, el loco por Cristo no es un «*bonyk*», sino un «*iourodiv*» [...]. Como la locura de la cruz es forzosamente escandalosa, los «*iourodiv*» provocan el escándalo, que humilla finalmente no al loco por Cristo, sino al sabio que se cree cristiano”, P.H. KOLVENBACH, *Locos por Cristo*, en: <http://www.ucv.ve/parroquia/Documentos/LocosporCristo.doc> (consulta septiembre 2008). “Se da también el tránsito. Hay santos que, sobre las huellas de Jesús despreciado, insultado, tenido por loco (Mc 3, 21) y obseso (Mt 12, 34; Jn 7, 20; 8, 48) anhelan pasar por locos por amor a Él. En su abandono a toda disposición de Dios, el dedo de su anhelo señala en esa dirección donde saben que pueden agradar a Dios como imitadores de Cristo. No les está permitido proponérselo, pero se alegran si se les concede por gracia o providencia. Desde esta perspectiva es como se pueden explicar las actitudes extremistas que a veces tienen que asumir, como cuando el Poverello se desnuda en público”, H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, vol. V: *Metafísica. Edad Moderna*, Encuentro, Madrid, 1988, 137. Cursivas nuestras. “De esta forma la locura de Cristo no se identifica exclusivamente con las formas de sufrimiento y para ser loco por Cristo no es indispensable reproducir los hechos y los gestos de su pasión”, P.H. KOLVENBACH, *Locos por Cristo*, op. cit.

¹⁹⁹³ *Cuatro poetas*, 550.

“rechaza airadamente las categorías de héroe y de genio aplicadas a Jesús y sugiere la de «idiota» en el sentido etimológico de la palabra: propio, particular, peculiar, ingenuo, singular, especial”.¹⁹⁹⁴

Locos e idiotas quedan equiparados en esta comprensión, ya que ambos están fuera de sí, “en los litorales del mar de la locura”.¹⁹⁹⁵. ¿Por qué este extraño modo de vida de estos personajes? Porque

“Al amparo de la libertad del idiota, el cristiano puede abordar también a hombres a los que no pueden llegar personas representativas de la Iglesia o a los que ya no pueden afectar ni convencer las formas devocionales fijas de la religión. En términos explícitos este *modus* existencial viene indicado como subyacente al de la *apatheia*, más aún, como algo que sobrepasa los límites de la naturaleza humana”.¹⁹⁹⁶

La locura de estos santos no es mera invención de sí mismos, o pura creación de cada sujeto. La misma se funda en la lectura del Evangelio y de las Sagradas Escrituras, meditadas y ponderadas durante años, hasta llegar a la concreción histórica referida aquí.¹⁹⁹⁷ El mismo Jesucristo fue tenido por loco por parte de sus familiares y sus paisanos (cf. Mc 3, 21):

“La gran locura evangélica de Jesús no podía por menos de emerger luminosa: la locura de la misma encarnación, la revelación que se abre a los sencillos, la locura de los consejos evangélicos, el anuncio de la locura de la cruz «a través de mensajeros necios y obtusos», un asno como cabalgadura (en lugar del noble potro), la paloma (y no el milano o el águila) como animal del Espíritu Santo, «con lo que sintoniza también el que llame ovejas a sus elegidos para la vida eterna: no hay nada más estúpido y modorro que este animal»”.¹⁹⁹⁸

¹⁹⁹⁴ *El rostro de Cristo*, 112-113. Balthasar llama a Jesucristo “dulce y divino Idiota de la cruz”, H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, vol. V, op. cit., 193.

¹⁹⁹⁵ *El rostro de Cristo*, 112.

¹⁹⁹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, vol. V, op. cit., 138.

¹⁹⁹⁷ “Para ser auténtica, la locura por Cristo, que supone el conocimiento de su vida verdadera hoy entre los hombres, requiere, por lo tanto, un discernimiento permanente a la luz, precisamente, de quien primero fue tenido por loco”, P.H. KOLVENBACH, *Locos por Cristo*, op. cit.

¹⁹⁹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, vol. V, op. cit., 160. “Si Cristo no hubiera sido el primero en ser tenido por loco de amor, el camino de esta locura nos estaría prohibido”, P.H. KOLVENBACH, *Locos por Cristo*, op. cit. Michel de Certeau ha estudiado el tema en un admirable libro. Allí presenta un capítulo con dos personajes de este tipo, *La idiota* y *Marcos el loco*, tomando sendas historias de la tradición bizantina. Según este autor, ambos personajes nos ayudan a “circunscribir el punto de fuga por el que nos desvían hacia un absoluto. Se trata de un extravío hacia otra tierra, donde la loca (la mujer que se pierde) y el loco (el hombre que ríe) crean el desafío de un desligado”, M. DE CERTEAU, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Siruela, 2006, 40. El capítulo se titula: “El monasterio y la plaza: locuras en medio de la multitud”, 41-56. Ambos relatos organizan un espacio. Ambos personajes salen, están fuera de sí. Ambos están habitados

Los “locos por Cristo” podrían definirse como los extasiados, que sacados de sí mismos por la Belleza del Otro, han sido trasportados al lugar de la utopía, paradoja sostenida por la locura a la que se entregan con sus vidas y sus muertes. Paradoja, decimos, porque etimológicamente la utopía es el no-lugar. Sus existencias son el puente que acerca las distantes orillas, puente que se sostiene con la tensión de ambas orillas. Por eso decimos que la existencia de los “locos por Cristo” está en la esfera del “entre”, es decir, en el no-aquí y no-allí; en ese medio que abre, con su tensión, la posibilidad de ser de los otros. “La locura es aquí concebida en un sentido espiritual, y no en un sentido psicopatológico, sino por analogía”.¹⁹⁹⁹

Los “locos por Cristo” han sido arrebatados por el amor-siempre-más-grande, por un exceso de amor que los habita, y que de este modo invierte la lógica del mundo en el que permanece. “La gloria de Dios estimula esta locura por Cristo como respuesta de amor agradecido a quien primero fue tenido por vano y loco”.²⁰⁰⁰

En uno de sus libros Cardedal estudia la manifestación artística de estos “locos por Cristo” y señala las figuraciones epocales que estos locos pueden asumir:

“He aquí algunos de esos rostros de Cristo, que son inversiones de su divina dignidad, hasta el punto de sobresaltarnos y hacer descubrir a Dios como lo totalmente otro de nuestras categorías y no sólo el confirmador de nuestros deseos, satisfactor de nuestras necesidades y consumidor de nuestros anhelos, son las figuraciones de Cristo como el *clown*, el payaso en quien se suman la seriedad y el humor absolutos; el idiota, el loco, el marginal, el que vive una existencia en los antípodas de la normalidad; el mendigo o pordiosero que pide limosna por el amor de Dios; el pobre total que gozosamente renuncia a casi todo porque no necesita casi nada; el peregrino que recorre los lugares sagrados de este mundo, pero sobre todo va a otro mundo”.²⁰⁰¹

por un exceso. Ambos habitan en un no-lugar. Ambos han sido seducidos por una presencia ausente. Ambos tienen una sabiduría disfrazada bajo el manto de la locura. Ambos están en un espacio que podemos llamar el lugar del “entre”. “A través de ellos se trata de indicar [...] una sustracción (extática) operada por la seducción del Otro”, IBID., 39. Otros aspectos muy valiosos del análisis de M. de Certeau hemos debido dejarlos de lado en esta investigación.

¹⁹⁹⁹ J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales*, op. cit., 143 (traducción nuestra). Cf. I. BONÉ, “¿Mística o locura? ¿Es posible distinguirlas?”, en M.I. RODRÍGUEZ (dir.), *La experiencia mística*, op. cit., 193-213.

²⁰⁰⁰ P.H. KOLVENBACH, *Locos por Cristo*, op. cit.

²⁰⁰¹ *El rostro de Cristo*, 110.

¿Hay posibilidad de traer esta locura al hoy de nuestra existencia y de vincularla también con el amor, esa erótica cristiana que estamos investigando? La locura es la lógica propia del amor, de ese amor desmedido y desmesurado, extático, que sólo en ese ámbito de lo excesivo es capaz de preservar su propia identidad. Así lo afirma un autor:

“Al declarar que «en amor locura es lo sensato», Machado contradice los preceptos del racionalismo e introduce una lógica nueva, cuyos conceptos más vitales provienen de la intuición. Con esto, anticipa a Abel Martín, el que habla de una «lógica divina», resultado del pensar intuitivo que el poeta utiliza cuando aspira a tener «conciencia integral». La lógica de los hombres, por otra parte, resulta del pensamiento homogeneizador «desustanciado y frío», que solamente produce conceptos aislados y estáticos”.²⁰⁰²

Y agrega el autor que “el que trata de amar sin «locura», ese puro ardor que abarca a todas las manifestaciones de Dios, solamente se encierra en los límites de su propio yo”.²⁰⁰³ Unamuno, sarcástico y penetrante, lo dice de este modo: “Si mi prójimo es otro yo mismo, ¿para qué le quiero? Para yo, me basto y aun me sobro yo”.²⁰⁰⁴

Es este encerramiento en el propio yo el que define a la erótica pagana; en cambio, la salida de sí, el éxtasis, la locura (en el sentido explicitado aquí), es la que define la erótica cristiana.

3.4. Autoimplicación

La autoimplicación o involucramiento, en la teología de Cardedal, es siempre la consecuencia de una respuesta responsable de aquel que ha sido tocado y precedido por el exceso de Dios. Cuando se ha experimentado la realidad divina, el

²⁰⁰² A.F. BAKER, “La locura divina”, en *El pensamiento religioso y filosófico de Antonio Machado*, Servicio de publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1985, 168; retomado parcialmente en “La «locura» en la obra de Antonio Machado”, en D.A. KOSOFF-J. AMOR Y VÁZQUEZ-R.H. KOSOFF-G.W. RIBBANS (dirs.), *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (1983)*, Centro Virtual Cervantes, 155-170, http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/aih_viii.htm (consulta 09/07/2014).

²⁰⁰³ A.F. BAKER, “La «locura» en la obra de Antonio Machado”, en A. KOSOFF, DAVID A.-JOSÉ AMOR Y VÁZQUEZ-RUTH H. KOSOFF-GEOFFREY W. RIBBANS (dirs.), *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (1983)*, Centro Virtual Cervantes, 155-170, http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/aih_viii.htm (consulta 09/07/2014), 167.

²⁰⁰⁴ M. DE UNAMUNO, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1949⁸, 106.

único camino posible para que la vida sea verdadera es la imbricación de la propia existencia en la trama de aquel don que ha sido dado primero. Sería el aspecto dramático del éxtasis,²⁰⁰⁵ ya que la puesta en juego es una puesta en riesgo:²⁰⁰⁶

“En sus diversas formas de aparición y de apelación, Dios siempre se dirige al hombre total y se le entrega completamente; de esta manera, pone en juego todos los dinamismos humanos, aun cuando en cada situación estén uno u otro en primer plano”.²⁰⁰⁷

Toda la historia de la revelación supone esa salida de Dios que provoca un éxtasis respondente:

“No hay en el AT ninguna iniciativa religiosa que no se comprenda a sí misma como una reacción a lo que Dios ha suscitado previamente”.²⁰⁰⁸

a. Cristianía como autoimplicación

La salida de sí de Dios genera un éxtasis recíproco en el hombre, que hemos visto bajo algunos aspectos en las páginas precedentes, y que aquí recuperamos desde la dimensión dramática que suponen ambas libertades, la de Dios y la del hombre, puestas en juego:

“El cristianismo se convierte en cristianía cuando el hombre, punzado por la gracia, se abre a sus exigencias y las responde adentrándose en las mediaciones institucionales, que ella ha instaurado”.²⁰⁰⁹

Toda la noción de cristianía es un sinónimo de autoimplicación. En efecto, así la define Cardedal:

“creamos esta palabra para designar la realización personal y creativa de la realidad cristiana como vida y como vivencia en el sujeto creyente”.²⁰¹⁰

²⁰⁰⁵ Cf. *Fundamentos* I, 397-399.

²⁰⁰⁶ Cf. *La entraña*, 377.

²⁰⁰⁷ *El hombre ante Dios*, 96.

²⁰⁰⁸ *Raíz*, 346.

²⁰⁰⁹ *La Entraña*, 28.

²⁰¹⁰ *La Entraña*, 27. La noción de cristianía y sus implicancias en el hoy de la historia es retomada con fuerza por Cardedal en *Dios en la ciudad*, 10.13.14 y *passim*.

Se trata de una apuesta profundamente humana. En el reverso de esta posibilidad humanizadora Olegario mira la figura de Pilatos, quien optando por derrumbarse ante el peso y la presión del pueblo sublevado, además de la perspectiva de salvar su propio prestigio, pellejo y poder, opta por mirar los acontecimientos como un espectador que no se involucra, que no toma partido por la justicia y que, por consiguiente, termina traicionando y traicionándose, ya que

“No implicarse, no asumir el riesgo y esquivar el heroísmo, termina llevando a la injusticia primero y finalmente al crimen”.²⁰¹¹

La de Pilato es una opción opuesta a la erótica, que supone implicación desde la verdad y el bien. Ya que la erótica implica la oferta del amor, la cual exige por propia lógica interna ser respondida con amor. Cuando la oferta amorosa es despreciada, ignorada, traicionada u opacada, el hombre se degrada, ya que éste es constituido como tal por aquellas opciones que va realizando en su existencia:

“Proponer un amor es siempre un reto que reclama una respuesta. Si ésta es proporcional al reto, entonces la vida se transforma y crece hasta la altura del amor ofrecido”.²⁰¹²

b. San Pablo como paradigma

En las antípodas, podemos contemplar la existencia de aquel que se involucra en lo que ha contemplado, aún cuando esa opción suponga un radical cambio de vida del sujeto, cuya figura paradigmática en el NT es el apóstol de los gentiles:

“En Pablo se da una unión indisociable entre biografía y teología, entre misión y mística [...]. Hay una primacía de esta presencia y vocación de Cristo sobre su propia iniciativa, que convierten todo su hacer en respuesta y todo su pensar en despliegue de la lógica interna de esa existencia nueva recibida de Cristo y destinada a los demás [...]. Viviendo hace teología y pensando hace Iglesia”.²⁰¹³

²⁰¹¹ *El rostro de Cristo*, 183. Macbeth, en el drama homónimo de Shakespeare afirma: “No se puede ser fiel y neutral a la vez”.

²⁰¹² *Raíz*, 357. Todo el artículo *Navegar es necesario* está escrito como desarrollo de esta noción de autoimplicación.

²⁰¹³ *Cristianismo y mística*, 100-101.

Es que Pablo ha tenido una experiencia abismal del amor de Dios previniente y provocante, que le ha fundado el ser y el existir enraizándolo fuera de sí mismo, siguiendo la lógica descentrante del amor:

“«En Cristo; en el Señor». Estas dos expresiones expresan al mismo tiempo una historia personal y un pensamiento teológico general para quienes por el bautismo comparten destino con Cristo. La fórmula «en Cristo» aparece 56 veces y «en el Señor» 34 veces en las cartas con toda seguridad escritas por Pablo. Ninguna de las dos puede recibir sólo una interpretación espacial y local. No se trata sólo de una esfera en la que Cristo vive y a la que son integrados los creyentes. Se trata más bien de la forma de existencia glorificada de Cristo —nunca se dice «en Jesús»— que mantiene viva su muerte y resurrección como constituyentes de su persona, en las que el creyente se incardina y de las que participa”.²⁰¹⁴

Por esto Pablo puede ser el paradigma del teólogo en el sentido que lo recogemos en esta tesis: aquel que da cuenta en sus palabras de un acontecimiento que le ha transformado la vida, dándole forma lógica para que sea inteligible para sí mismo y para los demás. Se trata entonces de una teología vital y vivificante, porque brota de una experiencia padecida:

“*Toda teología es teología por ser teología, pero a la vez sólo es verdadera cuando es teología de alguien que se pone en juego y en riesgo por ella, a vida y a muerte*”.²⁰¹⁵ “Si no entra en la exigencia interna de cada uno de esos mundos (razón histórica y razón creyente), no será teólogo”.²⁰¹⁶

Toda teología supone (*subpone*, pone por debajo, implica) una persona con unas coordenadas témporo-espaciales particulares:

²⁰¹⁴ *Cristianismo y mística*, 102. “Después de la Pascua, los discípulos reciben junto con el Espíritu no sólo la capacidad de comprender, sino también la de insertarse en el espacio de la vida de Jesús que les abre, desde su plenitud, la posibilidad de un seguimiento ininterrumpido. Pueden así colmar la duración del *ésjaton* (tiempo final) viviendo, según la intuición paulina, toda su existencia en Cristo (*en Christoi*) [...]. El diferirse del cumplimiento de la *parusía* no se convierte para la iglesia primitiva en causa de crisis, precisamente debido a este planteamiento por el que Cristo está presente en el hoy de la iglesia no menos de cuanto Jesús lo estuvo para los apóstoles entonces. Es precisamente el tema del *en Christoi* el que permite, en la nueva lógica sacramental (litúrgica) del tiempo, anular la distancia entre pasado y presente, y entre presente y futuro”, A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, op. cit., 85.

²⁰¹⁵ *El quehacer de la teología*, 671 (cursivas nuestras).

²⁰¹⁶ *El hombre ante Dios*, 51.

“No se puede responder a la pregunta por la teología, sin evocar la persona del teólogo. El lenguaje teológico es un lenguaje creyente, auto-implicativo, que no se puede por tanto disociar de aquel que lo ejercita”.²⁰¹⁷

Toda teología tiene algo de autobiográfico, ya que el teólogo piensa y escribe desde su propio padecer el misterio. Esto no es una merma de la objetividad de la teología que propone, sino su misma condición de posibilidad: se trata de dar cuenta de un Dios *encarnado*, lo cual funda la existencia teológica en una vincularidad existencial que se expresa como implicación personal en el fundamento.

3.5. Pasión

En su *Manual* Cardedal organiza la primera parte, dedicada a la cristología bíblica, en torno a tres categorías: acción, pasión y glorificación. Allí el término *pasión*, que organiza el capítulo con el mismo nombre, es utilizado con el sentido tradicional que la palabra toma en la cristología: designar aquellos acontecimientos de la vida de Jesucristo que, iniciando con las llamadas crisis galileas, desembocan en la muerte del Salvador.²⁰¹⁸ No es esta la perspectiva que nos ocupa en esta investigación.

En *El rostro de Cristo*, Cardedal sigue otro esquema. Aquí, en el segundo capítulo llamado “*Passio*. Pasión del hombre-pasión de Dios”, Olegario incluye un subcapítulo llamado “Una pasión divino-humana”, donde habla de una triple pasión: de Jesucristo, del hombre, de Dios. Seguiremos este texto.

a. Pasión de Jesucristo

El tratamiento es el habitual de un texto cristológico:

²⁰¹⁷ J.Y. LACOSTE, “Théologie”, en *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris, ³2007, 113; citado por *El quehacer de la teología*, 673. Una ejercitación de esto que pide aquí Cardedal la podemos leer en su texto “Existencia cristiana y experiencia religiosa”, en *Communio* 18 (1996) 212-239, retomado parcialmente en “Existencia cristiana y experiencia religiosa”, en J. BOSCH (ed.), *Panorama de la teología española*, Verbo divino, Navarra, 1999, 361-385. Cf. M. SCHNEIDER, *Teología como biografía: una fundamentación dogmática*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

²⁰¹⁸ Cf. *Cristología*, 79-123.

“La pasión y muerte de Jesús por crucifixión es el hecho histórico que está en el punto de partida de toda noticia y reflexión sobre Jesucristo”.²⁰¹⁹

Aquí, lo relevante para nuestra investigación son dos cosas. En primer lugar, el hecho de integrar en la reflexión sobre Cristo este hecho: la pasión es tan importante como la acción. Desde nuestra perspectiva de la erótica teologal, eso significa que el padecer el amor es constitutivo del enfoque que estamos investigando. Se trata no sólo de un amor ejercido sino, ante todo, de un amor padecido, de un ser-amado (*amor, ergo amo*: soy amado, por lo tanto, amo). En segundo lugar, la perspectiva de la pasión en crucifixión del Mesías: el oxímoron que supone esa afirmación puede ser iluminador para el tratamiento de una erótica en el seno del cristianismo:

“Que en el origen de esta propuesta salvífica estuviera un crucificado era justamente lo contrario de lo que hubiera podido invitar a la adhesión”.²⁰²⁰

Podríamos afirmar algo análogo: que en el origen de la posibilidad de una erótica cristiana pueda estar la comprensión griega de la erótica, tal como la hemos estudiado, es lo contrario de lo que puede invitar a la adhesión. Y, sin embargo, es posible constituir el campo de una verdadera erótica cristiana.

Hay otro sentido que Cardedal otorga a la palabra pasión, en cuanto ejercida por Jesucristo. No sólo se refiere a los acontecimientos objetivos de su muerte – incluyendo lo previo y lo posterior-, sino también a un apasionamiento que Él ejerce desde su pasividad. Así lo asegura en un texto que el mismo teólogo remarca en el libro, dándole a la pasión como *apasionamiento* la función de dar sentido a la pasión como *padecimiento*:

“Aquí está el sentido con el que Jesús vivió su pasión y con el que la tenemos que vivir quienes le hemos otorgado fe: *pasión de obediencia a una misión; pasión de coherencia con el mensaje que había propuesto en la fase anterior de su vida; pasión de amor hasta el extremo; pasión de intercesión por todos; pasión por transferir al mundo vida eterna (su propia sangre) como principio de una existencia rehecha, es decir, de una alianza nueva de Dios con los hombres*”.²⁰²¹

²⁰¹⁹ *El rostro de Cristo*, 147.

²⁰²⁰ *El rostro de Cristo*, 147. El pensamiento judío o pagano razonaría así: “Mesías y cruz son un oxímoron: donde hay Mesías no hay cruz, y donde hay cruz no hay Mesías”, 148.

²⁰²¹ *El rostro de Cristo*, 156 (cursivas de Cardedal).

Una vez más es clara la perspectiva: una pasión padecida hace posible una pasión ejercida. Un padecimiento hace posible un apasionamiento. Un amor sufrido hace posible un amor ejercido. Es la perspectiva de la erótica teologal que planteamos aquí.

b. Pasión del hombre

“El hombre [...], apasionado por el amor”²⁰²²

“El hombre es una pasión de Absoluto”²⁰²³

El tratamiento de este tema está hecho bajo una fuerte llamada de atención para no desligar la pasión del hombre de la pasión del Salvador. Cardedal reacciona en estas páginas contra cualquier intento que desdibuje la centralidad del acontecimiento de Cristo. Desde allí acentúa que “el destino del hombre no se juega en soledad”²⁰²⁴ y, entonces, ubica la pasión en el ámbito del prójimo, de la comunidad y de la tradición, tres manifestaciones históricas reales que se yerguen como antídoto para cualquier pretensión de la absolutización del individuo como aislado de todo y de todos. Se refiere a esto llamándolo “*dimensión dramática de la pasión de Cristo*”,²⁰²⁵ explicando:

“La pasión de Cristo es dramática no sólo porque describa un drama del pasado sino porque nos enfrenta a cada uno con nuestro presente ante el que tenemos que preferir, decidir y existir”.²⁰²⁶

Es decir, Cardedal pone en la vida de cada uno de nosotros aquello que ha sido posible en la vida de Jesús. Lo que hemos visto en el punto anterior como ejercido por Jesús, su padecimiento y su apasionamiento, es puesto ahora bajo el signo antropológico: somos nosotros quienes padeciendo y dejándonos apasionar, aceptamos el reto de la salvación que consiste en un amor que da la vida:

²⁰²² *Dios*, 87.

²⁰²³ *Dios al encuentro*, 180.

²⁰²⁴ *El rostro de Cristo*, 166.

²⁰²⁵ *El rostro de Cristo*, 167.

²⁰²⁶ *El rostro de Cristo*, 167.

“¿Querrá el hombre ser así? ¿Querrá reconducir su vida a la luz de las convicciones operantes en la pasión y muerte de Jesús (conversión)? ¿Querrá dejarse ayudar por Dios (salvarse) o preferirá permanecer en su pasado y en su pecado, encerrándose en su finitud asoladora y en su soledad ensombrecedora (condenarse)?”.²⁰²⁷

Aquí se desarrolla el drama de la existencia humana, de su pasión, que nosotros ponemos bajo la categoría de erótica teológica, como responsiva de la previa erótica teológica: la existencia del hombre que se deja envolver en las redes del amor y responder con amor al amor, o que prefiere erguirse soberanamente ante el amor prefiriendo el desamor.

c. Pasión de Dios

La pregunta que guía este apartado en el libro de Cardedal es la siguiente: “Si el hacer de Cristo es el hacer de Dios, ¿podremos decir también que el padecer de Cristo afecta al Padre y afirmar que la pasión de Cristo es la vez la pasión de Dios?”.²⁰²⁸ Al hablar de una pasión de Dios, Cardedal habla de una pasión del Padre.²⁰²⁹ Y afirma: “Podemos decir que hay una real pasión del Padre en la medida en que acompaña el destino de su Hijo en el proceso, en los ultrajes, en los escarnios, en la flagelación en los golpes en la cruz y en el ahogo del agonizar”.²⁰³⁰ Es sugestivo que Cardedal llegue a estas afirmaciones particularmente en este libro, en el cual sigue la posibilidad de una cristología implícita en la obra de algunos pintores.²⁰³¹ No se trata de ninguna afirmación gnóstica, filosófica, antropomorfista, sino de una real implicación de la fe cristiana:

“Este es el Dios de la pasión de Cristo, que nada tiene que ver con el Dios por un lado *vengativo* y *punitivo*, por otro *impávido* y *plácido*, con el *philosophorum Deus*, con el que ya se enfrentaba Tertuliano [...]. El punto cumbre de la implicación de destino entre Dios y los hombres se da allí donde el Encarnado goza y padece la existencia humana y allí donde el hombre con su oración puede apelar a Dios, conmoverle, moverle a compasión y en el amor seducirle como él nos ha seducido a nosotros. Este es el Dios de los cristianos, tal como nos lo

²⁰²⁷ *El rostro de Cristo*, 167.

²⁰²⁸ *El rostro de Cristo*, 171.

²⁰²⁹ Cf. *El rostro de Cristo*, 173.

²⁰³⁰ *El rostro de Cristo*, 175.

²⁰³¹ Volveremos sobre este aspecto en el capítulo IV de esta Parte.

ha revelado Cristo en su pasión y en correspondencia con él tiene que pensar, hacer y ser el hombre cristiano”.²⁰³²

Es revelador que Cardedal apunte aquí una metáfora amorosa: la de la seducción recíproca, ya presente en los libros proféticos del AT.²⁰³³ La seducción indica el campo del *éros*, ya que es el acercamiento y la atracción propios de los enamorados. En otro libro lo afirma con rotundidad:

“La pasión que une a dos enamorados es la manera más real y más bella de decir la relación que une a Dios y a la humanidad”.²⁰³⁴

Aquino decía, con intuición y observación psicológicas ciertas, que el amor comienza con una pasión.²⁰³⁵ Y si la pasión de Dios con los hombres es analogada con la pasión que une a dos enamorados, y no al vínculo entre dos amigos, por ejemplo -aunque también se recurra a esta imagen en las Escrituras: se trata de sumar, no de restar-, estamos autorizados, también en el registro de la pasión, de hablar de una erótica teologal.

3.6. Deseo

“El hombre es por definición búsqueda y deseo”²⁰³⁶

“Ver al que nos ve es el deseo supremo de los humanos”²⁰³⁷

La última palabra que estudiaremos en esta caracterología de una erótica cristiana es *deseo*, y es abordada *in recto* en dos obras de Olegario: *Raíz de la esperanza y Dios*. El capítulo de *El rostro de Cristo* que nombra el deseo va por otros caminos. Seguiremos, entonces, los dos primeros textos.²⁰³⁸

²⁰³² *El rostro de Cristo*, 176-177.

²⁰³³ Cf. “El amor de Dios en los grandes profetas”, en *La entraña*, 643-645.

²⁰³⁴ *La entraña*, 648.

²⁰³⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, aa. 1-3 y q. 26, aa. 1-2. Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est. Introducción y comentario de Angelo Scola*, op. cit., 27.35.

²⁰³⁶ *Dios al encuentro*, 134.

²⁰³⁷ *Raíz*, 143.

²⁰³⁸ Tanto en *Raíz*, 487-497 (como las tres raíces de la esperanza) como en *Dios*, 144-155 (ejercitación de la existencia humana como persona) deseo viene estudiada junto a memoria y espera/promesa. El título del capítulo de *El rostro de Cristo*, es “El deseo de Dios y el amor a las

a. Origen y equívoco cultural

Lo primero es dejar constancia del equívoco o desprecio que porta la palabra que estudiamos. Así expresa Cardedal la situación cultural actual con respecto al deseo:

“El deseo es una de las sendas de la vida humana perdida unas veces, puestas bajo sospechas otras, despreciadas como racionalmente insignificantes otras, para terminar siendo rechazadas por sucias y malditas a partir del psicoanálisis. Y, sin embargo, el hombre es constitutivamente deseo, conato, impulso, inquietud, hambre y sed”.²⁰³⁹

Ya lo había expresado antes, con palabras menos duras:

“Nuestra cultura occidental ha dejado de un lado la memoria; aún no ha llegado plenamente a prestar atención al deseo y se ha concentrado en la razón”.²⁰⁴⁰

¿Cuáles son las razones de este desprecio por el deseo en nuestra cultura? Cardedal atribuye tres causas para este menosprecio: una confusión, una contraposición y una falsa identificación, tres operaciones que no son de recibo en una básica lógica y mucho menos en una real teología. En primer lugar, la confusión al pasar del singular *deseo* al plural *deseos*, dejando la palabra en el reino de la codicia y la concupiscencia; en segundo lugar, la contraposición operada entre *logos* y *thymos*, confundiendo así lo desiderativo con lo meramente sensitivo, sensual y sexual; en tercer lugar, la identificación entre *deseo* y *necesidad*, siendo que la necesidad surge

letras. Arte y espiritualidad monástica en España durante los siglos XVI y XVII”, 289, y juega con el título de otro libro: J. LECLERCQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la Edad Media*, Sígueme, Salamanca, 2009 (*Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L’amour des lettres et le désir de Dieu*, Cerf, Paris, 21963). El libro de Cardedal sigue los derroteros indicados por su subtítulo sin abordar la temática del deseo como tal.

²⁰³⁹ Raíz, 489-490. Similar diagnóstico en *Dios*: “Esta palabra ha tenido mala prensa en los últimos siglos por culpa de su plural, lo mismo que la ha tenido la palabra ilusión por culpa de las ilusiones, consideradas casi siempre vanas. Los deseos, junto con los sueños y fantasías, perdieron su última legitimidad a manos de los psicoanalistas [...]. El deseo es constituyente del hombre aun cuando sus deseos puedan ser falsificadores e irrealizables, hasta llevarle finalmente a la catástrofe”, 146. Una muestra de esta interpretación psicoanalítica del deseo que olvida soberanamente su distinción con la necesidad, en C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Amores y desamores en la vida consagrada*, ITVR, Gasteiz/Vitoria, 2014, 23-27.

²⁰⁴⁰ Raíz, 154.

desde dentro y se arraiga en lo instintivo prehumano, mientras que el deseo nos llega desde fuera, del otro y se arraiga en el horizonte humano de la libertad.²⁰⁴¹ De este modo se amputó lo que hace complejo a lo real, siendo que esa complejidad es la que permite extender lo humano desde lo animal hacia lo divino. Es aquí donde radica la gravedad del desprecio del deseo.²⁰⁴²

Sin embargo, hay que constatar que “el deseo originario –*désir* frente a *besoin*– no es menos razonable y normativo que la razón”.²⁰⁴³ Y el deseo es fundamental para el teólogo, ya que

“El origen antropológico de la teología es el percatarnos de nuestro deseo de Absoluto y de la necesidad de cerciorarnos de su presencia reveladora y redentora en el ser, en nuestra conciencia y en la historia”.²⁰⁴⁴

Aunque a veces Cardedal emplea como sinónimos deseo, necesidad y anhelo, esto obedece a razones de contexto, de sonoridad de las palabras, de gramática. Sin embargo creemos que es una pérdida que puede atentar contra la comprensión de las palabras en sí, aunque es claro que quien ha comprendido a fondo el pensamiento cardedaliano no se dejará arrastrar por una cita aislada donde las palabras podrían generar confusión, sino que las interpretará en el contexto y en la historia que las mismas tienen en el seno del pensamiento del que surgen. Veamos un párrafo donde esto ocurre:

“Las carencias y anhelos son las cavidades y oquedades que Dios ha dejado en el hombre como la estructura de creación que va a ser repleta con la acción de la revelación y redención: de forma que éstas, aun siendo gracia de Dios, sean sentidas simultáneamente como necesidad y plenitud humana”.²⁰⁴⁵

²⁰⁴¹ El diccionario de la RAE, en sus dos primeras acepciones de la palabra *necesidad*, pone: “Impulso irresistible que hace que las causas obren infaliblemente en cierto sentido; Aquello a lo cual es imposible sustraerse, faltar o resistir”. Es decir, pone la necesidad en el ámbito de lo que no es libre. Exactamente lo opuesto que el deseo.

²⁰⁴² Para todo este análisis, cf. *Raíz*, 489-493.

²⁰⁴³ *Fundamentos I*, 11. Cita a Levinas: “El Deseo mide al infinito porque es medida en tanto que es imposibilidad misma de medida. La desmesura medida por el Deseo es rostro. Pero por ello volvemos a encontrar también la distinción entre Deseo y necesidad. El Deseo es una aspiración que lo Deseable anima; nace a partir de su «objeto», es revelación. Puesto que la necesidad es un vacío del alma, parte del sujeto”, *Totalidad e infinito*, Salamanca, 1977, 85. En *Raíz*, 491 cita a Gesché a propósito de la caracterización de necesidad y deseo. Cf. la Parte I de esta tesis.

²⁰⁴⁴ *El quehacer de la teología*, 120.

²⁰⁴⁵ *Raíz*, 300.

Hubiera sido mejor poner “los deseos” en vez de “las carencias”. Sin embargo el sentido es el mismo en este caso.

Habiendo constatado la desconfianza hacia la palabra *deseo* en la historia de la filosofía y la psicología, y habiendo revalorizado su contenido antropológico y teológico, vemos ahora los sujetos del deseo: Dios y el hombre.

b. Dios que desea al hombre

Toda esquematización es artificial, ya que el esquema trata de capturar en palabras y moldes lo que es una realidad originaria que se percibe en la experiencia vital. De ahí que tampoco este esquema que proponemos aquí para tratar el deseo escapa a esta regla. Sin embargo, preferimos distinguir a Dios como sujeto que desea al hombre, del hombre como sujeto que desea a Dios, para acentuar cada uno de los deseantes que, sin embargo, al final del recorrido deberán volver a unirse: es lo que haremos cuando hablemos del deseo recíproco de Dios y el hombre.

En Cardedal hay una acentuación de Dios como objeto del deseo del hombre, y menos textos que hablen de Dios como sujeto del mismo. Sin embargo, el salmantino no desconoce esta realidad, sino a la inversa, ya que hay un constante esfuerzo en remarcar que toda acción buena y bella del hombre responde a una acción análoga y primera de Dios. El principio de su teología es que todo teologizar se ancla en un Dios que nos ha precedido: quizás podría decirse que es una marca de su teología.²⁰⁴⁶ El deseo, identificado con el amor, es el modo de la presencia de Dios que, de este modo, atrae al hombre. Así el deseo de Dios funda un deseo análogo, como es lógico:

²⁰⁴⁶ Dos citas que Cardedal considera raíces de su vida y su quehacer, ambas de Evagrio Póntico rezan: “El pecho del Señor contiene la gnosis de Dios; el que se recostase sobre él será teólogo”, *Ad monachos*, 120; PG 40, 1282; “Si verdaderamente eres teólogo, oras y si oras, verdaderamente eres teólogo”, *De oratione*, 60, PG 79, 1180b; citas en *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 369. Las mismas citas de Evagrio aparecen, por ejemplo en *Fundamentos I*, 78. La segunda cita, redescubierta en tiempos actuales por Balthasar, es tomada por Fisichella para referirse a la teología del teólogo suizo; cf. R. FISICHELLA “La teologia alla luce dell’amore”, en IBID. (ed.), *Solo l’amore è credibile. Una rilettura dell’opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Vaticano, 2007, 14.

“Hemos hablado del deseo y amor como presencia de Dios que atrae, faro que alumbrándonos por la espalda nos guía en el camino, comprendiendo así el tiempo como marcha al encuentro con Dios”.²⁰⁴⁷

También la voluntad de Dios es entendida como deseo, aunque el salmantino no abunda en este aspecto:

“[Dios] siempre nos excede y únicamente podemos acceder a él y adentrarnos en su palabra o deseo mediante un asentimiento”.²⁰⁴⁸

Esta realidad se funda en una constatación bíblica y una convicción teológica, fundamentos de toda esta comprensión:

“La Biblia [...] no es el libro del deseo humano de Dios, sino es ante todo el libro del deseo divino del hombre”.²⁰⁴⁹

Hay un Dios que desea, ya que este deseo brota de una plenitud que es amor y no de una carencia que es necesidad, y ese deseo en Dios es dirigido hacia el objeto de su amor: el hombre. De este modo funda en la criatura deseada y amada un movimiento análogo que lo hace responder a él.

c. El hombre que desea a Dios

“No se avanza con los pies sino con los deseos y no se acortan distancias sino que se concentran anhelos”.²⁰⁵⁰

“La pasión absoluta con que todos tenemos que buscar lo necesario”.²⁰⁵¹

Este aspecto del deseo es abordado en varias ocasiones por Cardedal. La mayor parte de los textos que estudiaremos aquí están tomados de la parte llamada “Persona” en su libro *Raíz de la esperanza*. La indicación de esta fuente nos pone

²⁰⁴⁷ *Dios*, 153.

²⁰⁴⁸ *El hombre ante Dios*, 96.

²⁰⁴⁹ *Dios*, 11.

²⁰⁵⁰ *Raíz*, 348.

²⁰⁵¹ *Raíz*, 344.

sobre la pista de que para el salmantino el deseo es el troquelado de la persona en carne.²⁰⁵²

“La segunda raíz de la esperanza es el deseo”.²⁰⁵³ Cardedal ofrece un enlazado de sinónimos del deseo, con lo cual elabora una especie de campo semántico para pensarlo, ya que cada palabra ofrece un matiz diverso al arco del deseo: “El hombre es constitutivamente deseo, conato, impulso, inquietud, hambre y sed”.²⁰⁵⁴ Para el diccionario de la RAE, estas son las definiciones de las palabras propuestas por Cardedal: *Deseo*: Movimiento afectivo hacia algo que se apetece. *Conato*: Inicio de una acción que se frustra antes de llegar a su término; Propensión, tendencia, propósito; Empeño y esfuerzo en la ejecución de algo. *Impulso*: Instigación, sugestión; Fuerza que lleva un cuerpo en movimiento o en crecimiento; Deseo o motivo afectivo que induce a hacer algo de manera súbita, sin reflexionar. *Inquietud*: Falta de quietud, desasosiego, desazón; Alboroto, conmoción; Inclinación del ánimo hacia algo, en especial en el campo de la estética. *Hambre*: Apetito o deseo ardiente de algo. *Sed*: Apetito o deseo ardiente de algo. Si reunimos las características positivas, ya que el diccionario de la RAE no hace una distinción entre necesidad y deseo, ni tampoco distingue entre deseo propio y deseo provocado, poniendo bajo éste también las características de aquel, podríamos sintetizar diciendo que el deseo incluye y supone *conmoción afectiva, apetencia, esfuerzo, fuerza, conmoción, ardor*. Son algunas de las características de lo que en esta tesis llamamos erótica teologal.

En la raíz de la esperanza cristiana está el deseo que abre la raíz del hombre a aquello que por sus solas fuerzas no puede conseguir y que, sin embargo, anhela. Aquí radica una de las diferencias cualitativas con respecto a la mera animalidad:

“La esperanza se manifiesta en nosotros ante todo por ese deseo perenne e insatisfecho. El hombre aspira a poseer muchas cosas y a satisfacer todas sus necesidades. Pero una vez satisfechas, no duerme ni reposa como lo hace el animal, pues le queda un rescoldo inapagable en aspiración hacia algo diferente de todo lo mundano [...]. Se trata del Deseo en sentido absoluto, el equivalente interior del Absoluto exterior que es Dios. Llámese inquietud,

²⁰⁵² Hay una breve referencia, por ejemplo, en el artículo *Navegar es necesario*, 523-524, remitiendo a la etimología de las correspondientes palabras en francés y alemán.

²⁰⁵³ *Raíz*, 489. La primera raíz es la *memoria*. La tercera es la *promesa*. Así, Cardedal piensa el *deseo* en el arco de la temporalidad: pasado, presente y futuro de la persona. “Dios ha fundado la esperanza histórica de su pueblo elegido [...] por el ensanchamiento del deseo”, *Raíz*, 189.

²⁰⁵⁴ *Raíz*, 490.

anhelo de trascendencia, deseo radical, esperanza, términos distintos para designar esa plenitud sentida por el hombre que le lleva a estar siempre abierto hacia delante, aguardando”.²⁰⁵⁵

Ese deseo interior que responde a una realidad exterior se manifiesta de diversos modos en la existencia finita e histórica del hombre. Es multiforme, porque tomará la forma fenoménica que responda a los condicionamientos de su cultura, historia, capacidad intelectual y afectiva, educación, etc., pero que remiten siempre a un mismo origen y a igual destino:

“La trascendencia metafísica del espíritu humano incluye su rebasamiento respecto de todo objeto esperado para dirigirse a un absoluto, hacia el cual marcha siempre y al que nunca llega. A esta última realidad conocida tras cada conocimiento, avistada tras cada acción, amada tras cada objeto particular del amor y esperada tras cada acto de esperar, la llamamos Dios. Esa trascendencia se deja percibir como deseo de la bienaventuranza o felicidad, anhelo de lo totalmente otro, ilusión absoluta, incapacidad para desistir de la espera, afirmación del prójimo amado más allá de toda muerte, necesidad de justicia definitiva, inquietud”.²⁰⁵⁶

El deseo se cultiva y manifiesta en la soledad, esa capacidad del hombre de estar a solas consigo mismo, una soledad fecunda que le posibilita conectar con las simas más profundas de su ser, lo cual lo guiará a las cimas más altas de su deseo, ya que

“La soledad no es repliegue estéril sino realización de constante novedad del deseo: deseo del otro, deseo de abrir al otro esta parte de nosotros mismos que escapa a nuestra propia mirada, este otro que nos es más íntimo que nosotros mismos. La soledad es fidelidad a este deseo único, cuya realización no es posible más que en la invencible esperanza que es su fuerza y que, de búsqueda en búsqueda, nos lleva al corazón invisible del mundo: Dios”.²⁰⁵⁷

La soledad es el humus en el cual el hombre descubre ese deseo que lo habita. Negarlo sería una forma de suicidio, ya que es el deseo, y el deseo de absoluto, aquello que estira el horizonte del hombre hacia realizaciones que resultarían

²⁰⁵⁵ *El hombre ante Dios*, 133.

²⁰⁵⁶ *Raíz*, 24.

²⁰⁵⁷ D. Vasse; citado en *Raíz*, 176. Cardedal distingue entre *soledumbre*, que es carencia de compañía; *soledad*, que es la presencia del hombre a sí mismo; y *solitud*, que es la absolutización erguida frente a Dios; cf. *Raíz*, 149-156.

insospechadas si el mismo se dejara abatir en las garras de la soledumbre o pereciera en los abismos de la soledad:

“El deseo y la esperanza de Dios habitan al hombre de una forma constitutiva y, si bajo los escombros del aturdimiento y olvido de sí mismo, él no los percibe, no es que no existan”.²⁰⁵⁸

La existencia del deseo descubierto en la soledad pone al hombre en contacto con el origen. Allí descubre el hombre que el deseo es bueno y bello, porque ha surgido de la misma entraña del creador. Como tal, aspira al destino del hombre, a la realización de su ser y no puede quedar inane, absurdidad que no es parte de su realización sino, al contrario, su dejación:

“El Dios que nos ha dado tales deseos, nos los ha dado para consumirlos y no para aniquilarlos”.²⁰⁵⁹

No sólo la soledad, sino también el relato narrado despierta el deseo en el hombre. Esto lo sabe el narrador bíblico que, contando las gestas y fiestas de Dios, alumbraba al hombre para que en la alegría experimente el deseo de su Rostro:

“hay razones y relatos a favor de Dios, en cuya lectura se encienden en el hombre no solo la claridad, sino la alegría y el deseo de Dios”.²⁰⁶⁰

El deseo que habita al hombre ha sido provocado por Alguien, un ser personal que ha iniciado la búsqueda de ese hombre. Aquí radica toda la novedad cristiana: se busca al que nos ha buscado, se ama al que nos ha amado, se conoce al que nos ha conocido. Esa precedencia ontológica de toda iniciativa es una característica esencial al cristianismo y a toda teología cristiana:

“Buscar a Dios no es buscar un objeto ni perseguir un deseo nacido de nuestras carencias sino ir tras un rostro entrevisto en nuestro fondo más personal, que nos ha fascinado y sin cuya contemplación el creyente ya no podrá vivir”.²⁰⁶¹

²⁰⁵⁸ *Raíz*, 301.

²⁰⁵⁹ *Raíz*, 339 (está hablando de la santidad).

²⁰⁶⁰ *Dios en la ciudad*, 25.

²⁰⁶¹ *Raíz*, 347.

Por el reverso, Cardedal sabe que tomado sin la necesaria diferenciación que hemos estudiado *supra*, el deseo puede ser fuente de equívocos y frustraciones: “La imaginación, el deseo y el temor nos desvían de nosotros mismos para orientarnos hacia mundos fingidos e imposibles”.²⁰⁶² El equívoco surge del encerramiento del hombre en sí mismo. Lo mismo sucede en la reflexión que hace sobre ese hombre, por ejemplo, la teología: si se encierra en sí misma, clausurando su apertura fundamental a otros saberes, corre el riesgo de generar un pensamiento endogámico que terminará ahogando el objeto sobre el cual reflexiona y piensa. Hay una tarea de purificación en esa apertura, ya que “el deseo de Dios, una vez identificado en sus contenidos como verdad, bondad, belleza y felicidad es coextensivo con la realización de la existencia humana”.²⁰⁶³ Y el lugar para ese trabajo es la soledad: “En la soledad hay que purificar el deseo y alimentar el amor”.²⁰⁶⁴

d. Deseo recíproco de Dios y hombre

“El alma del monje actúa y es actuada, es agente y es paciente”²⁰⁶⁵

Para Cardedal “ser monje es un arquetipo universal de lo humano”,²⁰⁶⁶ de modo que podemos interpretar el exergo de este párrafo diciendo que el alma de todo hombre actúa y es actuada, es agente y paciente. Lo cual supone una reciprocidad entre ambos polos: el agente y el paciente; el que es actuado y el que actúa. Desde la perspectiva del deseo, hay un deseante y un deseado, que pueden intercambiar sus roles ya que ambos están sumergidos e implicados en una dinámica envolvente:

“El deseo es nuestro eco a la acción desiderante que Dios lleva a cabo en el corazón del hombre, concediendo dinamismo al ser, provocando libertad y poniéndolo en camino. El hombre es deseo porque Dios se hace deseo en su corazón”.²⁰⁶⁷

²⁰⁶² *La entraña*, 394.

²⁰⁶³ *Dios*, 147.

²⁰⁶⁴ *Raíces*, 179.

²⁰⁶⁵ *Raíces*, 369.

²⁰⁶⁶ *Raíces*, 341.

²⁰⁶⁷ *Raíces*, 492.

El deseo de Dios (al igual que su amor o su palabra) es performativo, ya que provoca en el hombre un deseo análogo que lo mueve a salir de sí y aventurarse en la peregrinación que supone el deseo. El deseo del hombre siempre es una respuesta a un deseo previo que lo ha fundado y provocado. Estamos en las aguas de lo cristiano: “El amor con que Dios nos acompaña nos ha precedido. Este es el núcleo originario del NT”.²⁰⁶⁸ Cardedal lo nota tanto en el ejercicio de la contemplación como en la pasión del amor:

“La contemplación cristiana es subsiguiente al amor que ese objeto ha proyectado sobre el hombre, suscitando su interés y deseo”.²⁰⁶⁹

“El deseo se convierte en amor, en la medida en que ese Dios adviene y se deja ya sentir en su alteridad como un rostro que responde y un amor que corresponde. En este sentido ni Nicolás de Cusa ni Teresa de Jesús diferencian amor y deseo”.²⁰⁷⁰

Ya que el amor de Dios llegando a nuestro ser más íntimo es la fuente de los más misteriosos deseos y proyectos del hombre.²⁰⁷¹

4. Los nombres del amor

Si bien a veces se ha pensado a la fe, la esperanza y la caridad como si fueran órdenes distintos de la realidad, Cardedal tiene una certeza:

“El lenguaje del amor es el más cercano al de la fe y de la teología. Los místicos han nombrado a Dios con aquel exceso con que el amante dice a su amada, sabiendo que ninguna palabra puede decir su amor y decirla a ella”.²⁰⁷²

Esas tres palabras no están separadas porque las tres realidades a las que se refieren brotan de la misma fuente. Que cada realidad designada pueda tener una cierta lógica propia, y que haya que hacer distinciones entre una y otra no impide que la matriz originaria sea la misma: el ser de Dios, ya que

“las virtudes teologales son las tres formas de dársenos el único Dios”.²⁰⁷³

²⁰⁶⁸ *El hombre ante Dios*, 139.

²⁰⁶⁹ *Raíz*, 355.

²⁰⁷⁰ *Dios*, 147.

²⁰⁷¹ Glosa a *Raíz*, 197.

²⁰⁷² *El quehacer de la teología*, 426.

Por eso asegura Cardedal que el lenguaje del amor (que se manifiesta como *éros* y como *agápe*) es el más cercano al de la fe. No el mismo, pero sí el más cercano. Vale decir que se puede hablar de la fe como se habla del amor, y viceversa. La teología, si quiere ser fiel a su vocación y destino, deberá hacer lo mismo: asemejarse al lenguaje del amor que se despliega en todos los arcos y matices posibles de su realización. ¿Qué otra cosa es la erótica teologal sino esto que acabamos de decir?

Olegario apela a diversos nombres del amor en su obra; el lugar central donde aborda esta temática es a propósito del estudio de la categoría “entraña” que pone como título de uno de sus libros y en un capítulo de la parte dedicada a Jesucristo, de la misma obra.²⁰⁷⁴

En las páginas de la “Introducción” Cardedal no sigue un orden riguroso al clasificar las palabras. En efecto, en este texto se suceden las palabras hebreas, griegas, latinas y castellanas sin mayor organización. Se trata, a nuestro juicio, de la prioridad que tiene el teólogo de mostrar sus razones al tomar la palabra *entraña* como articuladora de su libro, restando aquí interés a la tarea filológica y construyendo, en cambio, un gran campo semántico desde el cual hacer posible la comprensión de la categoría propuesta.²⁰⁷⁵ Nosotros pondremos un cierto orden, que es artificial en un sentido, como todo orden, pero que nos permite iluminar nuestro objetivo: mostrar que es posible hablar de una erótica teologal en la teología del salmantino. Las palabras son las siguientes:

²⁰⁷³ *Dios*, 154. Continúa: “Fe, esperanza y caridad son, por tanto, en primer lugar, dones de Dios cualificadores del hombre y luego son las tres formas o existenciales con los que el hombre responde, corresponde y se da a Dios”, *Dios*, 154.

²⁰⁷⁴ *La entraña*, 43-74 (acerca de estas páginas iniciales afirma: “el lector [...] puede quedarse en las cien primeras páginas que son un anticipo de la totalidad (o con un solo capítulo ya que todos dicen lo mismo)”); y 619-680.

²⁰⁷⁵ Cardedal ordena las palabras en cuanto a su origen más adelante, en el cuerpo del libro: “Nuestra lengua castellana está al final de una historia lingüística en la que confluyen tres universos culturales y religiosos a los que hay que apelar cuando queremos entender qué decimos al proferir la palabra amor”, 635. Esas palabras en las tres lenguas son: en hebreo, *ababab*, *rahbamim*, *bésed-émet*, *hanán*; en griego, *storgé*, *éros*, *philia*, *agápe*; en latín, *amor*, *amicitia*, *dilectio*, *caritas*. Cf. 635-642. Los tres horizontes son reafirmados en otro libro: “Ya no podemos pensar a Dios sino desde esos tres horizontes: griego, bíblico, moderno”, *Dios*, 21.23. Quizás hubiera sido más exacto hablar de cuatro universos culturales, ya que la influencia árabe en la cultura, el lenguaje y la historia española son notables. Cf. E. TORNERO, *Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval*, Siruela, Madrid, 2014. Hemos preferido seguir la presentación de la “Introducción” porque desde nuestra perspectiva integra mejor la dinámica totalizadora del amor, aunque se oscurezca su diferenciación. En todo caso, ambos textos se aclaran entre sí.

4.1. *Splagjna* y *oiktirmoi*

Abordamos en primer lugar las dos palabras griegas que en los LXX traducen una palabra hebrea del AT: *rahamim*, y que son estudiadas por Cardedal en su “Introducción” a *La entraña del cristianismo*. Ellas son *splagjna* y *oiktirmoi*.

a. *Splagjna*

Se trata de una palabra griega que aparece en el NT y que “significa vientre, víscera, entrañas”.²⁰⁷⁶ Se trata de la traducción griega del hebreo *rahamim*. Esto apunta Cardedal acerca del significado de esas palabras:

“Las dos expresan, en primer lugar, una realidad física, somática; en un segundo momento una actitud psicológica, un sentimiento; en tercer lugar, y ya en singular, una idea general”.²⁰⁷⁷

Como estas palabras brotan en el mundo semítico, donde todas las palabras surgen a partir de realidades concretas y de los sentidos, el camino va desde las experiencias hacia las ideas, pasando por las imágenes que las experiencias provocan. Es decir: de lo concreto a lo abstracto. Es por eso que el amor puede ser designado por la palabra que originalmente se refiere a un órgano físico del cuerpo humano. La palabra griega pasa al latín como “*viscera, interanea, interiora, intima*”, de donde surgen las romances *entrailles* para el francés y *entrañas* para el español. De *rahamim* se pasa a *rehem*, el singular de aquella, que designa no sólo el útero, sino también el corazón, el hígado, el pulmón, los riñones.²⁰⁷⁸ De este sentido concreto, biológico y físico, se pasa al sentido psicológico: ternura, misericordia.

El acento está puesto no en la acción que es el amar, ni en la palabra que deriva de esa acción que es el amor, sino en la sede, física y simbólica, donde reside la acción del amor.

²⁰⁷⁶ *La Entraña*, 44.

²⁰⁷⁷ *La Entraña*, 44.

²⁰⁷⁸ Cf. *La Entraña*, 46.

b. *Oiktirmoí*

Es otro modo de traducir el hebreo *rahamim*, sólo que “introduciendo el aspecto doloroso del amor, hasta el punto de convertirlo en *compasión*”.²⁰⁷⁹ Se ha traducido al castellano también como *misericordia*, de modo que ambas serían, en la traducción, prácticamente sinónimos. La clave de la distinción reside aquí: el término hebreo del que surgen ambas palabras griegas radica en “la percepción de lo que es el seno del amor y de la vida”, sin deslizarse rápidamente al “sentimiento psicológico de misericordia, que anticipa otros aspectos también reales pero que vienen después”.²⁰⁸⁰ Es decir, la insistencia se pone en el aspecto simbólico del amor, y no tanto en sus efectos psicológico-sensitivos. En efecto, decir que el amor reside en las entrañas puede tener un sustrato biológico real, pero sobre todo tiene un anclaje simbólico profundo, como cuando se dice “te amo entrañablemente”, expresión donde se resalta el lugar físico donde parece residir el amor.

Todas las traducciones a las lenguas romances se enfrentan con problemas en nuestro tiempo. En efecto, la palabra *misericordia* ha pasado de designar un amor de ternura (las *entrañas* gestantes de una madre que concibe a su hijo) a designar una especie de compasión que subraya la miseria de aquel sobre el que se ejercita la misericordia. Popularmente la palabra carga con ciertas sospechas de superioridad de quien la ejercitaría, realidad poco bien vista en nuestra cultura contemporánea, donde se supervalora la igualdad. A su vez, la misma palabra *entraña* puede portar problemas en la comprensión ya que, por ejemplo en Argentina, se refiere a un corte de carne vacuna muy apreciado en nuestros tiempos. ¿Habremos de abandonar estas palabras en la teología y la espiritualidad a causa las confusiones que portan en su interpretación contemporánea? ¿O habremos de abrir un nuevo camino para que estas palabras centrales recuperen su inteligibilidad? Dos afirmaciones de Cardedal podrían dejarnos perplejos a este respecto: “la ternura [...] es esencial para [...] el troquelado teologal”;²⁰⁸¹ “*Dios de la ternura* es probablemente una de las

²⁰⁷⁹ *La Entraña*, 47. “Donde hay amor hay compasión, y donde hay compasión hay dolor”, “Prólogo a la 3ª edición”, en *Jesús de Nazaret*, XXXVIII.

²⁰⁸⁰ *La Entraña*, 47.

²⁰⁸¹ *La Entraña*, 57.

designaciones que revelan mejor la relación de Dios con el hombre”.²⁰⁸² Y el mismo teólogo reconduce el sentido teológico de estas palabras al afirmar:

“Éste es el contexto exacto del *rahamim* veterotestamentario y del *splagjna* del NT: el amor que se ha engendrado, la querencia imborrable para el que siempre es hijo; el ansia por volver a ver al que, aun estando lejos de nuestro seno, sigue en el regazo rezagado, porque este sigue siendo su lugar de origen y será siempre su lugar de retorno. Así es el amor de entrañas que Dios tiene para con el hombre. Así son las entrañas de Jesús”.²⁰⁸³

Es decir, lejos de desechar las palabras a causa de su posible ininteligibilidad contemporánea, el teólogo las recarga de sentido, investigando su origen y su historia, para devolverlas al cauce del pensamiento resignificadas. Volveremos sobre esto a propósito de nuestro objetivo.

4.2. *Philanthropia*

La palabra *philanthropia* es tomada de Ti 3, 4 y va a designar la faz magnánima de Dios que, a pesar del pecado, sigue siendo amigo de los hombres, sin anular otras dimensiones del amor como “la justicia, la santidad, la majestad [...], la fidelidad, la ternura, la bondad”.²⁰⁸⁴

“El Misterio ha crecido en su acercamiento al hombre y, cuanto más se ha revelado, mayor ha sido el temor y el amor que ha suscitado en las criaturas. El pecado sólo ha sido comprendido desde el amor”.²⁰⁸⁵

Sin embargo, ¿es realmente así en la conciencia de miles de cristianos? ¿Verdaderamente es Dios el amigo de los hombres? ¿No ha crecido durante siglos una relación con un Dios de poder y de venganza, fruto de una mala teología y, por lo tanto, de una pésima catequesis? ¿Deberemos abandonar, una vez más, estas palabras, porque están oscurecidas en la comprensión de nuestros contemporáneos? Quizás haya que buscar otro camino, como propone el mismo Cardedal:

²⁰⁸² *La Entraña*, 53.

²⁰⁸³ *La Entraña*, 70.

²⁰⁸⁴ *La Entraña*, 54. Cf. *Cristología*, 575.

²⁰⁸⁵ *La Entraña*, 54.

“La doble tarea del teólogo (es) mostrar la *filantropía* de Dios (su esencial pasión por el hombre) y la *teofilia* del hombre (su esencial amor y deseo de Dios)”.²⁰⁸⁶
“El cristianismo deberá proclamar con explicitud y atrevimiento la *philanthropia* de Dios”.²⁰⁸⁷

En la primera cita Cardedal adjudica la pasión a la *philanthropia*. Sin embargo, esa pasión es la función propia del *éros*, lo mismo que el *deseo*. ¿No está infiltrando aquí las funciones del *éros* en la comprensión de la *philanthropia*? Asimismo, en la segunda cita, dice que es el cristianismo el que debe proclamar esa *philanthropia* con atrevimiento. ¿No son el atrevimiento y el coraje aspectos propios del *éros*? ¿No estamos, quizás, ante un signo de que no pueden separarse absolutamente las palabras que designan las diferentes órbitas del amor? Volveremos sobre esto.

Notemos, en tanto, que una vez más el teólogo retoma palabras olvidadas o que habían extraviado el sentido, para repensarlas desde el origen y el vínculo con la experiencia sonora de la cual surgieron. Tarea notable, toda vez que constata que

“la teología no sabe qué hacer con estos textos, ya que la antropología griega, que ha ofrecido el marco estructurador al pensamiento cristiano de Occidente, no ha encontrado lugar para el cuerpo (platonismo) ni para los sentimientos (aristotelismo)”.²⁰⁸⁸

Lo mismo ha sucedido con la teología respecto de lo que dicen los Padres acerca de *éros*: no se ha sabido qué hacer con esas afirmaciones, que quedaron durante siglos relegadas al olvido. “Lo que no resolvió la teología lo resolvió la espiritualidad en la práctica. Ella y la religiosidad popular han mantenido viva la relación con estos aspectos somáticos, psicológicos, históricos de Jesús”, asegura el abulense.²⁰⁸⁹

Nosotros arriesgamos esta hipótesis: *philanthropia* designa el amor de Dios en cuanto amor a los hombres. Sería el nombre genérico del cual *storgé*, *phília*, *éros* y

²⁰⁸⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva*, Encuentro, Madrid, 2010, 500.

²⁰⁸⁷ *Dios en la ciudad*, 198.

²⁰⁸⁸ *La Entraña*, 70.

²⁰⁸⁹ *La Entraña*, 71. Si notamos que no nombra aquí al arte, se debe avanzar a la página siguiente, ya que dedica un párrafo a la “Recuperación desde la poesía” (72). Cardedal aborda esta dimensión en muchos lugares, incluidas dos obras paradigmáticas en este sentido: *Cuatro poetas desde la otra ladera* y *El rostro de Cristo*. Estos aspectos aquí brevemente enunciados serán abordados *in extenso* en el capítulo IV de esta Parte.

ágape serían especificaciones que resaltan aspectos diversos e irreductibles entre sí y que hallan su complejidad en el sujeto que es Dios amando a los hombres. De este modo hay una raíz común, la *philanthropia* y unos modos de ejercicio del amor que resaltan ciertas determinaciones de ese amor, que veremos en el punto siguiente.

4.3. *Storgé, philía, éros y agápe*

Hay un texto condensador, en el cual Cardedal toma los cuatro nombres griegos clásicos del amor y define el campo de cada uno de ellos, sin novedad respecto de otros comentaristas:

“Los hombres griegos [...] habían oído hablar de la querencia (*storgé*) que religa a hombres y animales con sus crías, de la amistad que une a los seres libres en la benevolencia que mutuamente se otorgan (*philía*), de la atracción sensitiva que los objetos o personas bellas ejercen sobre los demás convirtiéndolos en amantes y amados (*éros*). Pero no habían tenido la experiencia de una afirmación en gratuidad absoluta por parte de Dios, acercándose a los hombres no por su valor, dignidad, belleza o gracia, sino suscitando esa dignidad y creando esa gracia que torna al objeto amado, pese a su debilidad, infinitamente valioso y amable (*agápe*)”.²⁰⁹⁰

Ahora bien, esos cuatro nombres del amor corresponden, en efecto, a cuatro ámbitos del ejercicio amoroso del hombre (aunque, ciertamente, no todos). Sin embargo la distinción clásica no es suficiente, sobre todo porque en la comprensión de los mismos ha prevalecido una real separación y no una razonable distinción, como era el objetivo inicial. En efecto, ¿acaso pueden separarse tajantemente esas cuatro dimensiones o ejercitaciones del amor? ¿Es posible en la vida real de las personas ejercer cuatro amores como si fueran esferas estancas que no se relacionan y vinculan entre sí? Hay un origen personal que se ha dejado en la oscuridad en el análisis de los cuatro amores y es que todo amor nace de un sujeto que es uno y único y que, cuando ama, lo hace con todas las dimensiones de su ser, ejercitando aspectos que designa uno de los nombres del amor e integrando algunos de los

²⁰⁹⁰ *Raíz*, 197-198. Cf. DCE, Primera parte; el clásico texto de C.S. LEWIS, *Los cuatro amores*, op. cit.; y H.D. MANDRIONI, *Cuatro nombres griegos para cuatro figuras del amor*, op. cit., 2001.

aspectos que designa otro de los nombres. Hacia esta comprensión que distingue pero no separa estamos caminando.²⁰⁹¹

Abordemos ahora, *in recto*, las dos palabras que centran nuestra investigación.

4.4. *Éros* y *agápe*

Cardedal expresa en estos términos la cuestión de estos dos nombres del amor, partiendo de la antítesis que, sobre todo desde la publicación de la obra de Nygren, se ha tenido como trasfondo del análisis de ambas palabras:²⁰⁹²

“Tales antítesis tienen su fundamento, pero al oponer como división real lo que sólo es una diferenciación racional se pervierte la unidad del proyecto salvífico de Dios a la vez que la unidad de la existencia personal. La naturaleza está pensada para la gracia y ordenada a ella. Por eso *todo Éros contiene algo de Agape* y *todo Agape contiene algo de Éros*. No se puede separar así el amor de Dios

²⁰⁹¹ Cardedal tiene que hacer referencia en nota al pie a la clásica obra de Nygren, notando la perspicacia y los límites de la misma, y los comentarios y reacciones que ha suscitado, indicando una breve bibliografía.

²⁰⁹² Cf. A. NYGREN, *Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Aubier, 1944 (1ª parte); 1952 (2ª parte, 1º libro y 2ª parte, 2º libro). Al teólogo protestante parece referirse Benedicto XVI, cuando en *Deus caritas est*, 7 afirma: “A menudo, en el debate filosófico y teológico, estas distinciones se han radicalizado hasta el punto de contraponerse entre sí: lo típicamente cristiano sería el amor descendente, oblativo, el *agápe* precisamente; la cultura no cristiana, por el contrario, sobre todo la griega, se caracterizaría por el amor ascendente, vehemente y posesivo, es decir, el *éros*. Si se llevara al extremo este antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana”. Notemos que el texto de DCE es posterior al texto que citamos de Cardedal. Esta unidad entre *éros* y *agápe* ya había sido subrayada por Balthasar: “A través de los misterios de la humillación y de la esclavitud del siervo (que llegan hasta la cruz) comienzan a resplandecer los misterios del Cantar de los Cantares, y a través de los misterios de la divina *agápe* brillan los misterios del *éros* divino”, *Gloria* 1, 597. “En DCE se puede leer el atrevido uso que del *éros* se hace con respecto a Dios”; J. MÉNDEZ, “Debates del Seminario Intercatedras sobre el amor en DCE”, en V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (dirs.), *Éros y Agápe*, op. cit., 250. Cf. M.-M. LAURENT, *Réalisme et richesse de l'amour Chrétien. Essais sur éros et Agapé*, Saint Paul, s.l., 1961; el último capítulo, “Acerca del *éros* y del *agápe*”, trata de conciliar ambos amores, con la mediación del deseo. Aunque en la conclusión dice que el *agápe* asume y envuelve en nosotros al *éros*, hijo de la pobreza. Es decir, la autora sigue envuelta en la dicotomía de origen de la palabra *éros*. Olegario da cuenta del problema en estos términos: “La obra clásica de Nygren enfrentó por un lado el amor como acto puro de creación libro, fuente de vida y generosidad, que sería el *agápe cristiano*; y por otro el *éros griego* condicionado por el valor que el objeto tiene para el amante y sería el resultado de una atracción ciega o cegadora. De esta forma se lleva hasta el extremo la discontinuidad entre naturaleza y gracia, helenismo y cristianismo, impulsos primarios de la realidad creada y posibilidad o exigencias de la revelación positiva; finalmente entre el amor de Dios por un lado y por otro el amor del hombre y al hombre. *Estamos ante una nueva variante de las viejas polémicas entre ascetismo y jansenismo por un lado y quietismo, amor puro por otro, atracción interesada o contrición perfecta*”, *La entraña*, 639-640.

de la dimensión erótica inherente a la condición encarnativa del hombre ni del amor entre los hombres de la dimensión agápica. Un *éros* que sea sólo erótico degrada a la persona a lo pasional prehumano, más bajo todavía que lo animal, ya que en los animales el ejercicio de la sexualidad no se cierra sobre sí misma ni se absolutiza. Un *ágape*, que fuera sólo agápico, sería inhumano, porque la persona existe sólo como encarnada; por lo cual, no hay ejercicio de la libertad sin el cuerpo y su pasión. Todo ejercicio verdaderamente pasional se desborda sobre sí mismo en gratuidad y oblatividad. La soberanía del *logos* sobre el *pathos* no significa el exterminio de éste sino su integración. Los grandes místicos han mostrado cómo el amor de Dios implica una real dimensión erótica, en el nobilísimo sentido del término, y los grandes santos casados han mostrado cómo el *éros* se trasciende en gratuidad oblativa. Se trata de una tensión insoslayable que hay que mantener sin anulación de ninguno de los dos polos. Pascal tenía razón, más sólo a medias cuando pedía a Dios: «Amor sin concupiscencia». Tiene razón, en cuanto que la relación entre la naturaleza y la persona está pervertida y en este sentido la concupiscencia procede del pecado e inclina al pecado; pero razón sólo a medias, porque todo amor verdadero incluye deseo, reposo placentero y conmoción de entrañas. Por eso, no es posible amor sin concupiscencia, en el sentido etimológico del verbo *concupiscere* que significa desear ardientemente, anhelar, querer”.²⁰⁹³

En este párrafo se condensa el análisis que el autor hace de los dos nombres del amor que nos ocupan aquí, invitándonos a situarnos en una mirada integradora de ambas dimensiones en una especie de *perijóresis* amorosa, donde cada uno de las dos formas del amor, *éros* y *agápe* son realmente plenos y plenificantes en la medida en que se encuentran con el otro, saliendo de sí mismos para complementarse en la totalidad del encuentro con el otro. Cuando Cardedal afirma que “*todo Éros contiene algo de Ágape y todo Ágape contiene algo de Éros*” está haciendo notar implícitamente que el sujeto que ejercita el amor es uno y el mismo; y que no existe un amor en estado puro sino una ejercitación compleja del amor en todas sus dimensiones y posibilidades. No es posible pensar por pares binarios y excluyentes.

Es la de Cardedal una teología pasional y apasionada, no apática ni patética,²⁰⁹⁴ sin por eso estar privada de racionalidad y cordialidad.²⁰⁹⁵ Al contrario, su teología es razonable y razonada, cordial y entusiasta. Una teología que integra el deseo y la pasión, también como realidades constitutivamente humanas, ya que brota del misterio del Verbo Encarnado, quien habita en las interioridades del hombre y por

²⁰⁹³ *La Entraña*, 640.

²⁰⁹⁴ Usamos el adjetivo “patético” con el sentido negativo que tiene en español, para mantener la sonoridad de las palabras.

²⁰⁹⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Última lección de cristología en Gredos”, en *Revista Catalana de Teología* 25 (2000) 375-384.

eso ya desde el origen “el deseo de los hombres está cristológicamente troquelado y dirigido”.²⁰⁹⁶ Así lo asegura él mismo: “Ésa es la dialéctica de la realidad: no hay *ágape* sin *éros*, no hay amor sin pasión”.²⁰⁹⁷ Es esencial recuperar esta dimensión erótica de Dios y del hombre, ya que

“Sólo cuando se ha recuperado una antropología más coherente con la complejidad del hombre o se ha mantenido un sentido profundo para lo que Dios tiene que ser como Dios, se ha vuelto a hablar de la ternura de Dios”.²⁰⁹⁸

Así como el estudio del *ágape* fundaría una *agápica*, el estudio del *éros* funda una *erótica*. Que la palabra pueda estar lastrada de concepciones ajenas a la comprensión cristiana no es objeción válida para no abordar su estudio, ya que, si fuera válida, también habría que dejar de lado palabras como solidaridad, comunión, sustancia, persona, amor, Dios, libertad y muchas otras. Con la misma valentía que don Olegario aborda su labor resignificando algunos nombres del amor, nosotros abordamos la nuestra, resignificando la valía del *éros* para designar el amor apasionado de Dios por los hombres y el amor apasionado de los hombres por Dios.

Recapitulación

“El amor está en la raíz de la historia humana”²⁰⁹⁹

Al final de este capítulo podemos asegurar que en la obra de Cardedal se pueden encontrar las trazas de una erótica divino-humana. El campo semántico que hemos construido abre un espacio en el que se manifiesta el amor desde nuestra perspectiva con las palabras exceso, éxtasis, locura, autoimplicación, pasión y deseo: es en estas manifestaciones donde una erótica se hace tangible y real. Los variados nombres del amor que él mismo analiza en las lenguas con las que se ha entretendido el testimonio del Dios viviente en los escritos sagrados de la Biblia remarcan que el amor tiene diversos acentos; y la delimitación diferenciada de una erótica pagana y

²⁰⁹⁶ *Dios al encuentro*, 182.

²⁰⁹⁷ *Fundamentos II*, 959-960. Cursivas en el original.

²⁰⁹⁸ *La Entraña*, 72.

²⁰⁹⁹ *Raíz*, 146.

una cristiana, tan distintas en sus presupuestos, origen, desarrollo y destino, ponen los fundamentos que definen los contornos de una erótica teologal.

Podríamos poner una objeción: ¿Por qué no decir lo mismo desde la sola noción de *agápe*, ciñéndonos al lenguaje explícito de los escritos bíblicos? Por la sencilla razón de que esta palabra por sí sola no logra agotar las dimensiones complejas del amor divino y humano, y por la fidelidad al contenido de la revelación bíblica más allá de las palabras, remontándonos hasta la realidad expresada.

Cardedal recupera las dimensiones de una erótica cristiana aunque su radicación en historia y geografía le impide nombrarla explícitamente aunque arde en sus escritos con notable presencia. ¿Por qué no explicitar esta raíz de su teología y construir desde ella nuevas explicitaciones y posibilidades? A quien le anuncia que va a estudiar sus obras elaborando una tesis, don Olegario siempre le dice: “No me estudie a mí; estudie aquellos grandes temas que yo he estudiado; que mi obra sea sólo la excusa para sumergirse en ellos”. Creemos que esta investigación sigue las huellas de su indicación: sumergirnos en el amor desbordante de Dios que asume todas las dimensiones posibles de su exuberante realidad.

¿Qué es lo que nos ha movido para hacer este viaje? Lo descubrimos en las palabras del mismo teólogo:

“En las épocas de grandes crisis o innovaciones el cristianismo ha tenido que redescubrir su entraña y reconstruir sus encarnaciones históricas, hasta el punto de que los contemporáneos padecieron perplejidad por no ver hasta qué punto tales innovaciones estaban en continuidad con la verdad del evangelio o eran corrupciones de su substancia. Era un no saber cómo creer, aunando raíz vieja y crecimiento nuevo”.²¹⁰⁰

Redescubrir la entraña implica viajar hacia la raíz y tocar los fundamentos. Y la raíz del cristianismo es el amor, que se despliega en la historia con todos los aspectos de su realidad: *éros*, *agápe*, *philia*, *philanthropia*. Que en la historia del pensamiento humano haya valencias diversas para el pensamiento erótico no anula ni neutraliza la posibilidad de una asunción cristiana, previa purificación, de ese planteamiento pagano o inicialmente ajeno a la lógica del Evangelio.²¹⁰¹ Se trata de

²¹⁰⁰ *La entraña*, 873.

²¹⁰¹ En todo caso el problema acecha a una ingente cantidad de palabras de nuestra tradición. En efecto, ¿cómo usar ciertas palabras si no se depura su significado? Pensamos en los conceptos

un paso inevitable de la historia del espíritu encarnado, ya que el Verbo no adviene en un vacío de historia ni de pensamiento sino en medio de ellos, y desde ellos abre la brecha donde es posible engendrar toda la novedad del Espíritu que se da en la carne.

Demos un paso hacia nuestro próximo capítulo: habiendo descubierto la existencia de una erótica en la teología de Cardedal, y dejándonos guiar por sus palabras: ¿Cuál es el estilo de este teólogo, en el que se manifiesta una erótica teologal? ¿Cómo se conforma el lenguaje de esta erótica?

filosóficos y/o teológicos de persona, libertad, sobrenatural, gracia, esencia, sustancia, vida eterna, salvación, pecado, etc. La resemantización de las palabras para que designen lo que se piensa con ellas y no los lastres que las palabras puedan llevar consigo es una tarea permanente de la teología, siendo fiel a sus orígenes, y buscando en sus fuentes los significados originales que las palabras puedan haber perdido.

Capítulo II

Forma de la erótica teologal: torsión del lenguaje y estilo de su teología

“El cristianismo tiene que aprender un lenguaje nuevo: el propio de la diáspora, en un sentido, y el del exilio, en otro”²¹⁰²

“Los grandes creyentes desde san Agustín a san Bernardo, Eckhart, Lutero, santa Teresa y san Juan de la Cruz han creado un lenguaje nuevo”²¹⁰³

La hipótesis de este capítulo es que el *éros* divino-humano que configura los contornos de la erótica se constituye orgánicamente en un cuerpo teológico-literario, conformando un estilo y presionando sobre el lenguaje para provocar una torsión que manifieste el exceso que portan. Se trata de la forma que esa erótica delinea al tomar cuerpo en un lenguaje, ya que una de las características de la erótica es que es extática: es el amor que saliendo de sí fuerza al lenguaje a torcerse, a torsionarse,²¹⁰⁴ por ensanchamiento de los conceptos y su significación; por sumergimiento del lenguaje en la tierra de la que brota, por desbordamiento en el más allá de sí del lenguaje, que es el silencio; haciendo de este modo que el lenguaje sea configurado de un modo particular, y que se expresa en un estilo.

Estudiaremos en este capítulo la torsión que sufre el lenguaje a causa de la erótica que lo provoca (1), el estilo de la teología de Olegario González de Cardedal que es configurado por la pasión de la erótica teologal (2) y la forma que adquiere la teología del salmantino por medio de tres adjetivos (3).

Trabajaremos con un método analítico en la primera parte, abordando la realidad de las palabras y el lenguaje desde una perspectiva teológico-teologal (1); y en la segunda parte del capítulo con un método comparativo primero (2.1) y heurístico-literario después, ya que se trata de descubrir en la teología del salmantino las figuras literarias que dan forma a su estilo (2.2 y 2.3). Agruparemos luego esos

²¹⁰² *Dios en la ciudad*, 60.

²¹⁰³ *Dios al encuentro*, 177.

²¹⁰⁴ Utilizamos este neologismo, formado a partir del sustantivo *torsión*, ya que expresa un matiz que no conservan otros sinónimos como torcer, doblar, curvar, flexionar. En efecto, torsión es la “acción y efecto de torcer o torcerse algo en forma helicoidal”, según el diccionario de la RAE. Esta figura helicoidal como resultado de la torsión es la que queremos rescatar en el verbo *torsionar*. Volveremos sobre esta figura y sus variantes, la espiral y el laberinto, *infra* II.3.3.

descubrimientos en una caracterología, para lo cual utilizaremos un método sintético-hermenéutico (2.4). Al final, un método sintético para mostrar la forma (3).

1. Torsión del lenguaje

“Las cosas más esenciales para la vida del hombre son radicalmente simples y totalmente inefables. De lo que más necesidad tenemos es de lo que menos podemos hablar, y lo que más gozo nos procura no podemos expresarlo con palabras”²¹⁰⁵

¿Por qué sostenemos que el lenguaje teológico sufre una torsión en este autor? La torsión es inversamente proporcional a la esclerosis que han sufrido ciertos lenguajes teológicos que, repitiendo mecánicamente o con poca creatividad conceptos e ideas que hoy resultan ininteligibles; o bien amoldándose a determinados tipos de racionalidad que no reflejan la complejidad de la realidad o, al menos, no se adaptan al objeto del cual trata la teología, terminan siendo lenguajes muertos o sin real significación para el hombre al que se le dirigen. Así lo expresa Cardedal en uno de muchos textos que podríamos transcribir, adjudicando el problema referido al

“endurecimiento conceptual por las disputas de escuela que sistematizan en exceso, reduciendo a fórmula explicativa lo que es ante todo experiencia vivida”.²¹⁰⁶

La erótica teologal se enraíza en una experiencia del amor desbordante de Dios que ha sido derramado en Cristo. Experiencia que es reflejada en un lenguaje que no es previo sino que se configura a partir de la experiencia, aún tomando palabras e ideas precedentes. De ahí la torsión que el lenguaje debe sufrir para que continúe siendo signifiante:

“Desde el hecho de la encarnación se quiebran las palabras y hay que extenderlas para que alberguen en sí significados y potencialidades que antes nos parecían impensables”.²¹⁰⁷

²¹⁰⁵ *Raíz*, 289.

²¹⁰⁶ *El rostro de Cristo*, 299.

²¹⁰⁷ *Jesús de Nazaret*, 503.

La torsión del lenguaje supone una nueva configuración del mismo que es una tarea perenne de la teología, que debe sufrir y abordar en cada época histórica. Así lo refiere Cardedal, enumerando diez razones de esta permanente necesidad intrínseca que tiene la teología de repensar su lenguaje:

“Me voy a permitir enumerar algunas razones por las cuales la elaboración de un lenguaje nuevo es una tarea pendiente en cada generación, aunque hay que hacerla con una inmensa paciencia y con una confianza en el propio poder del decir humano, que implica nombrar y apelar, crear presencia y apuntar ausencia. La primera razón es por el desgaste de las palabras [...]. Una segunda razón es que por su propia naturaleza las palabras nacen para designar a nuestro orden de valores y si no vivimos vigilantes no mantienen o quizás ni siquiera descubren el trascendimiento que el lenguaje sobre Dios debe mantener siempre [...]. La tercera razón es por la aceleración de nuestro tiempo histórico que ha desplazado horizontes y esquemas, evidencias y esperanzas que habían tenido vigencia con anterioridad [...]. La cuarta razón son los vuelcos de conciencia que han tenido lugar en el siglo XX [...]. Quinto, por el paso y la implantación de la expresión de la fe en un mundo troquelado por nuestra relación directa con la naturaleza durante milenios, [a] una forma de existencia configurada por la ciencia y la técnica [...]. Sexto [...] las palabras nacen de la propia vitalidad interior y es necesario un lenguaje nuevo porque el Espíritu Santo nos abre permanentemente a nuevas dimensiones del misterio de Cristo y desde él a insospechadas dimensiones del mundo, del hombre y de Dios [...]. Séptimo, porque la propia experiencia cristiana, desde mártires a místicos, desde teólogos a políticos descubre nuevas posibilidades y riquezas de la fe y nuevos lugares de acreditación y testimonio [...]. Octavo, porque desde fuera de la fe e iglesia se proyectan nuevas esperanzas, desafíos o exigencias al creyente en Dios [...]. Noveno, porque Dios es una eterna evidencia a la vez que una permanente novedad [...]. La última razón, porque el abismo que separa a la creatura del infinito está siempre abierto y consiguientemente cada generación, cada creyente, comienzan balbuciendo palabras sobre Dios”.²¹⁰⁸

La conjugación de estas razones y la importancia que la palabra mantiene siempre, hacen que el teólogo deba afrontar este asunto, si pretende ser fiel a Dios y al hombre, a la trascendencia y a la historia, a las palabras y al misterio. Torsionar las palabras y crear un estilo son dos reflejos de ese trabajo que el teólogo debe realizar.

Estudiaremos en este capítulo que el lenguaje tiene una importancia en sí mismo y no sólo como *medio* de comunicación (1.1). Es configurado por el lugar, entendida esta palabra en su sentido geográfico e histórico (1.2). El lenguaje se despliega en dos dimensiones, como un arco tendido entre dos laderas: la palabra y

²¹⁰⁸ M.S. ROLLÁN ROLLÁN-C.AVENATTI DE PALUMBO-A. TOUTIN, “Entrevista a Olegario González de Cardedal sobre «Los lenguajes de Dios para el siglo XXI»”, en *Teología* 96 (2008) 307-318, cita en 308-311.

el silencio (1.3). Por último, el lenguaje de González de Cardedal tiene una forma propia, manifestada en su extensión, vehemencia y abundancia (1.4). Son las manifestaciones del pensamiento articulado en el seno de un lenguaje que expresa un estilo: el de la erótica teologal.

1.1. Importancia teórica de la palabra

“Únicamente cuando se tienen palabras propias, con las que nos decimos y decimos el mundo, sólo entonces tenemos la realidad”²¹⁰⁹

La palabra es fundamental para el pensamiento teológico de González de Cardedal.²¹¹⁰ No se trata sólo de un instrumento al servicio de los conceptos que quiere expresar, sino que las mismas palabras tienen un valor en sí mismas, un *pondus* propio cuyo fundamento teológico está en el versículo programático del Prólogo del Evangelio según San Juan: “al principio era el verbo y el Verbo era Dios” (Jn 1, 14). El Verbo *es* Dios. De modo que todo verbo humano, dicho con Verdad, Bondad y Belleza, participa en el mismo ser de Dios. Desde esta perspectiva, la palabra pasa del puro uso instrumental a ser epifanía del Dios viviente.²¹¹¹

a. Palabras vivientes

Al hacer memoria de su tarea, asegura González de Cardedal que

“para hablar de Dios, suma Belleza, era exigencia ineludible cuidar las palabras con esmero, tratando de que fueran, por supuesto, sólidas en doctrina y coherentes con la fe profesada en la Iglesia, pero también claras en lo humanamente posible y bellas siempre”.²¹¹²

²¹⁰⁹ *La entraña*, 620.

²¹¹⁰ Cf. “Tres lenguajes fundamentales de la cristología” en *Dios al encuentro*, 154-157.

²¹¹¹ Reflexionando sobre Steiner, Avenatti dice que “se ha perdido la referencia al fundamento último de toda semántica: es decir, la «presencia» del *Lógos* como palabra del Dios trascendente”, C. AVENATTI DE PALUMBO, “Palabra, reconciliación y memoria en Lucio Gera”, en R. FERRARA-C.M. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina*, op. cit., 150. La palabra es también epifanía del hombre viviente: “El más grande y el más bello de los riesgos es el de abrir los labios ya que con esto comienza, para bien o para mal, toda humana aventura. El ser fuera de la auto-existencia tiene su movimiento primero en la emisión de la palabra o del canto en el espacio circundante”, J.L. CHRÉTIEN, *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, PUF, París, 2005, 105.

²¹¹² *Presentación homenaje*, 10.

Nuestro autor dedica amplias páginas a reflexionar sobre el valor intrínseco de la palabra. En el contexto existencial de la reflexión que hace cabe la muerte de su madre, dice: “A mi madre yo le debo, tras la vida, ante todo la palabra”.²¹¹³ Vida y palabra: dos realidades primigenias y fundamentales de la propia existencia que le agradece a su madre como la mayor deuda posible de un hijo a su progenitora. Una palabra que, en la inmensidad de Gredos, casi no evolucionó desde épocas lejanas, preservando forma, sonido y sentido de siglos anteriores: “Con la madre viva me ha llegado una lengua castellana que era casi contemporánea de la de Cervantes”.²¹¹⁴

Cardedal tiene un respeto y reverencia hacia la palabra, que no debe ser usada sino servida. Él mismo “no se pierde en la trivialidad de un lenguaje degradado y busca la palabra verdadera con que decirse y decir al mundo”.²¹¹⁵ Así reflexiona sobre el valor de las palabras:

“Las palabras no son ni alevos ni ingenuas. Vienen de lejos, como barcos cargados de tesoros, unos en cubierta, fácilmente identificables y discernibles; otros acumulados en el fondo de la bodega, con olor de siglos y rumor de muchas conversaciones secretas oídas, que reclaman fino olfato para discernir su olor y finísimas yemas de los dedos para tocarlas y tenerlas en la mano. En las palabras se han adentrado las memorias y adensado las esperanzas de los hombres, generación tras generación. Unas nacieron como respuestas a necesidades, mientras que otras surgieron como rechazo de lo inaceptable o anticipación de lo necesario y todavía inexistente”.²¹¹⁶

Esas palabras que nos llegan como embajadoras de la orilla trascendente de la existencia son, al mismo tiempo, nuestras. Nuestras palabras pueden ser también palabras de Dios, y esto es posible porque “lo mismo que Jesús es el Verbo encarnado siendo un judío, nuestras palabras sobre Dios pueden ser salvíficas siendo precisamente nuestras”.²¹¹⁷ La analogía cristológica es aplicada por Cardedal a la realidad de las palabras, ampliando así el campo de significación de una verdad de fe a esta dimensión comunicativa del ser humano. Esta doble pertenencia de la

²¹¹³ *Madre y muerte*, 40.

²¹¹⁴ *Madre y muerte*, 40.

²¹¹⁵ *Raíz*, 414.

²¹¹⁶ *Dios al encuentro*, 123.

²¹¹⁷ *El lugar de la teología*, 32.

palabra manifiesta también la autoimplicación que Dios y el hombre viven cuando se ponen en juego.

Palabra y realidad son dos manifestaciones de lo mismo y del Mismo, ya que “la realidad no existe sino en el lenguaje y la realidad de Dios sólo le llega al hombre como un bordado en el tejido del lenguaje del prójimo”.²¹¹⁸ Por eso “las palabras son decisivas en la existencia creyente y equivocarse en las palabras equivale a equivocarse en la realidad”²¹¹⁹ ya que “la palabra es la matriz del ser”.²¹²⁰ Esto es así porque “el pensamiento no es anterior al lenguaje, sino que ambos se engendran en la misma entraña maternal”.²¹²¹ De aquí la grave responsabilidad de un hacedor y decidor de palabras.²¹²²

Sobre este fondo y trasfondo es posible entender la tarea asumida por González de Cardedal: forjar un lenguaje viviente y significativo a fin de insertarse con su estilo propio dentro del universo de las diversas teologías, ya que

“cada una de ellas es un nuevo acceso a la totalidad del Misterio; un intento de decir de nuevo toda la revelación de Dios en Cristo y de conferir palabra a la realidad humana en busca de salvación”.²¹²³

Por esto afirma que “palabras verdaderas son amores verdaderos”²¹²⁴, y hasta se atreve a decir que “hay sanación y salvación por la palabra”²¹²⁵. La salvación acontece por la palabra. No hay mayor gloria para ella que esta función soteriológica.

b. Palabra y lenguaje

²¹¹⁸ *El lugar de la teología*, 32. “El lenguaje no es la realidad pero la realidad le es dada al hombre primero en el lenguaje, después en la inteligencia y luego en la acción”, *Dios al encuentro*, 157. “Todo lo que existe es palabra, tiene palabra o, mejor, llega a realidad cuando es nombrado”, *Dios*, 108. También asegura que entre palabra y realidad se da un “círculo hermenéutico que consiste en no saber lo que es la palabra si no conocemos la realidad a la que remite, y a su vez no podremos conocer la realidad designada si no penetramos en el meollo de la palabra”, *Dios*, 108.

²¹¹⁹ *Dios en la historia*, 638-639.

²¹²⁰ *Cuatro Poetas*, 116.

²¹²¹ *Cuatro Poetas*, 116-117.

²¹²² El riesgo es ser confundido con un tramposo charlatán. Ya al mismísimo Pablo le sucedió. Cf. He 17, 18.

²¹²³ *El lugar de la teología*, 36.

²¹²⁴ *Madre y muerte*, 120.

²¹²⁵ *Madre y muerte*, 120.

“La trascendencia divina desborda los recursos del vocabulario usual”²¹²⁶

Las palabras constituyen lenguajes que son diversos dependiendo del horizonte que les da inteligibilidad: “cada universo de realidad tiene su lenguaje propio, su entonación y su timbre de voz [...] su puente de acceso, su órgano propio y establece sus condiciones de receptividad”.²¹²⁷ Tenemos el lenguaje de la ciencia, el de la filosofía, el del arte, el de la fe, el de la vida, y otros. El lenguaje podrá hablar de Dios desde todos estos lenguajes, pero es el lenguaje de la fe el que responde legítimamente y con verdad a Dios, ya que sólo éste “aporta las actitudes propias para el objeto específico”.²¹²⁸ Esta observación metodológica resulta evidente no sólo para el lenguaje de la fe, sino para cualquier lenguaje, en la medida que es configurado por el objeto al que se refiere. Para Cardedal el lenguaje de la fe tiene las siguientes características: en primer lugar, tiene una *dimensión histórica*, no es un lenguaje atemporal ni sin referencia témporo-espacial; en segundo lugar, expresa la *existencia personal*, ya que la fe implica al creyente en el juego dramático de la libertad emplazada y puesta en juego; en tercer lugar, es *escatológico*, ya que abre el horizonte humano hacia su posible realización y plenificación en el futuro que todavía no es. De modo que el lenguaje se tensa en las dimensiones temporales: *pasado* (referencia a acontecimientos históricos), *presente* (emplazamiento del sujeto creyente), *futuro* (tensión hacia el porvenir).²¹²⁹

Por otro lado, Cardedal nota que la fe, con su lenguaje, se enclava en tres universos: en primer lugar, el universo de las *historias personales*, ya que han sido personas concretas quienes han dado testimonio en la historia de la acción de Dios; en segundo lugar, el universo de la *afirmación metafísica*, ya que esos acontecimientos personales no son privados y de sola implicación individual, sino que testimonian realidades metafísicas, que exceden la subjetividad del creyente; en tercer lugar, el universo de la *acción*, ya que los acontecimientos históricos sólo resultan

²¹²⁶ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* VII, 4, 7.

²¹²⁷ *Dios*, 84-85.

²¹²⁸ *Dios*, 85.

²¹²⁹ Para esta clasificación cf. *Dios*, 86. Para las dimensiones espaciales del lenguaje, cf. *infra*, “Lugar de la teología” y “Lenguaje enraizado”.

significativos cuando dos libertades puestas en juego recíprocamente fundan espacios y palabras de sentido.²¹³⁰

Hemos hablado de lenguaje de la fe para diferenciarlo del lenguaje de la ciencia, del arte, de la vida: cada uno de ellos se configura con una sintaxis, una gramática y una semántica propias. Asimismo, dentro del universo del lenguaje de la fe encontramos diversos lenguajes que, articulados entre sí, dan cuenta y configuran la realidad de ese lenguaje. Son versiones internas de aquello que como referencia externa llamamos lenguaje de la fe. Estas versiones internas son innumerables:

“El lenguaje de la fe tiene tantas expresiones como dimensiones tiene la existencia creyente [...]. El lugar de la fe es la existencia y la existencia es sinfónica [...]. Por eso no tenemos sólo un tono y un modo para hablar de Dios sino muchas voces y lenguajes”.²¹³¹

Podríamos clasificarlos en dos grandes grupos: por un lado los lenguajes de la *Biblia*; por otro los lenguajes *eclesiales*. Entre los lenguajes bíblicos, variadísimos, podemos distinguir: relato histórico, narración teológica, texto legal, oficio litúrgico, prólogos metafísicos, cantos de amor, lamentaciones, profecías escatológicas, reflexiones sapienciales, confesiones, salmos, parábolas, historias, cartas, homilías, prescripciones legales, etc. Esta pluralidad de voces no es una simple variedad, sino que reflejan la médula del modo de revelarse Dios:

“La Biblia sólo es norma para la fe en la medida en que contiene todos esos libros y expresa todas esas «fases de Dios» convergentes con el Hijo, en cuyo rostro y faz vemos reflejada su Gloria”.²¹³²

Es decir, es la polifonía de voces lo que hace posible la sinfonía como forma histórica de la revelación de Dios. Contraponer un lenguaje a otro o tomarlos como alternativa significa no sólo desechar a alguno de ellos, sino ocultar a Aquel de quien esos lenguajes son testimonio.

Entre los lenguajes eclesiales, y sólo tomando aquellos que son de algún modo normativos para la vida creyente, es decir, dejando de lado aquellos lenguajes que aún siendo válidos en sí mismos sólo tienen real significación subjetiva para quien

²¹³⁰ Para esta clasificación cf. *Dios*, 87.

²¹³¹ *Dios*, 88.

²¹³² *Dios*, 89.

los formula, tenemos los siguientes: lenguaje evangélico, litúrgico, conciliar, predicación, apología, testimonial, espiritual, teológico, etc.²¹³³

La forma sinfónica de los lenguajes es reflejo y signo de un Dios inabarcable y excesivo que manifiesta su propio misterio por los infinitos cauces de los lenguajes humanos.

c. Lenguaje y lenguajes

“Los límites del lenguaje son los límites del hombre”²¹³⁴

El lenguaje de la teología tiene que superar la tentación de erguirse como sistema acabado (una recreación intelectual del pecado original); despegarse de la pretendida razón científica que sólo considera válido y verdadero lo que es mensurable y perceptible en un laboratorio; y articular su propio lenguaje en sus diferencias válidas y valiosas. Son aspectos del lenguaje teológico que Cardedal recoge en muchos de sus textos. Sin pretensión de estudiar en su totalidad el problema planteado, seguiremos al autor en sus planteos para tener un pantallazo de su pensamiento a este respecto.

En primer lugar la teología no puede erguirse como soberana del lenguaje ni como abarcadora de Aquel de quien pretende dar cuentas en la historia. Así lo asegura el salmantino:

“La historia de la teología tiene algo de los sucesivos intentos de edificar la torre de Babel: esta vez no con ladrillos sino con razones, para elevarse hasta una altura desde la cual se pueda conocer a Dios y dominar el mundo, con la tentación de querer dominar al propio creador y de asegurarnos en el mundo sin él. La teología ha oscilado siempre entre la secreta voluntad de dominación de Dios y la explícita voluntad de adoración, entre el prometeísmo autodivinizador y la búsqueda apasionada de la gloria de Dios”.²¹³⁵

En segundo lugar, remarcamos algunas tentaciones de la teología en su desarrollo histórico, siguiendo indicaciones de Cardedal. Una de ellas ha sido la de dejarse guiar por las normas filosóficas de sistemas paganos, como el platonismo,

²¹³³ Para esta clasificación cf. *Dios*, 90.

²¹³⁴ *Dios*, 42.

²¹³⁵ *El quehacer de la teología*, 254.

aristotelismo, etc. La tentación es atractiva, sobre todo porque esos sistemas gozan de una inteligibilidad intrínseca formidable. Sin embargo, el conocimiento de Dios que brota de una experiencia que se ha tenido de él, según los criterios y vías que se muestran en el NT, revelación absoluta del Dios de Jesucristo, ¿no podrá tener unos criterios de inteligibilidad propios, que lo desmarcan de cualquier otro sistema explicativo previo aunque pueda servirse de ellos en determinadas cosas? Cardedal lo plantea como pregunta:

“¿Por qué los que no supieron nada de Cristo: Aristóteles, Platón, Plotino, iban a ser mejores colaboradores del evangelio que los filósofos modernos que, naciendo después de la encarnación, no serían quienes fueron si no hubieran sido iluminados por ella, aún cuando luego siguieran caminos que en ciertos aspectos los alejaban de la fe eclesial?”²¹³⁶

Ya que “la teología tiene un objeto propio [...]. También se funda en su propia verdad y hace mal en buscar asideros o apoyos en ajenos mozos de ciego que la guiarán al abismo”.²¹³⁷ Desde esta misma perspectiva es que nosotros postulamos la existencia de una erótica cristiana, sin apoyos en el pensamiento griego que es más bien un lastre para su configuración y posibilidad.

Otra de las tentaciones remarcadas por Cardedal es la siguiente: Después de la gran escolástica, la teología ha seguido derroteros que la han hecho asimilarse a otras disciplinas, perdiendo parte de su propia especificidad. Así lo señala Cardedal:

“La teología de occidente, a partir de santo Tomás, se ha orientado por la lógica, moral y psicología, olvidando a la metafísica, mística y estética, que le hubieran sido mejores coadjutoras. La vieja tradición platónica y la moderna tradición idealista tienen en este sentido una fecundidad para la teología que hay que recuperar”.²¹³⁸

²¹³⁶ *Fundamentos* I, 589. En otro libro habla de la “domesticación de lo insólito e inaudito propio del cristianismo, que ha tenido lugar desde que Aristóteles y Platón se convirtieron en el instrumento racional explicativo del cristianismo”, *Cuatro poetas*, 546. “Hasta ahora la teología ha estado sostenida o minada en sus fundamentos por las comprensiones filosóficas explícita o implícitamente asumidas: Aristóteles, Platón, Descartes, Kant, etc.”, *Fundamentos* I, 530.

²¹³⁷ *Cuatro poetas*, 11.

²¹³⁸ *La entraña*, 4. Asegura: “Juan de la Cruz e Ignacio de Loyola conocían y poseían el mejor humanismo europeo y la mejor palabra hispánica, pero se alejaron de la universidad porque ésta, siendo gloriosa, ofrecía una gloria que no conducía a descubrir la gloria de Dios revelada en el rostro de Jesús. Por ello Ignacio se hace fundador y Juan de la Cruz se retira a la soledad”, *La teología española*, 51. Un ejemplo de la reducción moral de la teología: “La teología moderna, sobre todo la teología moral, está viviendo de una fascinación convertida en cepo, que no la deja salir de un profundo abismo. Frente a esclavitudes inhumanas y anticristianas comprensiones alienadoras del hombre se ha reclamado la autonomía del hombre, también en el orden moral,

En esos caminos de recuperación la teología del siglo XX se ha embarcado decididamente. Ahora bien, una vez encontrado su propio lugar, en medio de los otros lenguajes que expresan la complejidad del universo, los lenguajes de la teología hoy deberán despegarse de una tercera tentación, y discernir sus aguas de aquellas que navegan los lenguajes más oídos en nuestro tiempo: aquellos de “la razón instrumental, propia de la ciencia, de la gestión y de la política”.²¹³⁹ El teólogo usa palabras duras para referirse a este uso de la razón, llamándola razón *calculadora, mensuradora, técnica, positivista y funcional*.²¹⁴⁰ Aquí

“La primera tarea es desenmascarar esa pretendida racionalidad científica que absolutiza esa forma de ejercicio de la razón y niega su valor y verdad a otras ejercitaciones como la ética, la estética y la religiosa”.²¹⁴¹

Se trata de ejercitar la inteligencia que es expresión del espíritu, y que abarcando a la racionalidad, no se deja agotar por ella. Don Olegario lo dice también por el reverso, hablando de “la razón, que es mucho menos que la inteligencia y que el espíritu en su sentido trascendental”.²¹⁴²

En tercer lugar, habrá que estudiar el lenguaje de la teología en sí mismo. Cuestión central y fundamental en nuestro tiempo, aunque hunde sus raíces en la existencia misma de la teología como lenguaje, pero actual si la teología quiere tener valía en medio de los otros discursos humanos y arraigo en la historia real de los hombres. Así señala Cardedal la cuestión:

religioso, metafísico. Se ha propuesto un orden de la creación que sería anterior, divisible y realizable al margen del designio de divinización al que nos ordena la encarnación del Verbo. Y se proyecta la vida moral y la perfección religiosa como si la encarnación y la llamada a la divinización no existiesen”, *Raíz*, 135.

²¹³⁹ *Dios en la ciudad*, 134. La llama “razón instrumental” también en *El hombre ante Dios*, 38.

²¹⁴⁰ *El hombre ante Dios*, 120-121.

²¹⁴¹ *El hombre ante Dios*, 128. “Hemos llegado a escisiones depauperadoras teniendo que distinguir entre dos culturas (la de la razón técnica y la de la inteligencia pensante), sin percatarnos de que en el mismo momento dejamos fuera otra gran cultura: la de la experiencia, el sentimiento, el universo ético, estético y religioso”, *IBID.*, 95. Dice Cardedal en otro texto: “A una teología, que tiene que permanecer científica, pero discerniendo formas de racionalidad (porque no cualquier saber es fuente de salvación) y a una teología que tiene que alimentar la experiencia espiritual, pero no sucumbir a cualquier arbitrariedad psicológica, oriental o mística, prerracional o prehumana, le sería tan necesario como fecundo volver la mirada a las máximas figuras de la mística española: san Ignacio, santa Teresa de Jesús, fray Luis de León y san Juan de la Cruz”, *La teología española*, 51. Cf. nuestro capítulo IV en esta misma Parte.

²¹⁴² *Dios en la ciudad*, 113.

“Esta es sin duda una de las cuestiones fundamentales de la teología contemporánea, desde que el llamado giro lingüístico, el neopositivismo y el estructuralismo han sometido a crítica formas tradicionales en filosofía y teología. Sin embargo, para los teólogos en manera ninguna es nueva esta cuestión sino una de las principales de la teología clásica, que de una manera tenaz se preguntó si a Dios se le podían aplicar todos los nombres o ningún nombre; en caso positivo, qué nombres y si a la sonoridad de nuestras palabras corresponde alguna realidad divina”. Esta ha vuelto a ser una pregunta decisiva son solo para los teólogos sino también para los escritores y poetas”.²¹⁴³

Hecho el discernimiento que le permite a la teología decirse con igualdad de condiciones en el concierto de los lenguajes humanos, el teólogo deberá preguntarse por el modo en el que ese lenguaje, el suyo, se articula. Así responde Cardedal en un párrafo sintético que basta para nuestros objetivos aquí:

“¿Cómo se articula concretamente (el lenguaje teológico)? En primer lugar, por la inclusión de la persona que habla en la locución de lo que expresa. A diferencia del lenguaje constativo, que designa realidades verificables por el oyente, el lenguaje de la fe tiene consistencia en la medida en que sus afirmaciones implican y explican al sujeto, recibiendo de esa implicación e identificación con la realidad designada su valor y verdad. Es un lenguaje performativo porque la teología se halla en continuidad con la fe, y ésta es por esencia expresión de la identificación del sujeto creyente con la realidad creída. El lenguaje que dice no es separable de la persona que se dice en él ya que es ante todo una afirmación sobre sí misma. Fe es confesión. Este término latino remite a la palabra griega *homología*, que indica cómo el creyente tiene un igual (*homo-logos*) pensar, sentido, verdad que aquello que confesando cree”.²¹⁴⁴

Es de notar para nuestros propósitos que la primera condición que Cardedal apunta es el autoinvolucramiento o, como la hemos llamado también, autoimplicación. No se trata de dar cuenta de una pretendida objetividad, como supuestamente la reclaman los métodos científicos, sino de conocer por inmersión en lo conocido. Es una tarea por hacer, ya que, según testimonia Cardedal

“No conozco ninguna monografía que haga el estudio diferenciado de todos estos lenguajes y cómo mediante todos ellos se expresa, de manera diferenciada y completa, la verdad que encierra la revelación divina y la que atesora la fe eclesial”.²¹⁴⁵

²¹⁴³ *El quehacer de la teología*, 421.

²¹⁴⁴ *El quehacer de la teología*, 433-434.

²¹⁴⁵ *Dios*, 90. Se refiere a estos lenguajes: evangélico, litúrgico, conciliar, homilético, apologético, prático, espiritual, teológico.

Probablemente haya que volver a integrar decididamente en los lenguajes teológicos al relato, la metáfora, el símbolo y otros que, desde la misma Biblia, han conformado los diversos modos de decir el Misterio de Dios, del hombre y de la historia. Distinguiendo entre los tres niveles: el divino, el humano, el de la naturaleza, pero uniendo a su modo a los tres:

“Cualquier expresión que hable de Dios y del hombre en el mismo nivel, que los reduzca a dos individuos de una especie o dos concreciones de un orden superior, no puede menos de ser una fuente de confusión”.²¹⁴⁶

La metáfora y el símbolo son un modo literario de hacerlo.²¹⁴⁷ Teológicamente, la función gnoseológica expresada en el llamado dogma de Calcedonia, puede ser de gran utilidad en este campo:

“Calcedonia está llamado a ofrecer una estructura básica para concebir las relaciones del hombre con Dios [aunque] de hecho, históricamente, su fórmula no tiene eficiencia psicológica para lograrlo”.²¹⁴⁸

El problema tiene urgencia epocal y emergencia vital. No se trata de un ejercicio de erudición lingüística ni de problemas que se piensan teóricamente en las aulas, sino del apremio que supone el sostener la fe en las condiciones históricas y geográficas contemporáneas, para que el conocimiento de Dios y el hombre en Cristo tengan mordiente existencial y verdad vital. “Si Dios no fuera un Dios pensable y posible para los demás no sería pensable ni creíble para el propio creyente”.²¹⁴⁹ Se trata del aspecto soteriológico incluido en el lenguaje de la fe:

²¹⁴⁶ *Jesús de Nazaret*, 310.

²¹⁴⁷ “Parábolas y metáforas en lugar de definiciones y demostraciones. La comprensión de Dios y del hombre que ofrecen los evangelios en las parábolas del buen samaritano, del padre con dos hijos, del fariseo y el publicano, junto con el relato de los dos caminantes hacia Emaús, no es inferior en potencia significativa y activa a la comprensión antropológica derivada de la ciencia, de la metafísica o de la historia”, *Dios en la ciudad*, 120. Sin embargo, habrá que tener en cuenta de no mezclar: “la depuración extremada de la teología en conceptos haciéndola terminar en una axiomática, la deseca, mientras que la inmersión indiferenciada en el mundo de la metáfora la diluye”, *El quehacer de la teología*, 435, cursivas del autor. “Los sistemas envejecen pero los relatos no; las definiciones tienen que ser revisadas permanentemente mientras que los grandes símbolos permanecen. Esta es la superioridad intrínseca de la Biblia frente a la teología, además de ser inspirada por Dios, mientras que la teología sólo es obra de los hombres”, *El quehacer de la teología*, 435. Aunque también aquí hay que distinguir, ya que la Biblia también es palabra de los hombres y la teología también es palabra de Dios.

²¹⁴⁸ *Jesús de Nazaret*, 320.

²¹⁴⁹ *Dios*, 320.

“Nuestra sensibilidad creyente no encuentra cauce en los antiguos marcos, y que es necesario confrontar nuestras preocupaciones con las antiguas fórmulas, en orden a crear otro nuevo modelo que, yendo más allá del antiguo, dé expresión a la vez que eficacia a la fe de los creyentes, sin violentar su sensibilidad histórica, sino más bien haciéndola fecunda desde esa fe, para su fidelidad”.²¹⁵⁰

Hacia el final de este breve recorrido por el lenguaje y los lenguajes de la teología, habrá que recordar el principio soteriológico que todo lenguaje debe portar y transportar en teología, ya que el mismo no se puede centrar en su propia lógica y posibilidad sino en ser metáfora transportadora de la palabra a la realidad creída, del signo al significante, de la teología a Cristo Salvador:

“El misterio de Jesús consiste en la suma de debilidad y de potencia, de palabra y de persona, de ingenuidad y de sabiduría, de gracia y de exigencia, de mundanidad absoluta y de arrancamiento a todo para estar delante del Padre como lo único absoluto, y hacer de la vida una entrega al evangelio como lo que merece la pena suprema y consigue la suprema alegría. Cristo es limpio y libre, inocente y justo, amigo y en el amor acusador, Hijo y hermano. Quien descubre esto deja toda ideología; y la misma teología con que se puede expresar se nos deshace en las manos como pavesas. El rescoldo del fuego es otro”.²¹⁵¹

El rescoldo del fuego es el rescoldo siempre ardiente del amor: porque no se trata de tener razones sino de amar, para lo cual habrá que “superar la perversión del lenguaje, redimiendo las palabras del ocultamiento o de la realidad que encubren, es nuestro primer deber”.²¹⁵² Que el lenguaje del amor se haya podido pervertir en fraguas ajenas –por ejemplo, en la filosofía pagana- o en sistemas éticos o morales que cercenan un principio básico de lo humano como es el eros, no significa que el lenguaje de la teología no pueda recuperarlo, como rescoldo dormido debajo de las cenizas de los siglos. Cardedal dice que “una realidad bella no se atestigua sino por una mediación bella, y por tanto una palabra fea no puede testimoniar la belleza infinita de Dios”.²¹⁵³ Del mismo modo, un Dios erótico tiene que ser mediado por una palabra erótica. Recuperar el lenguaje incluye y exige, desde nuestra perspectiva,

²¹⁵⁰ *Jesús de Nazaret*, 320.

²¹⁵¹ *Raíz*, 283.

²¹⁵² *Dios en la ciudad*, 17.

²¹⁵³ *Entrevista*, 294.

recuperar la valía de una erótica que, presente en la realidad bíblica e histórica, en la espiritualidad y en la vida de tantos hombres y mujeres que vivieron sus existencias como un fuego de amor delante del Amor, vuelve a integrar en el complejo universo divino una dimensión que, por los motivos que fueren, fue opacada durante siglos. Pero que es hora de recuperar.

1.2. El lenguaje enraizado

“Yo pensé desde España, desde Europa, desde Salamanca”.²¹⁵⁴ Con rotundidad se expresa don Olegario en una afirmación que es evidente pero que merece ser destacada aquí, ya que no hay teología ni vida sin un lugar concreto que la haga posible. Desde nuestra perspectiva presentaremos dos raíces: una geográfica y otra artística que, conjugadas, crean lenguaje y estilo en el quehacer teológico de nuestro autor, ambos expresión externa de un ardor interno provocado por un amor recibido y padecido, que nombramos aquí como erótica.

a. Raíz en la tierra castellana

González de Cardedal “se ha esforzado siempre en buscar el lugar propio de la teología en España”.²¹⁵⁵ Son muchos los libros y artículos en los que, desde el mismo título, se habla de una teología *en* España y *desde* España.²¹⁵⁶ No como un ejercicio de idiotismo nacionalista, sino como una forma concreta de ejercer la catolicidad de la teología con identidad propia:

²¹⁵⁴ M.S. ROLLÁN ROLLÁN-C. AVENATTI DE PALUMBO-A. TOUTIN, “Entrevista a Olegario González de Cardedal sobre «Los lenguajes de Dios para el siglo XXI»”, op. cit., 316.

²¹⁵⁵ *Presentación homenaje*, 65.

²¹⁵⁶ Estos son algunos: *¿Crisis de seminarios o crisis de sacerdotes? Meditación de una España posconciliar*, Marova, Madrid, 1967; *Meditación teológica desde España*, Sígueme, Salamanca, 1970; *Ética y religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización*, Cristiandad, Madrid, 1977; *España por pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1984; *La teología española ante la nueva Europa*, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Salamanca, 1994. Acerca de España, y en relación con el estilo de Cardedal dice Hatzfeld que “España [es] la nación contrarreformista, católica y barroca por excelencia”, H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, Gredos, Madrid, 1964, 468; o también: “el país más contrarreformista de todos: España”, IBID., 126. Volveremos sobre la noción de barroco aplicada a Cardedal.

“El estilo [...] requiere su contexto, su hábitat: un colocarse delante de los otros. Un personaje es un *typos* [...], pero para poder ser tal precisa de un *topos*: no hay tipología sin topología: la identidad es el premio de una co-localización feliz, de un saber situarse geográficamente”.²¹⁵⁷

En su peculiar característica de hacer teología *en* y *desde* España, parte de su estilo teológico tiene que ver con la *tierra*. Olegario no es un hombre de mar, ni de llanura: es un hombre de montaña y como tal piensa y elabora su teología. Es un hombre en quien la tierra, su geografía, su flora, sus olores y colores, sus sonidos y silencios configuran su lenguaje y le dan fuerza expresiva y belleza formal.²¹⁵⁸ De Olegario González de Cardedal se puede decir lo que él mismo dice de San Juan de la Cruz: “esos son los hontanares desde donde luego le brota la experiencia y la palabra con que Dios le agració”.²¹⁵⁹ Sus obras están plagadas de estas referencias de la aldea y de la tierra. Transcribimos algunas para dar cuenta de este talante: hace una descripción de Gredos;²¹⁶⁰ habla del “viento solano que nos seca o cierzo que nos hiela por dentro”;²¹⁶¹ usa imágenes rurales aplicadas a la teología: llama, tierra, montes, valles, abismos;²¹⁶² árboles, ríos;²¹⁶³ monte, caminos;²¹⁶⁴ rastros;²¹⁶⁵ agua, ríos, manantial;²¹⁶⁶ simiente, campo;²¹⁶⁷ manadero;²¹⁶⁸ espinos, cardos y yerbas;²¹⁶⁹ coyundas;²¹⁷⁰ manida;²¹⁷¹ el olfato de los perros;²¹⁷² chopos, cerezos y olivos;²¹⁷³

²¹⁵⁷ P.J. D'ORS, “El estilo como categoría estético-teológica. Religión, cristianismo y consagración en clave estilística”, en *Anatellei* 3 (2000) 27-43, 34. Cf. J. QUELAS, “«El Verbo-Lógos-Palabra se hizo carne-hombre-tierra-suelo»”, op. cit.

²¹⁵⁸ Una caracterización de hombres de montaña, de llanura y de mar se puede leer en *Cristo en el itinerario*, 21-55.

²¹⁵⁹ *Madre y muerte*, 33.

²¹⁶⁰ *Existencia cristiana*, 226.

²¹⁶¹ *La entraña*, XV; *Raíz*, 15.

²¹⁶² *La entraña*, 84.

²¹⁶³ *Raíz*, 177.

²¹⁶⁴ *Existencia cristiana*, 216.

²¹⁶⁵ *Existencia cristiana*, 221.

²¹⁶⁶ *Existencia cristiana*, 223.

²¹⁶⁷ *Existencia cristiana*, 223.

²¹⁶⁸ *Haç memoria*, 16; *El lugar de la teología*, 34; *Cuatro poetas*, 12.

²¹⁶⁹ *Madre y muerte*, 24.

²¹⁷⁰ *Haç memoria*, 27.

²¹⁷¹ *Haç memoria*, 42; *Soledad*, 57.

²¹⁷² *Madre y muerte*, 40.

²¹⁷³ *Madre y muerte*, 43.

raíz;²¹⁷⁴ la querencia del suelo;²¹⁷⁵ las trochas del monte;²¹⁷⁶ la vera del río, de un sembrado o del bosque;²¹⁷⁷ campo, sol y atardeceres (y otras imágenes rurales).²¹⁷⁸

Todo esto le da un enclave particular a su reflexión teológica, y un sabor telúrico que se plasma en su saber teológico, al punto de configurar su propio lenguaje y el de otros, porque “en la medida en que el ámbito dice relación con un contexto histórico determinado, el estilo despliega su poderosa capacidad de imantar la actividad de los hombres de toda una época”.²¹⁷⁹ Teología y tierra, teología y palabra, teología e idioma, se conectan e interactúan fecundándose mutuamente para dar nueva vida a las palabras y, por ello, a las realidades referidas con y por ellas.

Basten dos ejemplos, uno de los inicios de la andadura teológica de Olegario; otro de su cenit. En su *Meditación teológica desde España*, texto de los inicios, dice que con ese libro quiere

“ayudar a superar aquella forma hispánica de vivir el cristianismo que oscila entre un pietismo sin fundamentación intelectual ninguna y un conceptualismo huero, carente tanto de raíces bíblicas como de conexión con la vida de la iglesia y con la evolución histórica general [...]. La España en que vivíamos hace sólo veinte años ya no existe: velada e inaparente, pero real y verdadera, está teniendo lugar una inmutación sociológica de los tejidos del pueblo español. Yo me pregunto si no va aneja una inmutación de los tejidos del alma hispánica”.²¹⁸⁰

Su libro entero se teje en la necesidad que en ese momento toda España tiene. Por eso el mismo título aclara que esta meditación es *desde España*: hay una raíz desde la que se dicen las cosas. Ciertamente atempera esto cuando asegura: “lo principal no es el lugar desde dónde se escribe sino aquello sobre lo que se escribe, y el talante de alma que se quiere actuar”. Pero esta afirmación tajante viene sopesada algunos renglones después: “Quien escribe ha puesto toda su persona en juego [...]. El autor vive en Salamanca”.²¹⁸¹

²¹⁷⁴ *Raíz*, 22-24 y ya en el mismo título.

²¹⁷⁵ *Raíz*, 1995, 32.

²¹⁷⁶ *Raíz*, 44.

²¹⁷⁷ *Raíz*, 44.

²¹⁷⁸ *Madre y muerte*, 234.

²¹⁷⁹ C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2002, 143, nota 8.

²¹⁸⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Meditación teológica desde España*, Sígueme, Salamanca, 1970, 12-13.

²¹⁸¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Meditación teológica desde España*, op. cit., 13-14.

El segundo ejemplo lo tomamos de un libro de madurez. Allí se trata de su categoría *entraña*, con la cual reemplaza la categoría de *esencia*, produciendo un viraje en un género literario de casi dos siglos, “la esencia del cristianismo”,²¹⁸² al tiempo que lo preña de nuevo contenido y le insufla vida en sus estenosadas venas.²¹⁸³ Porque “las palabras existen para decir realidades y surgen palabras nuevas, o se recrean las viejas, cuando surgen realidades nuevas”.²¹⁸⁴ El idioma ayuda a Cardedal a decir categorías teológicas y a expresarlas mejor (en el citado ejemplo: “entraña”), y la teología ayuda al idioma a sacar lo mejor de sí o a inventarlo para poder ser dicho (“cristianismo, cristiandad, cristianía”).²¹⁸⁵

En el tejido que se extiende entre los albores y los atardeceres de su quehacer teológico hay un hilo de oro que enraíza sus palabras con los colores y texturas de su tierra. También aquí cobra real sentido su estilo y su peso como teólogo.

Hemos rescatado el enraizamiento como un valor positivo de la obra de Cardedal. Sin embargo, también queremos dejar constancia que puede entenderse como un déficit: Cardedal piensa desde Europa y por eso sus derroteros son los que son. En una Europa envejecida: ¿qué mordiente tendrá su teología en la misma Europa y fuera de ella?²¹⁸⁶

b. Raíz en la forma barroca

²¹⁸² El fundador de este particular género literario es L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Otto Wigand, Leipzig, cuya primera edición es de 1841. Tras él muchos filósofos y teólogos han escrito bajo este género: Filósofos como Feuerbach y Troeltsch, historiadores como Semler o Harnack, teólogos como Adam, Guardini, Söhngen, Schmaus y Balthasar han pensado y escrito libros clásicos sobre *La esencia del cristianismo*, *La entraña*, IX.

²¹⁸³ Cf. *La entraña*, IX-XII.

²¹⁸⁴ *La Entraña*, 638.

²¹⁸⁵ Cf. *La entraña*, IX y 1-43.

²¹⁸⁶ Cf. su último libro *Dios en la ciudad*, cuya lectura nos ha dejado estupefactos: ante la magnitud del desafío que el teólogo describe en esas páginas: ¿tiene futuro el cristianismo en Europa? “Estamos ante una necesaria y urgente, segunda o tercera Ilustración, que nos afirme en Europa, pero que nos saque del eurocentrismo y de la absolutización de nuestra cultura, más allá de una visión egoísta y funcional, meramente temporal y economicista de la vida humana”, 233. Sobre el envejecimiento de Europa hay numerosa bibliografía. Como condensación, cf. el *Discurso del Papa Francisco ante el Parlamento Europeo* (25 de noviembre de 2014), “una Unión [europea] más amplia, más influyente, parece ir acompañada de la imagen de una Europa un poco envejecida y reducida, que tiende a sentirse menos protagonista en un contexto que la contempla a menudo con distancia, desconfianza y, tal vez, con sospecha”, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html (consulta 27/11/2014).

La integración de otras voces al discurso teológico forma parte de un estilo propio, cuyas características estudiaremos *infra* y que aquí incluimos afirmando que tiene una fuerte impronta y actitud que llamaremos *barroca*, asimilada en una ósmosis con la tierra en la que vive, piensa y escribe nuestro autor: España. Esto es lo que entendemos aquí por barroco, siguiendo a Spitzer:

“Consiste en la reelaboración de dos ideas, una medieval, otra renacentista, en una tercera idea, que nos muestra la polaridad entre los sentidos y la nada, la belleza y la muerte, lo temporal y lo eterno. Esta polaridad se ha mantenido con una tensión que no llega a integrarse, en el alma española contemporánea, lo mismo en la religión popular que en las obras de los poetas y ensayistas [...]. Quizá no hay «hombre barroco»; lo que hay es una *actitud barroca*, que es en suma una actitud fundamentalmente cristiana”.²¹⁸⁷

Es decir, utilizamos esta palabra sin ninguna referencia a la llamada teología barroca ni tampoco a lo que se entiende por tal en arquitectura, música, escultura y pintura. Nuestra palabra tiene aquí un sentido exclusivamente antropológico.

Hatzfeld, un estudioso del barroco, llamando *claroscuro* y *paradoja* a lo que nosotros aquí llamamos *contraste*, expresa que existe una “característica propensión del barroco, la del claroscuro, tan adecuada a esa nueva época de oscura pero iluminada fe y tan opuesta a la ficticia claridad diurna del Renacimiento”.²¹⁸⁸ Si el estilo de Cardedal es barroco, la “diurna claridad del Renacimiento” a la que se opone sería la exacerbada racionalidad moderna. Dice también Hatzfeld: “si el claroscuro presenta un aspecto de simbolismo teatral, el motivo se ensancha en el concepto de que el mundo entero es un escenario ficticio que refleja lo infinito”;²¹⁸⁹ y habla de “la exposición paradójica típica de la literatura barroca”;²¹⁹⁰ “esta armonía de elementos opuestos se encuentra también en la conciencia metafísica de la época barroca”.²¹⁹¹ El barroco en España florece como respuesta de “la Contrarreforma (que) se declaró a favor de la paradoja divina del misterio y de la fe.”²¹⁹² Spitzer llama

²¹⁸⁷ L. SPITZER, “El barroco español”; en *Estilo y estructura en la literatura española*, Crítica, Barcelona, 1980, 324.

²¹⁸⁸ H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, op. cit., 119.

²¹⁸⁹ H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, op. cit., 120.

²¹⁹⁰ H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, op. cit., 122.

²¹⁹¹ H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, op. cit., 136.

²¹⁹² H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, op. cit., 150.

a esto “polaridad” y “claroscuro”.²¹⁹³ “La polaridad del barroco es como el conflicto de dos épocas sucesivas transportado al alma nacional española en un plano de contemporaneidad”.²¹⁹⁴

Cardedal se refiere al barroco “como expresión confiada de una creación que aún revela la gloria de Dios, ya que no ha sido herida en su entraña por el pecado”.²¹⁹⁵ Es esta confianza infinita en la gloria del hombre y la gloria de Dios la que hace que toda su obra esté configurada por esta forma barroca, vestigio textual y formal de una gloria que ha herido sus palabras, su estructura y su contenido, porque lo que él haga hacia fuera en la teología, “en el arte o en la escritura, en la liturgia o en la política habrá que verlo como el reverso de su existencia delante de Dios a la escucha de Dios y al servicio de Dios, para alabanza de Dios y gloria de Dios”.²¹⁹⁶

1.3. Palabras y silencio

“No oímos la voz de Dios cuando resuena;
mas cuando calla, entonces nos desuella”²¹⁹⁷

González de Cardedal *es* teólogo. El verbo ser, en este caso indica identidad y configuración personal. Por eso insiste que vive lo que ha escrito y escribe lo que ha vivido. “Cuando se es, no se hacen programas, se vive”, asegura.²¹⁹⁸

Esta candidez y complejidad vital generan la percepción de una tensión entre silencio y palabra, entre decir y callar, entre ocultación y manifestación. Acerca de sus propias palabras y pensamientos se pregunta perplejo:

²¹⁹³ Cf. L. SPITZER, “El barroco español”, op. cit., 318.

²¹⁹⁴ L. SPITZER, “El barroco español”, op. cit., 322.

²¹⁹⁵ *El rostro de Cristo*, 338.

²¹⁹⁶ *El rostro de Cristo*, 295. La temática se está pensando también en Argentina. La reunión del Grupo de Investigación “La teología en Argentina” de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina fue dedicada al tema “El barroco latinoamericano. Una matriz cultural para la reflexión teológica y filosófica desde América Latina”, con estos temas: C.M. GALLI, *El barroco de Indias, ¿Una matriz actual para el pensamiento teológico y pastoral?*; L. BALIÑA, *El nosotros latinoamericano como modo histórico heredado de la modernidad barroca*; y otras ponencias. Cf. <http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/uca/facultades/buenos-aires/teologia/investigacion/grupo-teologia-en-argentina/> (consulta 01/10/14).

²¹⁹⁷ H. CAROSSA, *Gesammelte Gedichte*, Wiesbaden, 1950, 117; citado en *Madre y muerte*, 201.

²¹⁹⁸ *Entrevista*, 291.

“¿Para qué escribir cuando merece mucho más la pena oír en silencio las divinas palabras que Dios nos ha dejado, contemplar la faz del Hijo en la que reverbera su gloria, recordar las bellísimas gestas humanas de que están repletas la historia del espíritu y la historia de la iglesia?”²¹⁹⁹

Decir una palabra sobre Dios es una osadía que quien no esté anclado en su entraña no debería atreverse a proferir. Por eso en la presentación de las Obras completas de Dionisio Areopagita, pregunta asombrado: “¿cómo puede un mortal proferir una palabra sobre Dios que, llegando a la entraña del hombre, le alumbre, purifique y divinice?”²²⁰⁰ La enseñanza que ha recibido González de Cardedal se apoya sobre todo en la revelación de Dios entendida principalmente como Palabra, cuando en realidad Dios se revela en todo el arco de lo humano y de lo divino, es decir, también en el silencio. Dios nunca se muestra al desnudo y completamente, sino en un desplegarse, un mostrarse que dura esta vida y la eterna, y aún allí no podremos agotar su figura. Pretender ver a Dios completamente “cara a cara”²²⁰¹ en esta vida es sólo gracia para algunos;²²⁰² para el común de los mortales, la percepción de Dios es sólo por “la espalda”.²²⁰³ Por eso remite al final, al *éskaton*:

“Siempre hemos pensado que la revelación viene por la palabra y la presencia, y sin embargo son más profundamente reveladores el silencio y la ausencia, porque no siempre la palabra y la presencia encontraron el amor necesario para poder entregarse [...]. Al final de un concierto descubrimos su última armonía y estructura. Al final de una historia aparece la conexión de cada una de sus fases. Al verlos marcharse, y por ello no cara a cara sino por la espalda, reconocemos al prójimo, a Dios y a los acontecimientos. Cuando se apagan las últimas notas entonces resuena la música suprema y cuando la voz de Dios calla en el silencio se hace más percutiente su presencia”.²²⁰⁴

²¹⁹⁹ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 361.

²²⁰⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Presentación”, en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1990, XI-XVI, XI. En perspectiva filosófica, dice Marion: “Solamente en teología el Verbo encuentra en los *verba* un cuerpo. El cuerpo del texto no pertenece al texto, sino a Aquel que toma cuerpo en el texto. Por ello, la escritura teológica no deja de transgredirse a sí misma, de igual modo que la palabra teológica se nutre del silencio en el que, finalmente, habla correctamente”, J.L. MARION, “Envío”, en *Dios sin el ser*, Ellago, Vilaboa (Pontevedra), 2010, 17.

²²⁰¹ Cf. 1Co 13, 12.

²²⁰² Por ejemplo, los elegidos amorosamente en la Biblia: Jacob (Gen 32, 31); Moisés (Ex 33, 11; Num 12, 8; Deut 34, 10; Ecl 45, 5); el pueblo elegido (Deut 5, 4); Gedeón (Jue 6, 22). Y aquellos que designan a Dios con la perífrasis “el Ángel del Señor”, (por ejemplo Jue 13, 22). Y los místicos de toda la historia. Ver a Dios “cara a cara” para el común de los mortales es posible en *Jesucristo* (“quien me ve a mí ve al Padre”, Jn 14, 9), aunque ello se realiza no en una inmediatez crasa y rasa, sino por las mediaciones que él mismo quiso dejar (por ejemplo, cf. Mt 25, 31-46).

²²⁰³ Cf. el *tópos* clásico: Ex 33, 23.

²²⁰⁴ *Madre y muerte*, 205-206.

Palabra y silencio son dos constituyentes de la realidad humana y creyente:

“En el cristianismo el silencio y la palabra son dos polos permanentes que se sostienen y reclaman recíprocamente. No hay una apófasis o silencio absoluto sobre Dios, ya que Dios es constitutivamente palabra y como Palabra se nos ha dado, apalabrándose con nosotros, en el doble sentido de la expresión: haciéndose palabra nuestra y comprometiéndose con nosotros [...]. La teología negativa, resultado de la prevalencia del Pseudodionisio sobre san Agustín en la tradición teológica y espiritual, nunca fue ni la única ni la última palabra en el cristianismo. En el propio Pseudodionisio esta teología negativa va precedida por la teología positiva, la especulativa y la simbólica, a la vez que es seguida por la teología mística, centrada en la contemplación y en la unión. No pocos casos de teología apofática contemporánea están más cerca del agnosticismo y del ateísmo que de una verdadera teología como «palabra de Dios»”.²²⁰⁵

Cardedal asegura, uniendo ambos polos, que “honramos a Dios hablando y callando, que el silencio está ordenado a la palabra y que la palabra hunde sus raíces en el silencio”.²²⁰⁶

“La palabra y el silencio son los dos labios con los que le balbuceamos, los dos ojos con que le miramos, las dos manos con que le ensalzamos. La palabra de la razón desemboca en el silencio de la adoración. El silencio perdura responsablemente, diferenciado de la mudez, renuencia o negación, sólo si se mantiene bajo la luz y a la sombra de la palabra”.²²⁰⁷

La palabra se articula con el silencio. Al igual que en la música, ambas dimensiones del lenguaje se interfecundan y posibilitan recíprocamente. Estudiemos ahora la dimensión del silencio.

a. Silencio

“Sólo tiene palabra verdadera de Dios y sobre Dios el que ha oído su palabra y ha soportado su silencio”.²²⁰⁸

Cardedal busca un difícil y necesario equilibrio entre ambos extremos de la verdad acerca de una palabra y un silencio sobre Dios.²²⁰⁹ Al respecto podemos

²²⁰⁵ *Cristianismo y mística*, 262-263.

²²⁰⁶ *Cuatro poetas*, 530-531 (en nota remite a Tomás de Aquino pero la cita está mal referida, de modo que es imposible chequear el original del escolástico).

²²⁰⁷ “Prefacio”, en R. FERRARA, *El Misterio de Dios. Correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática*, Sígueme, Salamanca, 2005, 13.

²²⁰⁸ *Raíz*, 130, nota 104.

recordar lo que asegura en una de sus primeras obras, como posible origen de esta tensa resistencia a confiar ciegamente en una palabra que, como todo lo humano, es limitada y, no pocas veces empobrecedora, y en vez de decir, *des-dice*, pero también como protección contra el extremo contrario, un silencio absoluto que sería tan *des-decisor* como la palabra abusada de su potencialidad y poder. Se trata de los inevitables acentos históricos de los que la teología no escapa y que, tras haber sometido a la teología al yugo asfixiante de un modo de palabra que ahogaba cualquier otra dimensión del lenguaje, ahora tiene la tentación de reaccionar acentuando con exclusividad el polo que había quedado invisibilizado.²²¹⁰ En el medio de ambos extremos se tensa el complejo pero verdadero camino que articula el amplio espectro del lenguaje respetando la complejidad de lo divino y de lo humano:

“Como reacción necesaria contra una teología excesivamente segura de sí misma y confiada de una posesión de Dios, a través de sus redes conceptuales, se extiende ahora una glorificación de la teología negativa que nos resulta igualmente problemática, porque en el fondo se muestra tan segura de la realidad de Dios como la anterior. Ni la demarcación explícita ni la negación excluyente fijan el lugar donde Dios existe ni la realidad en que consiste. Él es señor de la palabra y del silencio. Una pobreza pretenciosa es una forma más refinada de posesión. El orgullo de no poseer es la expresión última del egoísmo posesivo. La Iglesia, al estar constituida y fundada sobre la Palabra, se alimenta de esa palabra conmemorativa y eucarística; por ello un silencio absoluto es un suicidio”.²²¹¹

²²⁰⁹ Cf. *Dios*, 185-193.

²²¹⁰ Cf. *Elogio de la encina*, 549-551.

²²¹¹ *Jesús de Nazaret*, 343, nota 75. “La voz no sacude el aire ambiental más que para suscitar un nuevo silencio, no el que está vacío de sonido, sino ése en el que se engendró el «lógos», lenguaje del eterno: *dum medium silentium tenerunt omnia [...] omnipotens Sermo tuus a regalibus sedibus venit*”, C. DUMONT, “Un genio musical”, en *Communio* IV-V (1989) 397-406, 398. Acerca de este tema se puede leer con provecho, por la hondura y belleza de sus palabras, B. FORTE, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2002, 47-50, el parágrafo “*La Palabra que sale del silencio*”, donde dice, por ejemplo: “El Dios silencioso y replegado es la vocación del mundo, la meta de la nostalgia inscrita en el ser silencioso de la criatura. Del Silencio al Silencio [...] Sobre el fondo de este Silencio divino, el Verbo humanado se ofrece como la luz en las tinieblas [...] En el «intervalo» que está entre el primero y el último Silencio, se sitúa la venida de la Palabra”. En esta línea se sitúa también el libro del mismo autor napolitano, *El silencio de Tomás*, Paulinas, Buenos Aires, 1999. ¿Por qué esta tensión? Porque “pronunciar palabras para nombrar al silencio que subyace a las mismas es, al menos, tarea ardua y osada. Trabajo, en todo caso, de poetas” asegura J. M. POIRIER, “Introducción”, en *El silencio*, 9. Acerca del silencio que vuelve al silencio pasando por la palabra dice Forte: “Paja: / accidental, / caduco se muestra el lenguaje, / frágil revestimiento / para evocar el abismo, / cruzado por palabras / que apenas dan cuenta / de la escondida fuente / del decir”, 28. Y también: “Escucha: / desde silencios profundísimos / procede la palabra / en tenue pronunciación / de sílabas cadenciosas / hacia nuevos silencios / preñados de vida”, 28-29. Acerca de la relación entre silencio y palabra dice un comentarista de

Si la teología se fundara sobre el exclusivo imperio de la *ratio* racionante más valdría “pasar de nuestras locuacidades insensatas a aquel silencio que no necesita ya palabras, porque la luz del misterio divino, manifestado al hombre, le es infinitamente más satisfaciente que las propias palabras (Job 42, 5-6)”.²²¹²

Lejos de cualquier gnosticismo, no es partidario González de Cardedal de un silencio absoluto: “Nunca en cristiano fue el silencio la negación de la palabra sino la contemplación de la palabra”.²²¹³ Pero hay un silencio que hace posible la palabra y en el que desemboca al final toda palabra. En este texto que presentamos ahora suenan ecos del Maestro Eckhart y de toda la teología mística:

“Porque existía el amor originario, ha surgido la palabra que desemboca en el silencio. Amor desde el que vino la Palabra al mundo y que, haciéndose camino para el retorno nuestro, nos permite volver al silencio, que ahora ya no es abismo de soledad o amenaza de muerte sino quietud pacífica, seno de reposo,

Forte con innegables ecos eckhartianos: “Último es el silencio. El cual, gran paradoja, está más allá de sí mismo. Si en el límite de la ausencia y la presencia de Dios «el preguntar se desvanece», sucede porque Alguien calla situado más allá del desvanecerse de la palabra, de cada palabra. Pero la invocación no cae en la nada de lo insignificante, sino en la nada divina, en el abismo insondable. Quien la recibe es Dios, que misteriosamente calla, pero al callar la protege, la salva. Por lo tanto, el silencio está no sólo más allá del ser, más allá de lo verdadero y bueno, sino más allá de sí mismo. «a ti te alaba / el silencio». Pero también: Que tú seas alabado, Silencio” S. GIVONE, “Comentario”, en *El silencio*, 70-71. Permítasenos citar a un autor argentino que reflexiona sobre este tema: “«Dios es silencio», afirma taxativamente el Maestro Eckhart. Afirmación que, dentro del más genuino pensamiento del misticismo –el de la *coincidentia oppositorum*– no excluye sino que incluye su opuesto: «Dios es palabra, es una Palabra inexpresable»”, H. MUJICA, *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Martín Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998⁴, 163. Y esto es así porque “cuando lo sagrado se muestra como *nada*, cuando se dice como *silencio*, entonces se manifiesta como un dios que no está a disponibilidad del hombre, que no puede ponerlo él imponiendo una imagen o un nombre. El hombre es entonces libre, libertad como «liberación de los ídolos que cada uno tiene y a los cuales suele subrepticamente acogerse», H. MUJICA, *La palabra inicial*, op. cit., 146. Se podría consultar, del mismo autor, *Poéticas del vacío: Orfeo, Juan de la Cruz, Paul Celan, la utopía, el sueño y la poesía*, Trotta, Madrid, 2004³. Acá habría que remitir a la historia de la mística cristiana, sobre la que trabajaremos en el capítulo IV de esta parte. “Cuando auténticos amigos de Dios –como lo fue en mi opinión el maestro Eckhart– repiten palabras que han escuchado en lo secreto, en el silencio, durante la unión de amor, y están en desacuerdo con la enseñanza de la Iglesia, *se debe simplemente a que el lenguaje de la plaza pública no es el de la cámara nupcial*”, S. WEIL, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 2000³, 47 (cursivas nuestras). Una antología de autores españoles invita a sumergirse “en ese mundo de la palabra inefable que intenta expresar el Misterio”: L. ARRILLAGA–G. LIMA, *Labios sellados. Antología poética sobre el silencio de Dios. Siglos XVI-XX*, PPC, Madrid, 1999; cita en 6. “Los agustinianos hablaban de una «delectación victoriosa». Esa “fuerza victoriosa, *para quien pueda entenderla*, es la gracia de entrar en el silencio de Dios bajo la dulzura de su voz”, “Un genio musical”, 403 (cursivas nuestras). “La última palabra del metafísico como la última palabra del poeta están hechas de silencio, de reconocimiento del límite y de aceptación del misterio fundamental del Ser”, H.D. MANDRIONI, *Hombre y poesía*, Guadalupe, Buenos Aires, 1971, 43.

²²¹² *La teología española*, 53.

²²¹³ *Elogio de la encina*, 550.

y le llamamos Padre [...]. No es posible el camino directo del amor al silencio [...]. Tras haber hablado, retorno a la soledad, ya sonora, y al silencio, ya no sospechoso”.²²¹⁴

Por eso asegura, reduplicando lo dicho:

“He hablado para volver luego al silencio, como actitud final, la más humilde y respetuosa ante el misterio originario, que nos funda, y ante los seres, que amamos. Pero era necesario pasar por la palabra. No es posible el camino directo del amor al silencio”.²²¹⁵

Hay que hacer silencio para dejar que Dios se revele también en él, no como si el silencio fuera el único modo de revelación (esto sería gnóstico), sino el silencio entendido como consumación de la palabra, así como el silencio final de una sinfonía la revela toda entera, no por acallar las voces sonoras sino por consumarlas en el último silencio: “El Espíritu es el que nos ayuda para que nuestra palabra se desborde en el silencio y nuestras razones acaben en adoración y alabanza”.²²¹⁶ Hay que hacer silencio para que tantas voces que ensordecen sin decir nada nos dejen oír, una vez silenciadas, el murmullo preñado de sentido que Dios nos quiere decir una vez acontecido el silencio. Ese silencio grávido y habitado tiene un nombre: Jesucristo, Verbo del Padre.

En esta línea se pregunta inquietantemente esperanzado:

“Nuestro silencio ¿no será resultado también de haber descubierto nuestra incapacidad de tener una palabra verdadera sobre él y la decisión de callar hasta que podamos tener una palabra nueva, limpia y digna de él? ¿No será este silencio una divina oportunidad para volver a escuchar su palabra, a preguntar por ella y a devorarla como libro vivo cuando la encontremos como hacían los profetas, y por último para crear una nueva palabra más verdadera con que responderle si nos llama e invocarle si se calla?”²²¹⁷

²²¹⁴ *Madre y muerte*, 259-260. En el exergo de la “Reflexión final” de su libro *Dios*, Cardedal cita a K. Rahner: “No podemos simplemente callar sobre Dios; callar sobre Dios realmente sólo se puede si previamente se ha hablado”, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, en K. LEHMANN (Hg.), *Vor dem Gottes den Menschen verstehen. FS K. Rahner*, Freiburg, 1984, 106; citado en *Dios*, 300.

²²¹⁵ *Madre y muerte*, 259. En una obra de madurez asegura lo siguiente: “La mística del éxtasis y del silencio son derivadas y tienen que estar siempre ordenadas por la propia Palabra de Dios, que nos ha precedido. Al principio no era el silencio, sino la Palabra (Jn 1, 1); por ello el silencio no es lugar de permanencia, sino sólo puente de paso entre la Palabra de Dios y nuestra propia palabra”, *Dios*, 188, nota 6.

²²¹⁶ *La entraña*, 690. “Al perder la palabra se corta el acceso a la realidad, ya que una vez rota la comunicación con ella y con el prójimo no le queda al hombre otro alimento que los silencios y podredumbres de su finitud”, *La entraña*, 410.

²²¹⁷ *Dios*, 70.

Una valoración positiva del silencio como otro modo que Dios elige para revelarse: esta es la teología de González de Cardedal.

“Siempre hemos pensado que la revelación viene por la palabra y la presencia, y sin embargo son más profundamente reveladores el silencio y la ausencia, porque no siempre la palabra y la presencia encontraron el amor necesario para poder entregarse («Todo desvelamiento, que no está al servicio del amor, es comparable a un exhibicionismo, que en cuanto tal choca contra las leyes íntimas del amor. No todo puede ser revelado en todo tiempo. En el silencio del amor, que se cubre a sí mismo y a la verdad, existe más verdad que en la mostración desamorada. A la luz de esto aparece manifiesto, cómo la verdad está plenamente al servicio del amor, que la abarca y la trasciende», H.U. VON BALTHASAR, *Teologik* I, 134). Con la muerte, todo lo anterior queda patente como manifestación de los muertos y como acusación o bien como agradecimiento a los vivos. Todo aparece entonces consumado y ya nada es posible: ni el amor debido, ni el perdón pendiente, ni la promesa no cumplida. Al final de un concierto descubrimos su última armonía y estructura. Al final de una historia aparece la conexión de cada una de sus fases. Al verlos marcharse, y por ello no cara a cara sino por la espalda, reconocemos al prójimo, a Dios y a los acontecimientos. Cuando se apagan las últimas notas entonces resuena la música suprema y cuando la voz de Dios calla en el silencio se hace más percutiente su presencia”.²²¹⁸

Veamos ahora el otro polo del binomio.

b. Palabra

“La palabra es la primera realidad, el lenguaje nos precede y nos funda. Con el lenguaje nos estamos dados y con el habla nos habla Dios”²²¹⁹

“La indigencia extrema de nuestro lenguaje”²²²⁰

Es consciente el autor de que todo silencio sobre Dios deberá venir después y sólo después de una palabra sobre él, convencido de que “al principio era el Verbo” (Jn 1, 1), y de que no decir nada sobre Dios es igual a intentar decirlo todo. Hay una categoría que media entre ambas realidades: “Entre el hablar y el callar está el

²²¹⁸ *Madre y muerte*, 205-206.

²²¹⁹ *Raíz*, 87 (Cardedal se está refiriendo a Nietzsche, a favor).

²²²⁰ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 8-9, 10.

escuchar”.²²²¹ Sin esa escucha, todo silencio y toda palabra serán huecos e inanes. Con una clara visión de la naturaleza pasajera de la palabra humana sobre el misterio divino, confiesa:

“Sabe el hombre que nunca tendrá una palabra que diga a Dios en claro sin arrastrar consigo las turbias corrientes del deseo, temor, miedo, congoja y resentimiento”.²²²²

Esa Palabra Primordial que es Dios tiene una presencia y belleza tal que es imposible negarla, ocultarla, esconderla o borrarla. En un texto donde “la Palabra” está omnipresente por medio del pronombre personal *ella* y del enclítico *la*, ritmando la frase como refuerzo semántico del contenido expresado, puede el autor decir que

“aquel sobre quien ella ha sobrevenido ya no podrá ser sin ella y pasará la vida en lucha contra ella o en apasionado enamoramiento de ella, haciendo silencio o dando voces, queriendo penetrar en ella para adorarla o llegar a dominarla. Hará todo con ella, contra ella o frente a ella; lo único que ya no puede hacer es vivir como si tal palabra no existiese”.²²²³

Cardedal ha vivido su existencia al abrigo de esa Palabra que Dios le ha dirigido a él, a los hombres y a todos los hombres. Esa Palabra original se llama Amor, de la cual nuestro autor ha tenido experiencia vital, la ha conocido, en el sentido bíblico del verbo: por eso su vida es testimonio de ella.²²²⁴

Poniéndonos en otra perspectiva, comprobamos que Cardedal tiene fe en el lenguaje mismo, como mediación para decir las realidades divinas e inefables, ya que Dios se manifiesta a sí mismo por medio del lenguaje, como epifanía de su ser. No es que nosotros digamos a Dios, primera ni primordialmente, sino que lo primero es Dios que se nos dice a sí mismo a nosotros, decir que podemos aceptar en placidez o renegar en tirantez:

²²²¹ *Dios*, 11. “El oyente, el teólogo, debe salir de la pereza de su silencio. En primer lugar, para dejar resonar los sonidos, es decir, para escuchar; luego, para «percibir» el silencio del que nos habla. Pero para ello «necesitamos una *dynamis akoustiké*, la gracia de poder oír”, C. DUMONT, “Un genio musical”, op. cit., 403.

²²²² *El lugar de la teología*, 75.

²²²³ *El lugar de la teología*, 112-113.

²²²⁴ Y “del amor, como de toda realidad inefable, se sabe más por negación: lo que no es. Se experimenta más en la limitación su trascendida presencia o se mide mejor el vacío que supone su ausencia”, R. CAMOZZI, *Aproximaciones al amor*, Sígueme, Salamanca, 1980, 10.

“Todo intento científico referido a Dios está condenado al fracaso y a enturbiar su realidad más que a aclararla. De ahí que lo que no podemos hablar debemos callar; pero lo que nosotros no podemos decir por el lenguaje, el lenguaje puede decirlo, o mejor dicho, ello por sí mismo se dice en el lenguaje. Misión nuestra sería dejarlo sobrevenir sobre nosotros como las playas dejan sobrevenir las olas y se dejan calar por ellas. Tal es el verdadero saber de Dios que como el mar viene y desaparece y por eso nosotros balbucimos de él tras dejarnos calar por las aguas, y reseco luego ya no sabemos de él cuando el reflujo nos le aleja. La marea al retirarse siempre arrastra hacia el fondo; de ahí que a Dios nos le mantienen siempre real la esperanza y la memoria”.²²²⁵

Este decir sobre Dios ha de ser mantenido siempre vivo, es decir, en relación, en un *entre*, que asegure una reciprocidad vital que no apague la vida de las palabras mismas: “La palabra sobre Dios sólo tiene espesor de verdad cuando emana de una palabra ante Dios”.²²²⁶ “De Dios, por tanto, siempre hay que hablar en relación”.²²²⁷

Esta relación suscita y provoca reacciones diversas, que deben ser asumidas en toda su profundidad y seriedad: “Allí donde hay una pregunta, un anhelo, un silencio meditativo o una espera amorosa de Dios por parte del hombre, allí hay un embarazo teológico”.²²²⁸ Este *embarazo teológico* es lo que se percibe en Cardedal: él asegura que su método de escribir es embeberse primero del contenido de lo que ha de decir, y cuando esa preñez está madura, dejarla parir, para que la criatura no muera dentro del seno que la llevó.²²²⁹ Esta preñez induce una conciencia de estar habitados, de portar una vida que no es nuestra, que se manifiesta de múltiples maneras:

“Los hombres hemos comenzado a hablar sobre Dios a partir de una palabra suya previa y suscitadora, que no tiene que ser necesariamente palabra exterior. Puede ser también el interior rumor y deseo, el personal vacío y el anhelo de plenitud, la conciencia de estar habitados y convocados, de vivir enviados y de necesitar retornar”.²²³⁰

²²²⁵ *El lugar de la teología*, 82-83.

²²²⁶ *Dios*, 12.

²²²⁷ *Dios*, 13.

²²²⁸ *El lugar de la teología*, 19.

²²²⁹ Cf. *Entrevista*, 297.

²²³⁰ *El lugar de la teología*, 20.

Para él es una certeza que el hombre está grávido de Dios, preñado de Dios. Llevamos a Dios en las entrañas. Él se dice en nosotros y nosotros nos decimos en Él.

Por llevar una palabra que no es suya

“el teólogo padece la angustia máxima: tener que hablar de Dios y no ser capaz de hablar de Dios, necesitar conocerse a sí mismo y no poder llegar al propio conocimiento, si no es allegándose a Dios, a la vez que no poder allegarse a Dios si no es allegándose a sí mismo”.²²³¹

Y en ese esfuerzo supremo deberá recurrir a las múltiples formas en que se expresa lo real y lo divino, que es lo supremamente real:

“La teología prolonga la palabra de Jesús hablando sobre Dios como Jesús habló sobre él: en parábolas, metáforas, comportamientos, gestos simbólicos, hasta el silencio final”.²²³²

Por todo esto, aunque la tentación de guardar silencio frente a Dios, “que no es un «Dios inefable» a quien «sólo el silencio nombra», como decía el hombre griego”²²³³ sino el Dios del Verbo que se dice en la historia,

“hay que pensar a Dios, dejándole que pase a nosotros y su realidad se imprima en nuestro espíritu y troquelándonos nos suscite un sentir, decir, discernir, anhelar y esperar proporcionados a su divina realidad. Hay que pensar, no sea que dejando vacío nuestro ser de su perenne memoria se sequen nuestras raíces y olvidando nuestro origen y destino perdamos el tino en el mundo, no sepamos quiénes somos y dejemos de creer que es glorioso ser hombre. Hay que pensar a Dios para que los ídolos no asuman su lugar en el corazón del hombre y en el de la sociedad y subyugándonos nos esclavicen y al ser nada nos anonaden, dejándonos sin libertad, sin amor y sin respiro. Hay que pensar para mejor admirar, para mejor acoger la palabra que Dios mismo nos ha dado y que al final nuestro silencio no sea mudez ni negación, sino una forma más sonora de alabanza en adoración. Y tras pensar así, decir algo sobre Dios para que no parezcamos servidores desagradecidos o criaturas mudas, que no contestan a quien previamente las ha llamado de muchas maneras y muchas veces hasta hablarnos en el Hijo.”²²³⁴

²²³¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Quién y cómo es un teólogo. Sermón universitario en la fiesta de Santo Tomás”, en *Revista española de Teología* 57 (1997) 27-50, 39.

²²³² *Cuatro poetas*, 572.

²²³³ *Jesús de Nazaret*, 1993³, 174-175. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Presentación”, en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, op. cit., XV: “Dios a quien sólo el silencio nombra y sólo la tiniebla alumbra”. La cita es también criticada en *Jesús de Nazaret*, 175.

²²³⁴ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 362.

¿Por qué tener una mirada dialéctica cuando se puede tener una mirada diorática? No se trata de asentarse en la falsa disyuntiva que cercena la realidad quedándose entonces con una realidad descuartizada y disecada, sedienta de vida, sino la conjuntiva integración, como la que se da entre cristiano y teólogo, entre teología y vida, entre silencio y palabra, en una teología que quiere ser fiel a la entraña más interna de la realidad: la entraña de Dios en Jesucristo.²²³⁵ Cardedal asimila su herencia recibida de otros y la ensancha para heredarla a otros.

“Lo que los hombres no podemos decir con el lenguaje nos lo dice el lenguaje a los hombres. Él es anterior a nosotros; nos funda; nos porta y nos conforma, porque él funda y porta la realidad, que sólo existe en la palabra, lo mismo que Dios sólo existe en el Verbo. Nosotros lo olvidamos pero él nos recuerda al volver a nuestra boca palabras olvidadas, con cuyo olvido habíamos perdido elementos esenciales de nuestra realidad. Por eso el amor a las palabras es la forma más eficaz de amor a la verdad y al hombre”.²²³⁶

Palabra y silencio: este paradójico par se articula con sentido en una actitud contemplativa, como pide Suso: “¡De aquí en adelante deja de preguntar! Oye, sobre todo, lo que Dios habla en ti”.²²³⁷ Es lo que se formula en concisa expresión latina: *contemplata aliis tradere*. Allí se inscribe también la posibilidad de una erótica teologal que no sea una vulgar manifestación de impuros deseos sino recepción agradecida del apasionado amor de Dios del cual se da testimonio.

2. Estilo de la teología

Elegimos la palabra *estilo* como concepto unificador del modo de hacer teología de nuestro autor. El concepto de estilo es unificador, ya que “la peculiaridad estilística de un autor hay que buscarla en su carácter, su concepción del mundo, su cultura y sus vivencias”.²²³⁸ Este conglomerado de realidades se

²²³⁵ Dice Balthasar: “hemos de contemplar la belleza y la gloria de Dios a través de un *excessus* hacia Dios mismo en una *teología negativa* que nunca pierda de vista la base, la *teología positiva*: *dum visibiliter deum cognoscimus*”, *Gloria* 1, 116. “Significativamente fueron los grandes contemplativos quienes tuvieron el don de la palabra; y quienes mejor hablaron de Dios los que hicieron el elogio de la teología negativa: Dionisio Areopagita, Agustín, Tomás, Eckhart, Lutero, Pascal, Malebranche, Newman”, *Elogio de la encina*, 550. Cf. *Dios*, 317-321.

²²³⁶ *Raíz*, 149.

²²³⁷ Cita referida en *Dios*, 317.

²²³⁸ *La crítica literaria*, 248.

manifiesta existencialmente, y por eso podemos afirmar que el estilo es “lo profundo constantemente llevado a la superficie”,²²³⁹ lo que configura “la entonación general aplicada a toda su obra”.²²⁴⁰ Esta idea de totalidad unificadora es aplicable *ad intra* de la obra de un autor, ya que *ad extra*, en relación al resto del universo teológico o literario, “el estilo es expresión de una singularidad. Al crear formas bellas el artista pone en juego la libertad de la forma, libertad que configura a su vez un estilo”.²²⁴¹

Como hace notar un comentarista de uno de los libros de Olegario, hay una decidida voluntad de estilo en sus escritos:

“Rasgos comunes a todas las obras del profesor González de Cardedal son la extraordinaria riqueza de su información, la profundidad y la densidad de su pensamiento y un gran cuidado por el lenguaje, una decidida voluntad de estilo personal”.²²⁴²

2.1. El estilo en contexto

Para comprender que la noción de estilo tal como la hemos tomado no es exclusividad de Cardedal, presentaremos brevemente a dos figuras: una europea, Hans Urs von Balthasar (1905-1988) y una latinoamericana, Lucio Gera (1924-2012) que aportan una comprensión del estilo teológico. Ambos son contemporáneos del salmantino, han trabajado juntos en la Comisión Teológica Internacional, aunque ambos desarrollan teologías muy diversas entre sí, y con respecto a la de Cardedal.²²⁴³

²²³⁹ I. NAVARRO, “Vigencia de Adán”, en A. ZECCA-R. DÍEZ, *Pensamiento, poesía y celebración. Homenaje a Héctor Delfor Mandrioni*, Biblos, Buenos Aires, 2001, 53-72, 72.

²²⁴⁰ I. NAVARRO, “Vigencia de Adán”, op.cit., 53.

²²⁴¹ C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética*, op. cit., 145.

²²⁴² J.M. VELASCO, “El Misterio del cristianismo”, en *Revista de Libros* 19-20 (1998) 1.

²²⁴³ Coincidieron los tres en la CTI en el quinquenio fundacional, entre 1969 y 1974. Balthasar y Cardedal continuaron un quinquenio más, entre 1974 y 1979. Cf. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_index-members_sp.html#Primo_quinquenio (consulta 12/07/14). Quien ha estudiado y articulado en nuestro tiempo la noción de cristianismo como estilo es C. THEOBALD, *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, (2 vols.) Cerf, París, 2007. El proyecto de explicar la identidad cristiana en términos de “estilo” es ya antiguo: Schleiermacher y Balthasar lo han hecho, el primero según una orientación hermenéutica y el segundo en el cuadro de una fenomenología teológica. El concepto de “estilo” permite pensar su singularidad, el *allure* que muestra la unicidad incomparable y una verdadera innovación. La noción de estilo evita reducirlo a su enseñanza doctrinal y permite honrar el conjunto de la vida cristiana como una manera de

a. El estilo según Hans Urs von Balthasar y Lucio Gera

La elección está basada en que el primero de ellos es una de las fuentes de inspiración de la obra de nuestro autor, y pertenece al ámbito europeo, como él. El segundo habla la misma lengua que González de Cardedal, y pertenece a la órbita de la teología latinoamericana y argentina. No son pocas las líneas de convergencia entre los tres autores en cuanto al concepto de estilo teológico. Sólo presentaremos una expresión donde cada uno de ellos define *estilo*, ya que es suficiente para nuestros objetivos.

Para Balthasar el estilo es “el modo en que la visión originaria de la gloria de Dios se imprime en el núcleo de una teología”.²²⁴⁴ Es decir, el estilo es la configuración que una teología adquiere al ser afectada por la visión de Aquel al que la teología se refiere: el Dios viviente de Jesucristo. De modo que no se trata de una construcción intelectual, pensada y sopesada, sino de una reacción formal a un padecimiento sufrido. La dimensión teológica es clara en el teólogo de Lucerna.

Para Gera el estilo es “el fondo de un escritor constantemente conducido a la superficie” o “lo profundo del sujeto, del hombre que sale a la superficie”.²²⁴⁵ Es

habitar en el mundo. Aparece, en filigrana, el principio de concordancia entre contenido y forma. Theobald presenta su trabajo en dos vertientes: un diagnóstico teológico del momento presente en relación con los debates sobre la modernidad y la posmodernidad e, íntimamente ligada a esta evolución, una reflexión epistemológica sobre el modo de hacer de la teología. Los dos volúmenes ocupan más de 1100 páginas de la edición francesa, y merecería un detallado estudio: para nuestros objetivos basta con la referencia que hemos apuntado aquí (cf. sobre todo su *Obertura*, 15-197).

²²⁴⁴ C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética*, op. cit., 141. “Un estilo es, propiamente hablando, únicamente la expresión (*expressio*) de la impresión (*impressio*) –los términos a los que Balthasar remite son de san Buenaventura– que una forma con su esplendor ejercita sobre quien la percibe, el cual a su vez es siempre, de algún modo, arrebatado por ella”, A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, op. cit., 13. Cf. P. J. D’ORS, “El estilo como categoría estético-teológica. Religión, cristianismo y consagración en clave estilística”, op. cit. Sobre la aplicación del concepto “estilo” en la crítica literaria, remitimos a A. MARCHESE-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Ariel, Barcelona, 1998, *ad loc.*, y a J. BLUME-C. FRANKEN, *La crítica literaria del siglo XX. 50 modelos y su aplicación*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 2005, 43-49. Estos últimos, en el *Glosario* (pgs. 246-254), definen “estilo” como los “rasgos formales peculiares de la expresión escrita de un autor en el conjunto de su obra” (cita *ad loc.*).

²²⁴⁵ Citado por C. AVENATTI DE PALUMBO, “Palabra, reconciliación y memoria en Lucio Gera”, en R. FERRARA-C.M. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina*, op. cit., 148. Cf. V.R. AZCUY-C.M. GALLI-M. GONZÁLEZ, *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I. Del Preconclio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape-Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires, 2006; V.R.

decir, el estilo es la manifestación externa de la configuración interna del autor, la expresión de su propio ser en cuanto a los estratos más hondos de su existencia. A diferencia de Balthasar, Gera acentúa lo propio del teólogo, lo humano horizontal.

En la encrucijada entre lo teologal del primero y lo humano del segundo, consideraremos el estilo expresado en la obra del teólogo de Cardedal.

b. El estilo de González de Cardedal

En el estilo de González de Cardedal, “el contenido es ya expresión divina”,²²⁴⁶ ya que *lo* que dice y *cómo* lo dice son dos polos de su teología intrínsecamente unidos entre sí, formando una unidad indivisible entre contenido y forma. Vale decir de nuestro autor lo que Avenatti dice de Balthasar:

“atravesado por la dinámica de la belleza, su modo de pensar se presenta más bien como la expresión de un acontecer, un aparecer, un revelarse del ser, cuyo lenguaje nos convoca, interpela y arrebatada porque estamos ante una «figura», ante un «estilo estético» de pensamiento. Las imágenes, los símbolos, las metáforas, que son *recursos propios de la función poética*, conviven y se entrelazan aquí con las funciones enunciativa y demostrativa del discurso filosófico y teológico”.²²⁴⁷

Se produce, entonces, una fusión de horizontes entre la estética, la literatura y la teología, resultando beneficiadas las tres, al estar preñada cada una por las dimensiones vitales de las otras dos. De este modo el lenguaje adquiere forma literaria, brotando del aparecer de la figura de Dios en la vida del teólogo, y articulándose como teología. Desde esta percepción estética de la realidad que consiste en que lo primero es el acontecer de Dios, el teólogo en su totalidad quedará compenetrado por aquello que ha contemplado, recibiendo una forma vital nueva acorde con el objeto. Por eso se puede afirmar que el hombre mismo es el estilo:

AZCUY-J.C. CAAMAÑO-C.M. GALLI, *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. T.II: De Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Ágape Libros-UCA, Buenos Aires, 2007.

²²⁴⁶ *La literatura en la estética*, 145.

²²⁴⁷ C.I. AVENATTI DE PALUMBO, “El cosmos estético de Balthasar. La figura, las polaridades y la belleza en diálogo con el debate contemporáneo”, en *Proyecto* 30 (1998) 105-126, 105. Las cursivas son nuestras.

“Si el estilo es el hombre, cada teólogo tendrá su propio estilo y de la fidelidad de cada uno a sí mismo dependerá en gran medida la fecundidad de su pensamiento. Cuando éste llega a su punto más profundo y simple, entonces encuentra las palabras transparentes para transmitir a los demás su conocimiento de las realidades divinas. La claridad es consecuencia de la percepción objetiva de la verdad. La influencia de los grandes pensadores deriva de la hondura y sencillez simultánea con que se enunciaron las cosas esenciales. Brevidad y claridad son dos obligaciones del teólogo; posibilidades tuyas que él a su vez percibe como un don de Dios”.²²⁴⁸

En los tres, Balthasar, Gera y Cardedal, se percibe este acento: que “la teología es siempre una palabra suscitada, fruto de una convocación y naciendo de una compañía”.²²⁴⁹ No ante todo una palabra sobre Dios dicha por los teólogos, sino una palabra de Dios dicha a través de ellos, y sin embargo palabra propia de los teólogos que perciben la manifestación y el murmullo de Dios en sus vidas e historias. Por lo tanto, convocación *de* Dios y compañía *de* Dios en el doble sentido objetivo y subjetivo del genitivo. Al final de este Apartado presentaremos las características del estilo en el teólogo salmantino.

2.2. Figuras literarias

Nos sumergiremos ahora de lleno en el estilo estético-teológico-literario de González de Cardedal. Para esto proponemos una clasificación de algunos textos según el modo de obrar de la ciencia literaria, caracterizaremos el estilo de hacer teología que tiene el salmantino, y descubriremos el *éros* y el *pathos*, el amor y la pasión que vibran en sus escritos.

Es posible captar el estilo recurriendo a los siguientes elementos: en primer lugar se requiere una cierta sensibilidad estético-lingüística que esté en consonancia con el objeto (un ciego no puede apreciar un cuadro); se rastrean entonces las figuras literarias que aparecen recurrentemente en sus escritos; se observan las

²²⁴⁸ *El quehacer de la teología*, 691.

²²⁴⁹ *El lugar de la teología*, 28. “Semejante visión de las cosas elimina de raíz toda discusión formalista que pretenda contraponer o separar forma y contenido, ya que el contenido –la forma en sentido fuerte- no encuentra nunca estilos ya hechos sino estilos nacientes que son forjados paso a paso por él mismo en el proceso de formación de una teología”, A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, op. cit., 15.

desviaciones y *extrañamientos* que existen en los textos;²²⁵⁰ se agrupan los textos con criterios literarios y lingüísticos; se deducen las coordenadas comunes. Cuando el escritor es de talla, nos hallamos ante la configuración de un estilo personal propio, como es el caso que nos ocupa.

La hipótesis que nos guía es que la configuración del estilo con las características que tiene el de Cardedal es la manifestación teológico-literaria de la erótica que estudiamos. Como veremos, se trata de un estilo exuberante, ligado al barroco, al exceso, la pasión y la autoimplicación, realidades que configuran el campo semántico de la erótica en nuestro autor. Si la erótica no está tratada como tema *in recto* en la obra de Cardedal, sí se manifiesta en una forma que configura un estilo: son los ecos y las marcas de esa erótica en las trazas del lenguaje.

Presentamos algunos textos de diversas obras de Cardedal, como un muestrario de la complejidad y riqueza del idioma, expresado en el peculiar estilo de su lenguaje teológico.²²⁵¹ No pretendemos hacer una enumeración exhaustiva de figuras literarias y lingüísticas ni tampoco un recorrido por la totalidad de sus obras; esto excede la pretensión de esta investigación. Sólo mostramos, a modo de ejemplo, algunos textos que manifiestan la exuberancia de algunas figuras literarias en el estilo del salmantino, en una clasificación retórico-literario-lingüística reflejada en figuras retóricas, semánticas, sintácticas, lógicas y morfológicas. Hemos hecho una selección de las fuentes que utilizaremos en esta tarea, y que enumeramos agrupadas de este modo:²²⁵²

²²⁵⁰ Los antiguos llamaron *desviación* a “las figuras, correspondientes a la elocución [que] representaban un apartamiento respecto de la gramática, que alteraba a veces la pureza o corrección y a veces la claridad de la lengua; o bien que se desviaban respecto de un discurso carente de ornato, discurso que sería lo que hoy denominamos norma: el grado cero del que parte la desviación, es decir, expresiones comunes, distintas de las expresiones figuradas, y capaces de sustituir a éstas [...]. Tradicionalmente la desviación, por constituir una transgresión respecto del uso común, es decir, respecto de las reglas gramaticales y lógicas, debía ser justificada –por su efecto de *alienación* es decir, el «shock psíquico» que produce lo inesperado– para ser tolerada, pasando a ser, así, una *licencia* respaldada por una *virtud*”, A. MARCHESE-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.* La *desviación* puede ser fónica, fonológica, morfológica, sintáctica, semántica o lógica.

²²⁵¹ Por *lenguaje* entendemos la “capacidad característica del hombre, de comunicarse por medio de sistemas de signos -las lenguas- utilizados por grupos o comunidades sociales”. Cf. A. MARCHESE-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.* “lenguaje”.

²²⁵² Las categorías que hemos elegido para la agrupación de esta clasificación corre el riesgo de reducir la amplitud y el espectro de las obras de Cardedal. Esta nomenclatura vale sólo a los efectos de configurar el recorte de fuentes para la tarea que vamos a iniciar y no debe ser absolutizada.

Textos de madurez: *La Entraña, Raíz de la esperanza, Dios, El hombre ante Dios, Dios en la ciudad.*

Textos estéticos: *Cuatro Poetas.*

Textos existenciales: *Madre y muerte, Existencia cristiana.*

Textos técnicos: *El lugar de la teología, Fundamentos de cristología.*

Textos de temáticas variadas: *Haz memoria, Soledad, Soledad del hombre, Dios en la historia.*

Los ejemplos extraídos del contexto se presentan con una cierta artificialidad que les quita la vitalidad y la gracia que tienen en su ubicación en el contexto. Esta opción obedece a las exigencias de un trabajo sintético de clasificación como el que proponemos. Para devolverles vida y gracia a los textos remitimos a las fuentes.

Utilizando el correspondiente diccionario daremos la definición de las figuras clasificadas al utilizar palabras técnicas de la crítica literaria, ya que esto supone conocimientos específicos.

a. Figuras morfológicas

Podríamos llamar a estas figuras “juegos de palabras” ya que juegan con el sonido y la ubicación de las palabras, como si éstas fueran compañeras que danzan en el texto para significar utilizando efectos sonoros del lenguaje, de modo que la comprensión no acontece solamente por el sentido puro y duro de las palabras, sino también por la modulación sonora que estas palabras portan en sí. Permítasenos citar a un experto en el Barroco:

“No parece mera casualidad el que San Isidoro de Sevilla, con parentescos pseudo-etimológicos que descubre entre las palabras y sus significados, sea el creador oficial de esas artificiosas paradojas verbales, aunque existieron en la lengua antes de ser exageradas por San Isidoro, digno sucesor de Quintiliano (español también)”.²²⁵³

Tampoco parece mera casualidad que también Cardedal sea español.

Paronomasia

²²⁵³ H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, op. cit., 432.

Esta figura consiste en poner próximas en el texto dos palabras fónicamente parecidas.²²⁵⁴ Aunque los ejemplos están aislados del contexto, lo cual impide comprenderlos semánticamente, hemos preferido esto porque así se conservan mejor los aspectos sonoros que queremos mostrar. Veamos algunos ejemplos:

“Cimas y simas”.²²⁵⁵

“Reducible y deducible”.²²⁵⁶

“Proximidad humana y proximidad animal”.²²⁵⁷

“Sus clavos son nuestras claves”.²²⁵⁸

“Su deformación es nuestra reformatión”.²²⁵⁹

“Teología pura y dura”.²²⁶⁰

“La extrañeza y la entrañeza de los hombres”.²²⁶¹

“Se convierte no en una llave mágica [...] sino en la clave de nuestra última libertad”.²²⁶²

“La prosecución del bien y para la persecución del mal”.²²⁶³

“Eternidad e internidad”.²²⁶⁴

Aliteración y onomatopeyas

Son dos figuras que acentúan aspectos sonoros de la expresión: La aliteración consiste en la reiteración de sonidos semejantes, y logra efectos de musicación en la expresión. La onomatopeya sugiere acústicamente la acción o el objeto que representan.²²⁶⁵ Acerca de esta última figura, aclara Corominas:

“Las *palabras de creación expresiva* son parecidas a las *onomatopeyas*, pero hay cierta diferencia: la onomatopeya imita directamente un sonido real (como *cacarear* o *pito* o *gago*), mientras que las creaciones expresivas, aun siendo, como aquéllas, una invención elemental del idioma, y careciendo de etimología como aquéllas, no imitan un sonido pero sugieren directamente una idea por el valor

²²⁵⁴ Cf. A. MARCHESI-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.*

²²⁵⁵ *Soledad*, 74.

²²⁵⁶ *La entraña*, XIII.

²²⁵⁷ *Raíz*, 151.

²²⁵⁸ *Madre y muerte*, 199, parafraseando a San Bernardo en su *Comentario al Cantar de los Cantares*.

²²⁵⁹ *Dios*, 163.

²²⁶⁰ *Dios*, 229.

²²⁶¹ *Dios*, 245.

²²⁶² *Dios*, 294.

²²⁶³ *Dios*, 295.

²²⁶⁴ *El hombre ante Dios*, 56.

²²⁶⁵ Cf. A. MARCHESI-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.*

psicológico de sus vocales o consonantes (por ejemplo, *niño, meñique, fanfarrón, befa* o *zapé*)”.²²⁶⁶

Esto se relaciona con la musicalidad de las palabras, recurso muy presente y valioso en nuestro autor. Veamos algunos ejemplos:

“Capaz de pasión por capaz de compasión”.²²⁶⁷
“Peso de la Gloria y espesor de los pecados”.²²⁶⁸
“Se ensaña enseñándole”.²²⁶⁹

Apofonía

Esta figura consiste en la variación de un fonema o grupo de fonemas en el seno de un sistema morfológico.²²⁷⁰ Es particularmente frecuente en los textos del teólogo salmantino. Veamos algunos ejemplos:

“Dios creador y la creatura creatriz”.²²⁷¹
“Usada y abusada”.²²⁷²
“Elogio y elegía”.²²⁷³
“Repliegue y despliegue”.²²⁷⁴
“Avergonzarse / avergonzado”.²²⁷⁵
“Proximidad humana y proximidad animal”.²²⁷⁶
“Enclavado / clavado”.²²⁷⁷
“Retenerse y sostenerse”.²²⁷⁸
“Justicia / justeza”.²²⁷⁹
“Cruz / crucial”.²²⁸⁰
“Desplazar / emplazar”.²²⁸¹
“Angustia y angostura”.²²⁸²

²²⁶⁶ J. COROMINAS, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 2000, 3ª edición, 10ª reimpresión, 12 nota 1. Cursivas en el original.

²²⁶⁷ *La soledad del hombre*, 286.

²²⁶⁸ *Existencia cristiana*, 217.

²²⁶⁹ *Raíz*, 172.

²²⁷⁰ Cf. A. MARCHESE–J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.*

²²⁷¹ *Fundamentos*, I, 577.

²²⁷² *Haíz memoria*, 44.

²²⁷³ *Madre y muerte*, 21, 27.

²²⁷⁴ *Raíz*, 175.

²²⁷⁵ *Raíz*, 172.

²²⁷⁶ *Raíz*, 151.

²²⁷⁷ *Raíz*, 151.

²²⁷⁸ *La soledad del hombre*, 263.

²²⁷⁹ *Raíz*, 151.

²²⁸⁰ *La entraña*, 11.

²²⁸¹ *La entraña*, XVIII

²²⁸² *Madre y muerte*, 164.

“Angostada y angustiada”.²²⁸³
 “Sorpresiva y sorprendente”.²²⁸⁴
 “Reducible y deducible”.²²⁸⁵
 “Familia tejida y tejedora”.²²⁸⁶
 “Signado y asignado, ordenado y coordinado”.²²⁸⁷
 “Al ser nada nos anonada”.²²⁸⁸
 “Vocar e invocar”.²²⁸⁹
 “Atenerse a ellos es tenerle sin poder retenerle”.²²⁹⁰
 “Graciosa y gratuita”.²²⁹¹
 “Volviéndonos enteros en lo que somos y enterizos en lo que anhelamos”.²²⁹²
 “No son la una sin la otra y son la una para la otra”.²²⁹³
 “Confianza y fianza”.²²⁹⁴
 “El descenso de Dios en Cristo es nuestro ascenso; su deformación es nuestra reformatión”.²²⁹⁵

Adición de prefijos, sufijos o raíces

Este recurso morfológico toma una palabra y la varía en la misma frase agregándole un prefijo que le varía el sentido, o un sufijo, que busca el mismo efecto. A veces encontramos en la misma frase el agregado de prefijos y sufijos sobre la misma palabra, lo cual crea un particular efecto sonoro y semántico, ampliando las posibilidades de comprensión de una palabra o idea. Veamos dos ejemplos:

“Dios nos ha prevenido, precedido y presignado”.²²⁹⁶
 “Redescubrir [...] reganar [...] reafirmar”.²²⁹⁷

b. Figuras sintácticas

²²⁸³ *Existencia cristiana*, 238.

²²⁸⁴ *Madre y muerte*, 203.

²²⁸⁵ *La entraña*, XIII.

²²⁸⁶ *Madre y muerte*, 240.

²²⁸⁷ *Existencia cristiana*, 221.

²²⁸⁸ *Existencia cristiana*, 222.

²²⁸⁹ *Dios*, 107.

²²⁹⁰ *Dios*, 202.

²²⁹¹ *Dios*, 269.

²²⁹² *Dios*, 302.

²²⁹³ *Dios*, 303.

²²⁹⁴ *Dios*, 310.

²²⁹⁵ *Dios*, 163.

²²⁹⁶ *Raíz*, 525.

²²⁹⁷ *Madre y muerte*, 248.

Si las figuras anteriores jugaban con las palabras según una cierta independencia entre ellas, estas que presentamos ahora se refieren ante todo a la coordinación y unión de las palabras entre sí para formar oraciones y expresar conceptos.

Epitrocasmio

Esta figura sintáctica consiste en la acumulación de elementos nominales o verbales concisos.²²⁹⁸ Veamos un ejemplo:

“La palabra del hombre sobre el Dios posible, deseable y deseado”.²²⁹⁹

Anadiplosis

Consiste en repetir al principio de un verso o frase una palabra que estaba al final del verso o frase anterior.²³⁰⁰ Veamos un par de ejemplos:

“Y esto no por un egoísmo absoluto, absolutamente originado, sino por originaria generosidad”.²³⁰¹

“Decir desde ellos y desde ellos decidir”.²³⁰²

Asíndeton

Consiste en la eliminación de lazos formales entre dos términos o proposiciones.²³⁰³ Veamos dos ejemplos:

“Totalidad sensitiva, perceptiva, desiderativa, admirativa y amorosa del hombre”.²³⁰⁴

“El conocimiento de Dios, dentro de la Biblia, siempre aparece mediado, indirecto, alusivo y elusivo”.²³⁰⁵

²²⁹⁸ Cf. A. MARCHESI-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.*

²²⁹⁹ *El lugar de la teología*, 19.

²³⁰⁰ Cf. A. MARCHESI-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.*

²³⁰¹ *El lugar de la teología*, 22.

²³⁰² *Dios*, 302.

²³⁰³ Cf. A. MARCHESI-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.*

²³⁰⁴ *Cuatro poetas*, 552.

²³⁰⁵ *Dios en la historia*, 649.

Poliptoton

Consiste en emplear una misma palabra en un enunciado breve en diferentes funciones o formas.²³⁰⁶ Este es el recurso sintáctico más utilizado por Cardedal. Veamos algunos ejemplos:

- “El extremo más extremado”.²³⁰⁷
- “El Absoluto que nos trasciende absolutamente”.²³⁰⁸
- “Inhumanas e inhumanizadoras”.²³⁰⁹
- “Viudedad de la viuda, pobreza del pobre”.²³¹⁰
- “Hombre verdadero verdaderamente”.²³¹¹
- “Más entrañable que la propia entraña”.²³¹²
- “El dolor más doloroso y el gozo más gozoso”.²³¹³
- “Pensar ciertos pensares”.²³¹⁴
- “Replegarse en los pliegues de su imaginación”.²³¹⁵
- “Abismo que abisma”.²³¹⁶
- “Sin Dios y sin prójimo, el individuo queda remitido a su sola soledad”.²³¹⁷
- “Su vivienda y su vividura”.²³¹⁸
- “La realidad absoluta nos excede absolutamente y la realidad divina nos supera divinamente”.²³¹⁹
- “Propiedad apropiada”.²³²⁰
- “Respuesta humilde y humillada de Dios”.²³²¹
- “El espesor de la realidad real”.²³²²
- “De esa gracia agradecida brotan las obras de justicia y de caridad”.²³²³

c. Figuras lógicas

²³⁰⁶ Cf. A. MARCHESI-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.*

²³⁰⁷ *Soledad*, 100.

²³⁰⁸ *Dios en la historia*, 649.

²³⁰⁹ *Madre y muerte*, 95.

²³¹⁰ *Existencia cristiana*, 221. La palabra *viudedad* también aparece en *Madre y muerte*, 31. 234.

²³¹¹ *Existencia cristiana*, 219.

²³¹² *Existencia cristiana*, 219.

²³¹³ *El lugar de la teología*, 74.

²³¹⁴ *El lugar de la teología*, 42.

²³¹⁵ *Madre y muerte*, 130.

²³¹⁶ *Raíz*, 410.

²³¹⁷ *Raíz*, 1995, 11.

²³¹⁸ *Dios*, 58.

²³¹⁹ *Dios*, 91.

²³²⁰ *Dios*, 167.

²³²¹ *Dios*, 185.

²³²² *Cuatro Poetas*, 118.

²³²³ *Cuatro Poetas*, 163.

Estas figuras requieren un trabajo de creación del autor, ya que consisten en elegir un modo particular de armar la expresión o frase, de todos los modos posibles que permite el idioma, para producir efectos sónicos, de intelección, de contraposición semántica, etc. Aquí el teólogo se parece a un arquitecto del idioma.

Antimetátesis

Consiste en la disposición en quiasmo de dos o más palabras.²³²⁴ Veamos algunos ejemplos:

“Un hombre solo es sólo hombre”.²³²⁵

“En Dios sólo podemos creer; creer sólo podemos en Dios”.²³²⁶

“Dios que nos hace ser bendiciéndonos, o que nos bendice haciéndonos ser”.²³²⁷

“Dios no juega con el hombre como el hombre juega con un juguete”.²³²⁸

“Crédito del hombre a Dios y don de Dios al hombre”.²³²⁹

“La humanidad en persona delante de Dios y Dios en persona delante de la humanidad”.²³³⁰

d. Figuras semánticas

Las figuras semánticas persiguen el sentido y significación de las palabras y de este modo amplían, estrechan, delimitan, rompen, etc., el uso habitual de las mismas. Apuntan ante todo a la comprensión de las palabras en el seno de una frase o unidad de pensamiento.

Familias de palabras

La creación o agrupación de familias de palabras es un recurso muy querido por el teólogo salmantino. A veces para lograr el sentido de su teología recurre a familias de palabras o las crea, explicitando a veces el modo en que lo ha hecho, y

²³²⁴ Cf. A. MARCHESI-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.*

²³²⁵ *Madre y muerte*, 117.

²³²⁶ *Dios*, 76.

²³²⁷ *Dios*, 166.

²³²⁸ *Dios*, 303.

²³²⁹ *Dios*, 310.

²³³⁰ *Dios*, 315.

enriqueciendo de este modo el idioma con palabras nuevas. Veamos algunos ejemplos:

Cristianismo, cristiandad, cristianía²³³¹
Soledad, soledumbre, solitud²³³²
Prehumanidad, ahumanidad, inhumanidad²³³³
Ventura, aventura, buenaventura²³³⁴
Exterioridad, interioridad, allendidad²³³⁵
“Que el entristecimiento necesario no se haga tristeza que carcome y no desemboque en tristura que da muerte”.²³³⁶
Gracia, gratuidad y gratitud²³³⁷

Neologismos

Los neologismos operan por extrañamiento, al romper el horizonte de expectativa del lector.²³³⁸ Son muy utilizados en toda la obra de Cardedal, muchas veces sin ninguna explicación del contenido de la palabra, que el lector debe cargar de sentido y comprender por el contexto en el que es utilizada, por la comprensión de aquello a lo que se refiere, por conocimiento del conjunto de la obra del salmantino, por la extrañeza que produce, por la comparación con el sustantivo que usa y al que agrega prefijos o sufijos. También son un modo de buscar involucrar al lector en aquello que lee y en aquello a lo que el texto apunta como referencia. Desde nuestra perspectiva, son el signo de que hay vida en la teología:

“Cuando el hombre se vuelve hacia su más profundo centro y en Él se encuentra con Dios, surge una palabra nueva, como cuando surgió un griego nuevo cuando Pablo convertido propone el Evangelio y cuando el platónico Agustín redacta sus *Confesiones*, cuando Eckhart en un sentido y Lutero en otro desde su experiencia religiosa crean el alemán y en la misma línea llevan a su plenitud el castellano santa Teresa y san Juan de la Cruz”.²³³⁹

²³³¹ *La entraña*, IX, 2, 5 (con nota), 27 con nota para legitimar su uso, 31, y *passim*.

²³³² *Raíz*, 149. En 150 explica que no son creación de él y remite a familias de palabras en otros idiomas.

²³³³ *La soledad del hombre*, 267.

²³³⁴ *Haz memoria*, 35.

²³³⁵ *La entraña*, XIII.

²³³⁶ *Madre y muerte*, 260.

²³³⁷ *Dios*, 302.

²³³⁸ Cf. A. MARCHESI-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.*

²³³⁹ *Cristianismo y mística*, 329.

No se trata de meros malabares lingüísticos, sino que se asientan sobre la necesidad de crear nuevas palabras para transmitir las realidades que se han percibido. Veamos algunos ejemplos:

Escandalosidad²³⁴⁰
Sinfundamento²³⁴¹
Reenclavar²³⁴²
Nadificar²³⁴³
Consenciente²³⁴⁴
Finitizar²³⁴⁵
Judaicidad²³⁴⁶
Tenebrosidad e intransparencia²³⁴⁷
Acompañamiento posibilitador, trayente y amoroso de Dios²³⁴⁸
Creaturidad²³⁴⁹
Malinteligencia²³⁵⁰
Desistencia²³⁵¹
Patria y patria²³⁵²
Desjudaizar²³⁵³
Deshistorizar²³⁵⁴
Contravivido²³⁵⁵
Saciedumbre²³⁵⁶
Inignorable²³⁵⁷
Cristianía²³⁵⁸
Descurar²³⁵⁹

Braquilogía

²³⁴⁰ *Existencia cristiana*, 235.

²³⁴¹ *Raíz*, 171 (aparece *sic*).

²³⁴² *La soledad del hombre*, 276.

²³⁴³ *Dios en la historia*, 659.

²³⁴⁴ *Dios en la historia*, 656.

²³⁴⁵ *Dios en la historia*, 650.

²³⁴⁶ *El lugar de la teología*, 32.

²³⁴⁷ *Madre y muerte*, 220.

²³⁴⁸ *Raíz*, 525.

²³⁴⁹ *Raíz*, 20.

²³⁵⁰ *Soledad*, 66 (aparece *sic*).

²³⁵¹ *Madre y muerte*, 83.

²³⁵² *Madre y muerte*, 20.

²³⁵³ *Haz memoria*, 25.

²³⁵⁴ *Haz memoria*, 25.

²³⁵⁵ *Soledad*, 68 (aparece *sic*).

²³⁵⁶ *El hombre ante Dios*, 26.

²³⁵⁷ *Jesús de Nazaret*, 337.

²³⁵⁸ *La entraña*, 27. Quizás sea este el neologismo más conocido de Cardedal. En el texto fundamenta etimológicamente su creación. Allí hay una pista para comprender otros neologismos.

²³⁵⁹ *Cristología*, 576.

La braquilogía es la eliminación de un término cuando es común a dos o más proposiciones contiguas.²³⁶⁰ Veamos dos ejemplos:

“El hombre [...] es *presentivo*; por ello se afinca en el instante y ama el tiempo en que vive. Es *futurizo* y sólo en la medida en que cuenta con el porvenir, lo anticipa y lo proyecta, tiene su presente densidad histórica”.²³⁶¹
“El cristianismo nace de la convicción de que Alguien nos ha previvido, nos ha premuerto”.²³⁶²

Participios de presente

Los participios de presente dinamizan los sustantivos. Nuestro autor los usa constantemente, con función semántica en el contexto de su teología, tanto si existen en el diccionario como si debe crearlos, conservando su sentido por referencia al sustantivo que les dio origen. Entendemos que es para reflejar una teología del Dios vivo y viviente, frente a la disecación operada también por medio del lenguaje de cierta teología anterior. Veamos algunos ejemplos:

Locuente y *significante*²³⁶³
Desiderante²³⁶⁴
Desbordamiento renunciante y consecuente²³⁶⁵
Estando-estado / siendo-sido²³⁶⁶
Siente y pensante²³⁶⁷
Esa relación: la suya creante y la nuestra respondente²³⁶⁸
Proponentes; invitantes; sanante²³⁶⁹
Oyente, previdente y anhelante²³⁷⁰
Suplicante²³⁷¹
Plenitud latiente de una vida²³⁷²
Un pensamiento sentiente²³⁷³
Un Dios no padeciente o impaciente²³⁷⁴

²³⁶⁰ Cf. A. MARCHESE-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.*

²³⁶¹ *Raíz*, 15.

²³⁶² *Madre y muerte*, 128.

²³⁶³ *Raíz*, 168; *Dios*, 84.

²³⁶⁴ *Raíz*, 171.

²³⁶⁵ *Raíz*, 158.

²³⁶⁶ *La entraña*, 76 (intenta traducir expresiones del griego del NT).

²³⁶⁷ *Dios en la historia*, 650.

²³⁶⁸ *Dios*, 201; 260.

²³⁶⁹ *Dios*, 236.

²³⁷⁰ *Dios*, 249.

²³⁷¹ *Dios*, 296.

²³⁷² *Cuatro Poetas*, 113.

²³⁷³ *Cuatro Poetas*, 117.

²³⁷⁴ *Cuatro Poetas*, 136.

Ha ido habiendo diferentes horizontes de interpretación²³⁷⁵

Sinestesia

La sinestesia como figura literaria, análoga a aquella biológica que consiste en una sensación secundaria o asociada que se produce en una parte del cuerpo a consecuencia de un estímulo aplicado en otra parte de él y a aquella psicológica, que consiste en una imagen o sensación subjetiva, propia de un sentido, determinada por otra sensación que afecta a un sentido diferente,²³⁷⁶ consiste en la asociación de elementos que provienen de distintos dominios sensoriales. Se emparenta con la metáfora y la enálage.²³⁷⁷ En nuestra perspectiva, son importantes porque muestran en un recurso del lenguaje la integralidad de las percepciones por parte del único sujeto. Veamos un ejemplo:

“Sin Dios y sin prójimo aparecen el nihilismo y una *azul soledad*, sinónimos de heroica desesperación”.²³⁷⁸

“La inmersión plácida en el tiempo como real *eternidad azul* en incesante retorno”.²³⁷⁹

Catáfora

La catáfora se produce cuando un término se refiere a otro que lo sigue y le da, desde él, su sentido estricto.²³⁸⁰ Veamos dos ejemplos:

“Allí donde hay una pregunta, un anhelo, un silencio meditativo o una espera amorosa de Dios por parte del hombre, allí hay un embarazo teológico”.²³⁸¹

“Solos quedan, cara a cara, hombre y Dios”.²³⁸²

Investigación de palabras o frases

²³⁷⁵ *Fundamentos I*, 717. Aquí hay reduplicación del participio de presente.

²³⁷⁶ Para estas dos acepciones de la palabra en el mundo de la biología y de la psicología respectivamente, cf. el Diccionario de la RAE.

²³⁷⁷ Cf. A. MARCHESI-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.*

²³⁷⁸ *Raíz*, 28.129 y 123 (citando a Barth). Cf. A. HAAS, “Visión en azul. Arqueología y mística de un color”, en IBID., *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid, 1999, 33-53.

²³⁷⁹ *Dios en la ciudad*, 176.

²³⁸⁰ Cf. A. MARCHESI-J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica*, op. cit., *ad loc.*

²³⁸¹ *El lugar de la teología*, 19.

²³⁸² *Dios*, 310.

En su quehacer teológico, Cardedal le da importancia a las palabras y a su historia, ya que es por medio de palabras que se puede expresar aquello que se ha padecido. Por esto integra en su discurso la investigación de ciertas palabras a las que quiere dar un sentido preciso, a veces sólo para ese contexto que está tratando, a veces como modo definitivo de ubicar una palabra en el mundo de la teología. A veces la investigación es etimológica, revisando su historia; a veces la investigación es de funcionamiento en otros sistemas de pensamiento. Para no alargar innecesariamente nuestro texto sólo consignamos las referencias donde se pueden encontrar estas investigaciones. Veamos algunos ejemplos:

Entraña / entrañas²³⁸³
Existencia²³⁸⁴
Recordar²³⁸⁵
Hacer memoria²³⁸⁶

Además de las figuras literarias incluidas aquí, en la extensa obra de Cardedal hay muchas otras de las que no incluimos los ejemplos, ya que creemos que basta lo expuesto para el logro de los objetivos de nuestra investigación.²³⁸⁷

Sumergirnos en la crítica literaria, lejos de apartarnos del objeto de nuestro estudio, nos ha hecho posible componer la clasificación técnica de la cual partiremos para describir, a partir del material dado, los jalones del estilo erótico de González de Cardedal. Esta caracterología que presentaremos más adelante nos acercará al *éros* que atraviesa los escritos del teólogo salmantino.

2.3. Recursos del lenguaje

Fuera de la catalogación de figuras literarias que hemos hecho hasta aquí, queremos agregar ciertas realidades que, muy presentes en los escritos de Cardedal,

²³⁸³ *La entraña*, 44ss.

²³⁸⁴ *Existencia cristiana*, 213.

²³⁸⁵ *Haç memoria*, 26.

²³⁸⁶ *Haç memoria*, 45.

²³⁸⁷ Como por ejemplo adínaton, sinécdoque, anáfora, anástrofe, antanáclasis, aposdóqueton, ditología, polisíndeton, epanalepsis, gnome, isotropía, oxímoron (las estudiaremos *infra* como “paradojas”), parastasis, etc.

exceden esa clasificación. Los hemos agrupado en dos bloques: el primero, que hemos llamado recursos de forma y de sentido, donde recogeremos la característica de las citas de González de Cardedal y el lugar que ocupan en su obra las paradojas y oxímoron; el segundo, que hemos llamado recursos de talante teológico-literario, donde mostraremos la tensión fecunda que atraviesa la obra de Olegario y un cierto espíritu humorístico que impregna muchos de sus escritos.

a. Recursos de forma y de sentido

En este apartado queremos presentar dos realidades presentes en los escritos de Cardedal: las abundantes citas que están presentes en todos sus libros, a veces llenando más espacio de la página que el cuerpo del texto; y las paradojas que, siendo una figura literaria y metafísica, son también en el salmantino un modo de comprender su propia vida y su teología.

Citas

Las largas citas son parte del método teológico de González de Cardedal. Basta abrir cualquiera de sus libros para notar que las citas son parte constituyente de su quehacer. Acerca de la validación de este método, permítasenos citar a C. Dumont, hablando del gran teólogo suizo, H.U. von Balthasar, de quien asegura que:

“se atreve a llenar su texto de frases y hasta de páginas enteras tomadas de otros autores. Si esto no constituyera justamente un estilo propio, se diría que es, sin más, un plagio. Pues no se trata de meras citas (aunque las referencias se citan en nota con todo cuidado). Se trata de una intususcepción de palabras, de una especie de interpolación en el texto de frases venidas de fuera y que le colorean de una manera concreta. Estas no rompen nunca el movimiento, sino que le posibilitan la percepción de las armonías del sentido”.²³⁸⁸

²³⁸⁸ C. DUMONT, “Un genio musical”, op. cit., 404. Vale la pena detenerse en la definición que el diccionario de la RAE da para la palabra *intususcepción*: “Modo de crecer los seres orgánicos por los elementos que asimilan interiormente, a diferencia de los inorgánicos, que sólo crecen por yuxtaposición”. Aunque la palabra originariamente pertenece a la biología, permite de modo muy

La afirmación es aplicable a nuestro autor. Hay una compenetración tal entre el autor que escribe y el autor citado, que es posible integrar el pensamiento ajeno en la trama del pensamiento propio. Esta realidad hace que los escritos de González de Cardedal tengan un estilo particular, donde “sus repeticiones forman parte del estilo contemplativo y oriental, que se enardece como el amor repitiendo unas cuantas palabras”.²³⁸⁹ En la Introducción de su libro más voluminoso, *La entraña del cristianismo*, de casi mil páginas, confiesa que en las primeras cien páginas está contenido todo el libro. Sin embargo escribe el resto porque “es explicitación y quizás sólo valga para que sobre él, cual un bello bordado sobre un basto tejido, aparezcan sostenidos los varios centenares de textos de la mejor tradición cristiana que hemos transcrito”.²³⁹⁰ Hay otras razones por las cuales don Olegario cita textos ajenos. En tono coloquial, confiesa en una entrevista que cuando le preguntan por qué cita tanto en los libros responde:

“«Porque 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”.²³⁹¹

Las citas tienen varios objetivos: en primer lugar, generar en el lector el deseo de profundizar en aquello que se narra en el texto. Se trata de una función que incita la curiosidad y el deseo, tratando de involucrar al lector en las dimensiones de lo leído; en segundo lugar, abrir mundos de sentido que escapan a la letra escrita. Se trata de una función de provocación, de empujar al lector a hacer una aventura intelectual o espiritual; en tercer lugar, dar cuenta que el teólogo está implicado en una tradición que le precede. Se trata de una función de fidelidad a aquello que se transmite porque se ha recibido; en cuarto lugar, ejercitar la honestidad intelectual, citando a aquellos otros teólogos, escritores, filósofos, biblistas que han investigado

claro comprender qué es lo que pasa cuando se cita a otros autores en los textos, sobre todo por la referencia a la vida.

²³⁸⁹ Esta afirmación la aplica T.H. Martín a Dionisio Areopagita, en el “Prólogo” a las *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, op. cit., XIX.

²³⁹⁰ “Prólogo”, en *La entraña*, XIV.

²³⁹¹ *Entrevista*, 286-287.

a la par que quien escribe. Se trata de ser consciente que la verdad es inagotable y que para dar cuenta de ella hace falta más que un trabajo solitario y aislado. En quinto lugar, para que su propio texto sirva de marco y de contexto para que brillen sobre él los mejores textos de la vida y la teología cristianas. Se trata de una función que podríamos llamar estética, de mostración de lo ajeno en lo propio.

Estas funciones están todas imbricadas entre sí, sin que sea posible hacer una enumeración y clasificación: además de no resultar útil, la misma trama de citas que componen los textos del salmantino lo impedirían.

Paradojas

“La cruz [es] la expresión suprema de la Belleza”²³⁹²

“Cristo [...] mediador de nuestra eterna inmediatez a Dios”²³⁹³

“La iglesia no retiene a los creyentes sino que es para ellos mediación hacia la inmediatez con Cristo”²³⁹⁴

Hay tres grandes áreas donde aparece la paradoja en Cardedal. En primer lugar, la paradoja como configuradora de su propia existencia, su formación y pensamiento; en segundo lugar, la paradoja como configuradora del cristianismo como tal; en tercer lugar, la paradoja como propiedad del lenguaje espiritual y teológico cristianos.

La vida como paradoja

“El hombre tiene que esperar lo inesperable”²³⁹⁵

Desde sus orígenes como teólogo Cardedal ha elegido una mirada que reúna, en vez de una mirada que divida. Es parte de una opción que se traduce en un modo de estar en el mundo y en la iglesia y en un método de hacer teología. En el próximo

²³⁹² *Dios*, 157.

²³⁹³ *Fundamentos I*, 137.

²³⁹⁴ *Fundamentos I*, 439.

²³⁹⁵ *Raíz*, 470.

texto, Cardedal dice lo siguiente, reflexionando sobre su propia vida y experiencia teológica:

“¡Qué grandes amistades he tenido en estos años en la Iglesia: de hombres y mujeres vivos, pero no menos de los muertos vivientes, a los que he leído y que me han sido compañía, sostén, luz! ¿Se me permitirá nombrar a mis personales santos y filósofos? Fueron siempre de dos en dos: Juan y Pablo, Orígenes y Atanasio, Agustín y Tomás, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, Kierkegaard y Dostoievski, Newman y Blondel, Teresa de Lisieux e Isabel de la Trinidad, Lubac y Congar, Rahner y Balthasar. De dos en dos también los filósofos: Aristóteles y Platón, Descartes y Pascal, Kant y Hegel, Ortega y Unamuno, Heidegger y Lévinas. Ya sé que no son conciliables los unos con los otros, que entre sí se quisieron como alternativa, que asumidos a la vez se pueden hacer a uno estallar la cabeza y el corazón. Sé que su reconciliación no es fruto de un proceso dialéctico de orden racional o natural, como no lo es la reconciliación de Dios y el hombre, la eternidad y la temporalidad, sino fruto de una ejercitación dramática de la libertad. Lo sé, y sin embargo yo lo elijo todo y a todos”.²³⁹⁶

Elegir a todo y a todos: con innegables ecos paulinos se expresa Cardedal. La realidad está teñida de contrastes, y él no quiere perder ninguno, por la excluyente elección de unos en desmedro de los otros.

Podría parecer ecléctica y dialéctica una enumeración como la de la cita anterior, peligro del que se percata Cardedal. Sin embargo, no es así ni en la intención ni en la letra, si uno se posa en el método del que gusta valerse nuestro autor. Cardedal se inscribe no en la dialéctica, sino en la integración en las polaridades en el contraste²³⁹⁷ en la línea de la *coincidentia oppositorum*, tan chocante

²³⁹⁶ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 381. En otro lado dice que hay que ir “de Kant a Goethe, de Kierkegaard a Dostoievski. Por qué contraponemos al profesor de Königsberg al poeta de Weimar y el filósofo danés al narrador ruso?”, *Cuatro poetas*, 575.

²³⁹⁷ Cf. por ejemplo lo que sobre “las polaridades como expresión de la dinámica estética” dice C. AVENATTI DE PALUMBO, “El cosmos estético de Balthasar”, op. cit., sobre todo 117-123: “Los elementos que forman una polaridad, a diferencia de lo que ocurre en la dialéctica, no se funden en una síntesis, sino que mantienen una *interdependencia en la relación*”, 117 (cursivas nuestras). El principio de la polaridad es “estricto entrecruzamiento de los polos en tensión”, H.U. VON BALTHASAR, *Teológica*, vol I: *Verdad del mundo*, Encuentro, Madrid, 1997, 104. “[En la polaridad] se frustra todo intento de esclarecer un polo como si fuera la sede del misterio a fin de incautarse del otro en sí mismo un aspecto de conceptualidad que, no obstante y al mismo tiempo, señala al otro, más allá de sí, como inconcebible”, A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, op. cit., 39. Para entender esto hay que apelar a las categorías de *humor* y de *juego*. En un esquema cerrado y encasillado, es inaceptable: el juego y el humor siempre “sacan de las casillas”. En otro contexto se afirma: “Heidegger no mantiene una férrea coherencia en el uso que hace de esa nomenclatura, quizá porque lo que en lo humano es incoherencia en lo sagrado sea juego”, H. MUJICA, *La palabra inicial*, op. cit., 150 (cursivas nuestras). Volveremos sobre el tema del humor. La idea la podemos aplicar también a Cardedal, teniendo en cuenta que “uno de los signos cardinales de la mediocridad de

para una mentalidad positivista y materialista, cuanto querida por la teología y la mística. “Yo he pensado siempre por polos”, confiesa. Un procedimiento no nuevo. Citaremos aquí, por paradigmático, a Dionisio Areopagita con una clásica paradoja: “las tinieblas más que luminosas del silencio que muestra los secretos”,²³⁹⁸ o también “divino rayo de tinieblas”,²³⁹⁹ “luminosa oscuridad”,²⁴⁰⁰ “rayo luminoso”²⁴⁰¹ “que no es tiniebla ni luz”²⁴⁰² pues “la divina tiniebla es luz inaccesible”,²⁴⁰³ “luz que hace invisible la tiniebla”,²⁴⁰⁴ “tinieblas más que luminosas”,²⁴⁰⁵ etc. Por este empleo de su método de encuentro, Cardedal va a decir enfáticamente que “la ciencia de Cristo no necesita de un alma dialéctica sino de un alma diorática”.²⁴⁰⁶ Utiliza también una expresión que es recurrente en muchos de sus escritos y que sustenta esta práctica teológica en el mismísimo ser de Dios: “es propio del Sumo contenerse en el mínimo, sin reducirse a sí mismo sino extendiendo el mínimo al máximo”.²⁴⁰⁷

Consciente de la tensión que este método puede generar, convierte esa tirantez en oración delante de Dios, haciendo una glosa de un conocido texto paulino:

“Pido a Dios que me sostenga así con los brazos abiertos en extensión y el cuerpo tendido en verticalidad como Cristo en la cruz, porque es la anchura y

espíritu es ver contradicciones allí donde sólo hay contrastes”, G. THIBON, *El pan de cada día*, Rialp, Madrid, 21952, 63.

²³⁹⁸ *Teología mística*, I, 1, en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1990, 371.

²³⁹⁹ *Teología mística*, I, 1 en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, op. cit., 371.

²⁴⁰⁰ *Teología mística*, II en *OC Dionisio*, 374.

²⁴⁰¹ *Los nombres divinos*, I, 1 PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, op. cit., 269.

²⁴⁰² *Teología mística*, V en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, op. cit., 379.

²⁴⁰³ *Carta*, V en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, op. cit., 386.

²⁴⁰⁴ *Carta*, 1 en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, op. cit., 383.

²⁴⁰⁵ *Teología mística*, I, 1 en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, op. cit., 371.

²⁴⁰⁶ *El lugar de la teología*, 80. El diccionario griego Vox dice así del verbo *diorao*: “ver claramente, conocer a fondo, distinguir, discernir”. En *Fundamentos* I, 78, nota 111, remite la paternidad de la idea a EVAGRIO PÓNTICO, *Capítulos gnósticos* V, 90: “El conocimiento de Dios tiene necesidad no de un alma racional, sino de una visión intuitiva (*diorática*). La racionalidad también se suele encontrar en las almas que no están purificadas; la visión solamente en las puras”. Esta cita se repite en la pg. 91 del libro de Cardedal.

²⁴⁰⁷ *El lugar de la teología*, 85. *Non coerveri maximo, contineri tamen a minimum, divinum est*. Atribuye esta expresión a un innominado hijo de San Ignacio de Loyola, tomada del *Elogium sepulcrale S. Ignatii*, y usado por Hölderlin en 1794 como exergo del romance *Hyperion*. Cf. B. FORTE, *La belleza via del Vangelo*, en V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires, 2005, 203-211, 208-209. Cf. *Fundamentos*, I 711; *Cristología*, 391, nota 80; *La entraña*, 8-9; *Dios*, 92: “Dios tiene capacidad de lo máximo y de lo mínimo, y en ambas se revela como el Dios verdadero”. Cf. C.M. GALLI, “Pensar a Dios: primero y último; máximo y mínimo; ser, verdad y amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo. La teología sapiencial y teocéntrica de Ricardo Ferrara”, en V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor*, op. cit., 34-35.

hondura, longitud y profundidad del misterio revelado, que yo he aprendido en la iglesia católica, y en la que católica y no sectariamente ni angustiada ni angustiadamente quiero vivir”.²⁴⁰⁸

Hay una interesante intertextualidad del texto de Olegario con Ef 3, 18, que dice: “Podrán comprender, con todos los santos, cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, en una palabra, ustedes podrán conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento, para ser colmados por la plenitud de Dios”. El texto al que implícitamente se refiere el teólogo habla sobre esas características desbordantes y excesivas del amor de Dios: el campo semántico de lo que nosotros llamamos erótica teologal.

De este modo no reduce la realidad como si ella estuviera escindida entre quebradas contradicciones, sino que pretende descubrir su más oculta trama²⁴⁰⁹ ensamblando los contrastes que la troquelan. “La verdadera sabiduría humana consiste en diferenciar, no para eliminar o identificar, sino para unir”.²⁴¹⁰ Así formula la inherente condición paradójica del cristiano, que es la suya propia:

“Retornar hacia adentro y marchar hacia fuera, perforar en el suelo propio hasta que brote un manantial de agua viva a la vez que marchar a una tierra lejana, atenernos a nosotros mismos y mirar al otro: he ahí polaridades y tensiones que constituyen la vida humana. De lo cotidiano propio hay que saltar a lo insólito ajeno, de la sabiduría usada y eficaz hay que trascender hasta lo inesperado que nos llega desde el ajeno, del niño y del inocente. El loco, el forastero y el pobre son los tres órganos de esa verdad del hombre que no nos atrevemos a confesarnos”.²⁴¹¹

La paradoja en la raíz del cristianismo

“[Las] paradojas [...] tienen en el cristianismo su radicalización suprema”²⁴¹²

En la raíz del cristianismo el lenguaje de la paradoja se manifiesta en dos ámbitos: el de la trascendencia y el de la inmanencia. Ambas dimensiones responden a los ámbitos divino y humano, de modo que la paradoja se encuentra al hablar de

²⁴⁰⁸ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 381-382.

²⁴⁰⁹ Tomamos esta palabra en su sentido teatral.

²⁴¹⁰ *Dios*, 246.

²⁴¹¹ *Dios*, 316.

²⁴¹² *Dios*, 91.

Dios y al hablar del hombre. El punto de encuentro de ambas es el exceso de Dios hacia el hombre y el exceso del hombre hacia Dios, ya que un Dios cerrado en sí mismo no se manifestaría como paradoja, y un hombre cerrado en sí mismo tampoco. Es el trascendimiento de ambos hacia lo-otro-que-sí-mismos lo que exige, desde dentro, como condición de posibilidad de todo decir, el lenguaje de la paradoja:

“Esas paradojas (lo que excede nuestra capacidad de composición simultánea de aspectos que en una primera lectura va más allá de nuestra lógica) tienen en el cristianismo su radicalización suprema, ya que en él la trascendencia de Dios se ejerce en dos direcciones. En un sentido nos excede hacia arriba, atrayéndonos hacia su majestad en lejanía de lo que es nuestro mundo y sus realidades determinantes. En otro sentido su trascendencia acontece en dirección hacia abajo, hacia lo impensable de la encarnación de Dios en Cristo, del tiempo, del dolor «de la muerte y muerte de cruz» (Fil 2,8) que era la propia de los seres considerados últimos, los esclavos y desecrados (*svi*). Dios tiene capacidad de lo máximo y de lo mínimo, y en ambas se revela como el Dios verdadero. Pero esta paradoja se explicita igualmente al considerar su inmanencia en el mundo, que se manifiesta como presencia y ausencia, don y sustracción, acercamiento y retracción, patencia y ocultamiento. En Jesucristo Dios es a la vez el absolutamente cercano y el inasible lejano, el Dios crucificado a nuestra madera de hombres y el que escapa a la retención en la muerte que le hemos infligido. Hablar de Dios en cristiano exige mostrar esa bidimensionalidad, explicitar el contenido de esas categorías paradójicas, por aparentemente antitéticas, y finalmente exponer cómo es afirmación de unas y otras en Dios, por vía de eminencia, recoge, a la vez que trasciende, experiencias, anhelos y dimensiones de la realidad humana cuando ésta se ha mantenido abierta y no ha sido reducida a una comprensión técnica y funcional, mundana y desacralizada”.²⁴¹³

Una radicalización suprema de la forma paradójica la encontramos en san Juan de la Cruz. Baste una cita para percibirlo: “Todo para mí y nada para Ti Todo para Ti y nada para mí”.²⁴¹⁴ La resolución lógico-raciocinante de estas paradojas, si se las aborda desde los pensamientos claros y distintos, puede desdibujar el quehacer teológico haciéndolo ver como pre-racional o descartándolo por incongruente. Sin embargo la existencia de esas fórmulas que recogen en expresiones extremas realidades objetivas son la certeza de que una fe y una religión no son puro invento del hombre sino recepción agradecida de un don primario que ha agraciado al hombre:

²⁴¹³ *Dios*, 91-92. Suponemos que donde dice: *desecrados* debería decir *desechados*.

²⁴¹⁴ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de amor y luz*, 109.110.

“sólo en una religión de revelación y de encarnación como el cristianismo pueden encontrar exigencias aparentemente contrapuestas, ideales que parecerían excluirse, contrastes que, vistos desde fuera, parecen dilemas. Inmanencia y trascendencia, acción y acogimiento, cuerpo y espíritu, afincamiento en el tiempo y apertura a la eternidad, magnanimidad y humildad, individuo y comunidad. El análisis teórico desemboca en la inconciabilidad de esas realidades y relaciones, mientras que la fe vivida en sus formas más humildes y nada conceptualizadas encuentra el camino convergente donde la forma de vida resuelve el problema teórico”.²⁴¹⁵

La tensión intelectual de la paradoja se resuelve en la vida, en la existencia que integra en los pliegues de su acontecer esos aspectos aparentemente contradictorios. Es lo que ocurre en la vida del santo, del místico y del poeta. Volveremos sobre este aspecto.

La paradoja en el lenguaje teológico

“Las paradojas necesarias a la hora de hablar de Dios”²⁴¹⁶

Si la paradoja troquela el ser cristiano y la vida del creyente, deberá también configurar el lenguaje teológico, ya que éste es expresión de una experiencia padecida. Entre el absoluto exceso de Dios (de quien se habla) y el hombre (quien habla) se produce una distancia que se resuelve en cercanía, porque el más extraño resulta, desde la encarnación, el más entrañado:

“La realidad absoluta nos excede absolutamente y la realidad divina nos supera divinamente, a la vez que nos atiende relacionamente y nos pertenece humanamente. Entre el exceso por un lado y el atenuamiento por otro, entre esa lejanía divina que llamamos trascendencia (*superior summo meo*) y esa radicación en el corazón del hombre que llamamos inmanencia, vamos allegándonos a él, una vez atraídos y fascinados por su gloria y otras en cambio atenazados y asustados ante él por nuestra finitud, pecado, polvo y nada. De ahí nacen las paradojas necesarias a la hora de hablar de Dios”.²⁴¹⁷

El trabajo de pensar en paradojas e integrar sus extremos pertenece a la inteligibilidad de la fe, ya que

²⁴¹⁵ *La entraña*, 129.

²⁴¹⁶ *Dios*, 91.

²⁴¹⁷ *Dios*, 91.

“El teólogo tiene que integrar a los dos, no por una fácil síntesis concordista sino mediante una reflexión que fuerza a cada uno de los términos a ir hasta el extremo, quedando abierto ante esas dos alternativas, para no admitir como paradoja lo que es falsedad manifiesta ni excluir como falsedad manifiesta lo que es una pensable extensión de la inteligencia y de la vida humanas”.²⁴¹⁸

Las paradojas son un antídoto ante cualquier tentación de reducir el Dios cristiano a un dios funcional, a un espejo del propio hombre, a una proyección infantil de sus carencias, o a un antídoto contra los problemas de la existencia. Fundadas en el misterio de la encarnación, suprema paradoja, el teólogo las acepta integrándolas en su pensamiento y tareas y acomodando su propio pensamiento a las dimensiones que la paradoja abre.

Si bien recogeremos el lenguaje místico en el Capítulo IV de esta Parte, permítasenos apuntar aquí algún avance ya que, como hemos dicho más arriba, es en la existencia vivida donde las paradojas encuentran su luminosidad intelectual y vital:

“En todos los místicos encontramos la tensión entre la experiencia y la palabra, entre la percepción de lo que les es dado y su transmisión verbal o escrita a los demás, entre los extremos que descubre la realidad percibida, que les obliga a expresarse en paradojas, tanto relativas al objeto percibido como a la percepción que se hace de él. Es cercano y lejano, aniquilador y vivificador, atracción y rechazo, mientras que el propio sujeto percibe saber e ignorancia, amor y dolor, seguridad y temblor. De ahí la repetición de no saber decir y tener que decir, la permanente paradoja y quiasmos de su lenguaje”.²⁴¹⁹

Recogiendo las dos últimas citas, comprobamos que las paradojas se resuelven en la vida, y ésta desplegada en la fe, desde la cual se piensa la teología como inteligibilidad de la fe. Por eso la integración de vida y teología resultan

²⁴¹⁸ *Dios*, 95.

²⁴¹⁹ *Cristianismo y mística*, 261. Hay una expresión suprema del “furor de amor” expresión con la que Hadewijch de Amberes se refiere al amor de Dios: “Tan pronto ardiente, tan pronto frío, / Ahora tímido y audaz hace un instante, / Numerosos son los caprichos del amor [...] / Tan pronto gentil, tan pronto terrible, / Cercano ahora y lejano hace un instante [...] / Tan pronto ligero, tan pronto pesado, / Sombrío ahora, claro hace un instante”, HADEWIJCH DE AMBERES, *Strofische Gedichten* V, líneas 22-24, 29-30, 36-37, traducción en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela, Madrid, 2008, 89. Cf. J. QUELAS, “«¡Tarde te amé, locura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!» El lenguaje de la paradoja en la poesía de Hadewijch de Amberes y el lenguaje del exceso en la teología de Adolphe Gesché”, en VI Jornadas de Filosofía Medieval, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires, 2011, edición en CDRom 978-987-537-109-5.

imprescindibles en la vida del teólogo, para que resulten significativos en la convergencia de fe y cultura.

b. Recursos de talante teológico-literario

En la (im)posible tarea de articular la inteligibilidad del Eterno en la historia, aparecen dos realidades vitales que manifiestan esa fricción ontológica. Nos referimos a una tensión de los escritos y de la vida misma, cuyos vestigios se pueden registrar en los escritos de don Olegario, y el humor, como talante existencial y, a veces, textual, donde las contradicciones se aceptan por relativización de las oposiciones que reflejan.

Tensión

Su mirada sobre la teología y sobre la vida entera está gestada en su propia experiencia. Se percibe una cierta tirantez o tensión entre lo dicho, aquello a lo que remite y su propio modo de pensarlo, una especie de triángulo hermenéutico que se mantiene en una inestable tensión, como se puede comprobar en este texto:

“Todo lo que he escrito me parecen intentos fallidos de acercarme a una realidad admirable a la que uno se siente poderosamente atado y de la que no se puede separar, pero de la que no es posible decir nada que sea esencial ni definitivo y menos definidor. Realidad más para amar que para entender, más para admirar que para pensar, más para vivir de ella en silencio que para decir cosas que sólo son aproximaciones en lejanías. Y sin embargo, hay que pensar a Dios”.²⁴²⁰

Hay que pensar a Dios: una tarea a la que nuestro autor se ha dedicado sin descanso, con un toque especial: “He intentado que mi palabra tuviera dignidad literaria”.²⁴²¹ Porque “una realidad bella no se atestigua sino por una mediación bella, y por tanto una palabra fea no puede testimoniar la belleza infinita de Dios”.²⁴²² En toda su obra se percibe y se constata un decir preñado de belleza y

²⁴²⁰ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 362.

²⁴²¹ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 365.

²⁴²² *Entrevista cristiana y experiencia religiosa*, 294.

dignidad literaria. El *cómo* es tan importante como el *qué* en los escritos de González de Cardedal.²⁴²³

Nunca ha buscado el autor crear un sistema cerrado de pensamiento, ni una teología encerrada en esquemas: “yo no tengo un proyecto global”,²⁴²⁴ asegura. Apelando a la imagen de una orquesta, dice que él pretende invitar a todos los músicos que pueda, sean de su ladera o de otras laderas del pensamiento y del sentimiento, de la ciencia y del arte, a que toquen en su orquesta, porque él quiere hacer “una sinfonía de voces sobre Cristo”.²⁴²⁵ Y recalca: “No he podido ser nunca hombre de sistema, de grupo, de minorías”.²⁴²⁶ No ha querido encerrar las verdades en pretenciosos corrales -esto quizás fruto de su educación teológica, ya que le fue enseñada en el seminario una teología “que como resultado de final de largos siglos de precisión conceptual, los conceptos eran absolutamente rigurosos y precisos, pero yo no sabía si tenían algo de vida”-, y asegura con notable sentido común que “hay muchas más cosas en la realidad que las que caben en la filosofía o teología de un tiempo concreto. El hombre es mayor que sus sistemas”.²⁴²⁷ Esto sin caer en un burdo infantilismo teológico, porque

“entre el sistema que cierra todo lo divino y lo humano, por un lado y, por otro, la mera enunciación positivista, la simple confesión kerigmática o el sinuoso testimonio experiencial, pasa el camino del pensamiento riguroso, que la teología, toda vida cristiana y toda búsqueda sincera de la verdad deben andar siempre”.²⁴²⁸

Camino que Cardedal recorre con suma competencia y dignidad.²⁴²⁹

Humor

²⁴²³ Acerca de Bruno Forte, también teólogo y poeta, se dice: “Pronunciar palabras para nombrar al silencio que subyace a las mismas es, al menos, tarea ardua y osada. Trabajo, en todo caso, de poetas. Si el poeta es, además, teólogo, todo parecería complicarse”, J. M. POIRIER, *Introducción*, en B. FORTE, *El silencio*, op. cit., 9-11, 9.

²⁴²⁴ *Entrevista*, 296.

²⁴²⁵ *Entrevista*, 296.

²⁴²⁶ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 366.

²⁴²⁷ *Cuatro poetas*, 603.

²⁴²⁸ *Cuatro poetas*, 630.

²⁴²⁹ “Una teología presidida por la llamada al seguimiento no puede ofrecer un sistema acabado de respuestas, definiciones o soluciones, constituyendo antes bien un sistema abierto e imposible de cerrar, pues es una y otra vez crucificado por el lenguaje del amor de Dios”, M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, op. cit., 66.

El teólogo posee un cierto humor para mirar su vida y su producción, ya que “quien espera, y por definición el cristiano, [tiene] un buen humor y un buen amor de la vida”.²⁴³⁰ No se trata de una risa superficial que no toma en serio las realidades, sino un humor como actitud de vida, como actitud religiosa ante la existencia que hace ver las cosas no demasiado en serio, cuando esa seriedad es sinónimo de rigidez mortal, o sea, como el *rigor mortis* subvenido a una existencia vital porque ha dejado de correr la sangre:

“El llanto, la risa, la sonrisa, la ironía y el humor son la flor del espíritu traspasando la materia humana y tornándola transparente para una dimensión absoluta. Un hombre o una generación que no son capaces de humor y de lágrimas se han cercenado algo esencial”.²⁴³¹

Un humor que trae aparejada una cierta objetividad a la vez que elasticidad, una cercanía y distancia del objeto, que nos hace verlo como *relativo*, es decir, en existencia compartida con otros, *relativo-a-los-otros* y, por lo tanto, ubicado en un lugar propio pero no absoluto. En este sentido, Cardedal dice con “aquella pizca de humor que llega hasta la ironía incipiente”:²⁴³² “yo no me tengo ningún respeto a mí mismo, yo no me voy a idolizar; si lo que he escrito antes no vale, ¡pues no vale!”.²⁴³³

²⁴³⁰ *Raíz*, 519.

²⁴³¹ *Madre y muerte*, 95.

²⁴³² *Raíz*, 216. Distingue también entre risa maliciosa y burla inhumana.

²⁴³³ *Entrevista*, 297. El humor y el juego permiten esta distancia que a la vez es cercanía. Sara se ríe del enviado de Dios y de esa risa nace el hijo de la promesa y de él el pueblo elegido. Es clásica la cita del libro de los Proverbios en el cual la Sabiduría, hipóstasis del Verbo, ríe y juega con el mundo delante de Dios. El libro de Jonás también es un escrito cargado de ironía y humor: Dios envía a un engreído profeta judío a predicar la salvación a los paganos. Igualmente el libro de Job, tan serio y doloroso, tiene su carga de ironía y humor: el libro comienza con una especie de apuesta entre Dios y satán, apuesta en el que la moneda de cambio es el pobre Job. También el *Fausto* comienza con un prólogo en el cielo. Mefistófeles le dice al Señor: “¿Apostamos a que perderéis a Fausto, si me permitís que, poco a poco, lo atraiga al camino trazado y seguido por mí?”, J.W. VON GOETHE, *Fausto*, Planeta, Barcelona, 1985. El Nuevo Testamento, sobre todo los evangelios de Juan y Lucas, tienen su humor, su juego y su ironía. Son tópicas las citas sobre la alegría en Lucas. ¿Y acaso no hay una cierta ironía cuando Jesús manda a los apóstoles a dar de comer a cinco mil hombres con cinco panes y dos peces? Por otro lado, la liturgia ¿no es un juego divino-humano delante de Dios? Cf. el clásico libro de J. HUIZINGA, *Homo ludens: vom Ursprung d. Kultur im Spiel*, Rowohlt, Hamburg, ²1958 (*Homo ludens*, Alianza, Madrid, ³2012); IBID., *Over de grenzen van spel en ernst in de cultuur*, Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem, 1933 (*Acerca de los límites entre lo lúdico y lo serio en la cultura*, Casimiro, Madrid, 2014); H. RAHNER, *Der Spielende Mensch*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1990 (*El hombre lúdico*, Edicep, Valencia, 2002).

¿Cómo piensa el humor en su teología? El humor tiene una capacidad redentora, mediante esa relativización de la que acabamos de hablar:

“El humor no quema, ni desprecia las realidades que toca, sino que las redime. Redime al Eterno de la lejanía en la que nosotros pudiéramos situarle porque le muestra cercano y solidario de las esquivas de nuestra realidad cotidiana; y redime a nuestra vida de cada día de su malicia y podredumbre al ponerla amorosamente en la luz del Eterno”.²⁴³⁴

El humor, además, por esa relativización que genera, tensa al hombre hacia un más-allá-de-sí-mismo, lo saca de la inmediatez crasa y rasa, para re-ubicarlo en una dimensión que excede sus propias posibilidades y lo enseñorea en el reino de la esperanza, espacio que toca con la salvación, ya que el humor revela el talante de un hombre esperanzado:²⁴³⁵

“Fraterna de la alegría es la capacidad de humor que quisiéramos ver renacida en nuestros días [...] El humor es en el hombre una expresión de su perenne capacidad de trascendencia, incluso sobre las situaciones aparentemente más insuperables, y en el cristiano una expresión de su libertad de hombre redimido”.²⁴³⁶

La alegría, el humor, la risa y el juego: este conjunto de realidades conforman un campo lúdico en el cual se desenvuelve la existencia humana y, por lo tanto, la cristiana: en tres ámbitos recoge Cardedal esta dimensión lúdica del hombre: la humana, la artística, la trascendente. En primer lugar lo lúdico es parte de la existencia humana:

“¡Nada hay más humano y humanizador que el juego, donde se realiza sentido y no se busca eficacia, donde el hombre despliega su ser en acto y encuentro, en gozo y riesgo!”.²⁴³⁷

En segundo lugar, el aspecto lúdico de la existencia lo ha sabido recoger el arte en suprema transfiguración y perpetuación de estas situaciones de la vida:

“La representación cómica puede ser una de las más bellas expresiones de la redención (cuadros de Rouault). La risa y el llanto, la seriedad y el humor han

²⁴³⁴ *Cuatro poetas*, 223.

²⁴³⁵ Cf. *Raíz*, 519.

²⁴³⁶ *Elogio de la encina*, 548.

²⁴³⁷ *Fundamentos I*, 46.

ido siempre unidos y cada uno de ellos sólo es verdadero si arrastra al otro consigo”.²⁴³⁸

Y en tercer lugar, lo ha sabido recoger el espíritu religioso y filosófico, ya que

“Sócrates, Jesucristo, los santos, los poetas, han jugado siempre con este doble resorte: el humor y el amor, la ironía y el cariño, la mortal preocupación por la vida y la actitud de juego ante ella”.²⁴³⁹

Desde este entramado lúdico Cardedal no quiere pensar sus obras como definitivas, cerradas o sistemáticas en el sentido de un encerramiento en las propias categorías, pensamientos, deseos y perspectivas. Él sabe que está sirviendo a un Alguien que lo precede, lo excede y lo transgrede, un Alguien por el que fue cubierto y ante quien está descubierto, un Alguien que supera todo lo que podemos pensar y que tiene un nombre-sobre-todo-nombre: Jesús de Nazaret.

4. Caracterología del estilo cardedalano

Del trabajo analítico de clasificación realizado en este capítulo, y de la ponderada lectura de su obra, podemos sacar algunas conclusiones sintéticas acerca del estilo cardedalano. Veamos algunas características de su estilo:

a. Un estilo preñado de contrastes

González de Cardedal tiene un estilo donde abundan los *contrastes*. El oxímoron y la paronomasia son un ejemplo de esto. No en el sentido de afirmaciones que se oponen entre sí, sino justamente lo contrario: la compleja realidad puede ser dicha por contrastes que se integran en una realidad más amplia que la expresada por una simple y reductiva oposición, ya que la realidad, vista en perspectiva, se puede mirar y decir desde distintos ángulos.²⁴⁴⁰ Esta característica

²⁴³⁸ *El rostro de Cristo*, 355.

²⁴³⁹ *Madre y muerte*, 215.

²⁴⁴⁰ Dice Alonso Schökel: “Pienso que la imagen y la antítesis, en sus diversas realizaciones, son los dos recursos más importantes del estilo literario. La imagen como testimonio de la unidad radical del hombre, de su espíritu corpóreo; la antítesis como testimonio de la polaridad radical de todo lo humano”, L. ALONSO SCHÖKEL, *El estilo literario. Arte y artesanía*, Ega-Mensajero, Bilbao, 1995,

literaria del estilo cardedaliano se podría resumir teológicamente en la categoría *encuentro* como matriz de su cristología, como él mismo lo hace en su primera obra de madurez teológica, *Jesús de Nazaret*.²⁴⁴¹ Por su misma historia de vida personal y social, cultural y nacional, Cardedal se sitúa en una panorámica de las cosas que lo hace estar cercano al punto de vista cristológico que adoptará para expresar sus ideas:

“Yo soy un hombre para quien son más decisivas la unidad y la continuidad, la convergencia y la complementariedad que la diversidad y la discontinuidad, la divergencia y el pluralismo cuando éste en el fondo es sinónimo de politeísmo”.²⁴⁴²

La tarea autoimpuesta es ardua, y a veces hasta desgarradora, sobre todo cuando se vive sumergido en un entorno que ve todas las cosas como opuestas, o como alternativas, lo que hace arduo y complejo mirar la realidad con ojos más amplios.

La categoría *figura* puede ayudar a esclarecer esta dimensión de la estilística cardedaliana, ya que “la figura es exterioridad y cuerpo, extensión y lugar, espesor y contorno, movimiento y envoltura a través de las cuales se dice y hace real para los demás una presencia”.²⁴⁴³ “Desde el punto de vista estético la figura genera la polaridad, desde el punto de vista teológico la figura es paradójica”.²⁴⁴⁴

Contraste, encuentro, polaridad, paradoja son diversos matices de esta dimensión de su particular estilo.

b. Un estilo abundante de metáforas y analogías

González de Cardedal se sitúa en una perspectiva donde, a diferencia del lenguaje científico-técnico, la *analogía* y la *metáfora* son preferidas al uso de conceptos

127. Desde la perspectiva mística en relación con el lenguaje de la fe, así se expresa A. M. Haas: “El lenguaje de la fe tiene conocimiento de ambas cosas: «la incapacidad de expresar lo que se ha vivido y el poder del lenguaje, la hostilidad hacia el lenguaje y el gozo de él, el permanecer en silencio y la exuberancia de una elocuencia poderosa»”; *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik*, Fribourg, 1979, 28, nota 23; citado en *Teología como biografía*, 51, nota 45. Las cursivas de la conjunción aparecen resaltadas en el autor.

²⁴⁴¹ Cf. también *Dios al encuentro*, 122-123.

²⁴⁴² *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 378.

²⁴⁴³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Historia, hombres, Dios*, Cristiandad, Madrid, 2005, 349.

²⁴⁴⁴ C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética*, op. cit., 298.

“claros y distintos” y a las definiciones cerradas, sin que esto signifique superficialidad ni falta de rigor de su teología. El mismo Cardedal se pregunta retóricamente, con mirada recapituladora:

“¿Es legítimo en la universidad pasar de la razón científica, que analiza cosas, a la razón cordial que ausculta? Parece que nada tiene legitimidad universitaria y reconocimiento social si no se calza el alto coturno de lo científico. Lo que no puede acreditarse a la luz de las ciencias llamadas duras (física, química, biología, sociología), no sería merecedor de crédito, no tendría fundamento para ser reconocido por el estado y la sociedad. Sería tolerado en los márgenes, como los poetas, los pájaros del cielo o la brisa del viento: tolerados mientras no molesten ni pidan nada”.²⁴⁴⁵

Es una acentuación que le permite tener un lenguaje vívido, penetrante, valiente, exigente y arrollador que, justamente por ese *éros*, tiene una significación profunda, atrapante y atrayente para el hombre de hoy.

“Inevitables metáforas, las únicas capaces de ayudarnos a decir lo que es indecible con términos de la razón técnica o de la mera lógica filosófica”.²⁴⁴⁶

Hay teologías que están más cerca del lenguaje equívoco que del análogo, que disecan el objeto, realizando una especie de autopsia teológica. No es este el caso de nuestro autor, sino justamente, el opuesto: claramente hay una ubicación en la analogía, realizada como conjunción de la realidad y del lenguaje, rechazando siempre la disyunción o alternativa, aun cuando a veces “racionalmente” parecieran no ser compatibles las posturas adoptadas en este método.²⁴⁴⁷ Desde la analogía hace su teología, su mejor teología:²⁴⁴⁸

²⁴⁴⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Última lección*, op. cit., 378.

²⁴⁴⁶ *El rostro de Cristo*, 187.

²⁴⁴⁷ Además de las dos figuras de este título, la sinestesia se enrola en esta característica del estilo cardedaliano. Acerca del uso de la metáfora en la teología, dice Ferrara: “ni siquiera los nombres de perfecciones trascendentales pueden ser predicados de Dios sin más conectivos. Se predicán propiamente de Dios tan sólo en cuanto a la «cosa significada» (significado), no en cuanto al «modo de significarla» (representación). En cuanto a esto último, todas las palabras humanas, también las que designan perfecciones trascendentales, son metafóricas en cuanto que encierran una limitación que exige modificarlas lingüísticamente”, en R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, op. cit., 262. También se refiere a la metáfora en las páginas 13, 66, 67, 68, 175, 176, 179 (aquí cita a Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 9), 261, 263-265. Avenatti asegura que “metáfora y paradoja son lenguajes dinámicos que nos transportan a la fuente del ser y de la vida proporcionándonos la posibilidad de traducir el misterio inagotable del origen en palabras, figuras, personajes, acciones y relatos abiertos, inconclusos, que buscan y esperan ser consumados en el

“La analogía me es más sagrada y evidente que la dialéctica, la concordia mejor bienvenida que la discordia, la colaboración más evidente que la lucha de clases. Pero por cristiano sé que siendo eso verdadero y esencial necesita una ampliación de sentido hasta permitir albergar dentro de sí universos que sin la fe y sin la experiencia del pecado no nos serían integrables”.²⁴⁴⁹

c. Un estilo con ritmo y sonoridad

González de Cardedal escribe con un *ritmo* y una *sonoridad* que hacen gratos y bellos su decir y su pensar. Ejemplo de esto es el uso de la paronomasia, aliteración, onomatopeya, apofonía, poliptoton y antimetátesis, así como los muchos juegos y familias de palabras que hay en el estilo cardedaliano. ¿Qué importancia tiene esto para un texto teológico? Lo mismo se pregunta Luis Alonso Schökel al estudiar el estilo literario, y responde:

“La tarea es importante porque se ha perdido en gran parte la capacidad de escuchar el texto literario. El lenguaje es un medio de comunicación por sonidos articulados, y el órgano de percepción de los sonidos es el oído, no la vista”.²⁴⁵⁰

Como hemos podido ver, estos recursos estilísticos impregnan toda la obra de Cardedal, al punto que transforman esos recursos en parte de un estilo propio, medular, enjundioso, potente, que está presente transversalmente en la obra escrita de nuestro autor. Su estilo está creado con una eufonía y una musicalidad que lo hacen sonoro, armonioso, agradable, bello.

Creemos que su propuesta tiene una vertiente o lectura musical: él construye su propuesta teológica como en música se construye un tema con variaciones. Un tema que resuena con “ecos” que van repitiendo creativamente lo ya dicho.²⁴⁵¹ El

devenir de cada nueva recepción”, C.I. AVENATTI DE PALUMBO, “Teología y literatura. Lenguaje y acontecimiento”, en *Teología* 90 (2006) 365-371, 369.

²⁴⁴⁸ Se puede confrontar con fruición H.D. MANDRIONI, *Hombre y poesía*, op. cit., 22-32.

²⁴⁴⁹ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 378.

²⁴⁵⁰ L. ALONSO SCHÖKEL, *El estilo literario*, op.cit., 145. Cf. todo el capítulo 7 de este libro: “Estilística del material sonoro”, que es un valioso aporte para esta perspectiva.

²⁴⁵¹ Acerca de esto dice Hatzfeld: “No hay duda de que en esos casos en que la perspectiva y la complicación del Barroco se ponen a prueba, la crítica, tanto literaria como artística, se encuentra perdida, no tiene términos adecuados y precisos para explicarse, y se ve obligada a recurrir a la música para hacerse entender por medio de aproximaciones y analogías que no pueden precisarse en términos propios. La música representa de modo más evidente la dinámica de las voces

tema es presentado en una versión sencilla y original, pero se manifiesta completo a través de las variaciones. Ellas, a la luz del tema inicial, todas juntas, aclaran, potencian y manifiestan las potencialidades del tema inicial. La obra completa sólo aparece al final, cuando el último acorde ha dejado de sonar.

d. Un estilo transido de pasión

González de Cardedal tiene *pasión* y eso se traduce en su estilo. Una manifestación de esta pasión es perceptible en la necesidad de crear neologismos para decir las realidades que se quieren expresar, y la investigación etimológica de palabras o frases. Hacer teología es hablar de un Dios y un hombre vivientes, de un Cristo viviente. Dios, hombre y Cristo se encuentran amorosamente en esta ladera de la existencia y, como fruto de ese encuentro de vivientes, surge un lenguaje preñado de ese *pathos* de la realidad. La teología de Cardedal es *pasional*, no sólo ni en primer lugar porque a él le corre la sangre en sus venas, porque él está vivo, porque él tiene algo que decir, sino ante todo y en primer lugar porque a su objeto le corre sangre por las venas, su objeto está vivo, y su objeto tiene algo que decir. Es la vida del mismo Dios la que corre por los decires de Cardedal. Es la pasión del mismo Dios la que hace pasional la teología de Cardedal. Es el vital encuentro en Cristo de Dios y el hombre lo que hace y pone la pasión de sus escritos.

Existen otros registros emparentados acerca de la *pasión*: se trata de la erótica que, como sensualidad y carne, son referidas por Spitzer, al hablar del barroco, asegurando que

“el catolicismo mediterráneo (español o italiano) ha encontrado en la misma sensualidad la expresión de lo trascendente [...] comprendió siempre la parte de la carne en el misterio de la Encarnación de Cristo y es el arte español el que

melódicas libres e inquietas sobre el sosiego estable del *basso continuo*”, H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, op. cit., 124. Asegura también que el eco es parte del estilo Barroco: “este recurso del eco es un virtuosismo barroco en su más alto grado”, IBID., 148; y escribe lo siguiente: “desde el momento en que las grandes obras del Barroco se basan en principios musicales de una estructura sinfónica de motivos y elementos eufónicos, el eco ha de ser un elemento estilístico insistente”, IBID., 146. Sobre el eco dice que “anáfora, epífora, figura etimológica, juego de palabras, paronomasia y paronimia [...] se asemejan al eco”, IBID., 146. Sobre las variaciones de que hemos hablado, Spitzer también habla de “el eco estilístico del Barroco, como repetición constante y constante variación”, IBID., 147.

expresa mejor el *Verbum caro factum* [...]: No es sólo la razón lo que postula lo divino, es también la carne del hombre mismo”.²⁴⁵²

Si tomamos la palabra sensualidad como sinónimo de erótica, ya que aquí se refiere a la carnalidad del misterio y no a una lectura moralizante como si fuera sinónimo de concupiscencia, podemos percibir que estamos moviéndonos en el ámbito de esta tesis. También asegura Hatzfeld que “la belleza sensual podía ponerse al servicio de lo divino católico que ha comprendido la carne”,²⁴⁵³ al tiempo que reflexiona sobre el enraizamiento en la encarnación del catolicismo español:

“toda la profundidad concreta que hay en la carnalidad religiosa del catolicismo mediterráneo, en [...] ese catolicismo español que mezcla lo divino a los goces y desfallecimientos de la carne [...] y que] extrae espiritualidad de la carne voluptuosa, que pone al servicio de Dios hasta la misma carne [...]ya que] *el fenómeno humano, concreto, primordial, del barroco español es la conciencia de lo carnal juntándose con la conciencia de lo eterno*”.²⁴⁵⁴

e. Un estilo con altura y hondura

González de Cardedal tiene *altura* y *hondura* en su decir teológico. La profundidad de sus escritos revela un estilo que no se conforma con la mediocridad y la superficialidad, y justamente por este rasgo resulta significativo para el hombre de hoy.²⁴⁵⁵ Palabras que brotan de dentro, porque dentro se han encarnado viniendo de lo alto, desde la otra orilla de la existencia.

“El hombre ha vivido siempre a la búsqueda de divinas palabras, y cuando las encontró se convirtieron para él en alimento, brasa y llama. Luego esa palabra de Dios no vino de fuera, sino que brotó de dentro, de la tierra, de la carne y del tiempo del hombre”.²⁴⁵⁶

²⁴⁵² L. SPITZER, “El barroco español”, op. cit., 315.

²⁴⁵³ L. SPITZER, “El barroco español”, op. cit., 316.

²⁴⁵⁴ L. SPITZER, “El barroco español”, op. cit., 317; cursivas en el autor.

²⁴⁵⁵ El ya citado estudioso del barroco, Hatzfeld, habla de “una de las categorías barrocas de Wölfflin, principalmente la que contrapone la «profundidad» del barroco a la «superficialidad» del Renacimiento, nada menos que como la proyección del sentimiento infinito de la eternidad como tiempo en el espacio”, H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, op. cit., 117.

²⁴⁵⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Presentación” en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas*, op. cit., XIII.

No basta una mera descripción de las cosas, sino que urge un viaje a las causas, a lo hondo, a lo profundo, a las raíces. El estilo literario de Cardedal le ayuda a hacer este viaje a las profundidades: de allí saca la altura de su teología, ya que no hay frutos sin raíz ni hay proyección sin introspección, ni hay altura sin hondura. Es sorprendente, sintomático e inquietante que el estilo de Cardedal se haya hecho más hondo, más profundo, más propio al perder a su madre.²⁴⁵⁷ Desde entonces se percibe en su obra un *pathos* distinto. ¿Será que al enterrar a su madre (y la madre es la “tierra” de la que él brota; en-terrarla significa volverla a la tierra, el lugar de la raíz) puede ahondar en las raíces de su existencia y por eso volar más alto?

e. Un estilo que brota del silencio

González de Cardedal dice una palabra que brota de un *silencio* previo. No hay palabra significativa que no brote de un profundo silencio interior que la haya cernido, sopesado, evaluado, tras lo cual, fruto de esa ponderación, brota ella exquisita y bella, lista para ser sabida y saboreada (“*saber*” y “*sabor*” están etimológicamente emparentadas). No un silencio gnóstico, como si fuera el origen de todas las cosas y aún de Dios mismo, sino el silencio que surge de la kénosis y pascua de la palabra, en medio de un mundo trivializado y banalizado que ha vaciado de sentido y alegría las palabras. Silencio en el que “Dios que se nos da diciéndose en silencio y amor”.²⁴⁵⁸ “Sólo quien es enseñado por Dios en el silencio y en el amor sabe de Dios y coopera con Dios”.²⁴⁵⁹

Silencio, por eso, esencial y necesario, para que las palabras puedan volver a ser dichas en su prístino sentido, en su vocación originaria de ser co-creadoras, co-creativas y co-creantes como son creadoras, creativas y creantes las genesíacas palabras de la Creación, cuando por el Verbo fueron hechas todas las cosas (Cf. Col.

²⁴⁵⁷ El libro termina con una expresión de Esopo: “Hic Rhodus hic saltus”. ¿No indica esta cita que este es el momento de dar el salto hacia otros lares? Cf. *Madre y muerte*, 261.

²⁴⁵⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Presentación” en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas*, op. cit., XV-VI.

²⁴⁵⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Presentación” en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas*, op. cit., XVIII.

1, 16).²⁴⁶⁰ La palabra siempre está llamada a preñarse en el silencio, un silencio fecundado de sentido, de donde brota con más fuerza, vigor, belleza y verdad.²⁴⁶¹

f. Un estilo que llega al corazón

González de Cardedal dice una palabra que llega al *corazón*. Entendemos “corazón” en el sentido bíblico, como el centro de la persona, el lugar del amor o la traición, el lugar de las decisiones, el lugar del encuentro o la soledad, el lugar de la entrega de la propia vida y el núcleo de su intimidad, “el centro del ser en carne”.²⁴⁶² Nuestro autor llega al corazón porque su palabra brota de las entrañas. De las entrañas del teólogo, de las entrañas de la tierra, de las entrañas de Dios. Por eso puede desentrañar las realidades, las cosas y las personas. Así lo entendía Miguel de Unamuno, admirado por González de Cardedal, cuando cantaba:

“¿Pretendes desentrañar
las cosas? Pues desentraña
las palabras, que el nombrar
es del existir la entraña”.²⁴⁶³

Porque brota de las entrañas desentraña. Y porque brota del corazón llega al corazón. Así lo expresa von Balthasar: “Lo esencial en la manifestación de Jesús fue que Jesús habló [...] La palabra es primariamente revelación de la persona y es signo [...] Y es palabra que llega al corazón: “¡María!” (Jn 20, 16)”.²⁴⁶⁴ Como saeta disparada al blanco, así llega la palabra y el estilo cardedaliano al centro del hombre.

²⁴⁶⁰ El neologismo *creante* es usado por Cardedal en *Dios*, 201 y 260. Nos apropiamos de él.

²⁴⁶¹ A esta tensión silencio-palabra nos hemos referido al hablar de la torsión del lenguaje. En este aspecto, se parece al lenguaje de los místicos. Cf. M.B. ESPERÓN, “Estudio semiológico del lenguaje místico”, en *Filosofía de la mística como cercanía de la divinidad*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2005, 31-43.

²⁴⁶² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Última lección*, op. cit., 375. Sobre el lugar del corazón en la cristología, cf. todo este artículo que acabamos de citar. Justamente, en las bibliografías del autor, este artículo figura nombrado así: “Razón y corazón en cristología. Última lección de cristología en Gredos”. Cf. “Bio-bibliografía de Olegario González de Cardedal”, en A. CORDOVILLA PÉREZ-J. M. SÁNCHEZ CARO-S. DEL CURA ELENA (eds.), *Dios y el hombre en Cristo*, op. cit., 31. Sobre el corazón (o entrañas), se puede leer provechosamente la investigación que el mismo autor, para resemantizar las palabras, realiza en *La entraña*, 43-102.

²⁴⁶³ M. DE UNAMUNO, *Cancionero*, 394, en *Obras completas VI*, Madrid, 1966, 1074. Citado en *Raíz*, 149.

²⁴⁶⁴ H.U. VON BALTHASAR, “El misterio pascual”, en J. FEINER–M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis III II*, Cristiandad, Madrid, 1969, 143-335, 293.

La teología de Cardedal está toda impregnada de pasión literaria, y de “*pathos*” en el sentido de “padecer” lo literario, ya que es “*la irrupción del pathos de Dios en el pathos del mundo*”.²⁴⁶⁵ “El término *pathos* es utilizado aquí en el doble sentido etimológico de experiencia y conmoción”.²⁴⁶⁶ Ese “*pathos*” es sentido, intuición, sentimiento, sufrimiento, padecimiento, experimentación, un estar-afectado desde dentro de su propia entraña del hecho literario.²⁴⁶⁷ La teología de Cardedal tiene *pathos* también en el sentido de que hay una inmediata comunicación del afecto entre quien escribe y quien lee. Una especie de *simpatía* que hace vibrar en la misma longitud de onda a ambos.

Hemos visto cuántas características del barroco tiene el estilo cardedaliano. Las características barrocas que enumera Hatzfeld, pueden ser perfectamente descubiertas en Cardedal: relativa claridad evocadora, perspectiva profunda, derramamiento de la luz celeste, claroscuros,²⁴⁶⁸ perspectivismo,²⁴⁶⁹ simbolismo.²⁴⁷⁰ Silencio preñado de pasión y de sentido, contrastes que se unen en el encuentro, lenguaje analógico y metafórico, altura y hondura en sus decires, musicalidad de sus escritos, flecha disparada al corazón, son rasgos del estilo de González de Cardedal.

3. Forma: Extensión, vehemencia, espiral

El estilo de la teología, que se ha manifestado en palabras y silencios enraizados en una tierra concreta, se organiza como cuerpo tomando una forma particular. En el caso de Olegario veremos tres características de esa forma de su teología: se trata de escritos que siempre son extensos, abundantes; que rezuman una vehemencia y una pasión verdaderas; que se desarrollan como un espiral. Esta configuración triforme es el modo en que la erótica teologal del autor se ha conformado, a partir de las particulares raíces, condiciones y límites de su existencia,

²⁴⁶⁵ C. AVENATTI DE PALUMBO, “El *pathos* teodramático como signo epocal en el marco del escenario histórico actual”, *Humanidades* 1 (2004) 91-100, 99. Las cursivas son de la autora.

²⁴⁶⁶ C. AVENATTI DE PALUMBO, “El *pathos* teodramático”, op. cit., 92, nota 1.

²⁴⁶⁷ “Hay [...] en el barroco un cierto *pathos* que arrebató a la sociedad entera y [...] a sus autores”, H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, op. cit., 153.

²⁴⁶⁸ Cf. H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, op. cit., 144-145.

²⁴⁶⁹ Cf. H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, op. cit., 453.

²⁴⁷⁰ Cf. H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, op. cit., 164.

articulando de este modo la erótica teológica, es decir, la respuesta que el creyente da a la erótica teologal en el cuerpo de su teología.

3.1. Extensión en el fragmento

Basta mirar los libros de Cardedal alineados en un estante de biblioteca para darse cuenta de golpe de que la brevedad no forma parte del estilo teológico de don Olegario. No se trata de una carencia o una deficiencia. Desde nuestra perspectiva, esta extensión y abundancia hablan de esa forma barroca de la que hemos tratado *supra* y muestra la exuberancia del amor de Dios padecido en la propia carne plasmada en extensión formal. El desborde que produce esta experiencia vital se manifiesta en él en abundancia textual. Una cita donde Cardedal hace una reflexión sobre esta condición de su teología nos pondrá sobre la pista de lo que mostramos aquí:

“El lector perdonará la extensión excesiva, pero puede quedarse en las cien primeras páginas que son un anticipo de la totalidad (o con un solo capítulo ya que todos dicen lo mismo). Cada capítulo va seguido de una bibliografía mínima, que ayuda a seguir pensando. ¡El autor ha emulado siempre la admirable monotonía del evangelio de san Juan donde cada uno de los capítulos trata siempre el mismo tema, si bien cada uno tiene total novedad! El resto del libro es explicitación y quizás sólo valga para que sobre él, cual un bello bordado sobre un basto tejido, parezcan sostenidos los varios centenares de textos de la mejor tradición cristiana que hemos transcrito”.²⁴⁷¹

Efectivamente, el libro tiene casi mil páginas. La misma prueba se puede hacer con los autores citados. En *Fundamentos*, I, sin contar los autores colectivos (Concilios, Pontificias comisiones, etc.), hay 1015 autores citados, en una obra de 760 páginas.

Es querida para Cardedal la expresión “el todo en el fragmento”, expresión de la paradoja cristiana que podría significar lo que expresamos aquí. Su obra extensa no deja de ser un fragmento de la totalidad de Dios, del mundo, del hombre, del conocimiento, de la tarea del teólogo. La expresión tiene larga tradición, y la

²⁴⁷¹ *La Entraña*, XIV. La misma idea en *Fundamentos* II, LXVI: “Frente al estilo expositivo, lineal y deductivo, este libro sigue otra forma de pensamiento: circular, memorativa y reflexiva, que avanza volviendo a los mismos temas siempre. En el evangelio de san Juan casi todos los capítulos giran en torno a unas pocas categorías, con las cuales se propone el misterio de Jesús”.

encontramos por primera vez en Platón, refiriéndose a Hesíodo: “¡Pobres infelices! No conocen la gran sabiduría de esta máxima de Hesíodo («el fragmento vale más que el todo»)”.²⁴⁷² La encontramos en varios escritos de Cardedal:²⁴⁷³

“Para ser teólogo hay que pensar y creer [...]. Su obra será siempre un fragmento, pero cada fragmento remite al Todo, haciéndolo pensable en un sentido y presente en otro”.²⁴⁷⁴

Remedio contra el totalitarismo de una razón desbordada, la percepción del fragmento como portador de la totalidad es un antídoto para toda teología sistemática:

“Ninguna historia es la manifestación clara de Dios. De él tendremos siempre *signos* y *destellos*, que terminan siendo significantes y luminosos cuando los referimos al que fue el «signo personal» del Padre; *fragmentos* que sólo encontrarán su lugar propio cuando sean reinsertados como miembros en el organismo de la Verdad, formado por el cuerpo físico, el cuerpo eucarístico y el cuerpo eclesial de Cristo”.²⁴⁷⁵

Fragmentos que son, entonces, señales y presencia de un Todo que escapa al dominio de los hombres. “En el entretanto todo es fragmento, visión en espejo, destello del futuro; pero todos los grandes, desde Hesíodo a Balthasar, han sabido que en el fragmento está la totalidad para quien sabe mirar, oír, tocar”.²⁴⁷⁶

3.2. Vehemencia en la objetividad

Cardedal es vehemente y apasionado. Tanto en los escritos cuanto en el trato personal. Nuestra hipótesis es que el apasionamiento vital e intelectual es reverbero de un padecimiento personal: pasión de Dios en la propia carne que se refleja en la vehemencia textual y formal de sus escritos. Una cita donde puede percibirse esta pasión, prologando a otro colega que escribe con similar talante:

²⁴⁷² PLATÓN, *La república* 5, 466C; *Las leyes* 3, 690E; HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 40.

²⁴⁷³ Cf. Dios, 217, con referencia a Balthasar en su obra *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln-Freiburg, Johannes Verlag, 1990 (*El todo en el fragmento*, Encuentro, Madrid, 2008).

²⁴⁷⁴ *El hombre ante Dios*, 52, con referencia a Balthasar.

²⁴⁷⁵ Á. CORDOVILLA PÉREZ-J.M. SÁNCHEZ CARO-S. DEL CURA ELENA (eds.), *Dios y el hombre en Cristo*, op. cit., 667, última frase del libro.

²⁴⁷⁶ *Cuatro poetas*, 629.

“Teólogo sólo se puede ser por *vocación* recibida; con *pasión* insaciable; por *desesperación* final [...]. Sólo con pasión se puede descubrir algo del corazón de Dios y algún saber vividero de él, porque si algo no es esencialmente la teología es «ciencia» en el sentido elemental del término, como no lo son la filosofía, la poesía, la música, el arte. ¡Casi infinitos saberes previos en contenidos y métodos exigen estos quehaceres –también la teología– y, sin embargo, quien los cultiva, sabe que su verdad comienza cuando ellos callan para que advenga una palabra nueva y divinal, la única que necesitamos oír, aquella que alumbraba y sacia!”²⁴⁷⁷

Desde una antropología estoica podría pensarse que la vehemencia es un lastre que debería dejarse de lado para conseguir una supuesta objetividad intelectual, ética, formal. Sin embargo, si tomamos en cuenta los contornos de la erótica teológica que hemos investigado en el Capítulo 1, queda claro que el Dios que se revela en Cristo para la salvación del hombre no es un Dios atarácico e indolente, sino un Dios comprometido apasionadamente en el vínculo soteriológico con su creatura amada. La correspondencia textual de esa pasión de Dios es la vehemencia del teólogo, ya que

“El teólogo acepta el reto que invita a hacer del hombre el único objeto digno de nuestra pasión, en la convicción profunda de que el corazón del hombre individual y la historia colectiva son el hogar donde mora el ser de lo real y el templo donde habita el Dios verdadero”²⁴⁷⁸.

Evidentemente, no estamos ante una reacción infantil o inmadura, sino ante la suprema responsabilidad de quien se sabe llamado a un servicio fraterno por fidelidad a una vocación que se ha recibido gratuitamente, siempre en tensión hacia un futuro donde se realizará acabadamente aquello que todavía vivimos como arras:

“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”²⁴⁷⁹.

3.3. Espiral en el avance

²⁴⁷⁷ “Prólogo”, en J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte, esperanza y salvación*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2004, 10 (cursivas en el original).

²⁴⁷⁸ *El quehacer de la teología*, 116.

²⁴⁷⁹ *Entrevista*, 308 (frase final).

El pensamiento teológico de Olegario González de Cardedal es complejo, rico en matices, amplio en sutilezas y referencias, polifacético, abarcador de distintos criterios. No encontramos en él ideas puramente lineales, ni desarrollos exclusivamente rectilíneos, ni esquemas simplificadores. Proponemos la figura de la *espiral* para pensar la forma de la teología de Cardedal. Para el diccionario de la RAE, una espiral es una “curva plana que da indefinidamente vueltas alrededor de un punto, alejándose de él más en cada una de ellas”. Según un estudioso de los símbolos, la espiral

“Manifiesta la aparición del movimiento circular saliendo del punto original; este movimiento lo mantiene y lo prolonga indefinidamente: es el tipo de líneas sin fin que enlazan incesantemente las líneas del devenir [...]. La espiral es y simboliza emanación, extensión, desarrollo, continuidad cíclica pero en progreso, y rotación creacional [...]. La espiral helicoidal [...] se emparenta más bien con el laberinto, evolución a partir del centro, o involución, retorno al centro. La espiral doble simboliza simultáneamente los dos sentidos de este movimiento”.²⁴⁸⁰

Una concreción de la figura espiralada son los famosos laberintos de las catedrales medievales;²⁴⁸¹ otra, contemporánea, los laberintos de Borges. Es decir, la forma que proponemos tiene una larga historia simbólica, histórica, antropológica, arquitectónica.²⁴⁸² Al configurar imaginativamente la obra de Cardedal pensamos en una espiral tridimensional que abarca las variadas dimensiones de la percepción humana. Se trata de la forma helicoidal. El avance que propone el autor no es lineal:

²⁴⁸⁰ “Espiral” en J. CHEVALIER (dir.), *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1999, 479. Scola asegura que también Balthasar trabaja con un “procedimiento teológico en espiral, que le hace volver repetidas veces sobre el mismo tema”, A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, op. cit., 69.

²⁴⁸¹ “El emblema del laberinto fue usado con frecuencia por los arquitectos medievales. El acto de recorrer el laberinto figurado en el suelo en un mosaico, se consideraba como sustitución simbólica de la peregrinación a Tierra Santa”, J.E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, Labor, Barcelona, 1991, 266.

²⁴⁸² “El laberinto conduce también al interior de sí mismo, hacia una suerte de santuario interior y oculto donde reside lo más misterioso de la persona humana. Pensamos aquí en la *mens*, templo del Espíritu Santo en el alma que se halla en estado de gracia, o también en las profundidades de lo inconsciente. Una y otro no pueden ser alcanzados por la conciencia sino tras largos rodeos o una intensa concentración hasta esa intuición final donde todo se simplifica por una especie de iluminación. Allí, en esa cripta, se vuelve a encontrar la perdida unidad del ser, que estaba disperso en la multitud de los deseos [...]. El laberinto puede verse como combinación de dos elementos: la espiral y la trenza, y en tal caso expresa una voluntad muy evidente de figurar lo indefinido en sus dos aspectos principales para la investigación humana, es decir, el perpetuo devenir de la espiral que, teóricamente, al menos, puede imaginarse sin término, y el perpetuo retorno figurado por la trenza”, “Laberinto”, en J. CHEVALIER (dir.), *Diccionario de los símbolos*, op. cit., 621-622.

su modo de pensar se presenta como una repetición concéntrica de ideas, o una ascensión espiralada, que se va ampliando en cada círculo en una perspectiva nueva o más profunda, tratando de implicar al lector en un camino de descubrimiento por el amor, en el que también se halla sumergido el autor.

El hecho de que el acercamiento a la realidad de Cristo se haga por círculos envolventes, hitos, espirales ascendentes, helicoides u otras figuras gráficas que sugieran lo que ha hecho Cardedal, es parte del método elegido y del lugar desde el cual él hace su teología. No es una carencia ni una falta de seriedad de su esfuerzo teológico, sino coherencia con el método empleado. Dos citas de dos libros para mostrar lo afirmado:

“El lenguaje teológico procede por aproximaciones al misterio [...]. El misterio nos ciega y nos deja sin palabras, a la vez que su luminosidad y plenitud nos dan unos ojos nuevos y nos hacen proferir un lenguaje inusitado y más elocuente. Quienes más han hablado de la inefabilidad de Dios son los que más han enriquecido el lenguaje: desde Platón hasta Lutero y san Juan de la Cruz”²⁴⁸³.

“El método de exposición es de penetración concéntrica y no de avance lineal”²⁴⁸⁴.

La figuración espiralada y la configuración tridimensional que proponemos podría también pensarse como un modo de escapar de la tentación de encerrar al objeto del pensamiento en un sistema que lo agote. Ambas figuraciones corporeizadas en el laberinto conducen a un centro que hay que saber encontrar. La tridimensionalidad podría ser un modo de no dejarse encerrar en las solas categorías espacio-temporales sino incorporar a ellas la posibilidad de la trascendencia: del laberinto se escapa hacia arriba. Esta pasión de libertad, por oposición al encerramiento en un sistema hermético, también es característica de la obra de Cardedal, que distingue entre un sistema como sinónimo de inteligibilidad de un sistema como acabamiento del objeto, en el doble sentido de terminar y matar, tal como lo admite el verbo castellano *acabar* y el equivalente alemán:

“Entendemos por «sistema» el intento de articular con sentido y de establecer coherencia entre todos los datos que tenemos sobre Cristo, a la vez que conexión con el resto de la realidad, y sobre todo con el destino de la vida

²⁴⁸³ *Cristología*, 544.

²⁴⁸⁴ *La entraña*, XIV.

humana. No es, por tanto, voluntad de fundar la realidad crística ni de integrarla en una lógica, cuyo principio fundante o descubridor sería el hombre hasta enseñorearse de Cristo y poder ser libre frente a él. En este sentido tiene razón Balthasar: «Una cristología `sistemática´ me parece una tarea imposible, pues donde Dios está tan en juego como aquí, no se puede en absoluto hablar de sistema, a no ser para alguien que como Hegel piensa acabar con Dios (*mit Gott fertig zu werden*)».²⁴⁸⁵

El mismo Cardedal apela a la imagen del espiral en su primera obra cristológica. La imagen se utiliza para significar que no se puede lograr un acercamiento a la figura de Cristo más que involucrándose en aquello que se contempla. La función del espiral es envolvente, comprometedora, y apela a la capacidad del lector de dejarse envolver por Aquel al que se acerca. Asegura que:

“A lo largo de la obra, el estilo de pensamiento no es tanto de avance lógico cuando de repetición concéntrica o, si se prefiere, de ascensión en espiral. Son los mismos temas los que vuelven siempre, vistos cada vez en una nueva perspectiva o en una mayor profundidad. Porque el autor no ha intentado sólo *explicar el objeto al que se refiere*, sino también *im-plicar al sujeto a quien se dirige*”.²⁴⁸⁶

Recapitulación

“Hablar de Dios es peligroso, pero más peligroso es no hablar de él”²⁴⁸⁷

Al final del capítulo hemos corroborado que existe un estilo diferenciado en la obra teológica de Cardedal y que en la configuración de este estilo el teólogo torsiona el lenguaje de variadas formas para que exprese teológicamente la figura que ha quedado impresa en su experiencia vital-teologal. La torsión del lenguaje es provocada por la fuerza de las realidades que pugnan por ser expresadas en palabras que porten dentro de sí aquello a lo que hacen referencia. Desde las coordenadas histórico-geográficas del autor, que delimitan unas posibilidades y se someten a unas condiciones, brotan unas palabras que, salidas del silencio nutricio donde se han gestado, cobran forma para significar a un Dios y a un hombre que se entretajan en la historia de un amor recíproco. La *ex*-presión teológica es manifestación de una *im-*

²⁴⁸⁵ *Fundamentos* I, 70, nota 101. La misma cita de Balthasar en *Cuatro poetas*, 630: último párrafo del libro.

²⁴⁸⁶ *Jesús de Nazaret*, XVI.

²⁴⁸⁷ *Dios*, 41.

presión vital que ha presionado en la existencia del teólogo y que pide ser articulada en un lenguaje que, para ser fiel a su origen, se configura con una forma articulada que es percibida por el lector como un estilo. Dicho al modo inverso: el estilo personal revela que el teólogo ha sido tocado en su raíz vital, de donde brotan las palabras que, de este modo, revelan su origen. El *éros* divino es extático, apasionado, desiderante, excesivo, y se manifiesta encarnándose en un *éros* humano que sufre las mismas características: juntos configuran un particular estilo teológico que manifiesta una erótica. Ésta se puede percibir como el embate que sufre el lenguaje humano al ser tocado por el *éros* divino, y cómo aquel se deja configurar por una fuerza que lo habita y lo impele a portar dentro de sus palabras una vida que le viene de otro lado. Hablando de san Pablo dice Cardedal:

“En este Himno al *agápe* (1Co 12, 1-3) Pablo explicita su experiencia de Cristo traduciéndola con un realismo que excede nuestras posibilidades. Puede hacer este canto porque Él mismo se sabe resultado de ese amor [...]. La mística de Pablo es una mística del único Cristo en quien amor y pasión van unidos, ya que la cruz y la resurrección son el signo del amor del Padre, queándonos a su Hijo se nos ha dado del todo con Él”.²⁴⁸⁸

Análogamente, con lo que hemos investigado hasta aquí se podría componer un himno al *éros* divino, en el que el teólogo expresara su propia experiencia de Cristo: un amor divino excesivo, exuberante, vehemente que se articula como palabra habitada en el seno de un estilo teológico. Ambos himnos, el del *agápe* y el del *éros*, no serían sino expresiones del mismo amor divino que se expresa en la historia provocando el amor humano. Cuando esto acontece en la vida de un teólogo, el resultado tiene eficacia histórica ya que es una teología habitada por el amor de Dios, que nunca queda inane.

²⁴⁸⁸ *Cristianismo y mística*, 109.

Capítulo III

Centro de la erótica teologal: La pasión cristológica. El todo en el fragmento

“La verdad se dice de muchas maneras, habita en muchas moradas y se expresa con muchas palabras”²⁴⁸⁹

“Donde Dios y hombre se han encontrado, allí están el corazón del mundo y el centro de la historia”²⁴⁹⁰

La hipótesis de este capítulo es que la erótica brota de un centro del cual toma toda su fuerza manifestativa, y que articula la pasión del teólogo en su vida y su pensamiento. En Cardedal este centro es Jesucristo, *éros* de Dios y lugar de encuentro con el hombre.

Investigaremos en este capítulo ese centro que tiene la erótica teologal tal como aparece en la obra de Cardedal. Un centro con rostro y carne concretos: Jesucristo, Hijo de Dios y hermano de los hombres. Veremos cómo toda su teología se organiza teniendo este punto como eje (1). Luego examinaremos cuatro de sus obras cristológicas, percibiendo cómo cada una se organiza en torno a una idea que le da sentido y que manifiesta algunos aspectos del eje central que es Cristo, el *éros* de Dios, que pide un involucramiento del hombre en su misterio (2); por último, la permanencia de Cristo en la historia se realiza eucarísticamente: es en este misterio donde la implicación del hombre resulta paradigmática para manifestar la presencia del *éros* de Dios en la historia (3).

En este capítulo trabajaremos con un método y una perspectiva analítico-sintética, ya que se trata de descubrir en los diversos libros de cristología escritos por el salmantino, la manifestación de la erótica como fragmentos de un Todo más grande (1 y 2); y con un método hermenéutico y antropológico al abordar la autoimplicación del sujeto por medio de la eucaristía (3).

1. Jesucristo, el fragmento

²⁴⁸⁹ *Cuatro poetas*, 541.

²⁴⁹⁰ *La entraña*, XII.

La expresión “el todo en el fragmento” que hemos puesto en el título de este capítulo es tópica; y de referencia obligada es la obra de von Balthasar que lleva justamente esta expresión como título.²⁴⁹¹ Permítasenos una cita del teólogo suizo para iluminar el sentido de la expresión:

“La expresión «centro de la forma de la revelación» no significa en modo alguno un fragmento, por central que sea, de esta forma, la cual para poder ser leída, necesitaría esencialmente del complemento de las partes que rodean este centro. Tal expresión se refiere más bien a aquello por lo cual la forma en su totalidad adquiere coherencia y deviene comprensible, es decir, su porqué, al cual han de ser referidos todos los aspectos particulares para ser comprendidos”.²⁴⁹²

Iluminados por el teólogo de Lucerna en la explicitación de su texto investigamos aquí el centro de la erótica teologal, entendido ese centro como el punto desde el cual todo el planteo resulta inteligible porque ahí se condensa la totalidad bajo la forma de un fragmento, que es tal no por constituirse como un retazo del todo sino por condensar la totalidad en sí mismo. Se trata del motivo, la razón, el eje de todo el planteo. En la obra de Cardedal ese centro es Jesucristo, *éros* de Dios y entraña del cristianismo. González de Cardedal refiere la expresión y la idea muchas veces, ya que la misma marca los cauces para pensar al Dios cristiano:

“El creyente sabe que a la totalidad sólo se llega por el fragmento; más aún, que para él el Todo se halla en el fragmento, lo mismo que el Infinito se encontró encarnado en una humanidad concreta y el Verbo estuvo entero en el seno de una mujer”.²⁴⁹³

Se trata del centro del misterio del cristianismo expresado como paradoja, la figura literaria y teológica más apta para concentrar los diversos y divergentes aspectos del misterio:

“Aquí nos encontramos con un aspecto de la *paradoja cristiana*: que el Abismo inabarcable de la divinidad se ha dado en la pequeñez de un niño contenido en el seno de una mujer; que la Totalidad está contenida en el fragmento”.²⁴⁹⁴

²⁴⁹¹ H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, op. cit.

²⁴⁹² *Gloria* 1, 415. Cf. *Cristología*, 574.

²⁴⁹³ *Raíz*, 401.

²⁴⁹⁴ *Dios*, 217.

Fragmento de la totalidad que lleva un nombre: Jesucristo, en quien “habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad”.²⁴⁹⁵ En el libro que se editó con motivo de la jubilación en la docencia del profesor González de Cardedal, Cordovilla considera que uno de los cuatro puntos esenciales de su teología es la cristología.²⁴⁹⁶ Bastaría mirar la bibliografía del teólogo abulense para darse cuenta inmediatamente que la figura de Cristo es central en su pensamiento; lo mismo ocurre si miramos las tesis dedicadas a su pensamiento. Aún en los libros que Cardedal dedica a pensar desde otros ejes, la mirada y la perspectiva cristológica troquelan todo el discurso.²⁴⁹⁷ Dedicaremos estas páginas, pues, a la figura de Cristo como centro de la erótica teologal.

1.1. Una cristología sistemática

González de Cardedal ha dedicado su ministerio teológico a pensar sobre todo la figura de Cristo, su mensaje, su drama y su inteligibilidad en el tiempo contemporáneo. Desde estas coordenadas asegura que urge “una *cristología sistemática* que articule todos los aspectos anteriores a la luz de la racionalidad en cada tiempo”.²⁴⁹⁸ La posibilidad de comprensión de una cristología se construye en un triángulo hermenéutico que involucra a Jesucristo, por un lado, al hombre por otro, y al tiempo histórico por otro. Al cambiar alguno de los ejes de este triángulo es necesario cambiar los otros dos para que la propuesta sea inteligible a quien accede a

²⁴⁹⁵ Col 2, 9.

²⁴⁹⁶ Cf. “Presentación” en A. CORDOVILLA PÉREZ-J.M. SÁNCHEZ CARO-S. DEL CURA ELENA (eds.), *Dios y el hombre en Cristo*, op. cit., 64-66. Los otros tres son: Dios, el hombre, el lugar de la teología. *Cristología* es presentado como una de las canteras de la cristología contemporánea en el libro de J.L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, Desclée, París, 2005. Se trata de cuatro puntos materiales sobre los que discurre Cardedal como teólogo. Pero si consideramos el aspecto formal de su obra teológica, el punto indubitable es Cristo: en él se condensa formalmente todo el quehacer teológico de Cardedal, ya que es la clave de bóveda que le da sentido a todo lo demás.

²⁴⁹⁷ Por ejemplo, en el “Prólogo” a su libro *Dios*, dirá: “Cristo es el lugar personal donde Dios nos busca y nos encuentra al asumir nuestra naturaleza e identificarse con nuestro destino. Por eso es al mismo tiempo el lugar supremo donde nosotros podemos encontrar a Dios y en él encontrarnos a nosotros mismos”, 12. Si todo el objetivo del libro es presentar a Dios tal como Él es, no hay otro camino que pasar por Cristo: ni los discursos de los filósofos sobre la causa primera, ni los acercamientos de los fenomenólogos de la religión, ni la mirada del psicoanálisis, ni ninguna otra perspectiva pueden dar cuenta del Dios real manifestado en Cristo. Para el creyente cristiano esta mediación es irrenunciable.

²⁴⁹⁸ *Cuatro poetas*, 630.

ella. Es evidente que el hombre en su configuración fenoménica y en su comprensión epocal, y el tiempo histórico por definición están en constante devenir. Por eso el misterio de Cristo resulta inagotable: no sólo en razón de su objeto, sino también del sujeto, que por definición es cambiante al compás del tiempo. Así la cristología en cada época tendrá un sesgo y un rasgo distintos, ya que es distinto quien la elabora y quien la lee, quien la desentraña y quien la entraña, quien la busca y quien la extraña.

Defender un fijismo cristológico significa no haber penetrado en la realidad hermenéutica de la verdad, ya que la verdad de Cristo responde no sólo a la pregunta “¿quién es Jesucristo?” sino también “¿quién es Jesucristo *para mí?*”, porque el acontecimiento de Cristo es, ante todo, soteriológico.²⁴⁹⁹ Y en la medida en que el hombre es cambiante resultará cambiante la cristología, entendida ésta como un acceso racional, cordial y visceral al misterio de Cristo,²⁵⁰⁰ ya que todas estas son dimensiones humanas a las que el hombre no puede renunciar:

“La nueva conciencia histórica, la exégesis crítica, el diálogo con las filosofías, las rupturas históricas y sociales, el Concilio Vaticano II, las dos guerras mundiales, el pluralismo ideológico y religioso actual [...] han creado una situación nueva, que nos obliga a repensar los problemas desde su origen y raíz. Pero aún no hemos logrado una integración, que decante y coordine esas perspectivas nuevas en una sistematización comúnmente aceptada. A todo lo anterior se añade la extensión del cristianismo a nuevos continentes y el encuentro de la Iglesia con sus culturas y religiones, a partir de las cuales surgen nuevas preguntas y son necesarias nuevas respuestas”.²⁵⁰¹

²⁴⁹⁹ Estas dos preguntas son el eje del primer libro de cristología de Olegario González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, XIII. Lo dice de este modo en el primer volumen de su última obra cristológica: “La pregunta por la posibilidad de conocer a Cristo y de fundamentar este conocimiento (cristología) se vuelve una pregunta por el lugar donde le encontramos. ¿Es el pasado, de forma que sólo nos es posible indagar *quién fue?* ¿O es posible un acceso y encuentro, que nos permiten conocer *quién es él en el presente?*”, *Fundamentos I*, XXIII-XXIV (cursivas en el autor). La perspectiva soteriológica de la encarnación es afirmada rotundamente por el Credo: “Por nosotros los hombres y por nuestra salvación”. “En esta perspectiva la soteriología deja de ser un apéndice de la cristología para convertirse en el horizonte en el que se coloca adecuadamente la cristología misma”, A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, op. cit., 86.

²⁵⁰⁰ En otro libro, encadena una serie de triángulos hermenéuticos: “Partimos [...] de la *exterioridad histórica*, para llegar a la *interioridad personal* y terminar abriendo a la *allendidad metafísica*. El cristianismo presupone estos tres órdenes: historicidad, interioridad, trascendencia; pone en juego todos los dinamismos de la persona: memoria, inteligencia y voluntad; actualiza los tres tiempos del hombre: pasado, presente y futuro; abre al misterio de Dios como Principio absoluto (Padre), como figura en la historia (Cristo), como Don en la interioridad (Espíritu Santo)”, *La entraña*, XXIII. Acerca de *Cuatro poetas* y del triángulo hermenéutico creado entre el poeta, el teólogo y el lector, cf. *Entrevista*, 305.

²⁵⁰¹ *Cristología*, XX.

En este mismo texto Cardedal habla de otro triángulo hermenéutico:

“Dios, Cristo y el hombre van ya unidos y son inseparables, tanto en su realidad como en nuestra intelección de ellos. Éste es el triángulo hermenéutico sin el cual todo lo siguiente resulta ininteligible”.²⁵⁰²

En esta perspectiva, no es inútil afirmar que una cristología no resulta nueva por haberle agregado unos centímetros de tinta a sus contenidos, sino que sólo será nueva²⁵⁰³ en la medida en que mire el todo cristológico desde un nuevo punto de vista, adecuado éste a la racionalidad del tiempo en el que vive el teólogo.²⁵⁰⁴ Sólo entonces, cuando se articule el *sensus* del momento histórico con el de *una vez para siempre* de la realidad crística, se podrá elaborar una cristología que resulte inteligible para el creyente contemporáneo y que sea fuente de salvación para los hombres y mujeres de nuestro tiempo; y no mero palabrerío yermo y estéril, carente de significación y de redanos, y huero de peso y de poso reales.

Cardedal pide que sus libros cristológicos sean vistos en conjunto: *Cristología, Jesús de Nazaret, Cuatro poetas, La entraña, Fundamentos*.²⁵⁰⁵ Y agrega:

“La cristología sistemática [...] va precedida o acompañada de otras tres formas de cristología: la histórica, la fundamental, la filosófica”.²⁵⁰⁶

Es esta pasión de totalidad la que lo impulsa a abrir siempre nuevas posibilidades al discurso sobre Cristo, que es fragmento que condensa en sí aquella totalidad:

“No es suficiente ya una cristología sólo verificadora (relación al pasado de Jesús demostrado como real), ni sólo argumentativa (razones universales para creer), ni sólo teológica (Dios estaba en Cristo). Es necesaria también una

²⁵⁰² *Cristología*, XXV.

²⁵⁰³ Según las Escrituras es Dios el que hace nuevas todas las cosas, cf. Ap 21, 5. De modo que el teólogo sólo podrá hacer una cristología nueva si se deja guiar por la figura de Cristo, “imagen de Dios invisible”, Col 1, 15.

²⁵⁰⁴ “Una ciencia es creadora no cuando añade dos centímetros al saber cuantitativo sino cuando es capaz de reorganizar toda la «imagen» que el hombre tiene de sí, del mundo y de la relación de uno con el otro”, *Cuatro poetas*, 529. “La confrontación honesta y fecunda entre distintas cosmovisiones sólo es realmente posible cuando se ponen unos junto a otros proyectos globales de sentido, y no cuestiones aisladas”, “Nota a la segunda edición”, en *Jesús de Nazaret*, XXI.

²⁵⁰⁵ Cf. *Cristología*, XXV.

²⁵⁰⁶ *Cristología*, XIX.

crisología antropológica (qué y quién es el hombre a la luz de Cristo), histórica (¿cómo se esclarecen desde Cristo el destino de cada hombre y su vida personal en cada encrucijada?) y soteriológica (¿cómo se salva integralmente el hombre e históricamente cada hombre?). Cada uno de estos aspectos tiene una dimensión que hay que fijar y entender desde sí misma, pero a la vez es del todo inteligible y significante si la ponemos en relación con las demás”.²⁵⁰⁷

Hay una afirmación de Cardedal que es central para nuestro tema y para el abordaje que proponemos, ya que cumple la función de reunir perspectivas, marcando que todo discurso del sujeto debe estar marcado a fuego desde su origen por la visión del objeto: “La teología no tiene que demostrar la fe sino mostrarla, como se muestra una obra de arte o se interpreta una sinfonía”.²⁵⁰⁸ En esto consistirá su grandeza y su aporte en estos tiempos de pluralismo a veces confundido con un mero sincretismo, tiempos de hiper-especialización en desmedro de las visiones complexivas, tiempo de indiferencia religiosa por estrechamientos espirituales y utilitarismo religioso por una comprensión estrecha de la gloria de Dios. La verdad de Jesucristo acontece, brilla, se muestra en el fragmento en quien habita el todo: en su amor resplandece la totalidad del amor de Dios. Para nosotros desde esta perspectiva “el haber podido ver el rostro de Dios en Jesús ya es motivo suficiente para esta vida y para cualquier otra pensable”.²⁵⁰⁹ Porque Jesucristo revela el todo en el fragmento al hombre que lo contempla: “En el entretanto todo es fragmento, visión en espejo, destello del futuro; pero todos los grandes, desde Hesíodo a Balthasar, han sabido que en el fragmento está la totalidad para quien sabe mirar, oír, tocar”.²⁵¹⁰

1.2. Un solo Cristo, muchos abordajes

Jesucristo es el camino. De este modo él se presenta a sí mismo en el relato evangélico (cf. Jn 14, 6). Porque él es el camino de Dios hacia el hombre y el camino del hombre hacia Dios, se puede articular un conocimiento de su figura en torno a esta categoría. El teólogo percibe esta posibilidad y, poniéndose todo él en juego,

²⁵⁰⁷ *Fundamentos*, I, 319.

²⁵⁰⁸ “Prólogo”, en *Entraña*, XIII.

²⁵⁰⁹ *Entraña*, 82.

²⁵¹⁰ *Cuatro poetas*, 629; Cf. *Dios y el hombre*, 667, nota 67.

piensa la totalidad del misterio de Jesucristo desde la perspectiva que le da la categoría *camino*. Jesucristo encuentra al hombre en su camino desde Dios, porque toda su misión en el mundo consiste en encontrar a ese hombre. El teólogo percibe también esta posibilidad y, volviendo a ponerse en juego, articula todo el conocimiento de Jesucristo en torno a este nuevo principio organizador. Y lo mismo sucede con otras categorías: meta, misterio, entraña. Cada categoría puede articular la totalidad del misterio de Jesucristo, pero cada una de ellas permite ver ciertos aspectos y hace imperceptibles otros. Por eso los abordajes a Jesucristo son infinitos, como infinita es su figura, su mensaje y el drama de su existencia. También resultan infinitos los abordajes en razón de quien los hace, ya que el teólogo está condicionado histórica, física, intelectual, afectiva, desiderativamente, etc. En cada momento de la historia y de acuerdo con cada sensibilidad, ensayará un abordaje diverso de la Persona de Jesucristo, sin que por ello pretenda acabar con el Misterio: “El lugar de la fe es la existencia y la existencia es sinfónica”.²⁵¹¹ Cada abordaje es acertado, en la medida en que no se quiere como único y absoluto. Y es desacertado en la medida en que jamás podrá decir la totalidad del misterio que quiere abarcar o cuando quiera imponerse como única regla de la verdad que refiere. (Im)posibilidad suprema de la teología, a la vez que gloria suprema. Después de cada abordaje de Cardedal en cada uno de sus abultados libros; después de la erudición puesta al servicio del conocimiento; después de llamar y reclamar otras voces que lo ayuden a descifrar y reflejar el conocimiento de Cristo, el teólogo reconoce que su aproximación es sólo eso: una aproximación y no un sistema; un abordaje posible y no un sistema eterno.²⁵¹² Entendemos que por estas razones don Olegario ha escrito seis abundantes cristologías, dando cuenta en cada una de ellas de la totalidad del misterio, a la vez que ninguna de ellas es capaz de decir el todo sino por ahondamiento en el fragmento que es Cristo.

²⁵¹¹ *Dios*, 88.

²⁵¹² En el último párrafo de *Cuatro poetas* Cardedal cede su palabra a Balthasar, quien cierra el libro: “Una cristología «sistemática» a mí me parece evidentemente una empresa imposible, pues allí donde Dios está tan en juego como aquí, en absoluto se puede hablar de «sistema», en cuanto pensamiento acabado, a no ser para uno que, como Hegel, piense que puede acabar (*fertig werden*) con Dios”, H.U. VON BALTHASAR, “Prólogo”, a G. MARCHESI, *La cristología di Hans Urs von Balthasar*, Roma, 1977, VIII; citado en *Cuatro poetas*, 630.

¿Por qué, entonces, todos los abordajes? Porque el desborde que provoca la erótica teologal lo hace repensar todo el misterio de Jesucristo cada vez, en torno a categorías distintas. No es que sean excluyentes entre sí: se engarzan unas con otras, como las figuras de un caleidoscopio. La abundante e infinita producción de libros de cristología no es un repetir lo mismo, sino un redescubrir cada vez, todo entero, el (in)decible misterio al que se refiere. El abanico de sus textos no es sino el reflejo corpóreo de una pasión incorpórea: la que responde al amor desbordante de Dios con unos textos desbordantes. Así como a la realidad del sol puede acercarse un hombre con una explicación científica, un poema amoroso, una reflexión sobre los beneficios para la salud que el calor solar reporta, una pintura que transfigurando su imagen lo presente a la contemplación de los hombres o como el centro de un sistema religioso, mucho más el acercamiento al Viviente: jamás podrá agotarse en un texto, sino que necesitará de la totalidad del arco expresivo del hombre para poder darse a conocer.

Se trata, ante todo, de dejarse impresionar por la figura de Jesucristo. *Figura* en el sentido balthasariano, que éste toma de Goethe y que recoge Cardedal:

“La figura no es, en el orden espiritual, como un vestido que uno se quita o se pone, sino que nace desde dentro en una especie de exudación espiritual que logra forma sólida con los elementos que a su vez integra desde fuera”.²⁵¹³

Esta dimensión estética de la fe y la palabra del teólogo es esencial. Ya que “sólo puede hablar de Dios quien antes le ha invocado, quien antes ha oído hablar de Dios”.²⁵¹⁴ Y quien se ha dejado hablar por Dios.

Para dejar constancia y testimonio de que la búsqueda de Jesucristo y los diversos abordajes que provoca articula todo el pensamiento del salmantino diacrónica y sincrónicamente, aportamos dos textos muy distantes entre sí en cuanto a su gestación y publicación: uno del inicio de su magisterio, otro de su final. Dice en el *Elogio de la encina*:

“Enumeramos las diversas dimensiones de la única teología o las diversas teologías pensables: a) una teología arqueológica, en el sentido noble y etimológico de la palabra, es decir, la que investigue nuestro *arché* [...]; b) una

²⁵¹³ *Dios en la ciudad*, 86. Cf. *Gloria* 1.

²⁵¹⁴ *Dios*, 77.

teología especulativo-sapiencial [...]; c) una teología dialógico-política, de talante profético; d) una teología pneumática [...]; e) una teología secular, o expuesta y decidida a un encuentro con otras visiones del mundo distintas a la religiosa”.²⁵¹⁵

A su vez, dice en *Cuatro poetas desde la otra ladera*, afirmando de la cristología lo que vale para la teología entera, y enhebrando tiempo y espacio como dimensiones constitutivas de la labor teológica:

“A la luz de estas seis categorías (tres referidas al origen: relato, figura y acción; tres referidas al fin: memoria, presencia promesa) podríamos ir integrando las diversas dimensiones del hecho y del misterio de Cristo hasta llegar a una cristología sistemática que sea algo más que una crónica histórica del Jesús histórico, algo más que un sistema de conceptos sobre la posibilidad metafísica o antropológica de la encarnación y algo más que un programa de acciones históricas que la Iglesia y en ella cada cristiano deban realizar a ejemplo de Jesús. A estas categorías que hemos enunciado corresponderían seis lecturas cristológicas: al relato, una *cristología narrativa*; a la figura una *cristología estética*; a la acción una *cristología dramática*; a la memoria una *cristología misteriosa*; a la presencia una *cristología existencial* y a la promesa una *cristología escatológica*”.²⁵¹⁶

El misterio de Cristo siempre está más allá de la inteligencia, del corazón, de los deseos y de la memoria del hombre, porque Cristo sobrepasa la inteligencia o falta de inteligencia, el corazón o falta de corazón, el deseo o falta de deseo y la memoria o falta de memoria de los hombres. *Cristus semper maior*.²⁵¹⁷

“Consideraré mi gloria hablar bien de Dios, como Dios, como Redentor, como Creador, como Santificador, como amigo de los hombres. ¡*Deus semper maior!*”.²⁵¹⁸

1.3. Una cristología autoimplicativa

“El propio hombre puesto en juego en el doble sentido de la expresión: arriesgándose y al mismo tiempo no pretendiendo eficacia en conquista, sino sentido en gratuidad, es el lugar para encontrar a Dios”²⁵¹⁹

²⁵¹⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Meditación teológica desde España*, op. cit. 383-384.

²⁵¹⁶ *Cuatro poetas*, 629-630. Cursivas en el autor. En 557, llama mística a la que acá llama existencial; y litúrgica a la que acá llama misteriosa.

²⁵¹⁷ En perspectiva trinitaria Cardedal dice: “*Deus sempre maior, Deus semper melior, Deus semper prius, Deus semper posterior*”, *La entraña*, 185.

²⁵¹⁸ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 384.

²⁵¹⁹ *Dios en la ciudad*, 25.

Un elemento común que manifiesta que hay una erótica subyacente es la autoimplicación del autor, tal como veremos en algunos textos que el mismo teólogo refiere. No hay conocimiento de Dios ni de Jesucristo si quien habla no ha sido inflamado por un amor previo que lo ha guiado, con el mismo calor del amor, hacia Aquel que desea conocer, aunque lo vislumbre aún sólo como deseo, pero que reclama el ejercicio dramático de poner en juego y en riesgo la propia libertad: amor y conocimiento son siempre ejercitaciones libres del hombre para que no resulten violentas y deshumanicen su propio existir:

“El conocimiento de Dios deriva de la mostración de su amor, y nuestra fe en Él de la aceptación de ese amor y de la correspondencia en ejercicio de amor. Esa credibilidad y amabilidad de Dios pueden pasar desapercibidas, ya que no urgen con prisa ni acosan con violencia”.²⁵²⁰

Conocer, amar y compartir son el troquelado del ser del hombre en carne: cuando las tres dimensiones se articulan perfectamente entre sí tenemos el conocimiento más pleno, el amor más fuerte y el compartir más verdadero. Se trata, una vez más, de la autoimplicación del sujeto en el objeto conocido y amado y, por eso, compartido:

“El hombre no sólo ha querido conocer a Dios sino que ha anhelado compartir su ser y su vivir. Él es por principio una pasión de Dios”.²⁵²¹

El exceso de Dios y su pasión por el hombre, que generan un exceso del hombre y una pasión por Dios, explota en la teología manifestándose de modos diversos, cada uno de ellos pensado a la luz de una o dos categorías, ya que no es capaz el hombre de decir de una sola vez todo el misterio. Por eso cada libro es voluminoso, extenso y parece querer abarcar la totalidad. Se trata de ponerse en juego con coraje y osadía:

“Hay que animarse a beber del propio pozo, al que llegan aguas de todas las alturas y de todos los neveros”.²⁵²²

²⁵²⁰ *El hombre ante Dios*, 88.

²⁵²¹ *Cristianismo y mística*, 383.

²⁵²² *Entrevista*, 295.

La autoimplicación es el normal desenvolvimiento de ese doble éxtasis de Dios y hombre en recíproca relación: para que un libro de teología sea verdadero y diga verdad debe ser escrito desde la objetividad que brota de un Dios que se muestra y desde la subjetividad de la propia experiencia del misterio del que se pretende dar cuenta. Se trata de ponerse en camino con Dios para que en el camino acontezca la verdad:

“Quien no interpreta sus signos y no hace el camino con Dios no conocerá a Dios”.²⁵²³

La autoimplicación también puede ser considerada como la contracara de la libertad:

“Desde el punto de vista religioso esa es la innovación más radical del Vaticano II: afirmar que la revelación de Dios, la entrega de su verdad, le es propuesta al hombre, que la fe no es el resultado de una violencia, como pueden ser la evidencia física o matemática, sino que es el resultado de conocer y adherirse, de reconocer sentido y de ofrecer consentimiento, de un ser dado y de un darse”.²⁵²⁴

Es decir, que la revelación de Dios no es sólo un venir Dios al hombre, sino que incluye en su misma lógica y movimiento el ir del hombre a Dios, como respuesta intrínseca al acontecimiento revelatorio. Dicho de otro modo: si el hombre no responde al Amor de Dios con su propio amor la oferta de Dios resulta vana y el conocimiento que se avizoraba como posible acaba truncado por la negativa del hombre a sumergirse en Aquel que lo invitó a ser conocido. “La realidad sólo es real cuando el amor la enciende y acendra”.²⁵²⁵ En esa autoimplicación es donde se revela el sentido más profundo del amor, su verdadero rostro y su oferta existencial y salvífica, ya que “nada hay más humillante que el amor cuando no suscita la posibilidad de una correspondencia y respuesta equivalentes”.²⁵²⁶

2. Impostación cristológica de su teología

²⁵²³ *Fundamentos I*, 694.

²⁵²⁴ *Dios en la ciudad*, 182.

²⁵²⁵ *Cristianismo y mística*, 284.

²⁵²⁶ *Fundamentos I*, 396.

Toda la teología de Cardedal tiene una impostación cristológica, cuyos meandros recorreremos aquí desde la perspectiva de esta tesis.²⁵²⁷ Abordaremos aquí cuatro de las cinco obras señaladas por Cardedal. No trabajaremos sobre su *Cristología*, que pertenece a la serie de *Manuales de teología* de la BAC, justamente en razón de su género literario: un manual supone unos límites y unas constricciones que, a nuestro juicio, impiden que se manifieste en toda su forma la figura del teólogo salmantino.²⁵²⁸ Solamente recurrimos ahora a dos citas de este texto. La primera de ellas porque enlaza este manual con el resto de las obras que aquí trabajaremos, y de este modo pone este libro bajo la égida de los otros. Aquí se remarcan dos cosas: en primer lugar, la revelación y fe como presupuestos de toda cristología posible, es decir, los aspectos objetivo y subjetivo de la cristología; en segundo lugar, el trabajo de inteligibilidad de esos aspectos que el teólogo trabaja desde su propia perspectiva, involucrándose en aquello que cree:

“La cristología dogmática presupone la revelación como gesta positiva de Dios en la historia de Israel con su punto cumbre en la persona de Cristo, a la vez que la fe como principio de conocimiento, tal como una y otra (revelación y fe) vienen vividas, transmitidas e interpretadas en la Iglesia concreta. Donde no existen estos presupuestos no hay teología [...]. El teólogo sistemático ofrece así inteligencia interna y razón externa de la propia fe, ya que el fundamento para el creer no se descubre desde fuera de la realidad creída sino adentrándose en ella”.²⁵²⁹

Las intuiciones fundamentales del manual están resumidas en una serie de palabras que sólo transcribimos para marcar el tenor y horizonte de este texto:

²⁵²⁷ El verbo impostar es propio de la música. El diccionario de la RAE define así: “Fijar la voz en las cuerdas vocales para emitir el sonido en su plenitud sin vacilación ni temblor”. Análogamente, lo mismo queremos decir de la teología de Cardedal: que está asentada en la cristología para emitir su sonido en plenitud sin titubeos ni declinaciones.

²⁵²⁸ “No es fácil saber lo que en un manual se debe poner u omitir del acervo inabarcable de saberes accesible [...]. Cualquier lector informado echará de menos temas, libros, autores, que considera claves. Son los límites impuestos a un manual, y nos conformaríamos con no haber omitido lo esencial”, “Prólogo”, en *Cristología*, XXIV-XXV.

²⁵²⁹ *Cristología*, XX. “El cristianismo se inicia en el diálogo personal de Jesús llamando a sus discípulos y se consolida en el encuentro del resucitado con los que iban camino de Emaús, con Pablo hacia Damasco y con todos los que a lo largo de la historia le han reconocido al oír su palabra y al partir el pan de la eucaristía. Sin tal presupuesto (se encontrados-encontrarle) no son posibles ni la fe ni la cristología. A Cristo como a toda persona no se lo comprende como a una idea, no se manobra con él como se manipula un objeto, no es demostrado como un postulado sino reconocido como un sujeto, aceptado como gracia y correspondido en amor”, *Cristología*, XXIII.

“Todo libro se elabora desde unas intuiciones fundamentales, que le sirven de marco para interpretar los datos objetivos. Nos han guiado, como convicciones básicas, las palabras siguientes: Historia [...]; Signos [...]; Encuentro [...]; Comunidad [...]; Existencia”.²⁵³⁰

Recorramos ahora el sendero que Cardedal nos indica con sus otras perspectivas: la sistemática, la estética, la trinitaria y personalista, la fundamental. Ese es el orden histórico con el que los libros de contenido cristológico fueron editados, a saber: 1975; 1996; 1997; 2005-2006. Nosotros hemos optado aquí por otra presentación, que sigue una lógica diversa a la histórica. Podríamos llamarla una lógica soteriológica, ya que sigue un orden en el cual se tiene en cuenta el modo de percepción que tiene el hombre del misterio de Cristo, que se articula en un proceso temporal y se desarrolla históricamente según ciertas características. Si toda cristología desde la perspectiva de la erótica supone el involucramiento del hombre, esta posibilidad y esta finalidad debe marcar el modo de presentar el misterio de ese centro de la erótica teologal que es Cristo. Este es el orden soteriológico con el que presentamos las cristologías de Cardedal: Ante todo hay una figura que se muestra (perspectiva estética: 2.1); la percepción de esa figura invita a ponerse en camino (perspectiva fundamental: 2.2); en el camino acontece un encuentro (perspectiva sistemática: 2.3); el encuentro conduce a la entraña de Dios, del hombre y de Cristo (perspectiva trinitaria y personalista: 2.4).

2.1. Cristología como figura. *Cuatro poetas desde la otra ladera.* ***Prolegómenos para una cristología: perspectiva estética***

“Cristo fue percibido como figura de la gloria del hombre a la vez que figura de la gloria de Dios”²⁵³¹

“El testimonio de Jesús pasa ya de ser aseveración de que las cosas son así (aseveración necesaria frente a los judíos incrédulos), a ser interioridad abierta, mostrada (Mt 11, 27)”²⁵³²

²⁵³⁰ *Cristología*, XXII-XXIV.

²⁵³¹ *Cuatro poetas*, 583.

²⁵³² *Gloria* 1, 549.

Para el abordaje de una estética cristológica que parta de la percepción de la figura de Cristo, Cardedal parte de una constatación objetiva:

“Es evidente que la teología occidental ha estado determinada hasta ahora principalmente por la metafísica y la lógica, no por la estética y la mística, con un predominio de la actitud analítica y especulativa. Ahora bien, la revelación divina no se presenta ante todo como una propuesta intelectual de naturaleza metafísica sino que es ofrecida como una historia de Dios, en juego y conjugación con la historia de los hombres”.²⁵³⁴

Desde esta constatación fáctica de los hechos, el teólogo salmantino dice que el punto de partida para la comprensión de Cristo desde una estética cristológica es el siguiente:

“En la figura histórica de Jesús, de la cual dan cuenta los relatos evangélicos, tenemos una epifanía del ser que difunda realidad e historia nuevas, una *theophanía*. En la carne y en la vida, en el camino y en la muerte de Jesús, se nos transparenta a los ojos de nuestra contemplación y se entrega a las manos amorosas de nuestra acción la gloria de Dios. Su figura se revela en el extremo de la des-figuración que es la cruz. La gloria de Dios, reviviendo su destino de exilio en el Antiguo Testamento (Ez 10, 18-19; 11, 22-23), comparte la crucifixión del hombre Jesús, y en él Dios mismo es arrastrado hasta el borde de la aniquilación. La aparición y el silencio, la vulnerabilidad y la entrega, conforman su realidad en la historia. Pero en ese estar dándose, en la majestad del silencio y en su abandono confiado a quien la quiera mirar, está su grandeza y de ella nace su credibilidad a la vez que la fascinación que ejerce sobre quien la contempla. Es el poderío inherente a la obra de arte, es la gracia de la belleza gratuita, es la trascendencia de todo amor que se entrega sin reclamar nada sino

²⁵³³ *Gloria* 1, 287.

²⁵³⁴ *Fundamentos* I, 529. Cuando le preguntan a Cardedal sobre la formulación del título de este libro responde que lo compuso con “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* en el que analiza el nivel técnico, filológico y verbal de construcción. Los nombres tienen su magia”, *Entrevista*, 287-288. Con esto se desvela parte de las influencias críticas y literarias que lo mueven a escribir este volumen. Cardedal asegura que no ha seguido los pasos de Möeller en *Literatura del siglo XX y cristianismo* porque ha leído esos volúmenes después de escribir el libro (cf. *IBID.*, 290). Teológicamente la influencia de von Balthasar es palpable en toda la obra, particularmente en la estructura de los *Prolegómenos para una cristología*. Junto a Balthasar nombra a otros teólogos que lo han precedido: de Lubac y Guardini, cf. *Cuatro poetas*, 3. El libro responde a un desafío epocal de la España en la que vive Cardedal, donde el teólogo quiere tender puentes que unan fe y cultura (cf. *Entrevista*, 291-292). Sobre la posibilidad de una estética cristológica en la obra de Cardedal hemos investigado en nuestra Disertación escrita para la Licenciatura en teología dogmática: J. QUELAS, «*Belleza de Cristo*»: hitos para una estética cristológica en español con eros teológico y pathos literario: Olegario González de Cardedal, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2007 (inédita).

dándose todo. La figura de Cristo es ante todo belleza y gratuidad y vale como valen las flores que florecen, sin esperar que nadie las vea, delante de Dios; como vale la obra de arte que expresa y alienta, consuela y dignifica por sí misma. Esta silenciosa humildad y este desvalimiento compadeciente hacen de ella una voz potente, que el hombre no puede dejar de oír. En la percepción del objeto está ya implicado el éxtasis y por su entrega sin exigencia somos arrebatados. La revelación de la gloria de Dios confiere al hombre una evidencia interna (la fe, naciendo del mismo Dios que la suscita al revelarse y por ello es don sobrenatural), que llega de la figura externa (persona de Jesús, que se dio en el tiempo y se traslada a todos los tiempos por las mediaciones objetivas de la Escritura y de la Iglesia)”.²⁵³⁵

Es decir, en el inicio del cristianismo hay la mostración de una figura que se revela y se muestra en un éxtasis de su misma figura, éxtasis de Dios hacia el hombre que provoca un éxtasis respondiente y análogo del hombre hacia Dios. La consecuencia gnoseológica de esta afirmación que marca los caminos de la cristología es la siguiente:

“El cristianismo no necesita demostración teórica ni verificación empírica sino interpretación intelectual y ejercitación real [...]. La teología no tiene que demostrar la fe sino mostrarla, como se muestra una obra de arte o se interpreta una sinfonía. Su verdad acontece en la desvelación ante quienes tienen ojos amorosos y oídos obaudientes”.²⁵³⁶

Retomaremos aquí de modo sintético los puntos de llegada a los que arribamos en nuestra investigación para la licenciatura en teología dogmática. De las tres propuestas cristológicas que se desarrollan en la última parte del libro: *Prolegómenos para una cristología*, a saber: una cristología narrativa, estética y lógica, optamos por presentar aquí sólo la propuesta estética, por ser ella la que aporta más novedad en el terreno cristológico y por ser una vía privilegiada de diálogo con los contemporáneos.²⁵³⁷ La prueba textual y argumental del camino que aquí mostramos se halla desarrollada en aquella investigación, por lo que no consideramos necesario repetirla en este texto.

²⁵³⁵ *Cuatro poetas*, 594.

²⁵³⁶ *La entraña*, XIII.

²⁵³⁷ Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA—AVENATTI, CECILIA—QUELAS, JUAN (coords.), *El camino de la Belleza. Una vía privilegiada de evangelización y de diálogo. Documento y comentarios*, Ágape, Buenos Aires, 2009. La perspectiva narrativa está implicada *infra* en el punto 2.2, cuando veamos la cristología como camino, meta y misterio; la perspectiva lógica en los puntos 2.3 y 2.4, en la cristología como encuentro y como entraña.

a. Perspectiva estética de la cristología

Como acabamos de decir más arriba, de este libro recogeremos aquí la perspectiva estética, por ser ella la más original en el planteo que el autor propone:

“a la luz de esta comprensión estética de Jesús, es decir, de la posibilidad de sentir, ver y tocar a Dios mismo a través de él, se comprende la historia espiritual del cristianismo”.²⁵³⁸

No se trata de que la figura de Cristo vista desde el trascendental *Belleza* haya de tiranizar y monopolizar a los otros dos trascendentales, *Verdad* y *Bondad*, sino que se trata de redescubrir que “la refulgencia de la Belleza emerge del ser mismo y manifiesta de él su bondad y verdad”.²⁵³⁹ Esta es la dimensión estética de la realidad en su más profunda entraña. Y en esta dimensión los artistas son hacedores de primer orden, ya que

“¿Qué otra cosa han querido hacer los artistas sino dar cuerpo y figura concretas, fraternas de cada cultura y tiempo, al rostro del Eterno que encontramos misericordioso y humano en la faz de Jesús?”.²⁵⁴⁰

Esa faz de Jesús, ese rostro, no es otro que el rostro del Crucificado: desde la gloria de la cruz brota la estética cristológica que propone nuestro autor. Una estética que no tiene los cánones de la belleza mundana o filosófica, sino una belleza que se deja impregnar por la fascinación de la cruz. Belleza propia del orden de Dios, de la gracia, de la santidad, del amor, que incluye en sí misma, desbordándolas, todas las realidades del mundo, aún el pecado y la muerte.

“Cristo es la figura personal del Dios personal supra personal y la presencia particular del Dios universal; figura de su majestad en la desfiguración de la cruz como expresión del amor que no exige sino que se entrega. Todo perdón y amor que no quieran ser violentos ni humillantes tienen que entregarse

²⁵³⁸ *Cuatro poetas*, 513.

²⁵³⁹ L.M. SALAMANCA BARRERA, *La obra de arte, lugar de teofanía (Trabajo de grado para obtener el título de Doctorado en Teología. Directora: Dra. Consuelo Vélez Caro)*, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de teología, Bogotá, 2005, 25. Cardedal asegura que “en Cristo *son inseparables* su aparición y figura personal (cristología de percepción o estética, en el sentido de Goethe), de su acción e implicación en la historia de la libertad humana (cristología dramática), de su palabra divina expresada en palabras humanas y de su ser Lógos traducido en existencia humana (cristología lógica)”, *Fundamentos I*, 529 (cursivas nuestras).

²⁵⁴⁰ *Cuatro poetas*, 591. Cf. el capítulo IV de esta Parte.

humillados. Por eso la «pasión de Dios» es la forma radical e incondicional de su afirmación del hombre. Su belleza es de otro orden, si la comparamos con la belleza apolínea, romántica, geométrica. Es la belleza propia del orden de la santidad, que subyace y abarca a los otros órdenes, dándoles consistencia en un sentido y mostrando en otro el hontanar divino del que brotan y el mar infinito hacia el que marchan”.²⁵⁴¹

González de Cardedal propone un camino estético no cerrado, no completo, no exhaustivo, no sistemático. Se trata de una opción del mismo autor ya que “hay muchas más cosas en la realidad que las que caben en la filosofía o teología de un tiempo concreto. El hombre es mayor que sus sistemas”.²⁵⁴² Estética cristológica significa que se construye la cristología a partir de la mismísima figura de Jesús, revelado tal cual es, y en este sentido, *ipsissimus Christus*, y desde esa figura que se nos manifiesta en toda su gratuidad y esplendor se construye una cristología que llamamos estética cristológica, no aplicando categorías estéticas construidas *a priori* por una filosofía de la belleza, sino la misma Belleza de Cristo que aparece tanto cuando Jesús con simplicidad contempla los lirios del campo y las aves del cielo, como cuando con astucia discute con los fariseos y doctores de la ley; tanto cuando con ternura atrae a los niños hacia su regazo como cuando con furia expulsa a los vendedores del templo; tanto cuando conmovido en sus entrañas llora la muerte de su amigo Lázaro como cuando sereno y victorioso se alza de la muerte; tanto cuando felizmente proclama sobre un monte su bienaventurado mensaje central, como cuando aparentemente vencido y abandonado muere en la cruz.²⁵⁴³ Es la figura de Cristo el canon de la belleza.

El punto de partida de esta estética cristológica es que “todo conocimiento verdaderamente teologal de Dios nace de esta misteriosa manifestación de sí mismo

²⁵⁴¹ *Cuatro poetas*, 592-593.

²⁵⁴² *Cuatro poetas*, 603. En perspectiva de cristología fundamental, dice así: “La diversidad con que los autores del NT propusieron la persona y la salvación de Cristo sigue siendo ejemplar de la libertad con la que los teólogos pueden presentar a Cristo en cada generación y de la responsabilidad con que deben hacerlo ante cada cultura, de forma que todos los hombres y culturas encuentren anticipada, correspondida y corregida en el NT su peculiar sensibilidad ante la revelación. La fe implica unidad de realidad divina creída y de relación personal con ella, pero no de sistema conceptual interpretativo”, *Fundamentos I*, 442-443.

²⁵⁴³ Dice Marion: “La teología hace que el autor escriba desde fuera de sí mismo, incluso contra sí mismo, puesto que no debe escribir sobre lo que él es, sobre lo que sabe, con vistas a lo que quiere, sino en, para y por eso que recibe y que nunca domina”, J.L. MARION, “Envío”, en *Dios sin el ser*, op. cit., 17.

que Dios concede al hombre”.²⁵⁴⁴ Y entonces, “el teólogo es un hombre mitad profeta, que oye la palabra de Dios, y mitad poeta, que se la recrea a los hombres”.²⁵⁴⁵ Teólogos y poetas son hermanos y comparten la misma suerte, ya que viven en colinas cercanas.²⁵⁴⁶ Tensados hacia la Belleza, comparten con su objeto el destino de fragilidad y *kénosis* propio de Aquel a quien desean alcanzar y por quien son arrebatados. “El teólogo lo mismo que los poetas y artistas verdaderos es un ser absolutamente indefenso, frágil y pobre”.²⁵⁴⁷

Desde esta perspectiva estética del misterio de Cristo, Cardedal asegura que la belleza es su propia forma de existir, ya que lo primero es el mostrarse al hombre para que éste sea arrebatado en la contemplación de Aquel que se manifiesta: es el origen del encuentro del hombre con Dios, en la fragilidad, desborde, *kairos* y gratuidad que supone el existir y manifestarse en el orden de la belleza:

“La *Belleza* es su propia forma de existencia, con aquella transparente cotidianidad abierta a todos, con una majestad hecha de sencillez, con la inserción en la naturaleza a la vez que en la sociedad, con la referencia a Dios explicitada en oración, en fidelidad y obediencia, con aquel estar en medio de todos como quien sirve, con su muerte, donde la degradación violenta que le es inflingida desde fuera acrecienta la expresión de su inocencia consciente, de su rendición en el perdón y de su entrega en la súplica por todos [...]. Cristo se ha convertido en fuente, fundamento y objeto de fe porque sumando grandeza y sencillez, inserción humana y referencia divina, fidelidad a su personal destino y realísima solidaridad con los hombres, ha aparecido como la expresión accesible y la encarnación humilde de esos tres órdenes de realidad: Verdad, Bondad y Belleza. Al final él será confesado como la Verdad, la Bondad y la Belleza, conjugadas y personalizadas”.²⁵⁴⁸

Esa belleza que, recibida gratuitamente, suscita un entusiasmo, en el sentido etimológico de la palabra: “tener-a-Dios-adentro-de-sí-mismo”, es la clave para adentrarse en el misterio de Cristo tal como él es. Cardedal dice que

“Allí donde más se ha insistido en amar a Dios gratis, en corresponder sólo por amor al amor precedente, en la ineficacia de lo divino para lo humano en sus efectos primarios, justamente allí es donde han florecido el entusiasmo por la filosofía, el arte, la cultura, la santidad, la enseñanza, las bellas letras, y donde más construcciones se han elevado «para gloria de Dios y alegría de mis

²⁵⁴⁴ *El lugar de la teología*, 86.

²⁵⁴⁵ *El lugar de la teología*, 113.

²⁵⁴⁶ Cf. *Cuatro poetas*, 2-13.

²⁵⁴⁷ *El lugar de la teología*, 129.

²⁵⁴⁸ *Fundamentos I*, 722-723.

hermanos los hombres», como firmaban sus partituras Bach y sus manuscritos Wittgenstein”.²⁵⁴⁹

Amor, gratuidad, entusiasmo: estos son diversos modos de decirse el único Misterio en la vida de los hombres. Tres palabras primordiales que remiten al origen amoroso, gratuito y entusiasmante de la realidad: Jesucristo.

b. Contornos de una estética cristológica

¿Cuáles son los contornos que configuran una estética cristológica aportados por González de Cardedal? Presentamos aquí con mirada sinóptica aquellos hitos que consideramos más importantes y fundamentales en la articulación de una estética cristológica, y que ofrecemos como puntos de llegada de nuestra investigación previa en la tesina de licenciatura:

1) *Integración de la deformidad y fealdad de la cruz* en la estética, ensanchando el concepto de belleza aun hasta lo que parece oponérsele. Esta integración es la paradoja de la existencia de Cristo, que siendo rico se hizo pobre, siendo sabio se hizo ignorante, siendo Dios se hizo hombre, siendo fuerte se hizo débil, en una composición de los contrastes en la única realidad de la figura del hombre-Dios;

2) *Incorporación de la experiencia de los místicos y de los santos* al discurso de la cristología, incorporando una dimensión relegada y olvidada desde hacía siglos en el edificio de la racionalidad teológica; experiencia caracterizada por la amistad y el contacto con Cristo encarnado;

3) *Escucha de los poetas*, como mensajeros que la orilla trascendente de la realidad envía como mensajeros a nuestra orilla para traernos el rumor del misterio columbrado en su experiencia. Esta incorporación asegura que la cristología no será una reflexión descarnada y artificial sobre el misterio de Cristo sino una reflexión audiente acerca de “lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplaron nuestras manos acerca de la Palabra de Vida” que es Jesucristo (1Jn 1, 1);

²⁵⁴⁹ *Dios al encuentro*, 179.

4) *Audición de los músicos, los pintores, los escultores, los artistas en la cristología.* Son capítulos necesarios que ensanchan la comprensión de Cristo y la amplían hasta márgenes insospechadamente necesarios para no cercenar de la figura de Cristo aspectos que son tan importantes como las palabras y los discursos;

5) *Aceptación de otras racionalidades* que, con carta de ciudadanía propia, pueden desentrañar el misterio de Jesucristo dicho en palabras, idiomas y lenguajes humanos que no se agotan en la sola verborrea de determinada racionalidad histórica, sino que se ensanchan y abren como un abanico a todas las posibilidades expresivas de los hombres a lo largo de la historia y a lo ancho de sus vidas;

6) *Apertura de la percepción del misterio de Cristo* que había quedado entrampado y atrapado en las categorías más propias de sistemas filosóficos acabados y cerrados en sí mismos que de las categorías evangélicas, aún cuando éstas no pudieran adaptarse a las exigencias de racionalidad extrínsecas a la realidad de Cristo encarnado, muerto y resucitado;

7) *Aceptación de la imposibilidad de crear un sistema cerrado y acabado* que pueda dar cuenta de toda la complejidad de la figura, relato y verdad de Cristo, soportando las incoherencias, vacíos, huecos y confusiones como propias de la creaturidad e historicidad de toda aventura de conocimiento y amor humanos;

8) Afianzamiento de la percepción de que *todo conocimiento de Cristo es más un ser conocidos que un conocer*, y que esta última dimensión es respuesta a la primera, más que un esfuerzo desencarnado y puramente ascensional hacia las cimas del Misterio, ya que si podemos ascender hasta el Misterio es porque él ha querido descender hacia nosotros, para elevarnos a sus propias cimas, y sumergirnos en sus propias hondonadas;

9) Desarrollo de una *teología con estilo propio y con una pasión y amor* que integran estas dimensiones de la vida humana a la reflexión teológica sobre el misterio de Cristo.

Son las realidades que brotan de la figura de Cristo contemplada en toda su complejidad las que ponen los contornos de una estética cristológica, y no los parámetros dictados por el conocimiento filosófico, y mucho menos por el científico.

Una estética cristológica no cubre de dulzor la realidad de la existencia y misión de Cristo, sino que desde las exigencias que brotan de su existencia construye el soporte que haga posible la manifestación del mismo en los parámetros de la estética, ahora reformada, conformada y transformada por la vida de Cristo. Al contrario, una cristología esteticista que opera con conceptos ajenos a la lógica de la cruz, pretenderá reducir la persona y la figura de Cristo a lo que sólo desde esos parámetros preconcebidos se pueda amoldar y conjugar, cercenando la complejidad y riqueza de una figura que ya no será verdadera ni salvadora, aunque sí empalagosamente dulce.

Dicho de otro modo: en una estética cristológica es Cristo el que construye la dinámica teológica y teologal, y no la estética construida al margen de Él. Por esto, una estética cristológica que quiera responder a las irrenunciables dimensiones objetiva y subjetiva de la realidad deberá siempre partir de este punto de arranque. Una estética cristológica sólo se puede lograr dejando que el resplandor que viene de lo alto haga brillar en nuestros corazones la luz, para poder de ese modo irradiar el conocimiento de la gloria de Dios, resplandeciente en el rostro de Cristo, sin que esto sea pretensión prometeica ni proyecto soberbio, sino simplemente fidelidad a las mociones del Espíritu que clama en nuestro interior (cf. 2Co 4, 6).²⁵⁵⁰

Esta mirada estética se articula del mismo modo que la erótica: así como el canon de la estética cristológica es Cristo mismo en su figura manifestada en la historia, análogamente el canon de la erótica teologal es el amor de Dios revelado en Cristo: él es el *éros* de Dios y quien abre la posibilidad de pensar un *éros* divino. De este modo estética y erótica se encuentran en el punto de origen de la revelación de Dios en Cristo en la historia. No son los conceptos paganos o filosóficos ajenos a la revelación los que determinan el contenido de la revelación, sino que es ésta la que configura los contornos y formas de toda estética y toda erótica.

c. Interacción mutua de estética y cristología

²⁵⁵⁰ “Si la belleza se convirtiese en una forma que ya no es entendida como idéntica al ser, al espíritu y a la libertad, volveríamos a una época puramente esteticista”, *Gloria* 1, 25-26.

La estética cristológica es la clave de interpretación que estamos investigando aquí para abordar la obra teológica de González de Cardedal en el sentido de que ubica al lector en una perspectiva que tiene que ver con el objeto del que se trata y en el *Sitz-im-Leben* del autor, haciendo vibrar a este triángulo hermenéutico –Cristo, autor, lector- en una misma longitud de onda, resultando posible una comprensión por interpenetración mutua de los tres implicados en la búsqueda.

La integración de estética y cristología da un nuevo matiz de sentido a la cristología que ya está contenida en la figura de Cristo, y que sólo la estética con su especificidad puede sacar a la luz. No afirmamos que la estética diga todo sobre el misterio de Jesucristo; pero sí sostenemos que hay un aspecto de Cristo que sólo la estética puede percibir y mostrar. Exactamente lo mismo ocurre con la erótica teologal: descubre matices del amor de Dios que sólo esta dimensión es capaz de poner a la luz. Veamos a continuación esa doble interacción.

Aportes de la estética a la cristología

Son varias las consecuencias de este encuentro. Enumeramos algunas aquí.

En primer lugar, la estética puede aportar a la cristología una nueva amplitud de miras, ya que la estética puede sacar a la cristología del estrechamiento racionalista y de la esterilidad soteriológica en los que estuvo sumergida durante siglos; la puede capacitar para gestar una palabra verdadera por bella, acerca del Misterio de Jesucristo; puede ayudarla a recuperar la capacidad de significar algo para los estrechados marcos de comprensión del hombre de hoy.

En segundo lugar, la estética puede aportar a la cristología la prioridad de la Gracia;²⁵⁵¹ de este modo se puede volver a hacer perceptible para muchos hombres que buscan a tientas a Dios pero no lo reconocen presente en Jesucristo, opacado por las racionalidades modernas; puede acercar la percepción de la figura de

²⁵⁵¹ Juan Pablo II proponía la primacía de la gracia como perspectiva esencial del programa eclesial para el nuevo milenio, Cf. JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte al concluir el Gran Jubileo del año 2000*, 38. La urgencia epocal de este tema se comprende cuando se lee que Cardedal habla de la “inversión de la perspectiva soteriológica en la conciencia moderna” en *Cristología*, 520-521.

Jesucristo a muchos intelectuales y artistas que no ven en el discurso teológico una veta de racionalidad que tenga que ver con la suya propia.

En tercer lugar, la estética puede aportar a la cristología una nueva apertura al pensar y el sentir actuales, si se ubica como camino propedéutico para tantas masas de pobres que en las condiciones actuales de injusticia y miseria no ven cómo la Iglesia puede ser el camino de acceso a Jesucristo. La religiosidad popular que tiene a las imágenes religiosas como un elemento fundamental es prueba de esto; puede volver a emplazar el camino de encuentro del hombre con Jesucristo en su verdadera dimensión pedagógica, ya que lo primero en este encuentro es la percepción de la figura de Cristo, antes del seguimiento y del intento por comprenderlo.

Aportes de la cristología a la estética

También son variadas las consecuencias del encuentro planteados desde la perspectiva complementaria a la anterior. Enumeramos algunas.

En primer lugar, la cristología le puede aportar a la estética una ampliación de categorías, ya que la cristología puede evitarle a la estética la tentación permanente de caer en un esteticismo que vacía de contenido lo mejor de sí misma; la puede ensanchar hasta dimensiones insospechadas al integrar a su cuerpo las paradojas cristológicas, como posible principio metodológico y hermenéutico; puede incorporar un concepto de belleza que no se maneja con las hermosuras categoriales con que opera la estética filosófica, y abrirla en una dimensión trascendental.

En segundo lugar, la cristología le puede aportar a la estética el emplazamiento en el ámbito de la Gracia, donde la Belleza vale por sí misma y por su propia lógica interna, no por elementos ajenos a la misma, dejando de lado los intentos de validaciones utilitaristas o mercantilistas, que operan con otras categorías que las de la gratuidad.²⁵⁵²

²⁵⁵² M. González señala “los intereses, la mercantilización, la desmovilización y la repetición a que se enfrentan la verdad, el bien y la unidad”, señalando que esos mismo peligros acechan también hoy a la vía de la belleza, M. GONZÁLEZ, “Prólogo”, en PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA—C. AVENATTI—J. QUELAS (coords.), *El camino de la Belleza*, op. cit, 14.

Cabe aclarar que en Cardedal la estética cristológica es una búsqueda y no un proyecto realizado, una exploración y no una sistematización acabada, un sondeo intuitivo y no una realidad consumada. Esta aproximación que investigamos tiene en el salmantino un carácter programático. La aproximación estética al misterio de Cristo nos ayuda a pensar las dimensiones eróticas del misterio: porque estética y erótica tienen un modo de proceder similar, y se encuentran en el modo de manifestación en la historia; para pensarlas cristianamente hay que partir de su manifestación en la figura de Cristo, en quien todo cobra sentido, valía y posibilidad. La manifestación del amor de Dios en Cristo invita a una respuesta análoga. Es lo que veremos en el próximo punto.

d. La figura como involucramiento

El descubrimiento de la figura de Cristo es tomado en este libro de Cardedal en su dimensión objetiva, separándose así de cualquier intento esteticista que suponga una disolución de la figura en mera apariencia. Por eso asegura que estamos ante un rasgo central y nuclear del cristianismo. Dejar pasar este aspecto es diluir la fe cristiana en una actitud estética superficial que no toma en serio la dimensión más profunda que la figura cristológica quiere traslucir: la del Amor que ama hasta dar la vida por el amado:

“Ante el Dios encarnado y crucificado no es posible la actitud meramente estética y no es suficiente la solamente ética. Esa es la paradoja; ese es el escándalo y esa es la esencia del cristianismo”.²⁵⁵³

Como respuesta y reverso a esa actitud de Cristo, el cristiano se entrega en fidelidad y esperanza a ese mismo Cristo que ha visto y percibido en su caminar histórico:

“Es cristiano quien, entregándose a Cristo por la fe y el bautismo o, si este no es posible, por el deseo, le reconoce como su verdad, su vida y su gloria hasta el punto de considerar que de él le nace su más específico vivir. Esta fórmula paulina determinará toda la historia de la mística: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2, 20; Jn 14, 19). Cristo no sólo suscita la admiración, la obediencia, la imitación y el seguimiento, que quedan todavía del lado de

²⁵⁵³ *Cuatro poetas*, 546.

nuestro esfuerzo, sino un vivir nuevo que nos da participación en el poder de su resurrección, en su justicia para nuestra justificación y en su muerte, a cuya lógica de libertad entregada nos conformamos”.²⁵⁵⁴

Sólo aquí es donde el hombre puede saberse transfigurado, transformado, trasportado a una dimensión tanto deseada como imposible de alcanzar por sus propias fuerzas, ya que se trata de ser Dios con Dios y por Dios.²⁵⁵⁵ Recién en este momento, cuando el hombre se ha dejado con-formar por la figura de Cristo, comienza de verdad su historia personal más verdadera, que es la de su propia salvación:

“Aquí comienza aquella historia, radicalmente personal e inefable, de la relación e cada hombre con Cristo, partiendo de la convicción sagrada de que él nos conoce a cada uno de nosotros y de que nosotros le podemos conocer a él; nos ama y nosotros podemos amarle a él; cuenta con nosotros y, como respuesta a esa confianza previa, nosotros podemos contar con él [...]. Ése es el hecho sobrecogedor de la historia: que Cristo ha seguido siendo percibido hasta hoy con la misma fuerza y respondido con la misma generosidad con que le percibieron los primeros testigos y le siguieron sus primeros amigos”.²⁵⁵⁶

Historia personal que ha sido posible porque el hombre se ha dejado arrebatarse por la figura de Cristo e, involucrándose con todo su ser y sus potencias en el seguimiento del Amor que ha percibido y lo ha dislocado en su ser, comprende desde dentro del camino que recorre, quién es y adónde lo conduce ese rostro y esa

²⁵⁵⁴ *Cuatro poetas*, 627-628.

²⁵⁵⁵ “La criatura suprema en este mundo, el hombre, es creado a imagen de Dios con capacidad para llegar a ser semejante a él, y esto constituye su responsabilidad y su gloria: ser Dios por participación”, *Cuatro poetas*, 565; “El cristianismo ha reconocido la vocación humana a la divinización, no por suplantación del Dios real sino por participación en él. Pero hay hombres que no consienten a su creaturidad y reclaman ser ellos mismos Dios. Para éstos, Cristo, que fue tan fiel reconocedor de Dios en la obediencia absoluta como fiel realizador del hombre en su vocación a la participación divina, les resulta un escándalo, el escándalo supremo”, *Cuatro poetas*, 407. “Ser dioses es la vocación del hombre repetidamente afirmada en la Biblia. Ser dioses no por conquista o raptó sino por divinización otorgada por el verdadero Dios, no por los pretendidos dioses, poderes autodinizados que han pretendido suplantar su divinidad y su soberanía sobre los hombres. Jesús no niega la afirmación de la serpiente: «Podéis ser como dioses» sino invierte el método para lograrlo. Adán se eleva a sí mismo a absoluto con desprecio de Dios, mientras Jesús, que por origen era de condición divina se anonada, haciéndose hombre y compartiendo nuestra condición de esclavos. El resultado de la gesta de Adán es la pérdida de la amistad con Dios y la expulsión del paraíso; el resultado de la gesta de Jesús es su soberanía sobre todos los poderes celestes, terrestres e infernales, su glorificación y la de todos los hombres, que creyendo en él reviven su actitud”, *La entraña*, 426. Cf. *La entraña*, 226, nota 90 donde remite a H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática* IV, 221-230 con una antología de textos patrísticos.

²⁵⁵⁶ *Cuatro poetas*, 628.

figura que ha visto e intuido que es el Nombre sobre todo Nombre y no un profeta más de la historia: hacia el Amor desbordante que es el origen de toda erótica divino-humana.

2.2. Cristología como camino, meta y misterio. *Fundamentos de cristología: perspectiva fundamental*

“El caminar es esencial a la fe”²⁵⁵⁷

“El camino que va de arriba abajo y el camino que va de abajo a arriba son uno y el mismo”²⁵⁵⁸

Los últimos libros de porte de don Olegario son tres volúmenes que conforman sus *Fundamentos de cristología*. De los tres volúmenes sólo se editaron los dos primeros. El tercero, que exploraría la dimensión entrañable del cristianismo desde la perspectiva fundamental, ha quedado sin escribirse a causa de la salud del teólogo, que le impide abordar la ingente tarea que supone escribir ese volumen. Desde nuestra perspectiva es una pérdida formidable, ya que ese volumen hubiera dado cuenta del enfoque que nosotros encaramos en esta tesis. Ante la inexistencia del mismo, mostraremos brevemente la lógica y la matriz de los otros dos.²⁵⁵⁹

En el plan de la obra Cardedal se proponía trabajar con la siguiente arquitectura: En el primer volumen elaborar una cristología fundamental; en el segundo volumen elaborar una cristología sistemática, dogmática; en el tercer volumen elaborar una cristología espiritual.²⁵⁶⁰ Pero los cimientos de las tres

²⁵⁵⁷ *Fundamentos I*, 743.

²⁵⁵⁸ HERÁCLITO DE ÉFESO, *Fragmento 60*.

²⁵⁵⁹ Asumiendo el desafío que supone vivir al final de dos siglos en los que pensamiento de la teología y la modernidad se ha desarrollado con rigor metodológico y seriedad intelectual, Cardedal quiere sumarse a tantos otros que se han esforzado en poner su disciplina a la altura de esos presupuestos de cientificidad, iluminando, purificando y consolidando los fundamentos de la fe y de la teología, tomando seriamente en cuenta la historicidad y temporalidad que suponen el ejercicio de la fe y el pensamiento teológico. Dicho de otro modo, en estos *Fundamentos* analizará el esfuerzo de la razón moderna para reconocer a Jesús como el Cristo, pensándolo a partir de las fuentes normativas, de la herencia histórica y de la conciencia contemporánea. Cf. *Fundamentos I*, XXIX-XXXIII. La amplitud de este diálogo con el pensamiento moderno resulta evidente al mirar el índice de autores de cada uno de los dos volúmenes editados.

²⁵⁶⁰ Cf. *Fundamentos II*, LXIV-LXV. “En este tercer volumen deberá aparecer la fecundación que la pneumatología, soteriología y eclesiología aportan al conocimiento de Cristo, a la vez que concentrará la mirada en la liturgia, la mística y la praxis como lugares concretos donde se realiza

elaboraciones es siempre la perspectiva de los fundamentos: no se trata de separar la fundamental de la dogmática, sino de otra perspectiva más integradora, por disolución de las fronteras estrechas que dividirían la persona de Cristo según los enfoques adoptados:

“No hay una cristología fundamental previa ni separable de la cristología sistemática, ya que el contenido (el qué) y el motivo (el porqué) se implican. El fundamento lo ofrece el contenido mismo, cuando es expuesto en toda su complejidad, tanto histórica como filosófica y religiosa. La Verdad, el Bien, la Belleza no necesitan abogados defensores; se acreditan por sí mismas. Únicamente hay que abrirles el camino hacia los hombres y sobre todo darles un cuerpo expresivo, poniéndose personalmente a su servicio”.²⁵⁶¹

Veamos los tres enfoques propuestos en los dos libros editados.

a. Una cristología fundamental

En esta serie don Olegario desarrolla los fundamentos de la cristología, porque se trata de hacer ver que el saber cristológico tiene una lógica que lo hace comprensible y asumible. Se trata de mostrar la inteligibilidad de la fe, para que ésta no sea un salto en el vacío, un creer ciego o una adhesión inhumana por no tener en cuenta las estructuras vitales del sujeto creyente, comenzando por su libertad para creer, ya que la fe no puede ser impuesta por ninguna coacción de ningún tipo. Aspecto fundamental para nuestro tiempo, ya que el existencial *libertad* es el que troquela el ser del hombre en el mundo y desde el cual se decide si se cree o no:²⁵⁶²

“La cristología fundamental indaga los signos que acompañan la existencia de Jesús y que nos permiten reconocerlo como revelación de Dios, haciéndole creíble a él y creíble a Dios desde Él”.²⁵⁶³

la vida nueva en Cristo y donde Cristo aparece como Vida. Desde el final de la trilogía, en el que Cristo aparece como Vida, podemos conocer mejor a Cristo como verdad teórica universal y reconocer su existencia histórica particular como el camino de Dios hasta nosotros y nuestro camino hacia su plenitud”, LXV. Es decir, la categoría que hubiera articulado el tercer volumen hubiera sido *vida*, y desde ese libro se hubiera descubierto más profundamente la inteligibilidad y coherencia de los otros dos. No podemos sino lamentar una vez más la no aparición del volumen.

²⁵⁶¹ *Fundamentos*, 738-739. Acerca de la indisolubilidad entre fundamental y dogmática, pareciera seguir la indicación y el método de H.U. VON BALTHASAR, en *Gloria* 1, 117.

²⁵⁶² Cf. *Dios en la ciudad*, sobre todo 167-240.

²⁵⁶³ *Cristología*, XIX.

El fundamento de la cristología, como todo fundamento, tiene razón de ser en la medida en que está inseparablemente unido al contenido de lo que se cree. En efecto, sería ridículo mostrar que es razonable un objeto irracional. Esa indisolubilidad del acto de fe y su estructura, apoyados en la condición inseparable del objeto creído (Dios en Cristo), se descubren y hacen visibles en un camino que el creyente debe recorrer, que conforma un contexto en el cual descubrir a Aquel en quien se cree. A partir de ese descubrimiento se buscará una fundamentación que haga razonable por inteligible, aquello creído:

“El camino con Jesús es el *contexto de descubrimiento* (fe). A él debe seguir el *contexto de fundamentación*, que reclama un conjunto de saberes positivos, de métodos, de racionalidad histórica y de contemporaneidad tanto eclesial como intelectual (teología). Tras el caminar con Cristo viene luego el pensar a Cristo [...]. El libro intenta ofrecer algo así como una *lógica de la cristología*, para la cual, fundamento y contenido no son separables”.²⁵⁶⁴

Hablar de fundamentos puede dar la imagen de una estructura rígida y estancada. Cardedal opta por utilizar esta palabra: *fundamentos*,²⁵⁶⁵ pero reconfigurándola desde una visión dinámica: se trata de portar en el camino del creer aquello que nos soporta, *sub-portándonos*:

“Los fundamentos son *cimientos estáticos* y a la vez *principios dinámicos*. En este sentido, los fundamentos y contenidos de la fe, como consentimiento personal del hombre a Dios revelándose en la historia para comunicarle su vida, son también principios de la teología. Lo que funda la realidad creída (contenido) constituye el presupuesto o fuente que en un sentido funda la posibilidad y en otro desencadena la necesidad de conocimiento. Donde se encuentra la realidad creída, se tiene la posibilidad de llegar a la realidad inteligida (teología). Por ello la pregunta por la posibilidad de conocer a Cristo y de fundamentar este conocimiento (cristología) se vuelve la pregunta por el lugar donde le encontramos”.²⁵⁶⁶

El trabajo emprendido no es un entretenimiento vano del teólogo, sino responsabilidad sagrada, ya que

“El teólogo tiene como misión exponer y reponer, consolidar y afianzar los fundamentos originales de la fe, percatándose de la conmoción que éstos sufren por razones externas o internas a ella. La fe tiene una historia viva y

²⁵⁶⁴ *Fundamentos* I, XXXIII.

²⁵⁶⁵ Cf. *Fundamentos* I, XXXII.

²⁵⁶⁶ *Fundamentos* I, XXIII.

todo lo vivo crece, se trasmuta y se regenera; así llega a plenitud. A esa iluminación, purificación y consolidación de fundamentos intenta colaborar esta obra recogiendo la cosecha de objeciones y respuestas, de nuevas perspectivas e intuiciones logradas en el siglo XX, para legarlas a las nuevas generaciones y que no piensen en vacío de historia”.²⁵⁶⁷

Como veremos *infra*, el objetivo último es hacer un aporte para el creyente contemporáneo, prestarle un servicio desde el ejercicio de la inteligencia, para que pueda dar razones de su fe ejerciéndola con arraigo histórico en el tiempo que le toca vivir, creer y esperar.

b. Desde el Camino

La primera categoría que toma Cardedal en el primer volumen es la de *camino*.²⁵⁶⁸ Despegándose de una razón que se ha erguido sobre sí misma, calzándose los altos coturnos de su propia lógica desrelacionada de otras dimensiones de lo humano y de otros ejercicios de la misma racionalidad,²⁵⁶⁹ el salmantino pide una razón dinámica que, dejándose impactar y sorprender por el camino que el sujeto pensante recorre, vaya configurando sus contornos con estos acontecimientos que transcurren mientras se avanza, porque todo saber nace de una experiencia, y ésta nace de un desplazamiento que, viajando, deja las seguridades de lo propio para ir al encuentro de lo ajeno:

“Si para comprender a Cristo en *Jesús de Nazaret* apelé a la categoría de *encuentro* en una perspectiva de teología sistemática, ahora, en perspectiva fundamental, ofrezco la categoría de *camino*, que es previa y complementaria de aquella. Ésta incluye y subraya los elementos de temporalidad e historicidad (libertad, sucesión, relación, maduración, espera, amor, acción, resistencia ante la negatividad, empeño, aguante, esperanza). El encuentro con las exigencias previas y el conocimiento resultante acontece en el trayecto, y el caminar a su vez profundiza lo que un encuentro inicial suscitó. Por ello nos atrevemos a

²⁵⁶⁷ *Fundamentos* I, XXIX.

²⁵⁶⁸ Desde aquí se podría enlazar esta obra con su primera cristología sistemática, que había terminado haciendo una apelación al texto de los peregrinos de Emaús: “El relato de Emaús es la descripción esencial de lo que implica el encuentro con Cristo, y la trayectoria de nuestra relación con él, que va desde la ilusión al desánimo subsiguiente motivado por las tribulaciones del vivir, desde la duda a la pregunta, desde la esperanza al diálogo; y que culmina en la comensalidad eucarística, con el consiguiente reconocimiento y alegría, que se convierten luego en proclamación de que él está vivo y es vivificador”, *Jesús de Nazaret*, 603, nota final.

²⁵⁶⁹ Sobre este tema cf. *supra*: “Lenguaje y lenguajes”.

reclamar una *razón caminante*, como forma realista de la razón histórica y vital. Ella implica el seguimiento, adhesión, adoración e imitación de Cristo, misión y servicio en la iglesia, praxis histórica y esperanza escatológica. Sin la verdad del encuentro como impulso previo y sin la verdad que el camino nos descubre (*Fahrt* = viaje; y *Erfahrung* = experiencia, tienen la misma raíz), tanto las imágenes de Dios como los conceptos utilizados para comprender a Cristo terminarán careciendo de contenido real y de potencia personal. El caminar con Cristo y caminar como Cristo terminarán en la adhesión e identificación con Cristo, que es el Camino en persona. En el andar (*Camino*) encontramos la revelación de Dios (*Verdad*) y anticipamos la esperanza suprema del hombre abierto y ganoso de lo eterno (*Vida*) (Jn 14, 6)”.²⁵⁷⁰

Es desde el Camino que resultará comprensible e inteligible la cristología. Ésta, por lo tanto, no se piensa desde la asepsia de un laboratorio intelectual, sino desde el ponerse en juego en la historia. El teólogo que comprende la realidad de Cristo y que por eso puede dar razón de su fe elaborando un edificio racional, esto es, una cristología que aporte sentido, es aquel que sumergiéndose en las coordenadas de tiempo y espacio vive en su propia existencia aquello que piensa y poniéndose en juego y en riesgo descubre, en ese mismo implicarse en lo conocido, aquello que luego elaborará con categorías de pensamiento. La necesidad intrínseca de autoimplicación está presente también en el origen de este volumen que quiere pensar los fundamentos, porque ellos no son bloques estáticos con evidencia fáctica, sino convicciones de orden personal y vital:

“La categoría que orienta este primer volumen: *camino*. Con ella queremos comprender lo que ha sido la trayectoria de la fe y de la cristología en los dos últimos siglos. La verdad se encuentra en el camino, *in via veritas. Intellecturi in ipso itinere*. En el camino de los hombres ha sabido Dios quién es él mismo como Dios de los hombres y en el camino de Dios encarnado hemos sabido los hombres quiénes somos como hombres de Dios. *Ese camino común tiene un nombre y un rostro único: Jesucristo*”.²⁵⁷¹

Por eso el camino tiene un rostro y un nombre: porque se trata de convicciones de orden personal y vital, no por radicación en la mera subjetividad del teólogo sino, en primer lugar, por percepción de la objetividad de una figura que se contempla porque viniendo a nuestro encuentro nos ha iluminado para salir a buscarlo:

²⁵⁷⁰ *Fundamentos I*, XXXI.

²⁵⁷¹ *Fundamentos I*, XXIX.

“La persona de Cristo posee una autoevidencia semejante a la obra de arte, a la existencia misma y a la persona [...]. Sin embargo el cristianismo se ha presentado como una propuesta de verdad: un *logos tes aletheias*, una verdad universal, y no sólo como un mensaje o experiencia particulares de salvación [...]. *Se da razón hacia fuera (logos) en la medida en que crece el conocimiento hacia adentro (epignosis)*”.²⁵⁷²

Estar en camino supone vislumbrar, desear o intuir una meta. Quien camina en vano no es un caminante o un peregrino sino un energúmeno o un extravagante: gira en torno de sí mismo, y por eso no tiene un destino. Un romero dirige sus pasos hacia un horizonte que sabe que está fuera de sí, más allá de sí mismo, orientando su caminar. Por eso

“El camino implica un saber y un querer iniciales de la meta, un ponerse en marcha, andar, experimentar, encontrarse con los caminantes que vienen en dirección contraria a la vez que acompañar a los que van en la misma, conversar intercambiando víveres y vivencias, llegar. Los Sinópticos comprenden la revelación como camino, y el camino a Jerusalén como la marcha hacia la revelación y acreditación definitivas [...]. San Lucas ha hecho del «camino hacia Jerusalén» el espacio y la forma de revelación de Jesús a sus discípulos (9,51-18,14). Con ello ha elevado el caminar a categoría fundamental y universal de la fe, a creer en acto y a poseer la fe tanto en sus contenidos como en sus exigencias, descubriéndola como don y como gracia”.²⁵⁷³

Hacia la meta se dirige el camino. Es la categoría con la que inicia el segundo volumen del los *Fundamentos de cristología*.

c. Hacia la Meta

Así explicita Cardedal el objetivo de este segundo volumen: mostrar el contenido de la fe, a partir de las fuentes que normativamente han ido configurando en la historia los contornos del rostro de Dios en Cristo, frente a cualquier tipo de desviación que pretendiese desfigurar ese Rostro. La convicción en la que se imbrica todo el desarrollo dogmático de este segundo volumen es que fundamentos y contenido no están separados sino intrínsecamente unidos en una figura, que sólo como ejercicio de la inteligibilidad se pueden distinguir:

²⁵⁷² *Fundamentos I*, 417, cursivas del autor.

²⁵⁷³ *Fundamentos I*, XXX.

“Este segundo volumen, *Meta y misterio*, presupone la razonabilidad de la fe en Cristo y se adentra en la exposición de lo creído, en la lógica interna que lo anima, en la interacción entre los hechos históricos originadores del cristianismo y la experiencia interior resultante de sus diversos niveles de ejercicio”.²⁵⁷⁴

“Si el primer volumen de esta obra analiza lo que ha sido el esfuerzo de la razón moderna para reconocer a Jesús como Cristo, el segundo intenta pensarle a partir de las fuentes normativas, de esa herencia histórica y de la conciencia contemporánea”.²⁵⁷⁵

“Si el primer volumen se centraba en el fundamento de la fe en Cristo a la luz de su origen, éste, en cambio, se centra en el contenido de esa fe, tal como ella ha ido cerciorándose de sí misma en la historia posterior. Ahora bien, *el verdadero fundamento se descubre cuando se conoce y se comprende el contenido*”.²⁵⁷⁶

¿Por qué trabajar sobre la inteligibilidad de lo creído? Para que el acto de fe no sea inhumano; para que no aparezca como locura a los ojos de la racionalidad del tiempo presente; para que la fe no se desfigure como estadio a superar por la conciencia moderna; para que el creyente tenga su lugar en la ciudad de los hombres; para que la teología pueda sentarse a la mesa del convite de los saberes humanos; para que integrando todas las dimensiones de su ser, el hombre pueda adherirse en fe a un Dios que no pide sacrificios de la racionalidad sino entrega de la propia vida como respuesta a una invitación que desborda los deseos del hombre.²⁵⁷⁷ Desde el pensamiento Cardedal ensambla su teología en el segundo volumen:

“Estas reflexiones no pretenden fundar la necesidad ni el hecho de la revelación divina, sino manifestar la coherencia de todos los elementos que constituyen su comprensión teológica; la conveniencia de que se haya dado dentro de un designio del Dios creador que hace alianza con los hombres y para quien cada uno de ellos es un absoluto, con el que instaura relación y a la que cada uno puede corresponder con una fe, que se despliega como obediencia, confianza, adhesión, praxis de vida y nueva inteligencia de la realidad. Esta es la misión de la teología: nunca aportar razones necesarias para demostrar la naturaleza o las acciones divinas; siempre aportar razones de conveniencia como explicitación del sentido íntimo de las cosas. El punto de partida es la convicción de que Dios actúa *inteligiblemente, razonablemente, coherentemente*; que sus acciones pertenecen a un plan en el que cada uno de los elementos queda completado e interpretado desde los demás llámese coherencia de la verdad, analogía de la fe, jerarquía de verdades, organismo o

²⁵⁷⁴ *Fundamentos* II, XXVII.

²⁵⁷⁵ *Fundamentos* I, XXXIII.

²⁵⁷⁶ *Fundamentos* II, XXVIII (cursivas del autor).

²⁵⁷⁷ Cf. *El hombre ante Dios y Dios en la ciudad*.

sistema de la revelación: en todos los casos se está afirmando la lógica que une y reúne las estructuras de inteligibilidad y los protagonistas de la historia de la salvación”.²⁵⁷⁸

Todo el segundo volumen tiene un objetivo claro: la salvación. Hay una tensión soteriológica ya explicitada en la organización de este volumen: Historia de la salvación, Persona de la salvación, Presencia de la salvación. No se trata de la teología a secas, sino de una teología como servicio al hombre creyente, para que el acto de fe no caiga en un vacío de inteligencia y en una ausencia de sensatez. En ese desarrollo Cardedal aporta una idea cara para sí mismo: alguien no es sólo quien es en su facticidad histórica, sino también en el desarrollo histórico que su propia persona ha provocado en sus seguidores y herederos. Así, por ejemplo, a santa Teresa se la comprende por sus escritos y por sus hijas, las monjas carmelitas que tras sus huellas dan cuerpo a la figura de la fundadora a lo largo de los siglos.²⁵⁷⁹ Lo mismo sucede con el cristianismo: Cristo es quien es en su realidad histórico-temporal, pero se lo comprende también en aquellos creyentes que a lo largo de la historia han dado cuerpo y sangre, rostro y forma a su persona, figura, acción y mensaje:

“No hay fundamentación de la fe en Cristo sin integración de todo lo que él ha suscitado en el cristianismo y más allá de él. No es pensable la fe en un Jesús lejano, aislado y contrapuesto a todo lo que de él ha nacido y sigue naciendo en la Iglesia. Todo debe ser diferenciado, pero nada puede ser separado. Aislar a Cristo del cristianismo equivale a convertir en un enigma tanto a Cristo como al cristianismo, a la Iglesia y a cada cristiano”.²⁵⁸⁰

¿En qué sentido puede hablarse de Cristo como meta? ¿No es el Padre la meta de Cristo y del cristiano?²⁵⁸¹ Cardedal se ocupa de desarrollar su posición; aquí optamos sólo por presentarla, más allá de las dudas que se puedan mantener en

²⁵⁷⁸ *Fundamentos I*, 713-714.

²⁵⁷⁹ Es una idea que toma de fray Luis de León: “Yo no conocí ni vi a la Madre Teresa de Jesús, mientras estuvo en la tierra; mas agora que vive en el cielo la conozco y veo casi siempre en dos imágenes vivas que nos dejó de sí, que son sus hijas y sus libros; que a mi juicio, son también testigos fieles y mayores de toda excepción de su grande virtud”, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1951, 1311. Y expresa Cardedal desiderativamente: “No me gustaría morirme sin leer una obra en tres volúmenes, en los que alguien [...] nos presentase su persona, sus escritos y sus instituciones”, *Cristianismo y mística*, 329.

²⁵⁸⁰ *Fundamentos I*, 739.

²⁵⁸¹ “La meta y la patria a las que conduce Jesús [...] es el Padre”, *Fundamentos II*, LIV.

torno a su justificación. El objetivo de esta investigación es otro y no nos detendremos en este aspecto de su presentación:

“Cristo es camino en cuanto Hijo, y en cuanto Hijo es pura ordenación al Padre. «Una cristología del camino de Cristo interpreta siempre ese camino a la luz de la meta» (Moltmann) ¿Con qué fundamento podemos considerar a Cristo meta a la vez que camino? A la luz del NT podemos comprender a Cristo como meta en tres sentidos: a) Como finalidad última tanto de la creación como de la alianza; b) Como revelador absoluto y no sólo lugar de paso para otra realidad distinta de él [...]; c) Como medio en la Trinidad, enviándonos al Espíritu desde el Padre, religando a Dios con los hombres y a los hombres entre sí”.²⁵⁸²

“Jesús es el camino y la meta; el contenido expresado y la figura expresiva, el revelador y lo revelado, en la medida en que Hijo y Padre son coextensivos y, para decirlo con la terminología de Nicea, son consubstanciales”.²⁵⁸³

Desde el Camino, hacia la Meta, en el Misterio. Veamos la última categoría expresada por el teólogo.

d. En el Misterio

Si Cristo es el Rostro visible de Dios invisible, ¿por qué asegura Cardedal que Él es misterio? En el *Prólogo* explora esta dimensión misteriosa del ser del Hijo, diciendo que Cristo es misterio

“porque en su humana existencia personal, en una singularidad concreta, el Absoluto se nos ha mostrado con rostro humano, reconciliador y amoroso [...]. El misterio es así la presencia del Eterno en el tiempo del hombre, del Futuro absoluto, en anticipación reconciliadora, arrancando el tiempo a su desecación y la finitud a su decadencia”.²⁵⁸⁴

Jesucristo es misterio en la medida en que en Él se hace patente el Todo en el fragmento: el Todo del Padre en el fragmento del Hijo y el todo de la humanidad en el fragmento de su persona concreta. Así, Él es el lugar del Misterio, ya que es espacio de encuentro entre Dios y hombre y viceversa:

²⁵⁸² *Fundamentos* II, XLIX-L. Y desarrolla una defensa con distintos criterios para poder aplicar a Jesucristo la categoría *meta*: cf. XLVII-LIV.

²⁵⁸³ *Fundamentos* II, LI.

²⁵⁸⁴ *Fundamentos* II, LIV.

“Jesucristo en esta perspectiva es el lugar del Misterio, en la medida en que la trascendencia o promoción del hombre hacia el Absoluto (*prokopê*) y el trascendimiento de Dios por condescendencia para con el hombre (*kénosis*) se encuentran y se conjugan en una persona y conciencia, suscitando una respuesta acogedora”.²⁵⁸⁵

La palabra misterio tiene su lugar en los escritos neotestamentarios, sentido que Cardedal explora y sintetiza de este modo:

“El misterio es el designio salvífico de Dios para la humanidad que, desvelándose, encuentra en Cristo su punto cumbre de realización y su clave de interpretación”.²⁵⁸⁶

Después desarrolla las valencias de misterios como equivalentes a sacramento y estudia la reelaboración de esta categoría en las obras de Rahner y Balthasar, refiriendo *misterio* a la singularidad absoluta que es Cristo.²⁵⁸⁷ No nos interesa este aspecto en esta investigación, sino sólo rescatar que “con ello hemos establecido la conexión entre el camino y la meta, entre Jesús y el Padre, entre la meta y el Misterio, intentando dar razón de la lógica propia que anima a este segundo volumen”.²⁵⁸⁸

e. El camino como involucramiento

Hacia el final de este apartado queremos dejar constancia que también en esta obra y con esta perspectiva, la noción de autoimplicación es condición de posibilidad de la cristología, ya que no hay real conocimiento del objeto sin real compenetración del sujeto, no hay camino sin un caminante que lo recorra y desde ese ponerse en camino pueda dar cuenta del riesgo y la aventura que supone haberse puesto en camino hacia la meta:

“En cristología, como siempre que está implicada la persona en su raíz, el conocimiento sólo es posible por aquella *participación*, que arrastra consigo la inteligencia y la voluntad, la memoria y la libertad, el amor y la acción. El conocimiento de Cristo es así resultado del amor de Dios acogido y del amor

²⁵⁸⁵ *Fundamentos* II, LIV.

²⁵⁸⁶ *Fundamentos* II, LV.

²⁵⁸⁷ Cf. *Fundamentos* II, LVIII.

²⁵⁸⁸ *Fundamentos* II, LIX.

ofrecido a Cristo, de la vida ante él y según él, de la interior configuración a la vez que de la acción conformada a sus sentimientos”.²⁵⁸⁹

De modo que también aquí se supone una erótica teologal, en la medida en que autoimplicación desiderativa del hombre como respuesta extática al apasionado éxtasis primero de Dios, son las matrices desde la cual se hace posible y pensable una cristología que tenga sentido salvífico y nocional para el creyente contemporáneo.

2.1. Cristología como encuentro. *Jesús de Nazaret*: perspectiva sistemática

“La aptitud para la relación no se circunscribe al elemento *racional* del hombre, como suponía la escolástica; alcanza también al cuerpo, en cuanto que éste es el mediador de todo encuentro”²⁵⁹⁰

“En el encuentro con el otro es como [el ser humano] va llegando a la verdad de sí mismo”²⁵⁹¹

Estamos ante el primer gran libro sistemático de González de Cardedal, escrito al inicio de su andadura teológica y de su magisterio. En uno de sus últimos libros sistemáticos, Cardedal rememora el sentido de la categoría encuentro, que es el *cantus firmus* sobre el que teje esta primera cristología:

“Consideramos que la categoría *encuentro* es la que mejor da razón de la experiencia religiosa, tal como ha sido vivida de hecho en la historia de la humanidad, a la vez que del carácter personalista y encarnativo del cristianismo. Vista desde Cristo establece a la vez la continuidad y la ruptura con las religiones e incluso con el judaísmo, en la medida en que revelación y encarnación, el Misterio y el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, se autoimplican, son ya la misma realidad desplegada en sucesivas manifestaciones y finalmente entregada del todo en Cristo”.²⁵⁹²

²⁵⁸⁹ *Fundamentos* II, LXV.

²⁵⁹⁰ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1996, 165.

²⁵⁹¹ *Jesús de Nazaret*, 62.

²⁵⁹² *Fundamentos* I, 524. El libro se editó a la vez que un volumen de J. GÓMEZ CAFFARENA-J.M. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, BAC, Madrid, 1973, al que el mismo Cardedal remite, con la aclaración de que ambos trabajos “se iniciaron conjuntamente en un seminario de la Sociedad de Estudios y Publicaciones” de Madrid. Cf. *Jesús de Nazaret*, XV. El esfuerzo de este volumen es

a. Un eje organizador: el encuentro

Así explicita su objetivo en las primeras páginas del libro:

“Nosotros ofrecemos esta humilde aportación, sistematizando nuestra comprensión de Cristo a la luz de la categoría del *encuentro*. Pensamos que esta doble categoría *presencia-encuentro*, cercana a la perspectiva bíblica y a la sensibilidad del hombre contemporáneo es válida para expresar el carácter histórico, personalista, presencial y comunitario de la fe y de la existencia cristiana, y porque con ella se esclarece el sentido, la necesidad y el valor de las mediaciones para nuestro encuentro con Dios; encuentro con él a través de del hermano, en la iglesia y en el mundo, refiriéndonos a Cristo, con lo que no hacemos sino repetir en sentido inverso el camino por el que Dios ha llegado hasta nosotros. Somos conscientes, sin embargo, de que la cristología ha de ser toda ella repensada hoy desde la soteriología, y ésta desde un análisis antropológico que ilumine la pregunta fundamental: ¿Qué es salvación para el hombre en su identidad personal, en su referencia solidaria a la comunidad y en su humanización desde la acción histórica y desde la apertura al misterio que llamamos Dios?”²⁵⁹³

¿Cuál es el deseo de fondo que anima al autor a elaborar esta cristología? ¿Qué intenciones tiene, en medio de las discusiones cristológicas del momento, para escribir un nuevo libro desde una nueva perspectiva? Se trata de la dimensión soteriológica y antropológica que vimos señalada en el último párrafo de la cita anterior. En efecto, sólo hay verdadera cristología si podemos encontrar hoy vivo a Jesucristo, descubriéndolo como el salvador del hombre, a quien le abre horizontes de sentido:

“Esta cristología [...] intenta colaborar en el esfuerzo contemporáneo por redescubrir la figura histórica de Jesús de Nazaret, por recuperar el contenido original de su doctrina, junto con la peculiaridad de su comportamiento personal respecto de las situaciones, actitudes e instituciones de su tiempo. Pero, sobre todo, tiende a descubrir e interpretar la significación de ese destino individual de Jesús, que incluye vida, muerte y resurrección, y a mostrar por qué ha adquirido una significación universal y por qué le seguimos invocando

articular el pensamiento cristológico por medio de una categoría muy actual para el momento histórico en el que el libro se edita, marcado por la controversia de las cristologías de arriba y de abajo. La toma de postura de Cardedal es hacer una cristología desde adentro, cuyo eje articulador es la categoría de *encuentro*. Referencia a los orígenes fundantes y teología de la historia se entrecruzan en las páginas de Cardedal, en el intento de ofrecer una articulación compleja y contemporánea, conjugando aspectos bíblicos, históricos y sistemáticos, en un sondeo de los planteamientos cristológicos del momento. Cf. *Jesús de Nazaret*, XV.

²⁵⁹³ *Jesús de Nazaret*, XV.

hoy y presentando ante los demás como Mesías = Cristo = Salvador de todos los hombres. Todo lo anterior sólo es posible si respondemos a una pregunta previa: ¿existe la posibilidad de encontrarle hoy vivo, y encontrándonos con él percibirle como vivificador, y reconocer cada uno de nosotros en él la luz que torna luminoso nuestro destino, la vida que transformando el presente nos abre al futuro y nos permite estar con libertad generosa y con alegre disponibilidad en el mundo?”.²⁵⁹⁴

¿Por qué este anhelo de pensar y decir el misterio siempre igual de Jesucristo ante el hombre y sus coordenadas históricas, siempre nuevas? ¿Qué es lo que troquela el corazón y la inteligencia del teólogo para abordar esta aventura? Cardedal dibuja una perspectiva que es central en su pensamiento: no se trata del plan que un teólogo elabora con determinadas intenciones; se trata de una figura que acontece delante del creyente, imponiéndose con el peso de su verdad y de su amor. Si el creyente es teólogo, se verá impelido por dentro a pensar sobre esa figura que acontece y a dar razones de su verdad:

“El teólogo no crea la realidad sobre la que reflexiona: la encuentra, le es dada. Y sobre ella reflexiona ante todos los hombres, ante los ojos del creyente y bajo la mirada del incrédulo”.²⁵⁹⁵

b. El encuentro en cuatro dimensiones

Cardedal ofrecerá en este libro una comprensión de Cristo a la luz de la categoría encuentro. Ésta es aplicada analógicamente en cuatro niveles: 1) encuentro del hombre y Dios; 2) encuentro de Jesús con Dios; 3) encuentro de Jesucristo con los hombres; 4) encuentro del hombre con el hombre. Estos cuatro niveles de encuentro entre Dios, Jesucristo y el hombre no son concebidos por el autor como sucesivos, de manera que se pudiera pensar que primero se da uno, después el siguiente, etc., como si fuera un desarrollo temporal del encuentro, sino que el autor los propone como simultáneos. Se trata de dimensiones, facetas, aproximaciones, o niveles de comprensión que tienen como fondo la única realidad histórica de la encarnación, como único encuentro que se manifiesta a nuestra comprensión como un polifacético misterio, de la misma manera que un diamante refleja en muchos

²⁵⁹⁴ *Jesús de Nazaret*, XIX.

²⁵⁹⁵ *Jesús de Nazaret*, XXI.

haces el único haz de luz que recibe.²⁵⁹⁶ Por eso, sólo por el afán de ser más claros distinguimos separando los cuatro niveles del encuentro que, en la realidad, se autoimbrican, se autoimplican, y se apoyan mutuamente.

Nos detendremos en el cuarto nivel, *Encuentro del hombre con el hombre*, sólo para mostrar las distinciones que Cardedal aborda, resumiendo apretadamente las varias facetas que contempla, todas relacionadas con el encuentro con Cristo, del cual resultan mediadores, a saber: a) Encuentro del hombre con el hombre que, en una dimensión diacrónica, nos acerca la figura, la persona y la presencia de Jesús; b) Encuentro del hombre con el hombre que hoy es testigo de esa presencia; c) Encuentro del hombre con el hombre (el “tú” del personalismo dialógico) que viene mediado por el Espíritu Santo,²⁵⁹⁷ que es el posibilitador y hacedor del encuentro; d) Encuentro del hombre con el hombre que es personal, pero que se da en comunidad, como exigencia misma del encuentro interhumano.; e) Encuentro del hombre con el hombre, su prójimo, que está llamado intrínsecamente a no agotarse

²⁵⁹⁶ A este respecto, citemos al mismo González de Cardedal, que hace un aporte a esta aclaración hermenéutica cuando interpreta al Concilio de Calcedonia: “En Él [en Cristo] el hombre ha encontrado a Dios y se ha encontrado a sí mismo. El significado epónimo de Calcedonia consiste en afirmar que Dios, Cristo y el hombre son tres magnitudes necesariamente referidas e incomprendibles ya la una sin las otras. Cristo es clave para descifrar la realidad de Dios en cuanto ilumina la realidad del hombre; e ilumina la realidad del hombre en cuanto que nos habla de Dios y con su vida nos dice cómo quiere y cómo puede existir el hombre ante Dios. Tal iluminación recíproca sería imposible si Cristo no estuviera ontológicamente afinado en las dos órbitas de la realidad, la divina y la humana, viviéndolas desde su unidad personal, como coordenadas y, en el fondo, como connaturales. Coordenadas y connaturales, porque ellas son la trama de la historia ontológica y personal de Jesús de Nazaret. De ahí que la comprensión del Concilio de Calcedonia esté en perenne oscilación, porque, más que fijar conceptos o definir realidades, religa destinos, excluyendo la posibilidad de comprender unos sin apelar a los otros: el de Dios, el de Cristo y el del hombre en el mundo. Por ello, dado que los tres son realidades abiertas, en imposible fijación ante una historia inédita, por derivar de la espontaneidad creadora de Dios y de la libertad recreadora del hombre, es imposible tener un comentario definitivo de aquel texto. Mas lo que no podemos arrancar de sus palabras es la obligada referencia en que nos fuerza a situar a Dios respecto de Cristo, a Cristo respecto de los hombres y a éstos respecto de la historia de Cristo y de su perduración viviente, como historia de la presencia y de la gracia de Dios en el mundo.” Cf. *Jesús de Nazaret*, 9-10.

²⁵⁹⁷ Es fundamental la incorporación del Espíritu Santo en la cristología de Cardedal, ya que de esta manera evita (junto con la referencia al Padre) caer en un cristomonismo distorsionante, que pauperizaría toda su reflexión y producción teológica, poniendo en jaque su entera validez. Por otro lado, este es el enfoque de las cristologías del Nuevo Testamento, sobre todo de las cartas paulinas y de San Juan, donde siempre aparece Cristo ligado a las otras personas divinas (obviamente, no como después lo explicitará la reflexión teológica y la elaboración conceptual de siglos, cuya cumbre son las formulaciones de los concilios trinitarios, cristológicos y pneumatológicos). Y esta es la fuente primaria en la que Cardedal bebe. Cf., por ejemplo: Rom 1, 7; 15, 6; 1Co 1, 2. 3; Ga 1, 1. 3; Ef 1, 2. 3. 17; 5, 20; 6, 23; Fil 1, 2; Col 1, 3; 1Te 1, 1, 3, 11; 2Te 1, 1. 2; 2, 16; 2Tim 1, 2; Jn 1, 1. 2. 14. 18; 1Jn 1, 3; 2, 1; 2Jn 3, y un largo etc.

en sí mismo, sino a tender hacia Dios; f) Encuentro del hombre con el hombre que se da en relación con el encuentro con Jesucristo, y es también su posibilitador; g) Encuentro del hombre con el hombre, en fin, para llevarle a Cristo (misión).

c. Doble perijóresis del encuentro

Según González de Cardedal se da una especie de doble *perijóresis* del encuentro: la primera entre los tres *actores* del mismo (Dios - Cristo - hombre), y la segunda entre los mismos encuentros entre sí (hombre/Dios - hombre/hombre - hombre/Cristo - Cristo/Dios).²⁵⁹⁸ Análogamente a lo que se describe en teología trinitaria, podemos ver que en nuestro tema hay tres “actores” que mantienen cuatro “relaciones” entre sí.

Desde otra perspectiva, integrando también todos los aspectos y agentes del encuentro, afirma el autor:

“La pascua de Cristo, como inicio y promesa de la definitiva liberación, ha expresado el supremo encuentro de Dios con toda la humanidad, que se ha explicitado en un encuentro mucho más profundo de los creyentes con Cristo y en el encuentro interhumano entre ellos, es decir, en el nacimiento de una nueva forma de comunidad que es la Iglesia. Por ello, encuentro definitivo de Jesús con los discípulos, envío del Espíritu Santo como agente de esa nueva manera de intercomunidad y nacimiento de la Iglesia son una misma realidad. La resurrección confiere a Cristo su dimensión social, y desde ella el Espíritu hace nacer el hombre nuevo, resultado del encuentro interhumano y del encuentro con Dios que Jesús ha iniciado; consiguientemente, es el Espíritu del Señor resucitado el que, impulsando el encuentro de los hombres con Cristo, traducido en una necesidad de un encuentro interhumano, crea la comunidad nueva, que debe ser fermento y expresión de una nueva sociedad”.²⁵⁹⁹

Dios, Cristo, hombre: los tres *actores* llamados a encontrarse entre sí, por la acción del Espíritu en el ámbito eclesial: he aquí el apretadísimo resumen de las ideas de Cardedal, a quien cedemos la palabra para que sintetice su propio pensamiento:

“En una tesis que abarca fundamentalmente tres términos quisiéramos formular nuestro pensamiento: *El encuentro del hombre con Dios en Cristo suscita y exige el auténtico encuentro interhumano. A su vez, el auténtico encuentro interhumano*

²⁵⁹⁸ Cf. *Jesús de Nazaret*, 12.

²⁵⁹⁹ *Jesús de Nazaret*, 594-595.

provoca y exige el encuentro con Dios, y si ese encuentro del prójimo con Dios es en la línea del Evangelio, es allí donde encontramos a Cristo; encuentro de Cristo que tiene lugar, por tanto, no en un primero, sino en un segundo momento. La posibilidad no sólo de conocimiento, tanto del prójimo como de Cristo, que tienen lugar en el encuentro interhumano, sino, a la vez, de reconocimiento, acogimiento y amor, nos viene dada por el Espíritu, que es el que establece el lazo de unión entre Dios y los hombres y de los hombres entre sí.²⁶⁰⁰

Por esto, el sustrato de todo encuentro debe ser el amor, so peligro de reducir a los prójimos (ya sea un “tú” humano o el “Tú” divino) a títeres del propio capricho, de la propia soledad, de la propia insatisfacción. Desde esta perspectiva subrayada aquí, ¿no hay una clave para la erótica? Si el sustrato de todo encuentro es el amor; si el amor desborda al sujeto para ir hacia el otro en un éxtasis apasionado; es decir, si ese amor está troquelado por el *éros*, tal como lo hemos presentado en esta tesis, entonces estamos en el ámbito de una erótica teologal.

d. El encuentro como involucramiento

Desde la perspectiva erótica que hemos elegido como guía para esta investigación, el involucramiento del lector en el pensamiento del autor resulta esencial, tanto como el involucramiento del autor en el objeto que investiga, sobre todo en teología, ya que se trata de abordar a un Viviente. En esta dimensión del texto, Cardedal advierte al lector:

“Lo que aquí se ofrece al lector no es una cristología sistemática, sino unos sondeos en el misterio de Cristo, o más exactamente, una panorámica de planteamientos cristológicos actuales. Nadie espere, por tanto, encontrar aquí una exposición completa en la línea de los libros de texto. Se trata más bien de una obra pensada como lectura personal-religiosa, previa o paralela a un tratado riguroso y sistemático de cristología, donde se analicen con mayor detenimiento analítico las cuestiones que aquí aparecen sólo esbozadas”.²⁶⁰¹

La oferta es de una lectura *personal* con perspectiva *religiosa*. Es decir: se trata de que cada lector se sumerja en la realidad estudiada, desde el centro de su propia persona; y esa lectura se hará desde un punto de mira religioso, es decir, desde el presupuesto de que quien lee lo hace con fe, que es la llave y la clave que le permite

²⁶⁰⁰ *Jesús de Nazaret*, 572 (cursivas del autor).

²⁶⁰¹ *Jesús de Nazaret*, XVI.

abrir los sellos de aquello que se dice, el objeto referido detrás de las palabras que refieren. En una palabra, se trata de tomar el texto como un trampolín para sumergirse en las aguas sobre las que el trampolín se asoma. Si el lector no se involucra, sólo captará la cáscara que el texto es, sin lograr captar su última inteligibilidad y su última referencialidad. Cardedal lo dice de modo más explícito aún:

“Le rogaría [al lector] una última cosa: que mientras lee este libro tenga puestos los ojos en otras páginas, en las del corazón tanto propio como de los hermanos que tiene alrededor, y luego en las páginas del NT. Porque este libro sólo quiere ser un puente de paso hacia la realidad personal de Cristo [...]. Y, mientras haga esto, el lector déjese guiar no sólo por su razón adámica [...] sino ante todo guíese por la razón pneumática”.²⁶⁰²

La apelación al lector no podría ser más explícita. El autor le pide involucrarse en aquello que lee, mediante una feliz metáfora: las páginas del libro de teología se articulan con las páginas del libro que es cada prójimo, libro que hay que saber leer y comprender, desvelar y revelar; y las páginas de los testimonios normativos que constituyen los escritos del Nuevo Testamento, cuyos folios hay que conocer, sentir y encarnar. Desde esta triple encuadración entre libro teológico, libro antropológico y libro sagrado se podrá comprender a Aquel del cual sendos libros hacen referencia y dan testimonio, cada uno en su lenguaje propio. La luz formal para leer los tres libros es el Espíritu con el cual fueron escritos: el Espíritu de Dios que se cierne sobre las páginas de los respectivos libros, para que no sean letra muerta sino presencia del Viviente en medio de la historia.

2.4. Cristología como entraña. *La entraña del cristianismo: perspectiva personalista y trinitaria*

“Entre Dios y el hombre no existe *extrañeza ontológica* sino *entrañeza personal*”²⁶⁰³

“¡Señor, Dios mío! No eres tú extraño a quien no se extraña contigo”²⁶⁰⁴

²⁶⁰² *Jesús de Nazaret*, XVII.

²⁶⁰³ *La entraña*, 874.

²⁶⁰⁴ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de amor y luz*, 49, en JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas* (Maximiliano Herráiz, ed.), Sígueme, Salamanca, 1991, 88.

Desde dentro del hombre, desde el centro de Dios y desde el núcleo de la historia ha querido el teólogo de Salamanca escribir este libro, articulado en torno a la comprensión del camino del pensamiento moderno que desemboca en la historia contemporánea, y en torno a los contenidos centrales de la fe.²⁶⁰⁵ De modo que tenemos los contenidos de la fe inmutable y el flujo de la historia mudable que se articulan en su teología para tener sentido:

“El ritmo interno del libro está determinado por dos objetivos. Uno es entender la trayectoria de la conciencia moderna, desde el Renacimiento hasta nuestros días, para ver cómo ha condicionado la manera en que hoy se perciben y juzgan las realidades cristianas. El otro es ofrecer los contenidos esenciales de la fe, tal como se expresan en el Credo, en referencia y en diálogo con esa historia. Partimos, por tanto, de la *exterioridad histórica*, para llegar a la *interioridad personal* y terminar abriendo a la *allendidad metafísica* [...]. Con todo esto no intentamos hacer una demostración del cristianismo a partir de hechos, que garantizarían su verdad positiva, ni a partir de principios generales cuya evidencia lógica haría necesaria la adhesión [...]. El cristianismo no necesita demostración teórica ni verificación empírica sino interpretación intelectual y ejercitación real [...]. La teología no tiene que demostrar la fe sino mostrarla, como se muestra una obra de arte o se interpreta una sinfonía. Su verdad acontece en la desvelación ante quienes tienen ojos amorosos y oídos obaudientes”.²⁶⁰⁶

Hemos dicho que el teólogo escribe desde dentro del hombre, desde el centro de Dios y desde el núcleo de la historia. Es lo que Cardedal llama en esta cita: interioridad personal, allendidad metafísica y exterioridad histórica.

¿Por qué el autor va a analizar el pensamiento desde el Renacimiento hasta hoy? Lo responde él mismo:

²⁶⁰⁵ El libro se inscribe en la tradición del género literario “la esencia del cristianismo”, tras autores de la talla de Feuerbach, Troeltsch, Semler, Harnack, Adam, Guardini, Söhnngen, Schmauss, Balthasar, Welte, Rahner, Forte, cada uno desde su respectiva disciplina, tendiendo un puente entre “teología científica, que trabaja dentro de sus murallas y la piedad cristiana que, a la intemperie y a extramuros, vive menesterosa de reflexión nutricia y de iluminación crítica”, *La entraña*, XIV. Evidentes son los ecos balthasarianos de esta afirmación, Cf. H.U. VON BALTHASAR, “Teología y santidad”, en *Ensayos Teológicos I. Verbum Caro*, Madrid 1964, 235-268. Unido a esto se corrobora una pasión de comunicar el misterio de Dios y el hombre en Cristo asumiendo las coordenadas históricas en las que el teólogo vive. Hay al menos dos características de las obras cristológicas que hemos presentado. En primer lugar, Cardedal escribe para que el lector pase de las páginas leídas a la realidad que esas palabras significan; en segundo lugar, el esfuerzo de escribir una teología en español a la altura de la cultura contemporánea para que la fe resulte creíble y pensable. Esta doble pasión impregna todos sus escritos aunque los motivos e influencias particulares puedan ser diversos.

²⁶⁰⁶ *La entraña*, XIII.

“El cristianismo, tal como el hombre lo encuentra hoy, es el resultado del destino consciente y libre de Jesús, a la vez que de una historia de la Iglesia que dura veinte siglos, pero la figura con que el espectador lo contempla la ha recibido en los últimos siglos. La figura externa es fruto de la Edad Media y del siglo XVI, en cambio la figura interna es fruto de los siglos más recientes. Nosotros somos quien somos como hijos del Renacimiento, la Reforma, la Ilustración, la revolución francesa, la revolución científica e industrial y los movimientos sociales, totalitarios o democráticos de los siglos XIX y XX. La cara interior del cristianismo tiene los rasgos que le han dado esos siglos, configurándolo y desfigurándolo”.²⁶⁰⁷

La valoración que esta obra ha tenido en el universo teológico es positiva. Baste un texto como muestra de la recepción que ha tenido:

“No se puede negar que en un momento cultural y religioso como el actual, especialmente en nuestra Europa occidental y del sur, presentar de forma significativa y plausible el núcleo de la fe tal como lo hace [...] Cardedal aparece como una convincente propuesta”.²⁶⁰⁸

a. Perspectiva personalista

Cardedal escribe su obra más voluminosa: *La entraña del cristianismo* desde una perspectiva personalista. En ella

“se propone presentar el cristianismo en sus elementos y principios esenciales, no como una acumulación de hechos e ideas, normas y promesas sino desde su raíz y en su estructura originaria, mirando a su contenido teológico, a su génesis histórica y a su significado existencial”.²⁶⁰⁹

La perspectiva personalista es notada por Martín Velasco, quien comentando esta obra asegura que:

“La categoría de «entraña», central en la obra que comentamos, es un indicio inequívoco de la orientación personalista –presente ya en su primera versión de la cristología– de la teología del autor y resulta el mejor instrumento para formular una de sus convicciones más arraigadas: la estrecha relación entre la afirmación y el reconocimiento de Dios y el reconocimiento y la afirmación del hombre, y la necesidad para el hombre de pasar por los otros humanos y por el

²⁶⁰⁷ *La entraña*, 103-104.

²⁶⁰⁸ S. PIÉ-NINOT, “Presentación”, en J.S. BÉJAR BACAS, *Donde hombre y Dios se encuentran*, op. cit., 8.

²⁶⁰⁹ *La entraña*, IX. Así comienza el libro.

otro absoluto para llegar a ser todo lo que por naturaleza y gracia está llamado a ser”.²⁶¹⁰

La perspectiva personalista se sitúa en las antípodas de la teología neoescolástica, imperante desde la segunda mitad del siglo XIX hasta los años 30 del siglo pasado, la cual defendía los contenidos de la fe atrincherándose en sus fronteras y conocimientos, pretendiendo operar como si la modernidad no existiese, asilándose y autoinmunizándose. En esa teología fue formado Cardedal durante sus años de estudiante eclesiástico. La perspectiva personalista intenta pasar de la mentalidad de choque frontal con la modernidad a una postura de confrontación y diálogo con las conquistas modernas para la razón, poniendo a la persona humana en el centro de su pensamiento.²⁶¹¹

Aquí estamos ante un libro que busca una mediación: aquella que debe existir entre el ejercicio de una teología que, como tal, debe ejercitar un *logos* que sea universal y comprensible para todos los hombres, dando razones de su inteligibilidad y de su verdad; y la espiritualidad o piedad del cristiano creyente que, a veces, por falta de raíz y sustento vaga, sinuosa y superficial, por devaneos sin hondura y, por eso mismo, sin altura. El libro se ofrece como un puente, una bella imagen para definir a un teólogo: se trata de crear esa mediación para que teología y vida, teología y espiritualidad, teología y santidad se encuentren en el mismo suelo nutritivo que les da savia y lumbre a ambas dimensiones irrenunciables de la vida cristiana:

“Este libro quiere tender un puente entre la teología científica, que trabaja dentro de sus murallas, y la piedad cristiana que, a la intemperie y extramuros, vive menesterosa de reflexión nutritiva y de iluminación crítica. Quiere ofrecer un hilo de Ariadna para orientarse en el cristianismo como hecho verificable, idea pensable y propuesta vivible, de manera que no aparezca como un laberinto en el que uno no es capaz de entrar, si está fuera, ni de andar en él, si está dentro”.²⁶¹²

²⁶¹⁰ J.M. VELASCO, “El Misterio del cristianismo”, en *Revista de Libros* 19-20 (1998) 3.

²⁶¹¹ Cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998, 336.

²⁶¹² *La entraña*, XIV. La misma preocupación era puesta en el inicio de un libro de 1970: “ayudar a superar aquella forma hispánica de vivir el cristianismo que oscila entre un pietismo sin fundamentación intelectual ninguna y un conceptualismo huero, carente tanto de raíces bíblicas como de conexión con la vida de la iglesia y con la evolución histórica general”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Meditación teológica desde España*, op. cit., 12-13.

Con el hombre en el centro de las búsquedas teológicas, esta obra marca un hito en la radicación significativa de la teología en la vida de los hombres reales que habitan en nuestro tiempo.

b. El máximo en el mínimo

El libro tiene un volumen desconcertante, sobre todo si se tiene en cuenta la labor de puente que quiere ofrecer. ¿Esta obra es abordable por un cristiano de a pie que quiere conocer la inteligibilidad del misterio que cree? Considerándolo desde esta perspectiva, el libro tiene una doble estructura: por un lado, la totalidad se desarrolla a lo largo de casi mil enjundiosas páginas que abordan el objetivo que el teólogo se ha propuesto, con erudición, sabiduría, belleza literaria y hondura teológica. Por otro lado, el libro cuenta con una introducción de casi cien páginas, en las cuales el autor asegura que se halla condensada la totalidad del libro y que, leyendo estas cien, se tiene la totalidad de las mil.²⁶¹³ Velasco hace notar lo mismo en su comentario a esta obra:

“Las cien primeras páginas del libro, que son al mismo tiempo la introducción y un apretado resumen de toda su obra, constituyen una de las más logradas visiones de conjunto del cristianismo desde la perspectiva de una teología católica de orientación personalista”.²⁶¹⁴

Esa doble estructura formal del libro, verificada en su extensión por un lado, y su brevedad por otro, corresponde al doble modo de mirar la realidad: desde fuera y desde dentro. La extensión de mil páginas podría analogarse a la mirada de afuera, que recorre la totalidad del misterio; la brevedad de las cien podría analogarse a la mirada de adentro, que se concentra en la *nuez* donde se aglutina la totalidad:

“A lo largo de este libro hemos partido de una convicción: la realidad puede ser contemplada desde fuera y desde dentro. Las cosas tienen un «dentro», que se puede analizar en un laboratorio, arrancándoles su «verdad». El «adentro» y la «entraña» de las personas no pueden conocerse por experimentación científica, sino que tienen que reconocerse por sus huellas, por sus obras, por los signos que dan de sí y sobre todo por su manifestación”.²⁶¹⁵

²⁶¹³ Cf. *La entraña*, XIV.

²⁶¹⁴ J.M. VELASCO, “El Misterio del cristianismo”, en *Revista de Libros* 19-20 (1998) 1.

²⁶¹⁵ *Fundamentos* I, 661.

Afuera y adentro que se refieren a una realidad personal, y no a una cosa impersonal: la de Dios revelado en Cristo por el Espíritu, que sale al encuentro del hombre en la historia: encuentro personalista porque se trata de dos “tú” que se manifiestan en una relacionalidad vincular que es aquella que deja ver su verdad.

c. Perspectiva trinitaria

La otra perspectiva del libro es trinitaria. Esta se entreteje con la perspectiva personalista como dos hilos que diseñan la figura de un mismo bordado: personas divinas y persona humana se encuentran en el entramado de este libro. De hecho, *La entraña* se estructura en tres partes: “El hombre y Dios”, “Jesús Cristo” y “El Espíritu, la Iglesia y el Mundo”. Así da cuenta Olegario de esta tripartición del libro. Acerca de la primera parte dice:

“Esta primera parte se abre con un capítulo sobre la conciencia moderna y su relación con Dios (*devotio moderna*), mientras que se cierra con un análisis de la posmodernidad, su valoración del cristianismo y su actitud ante Dios (*devotio posmoderna*)”.²⁶¹⁶

Acerca de la segunda parte, centrada en Cristo, afirma:

“Estudiamos sólo unos aspectos del hecho y del misterio de Cristo. Exponemos primero su figura, sujeto y mensaje, tal como la ven lo evangelistas [...]. Luego analizamos lo que es el puente que une la historia de Jesús y la historia de la salvación del mundo [...]. Luego nos preguntamos cómo y por qué el amor de Cristo ha convertido el sujeto humano en persona”.²⁶¹⁷

Acerca de la tercera parte dice, apelando a una sobriedad que hace pasar de la palabra insensata al silencio adorante:

“La pneumatología como tratado dogmático, no ha existido separada hasta nuestros días. Pensamos la naturaleza del Espíritu a la luz de su acción en la historia de la salvación; la «teología» (Trinidad) a la luz de la «economía» (encarnación del Verbo y don del Espíritu) [...]. Aquí es sagrada la exhortación del himno litúrgico a la sobriedad, válida también para la teología, heredera de la mejor sabiduría clásica: *Laeti bibamus sobriam ebrietatem Spiritus* [...]. El

²⁶¹⁶ *La entraña*, 105.

²⁶¹⁷ *La entraña*, 345.

Espíritu es el que nos ayuda para que nuestra palabra se desborde en el silencio y nuestras razones acaben en adoración y alabanza”.²⁶¹⁸

La perspectiva trinitaria del libro es mostrada en el párrafo que transcribimos a continuación, enlazando las dos perspectivas que hemos presentado como trama de la obra: la personalista y la trinitaria. El autor asegura que sólo se puede hablar verdaderamente del cristianismo si se comprende una doble trama de la realidad. Por un lado, la vincularidad entre Dios y el hombre que viven en recíproca compañía y no, como quisieron los filósofos de la muerte de Dios, en vergonzosa contradicción; por otro lado, la capacidad del hombre de trabajar el propio espíritu para que huyendo de las fantasmagorías y veleidades de algunas falacias contemporáneas, que quieren hacer desaparecer a Dios del horizonte humano,²⁶¹⁹ lo habilita para captar desde dentro de su propio tejido humano la verdad y consistencia de ese Dios que es amigo de los hombres:

“Sólo se habla con verdad de la esencia del cristianismo, si se entiende a Dios y al hombre encarnativa y relacionalmente, a la luz de la doble misión trinitaria: la encarnación del Hijo, que confiere a Dios figura en el mundo, y el envío del Espíritu, que le confiere forma en la Iglesia y contenido en la conciencia de cada hombre. Por tanto, la entraña del cristianismo sólo se entiende a la luz de las entrañas humanas de Cristo, en quien coexisten la majestad de Dios y la poquedad del hombre, su gloria y nuestros pecados, en un admirable intercambio. Donde Dios y hombre se han encontrado, allí están el corazón del mundo y el centro de la historia [...]. La entraña del cristianismo tampoco se entiende si no hay un cultivo del propio espíritu, junto con la docilidad al Espíritu Santo, que es la actualidad de Cristo y la actualización de Dios Padre en el hombre y en el mundo”.²⁶²⁰

La teología centrada en el Dios trinitario y a la vez en el hombre, receptor de la revelación de ese Dios y su amigo en la historia, iluminan la doble perspectiva con la que el libro es pensado y escrito. Esta perspectiva centrada en las personas supondrá que el hombre se involucre en la entraña de Dios que le ha sido revelada en Cristo, *éros* del Dios trinitario, punto que abordaremos *infra*.

d. Desde la entraña de Dios y del hombre

²⁶¹⁸ *La entraña*, 688-690.

²⁶¹⁹ Cf. *Dios en la ciudad*, 21-50; 84-130; 133-166.

²⁶²⁰ *La entraña*, XI-XII.

Tomaremos la categoría “entraña” referida a Dios y al hombre, como hace Cardedal en su libro. La entraña en cuanto referida a Dios, es Jesucristo; la entraña en cuanto referida al hombre supone la implicación del lector en aquello que lee, contempla y cree. Echando mano de esta categoría, que reemplaza a la estática “esencia”, Cardedal hace una apuesta personalista y dinámica. Así lo explica:

“Cuando nos referimos a una cosa hablamos de su esencia; en cambio cuando nos referimos a una persona, queriendo nombrar lo más propio e íntimo de ella, hablamos de sus entrañas y de su entraña [...]. En el cristianismo nos las vemos con las entrañas de misericordia de Dios manifestadas en la persona de Jesús, entregado por nosotros en su muerte y que por su resurrección nos ha hecho posible una vida nueva y la resurrección de toda carne. La entraña del cristianismo es que ha tenido cuerpo de hombre (encarnación) y por ello tiene entrañas de humanidad, sabe por sí mismo lo que es ser hombre (historia) y su consumación por el tiempo (muerte). El cristianismo va de las entrañas de Dios encarnado a las entrañas del hombre mortal y pecador, redimible y resucitable en su constitución visceral [...]. Con las dos palabras entrañas-entraña, que guían la entera orientación del libro, hemos querido ofrecer una comprensión histórica y teológica, entrañable y personal, del cristianismo a la vez que superar otra comprensión racionalista y moralista, meramente institucional o práctica”.²⁶²¹

Y condensa en una frase el hilo conductor de todo su libro:

“Las tres palabras sagradas de este libro son: raíz, entraña y cristianía, e invocan un cristianismo radical, entrañable y cristiano”.²⁶²²

Acerca de las entrañas de Dios nos hemos referido en el capítulo I.4 de esta Parte, al estudiar los nombres del amor. Veamos ahora la entraña del hombre en cuanto implicación del sujeto personal en el camino del encuentro con Dios.

e. La entraña como involucramiento

“Nuestras mentes se han hecho como en fragua en tus entrañas”²⁶²³

²⁶²¹ *La entraña*, X.

²⁶²² *La entraña*, XV.

²⁶²³ M. DE UNAMUNO, *El Cristo de Velázquez*, I, 3, 18.

En la cita del apartado anterior Cardedal aseguraba que la tercera palabra sagrada que guía el libro es cristianía, neologismo que Cardedal crea para referirse al principio subjetivo personal, a “la realización personal y creativa de la realidad cristiana como vida y como vivencia en el sujeto creyente”.²⁶²⁴ Es decir, se trata de la implicación del sujeto creyente en aquello que cree, ya que la fe no es una gnosis meramente intelectual ni la práctica de una moral autónoma, sino la recreación en la propia historia de la vida de Cristo. Por eso

“este libro no pretende reservar al ejercicio o empeño ético de la razón el acceso al Absoluto, pero sí reclama integrarlo en el camino hacia su encuentro, lo mismo que reclama integrar la historia como posible lugar en el que la soberana libertad de Dios visita y encuentra al hombre”.²⁶²⁵

El mismo teólogo ha quedado involucrado en aquello que piensa, y así lo confiesa el autor, ya que esta es la tarea sagrada que todo teólogo, también el contemporáneo, tiene que desarrollar: hacer inteligible la fe en las coordenadas históricas actuales:

“El teólogo ha querido cumplir su misión *metiendo mano*, es decir, echando una mano para hacer el cristianismo inteligible, creíble y amable, a nuestros contemporáneos. La tarea primordial de la teología hoy es conjugar la realidad de Dios y la vocación del hombre, superando las distancias existentes entre historia y dogma, relato evangélico y pensamiento metafísico, piedad individual y pertenencia eclesial, vivencia histórica y vivencia cristiana. Esta labor de *conjugación* es su aportación máxima a la verdad y plenitud de la existencia humana”.²⁶²⁶

El autor ha hecho esto con una perspectiva decididamente teologal:

“En este libro hemos intentado pensar delante de Dios, pensar la realidad desde Dios, pensar al hombre con Dios y pensar a Dios, tal como él se nos ha revelado en el Hijo y en el Espíritu Santo”.²⁶²⁷

Con una mirada inclusiva entre inicio y fin, así sintetiza el mismo autor su empeño: “El punto de partida de este libro ha sido pensar la entraña divina y el

²⁶²⁴ *La entraña*, 27-29. Cf. *Dios en la ciudad*, en el cual recurre permanentemente a esta noción de cristianía: cf. 10, 14, y *passim*.

²⁶²⁵ *La entraña*, XV.

²⁶²⁶ *La entraña*, XII.

²⁶²⁷ *La entraña*, 871.

punto de llegada mostrar la entrañeza humana del cristianismo”.²⁶²⁸ La entraña divina es el amor que, como *éros*, se desborda de Dios hasta el hombre.²⁶²⁹ Ese amor entrañado provoca un amor análogo en el hombre, donde se afinca el cristianismo como troquelado teologal que hace al hombre ser el que es.

3. La erótica de la Eucaristía: el cuerpo sacramental de Cristo

“No que yo me transforme en ti
como la comida del cuerpo
sino que tú tienes que transformarte en mí”²⁶³⁰

“La participación del cuerpo y sangre de Cristo
hace que pasemos a ser aquello que
recibimos”²⁶³¹

“Nuestro amor entrañado, amor hecho hambre,
¡oh Cordero de Dios!, manjar te quiere;
quiere saber sabor de tus redaños”²⁶³²

“En el misterio pascual de Jesucristo, en el que
participamos por medio de la comunidad que
nace de la Eucaristía, se da unidad entre *éros* y
agápe”²⁶³³

La eucaristía, desde la perspectiva elegida en esta tesis, es el modo en el que hoy el creyente tiene la experiencia de Cristo y se autoimplica en la erótica teologal. Ya hemos notado en capítulos anteriores que nuestro tema toca con la liturgia y la mística.

La eucaristía en cuanto tal no es un tema de abordaje *in recto* en la obra de Cardedal. Cuando lo trata es en contextos que no son el propiamente eucarístico. Por ejemplo: en *La entraña*, donde aparece el desarrollo más amplio de esta temática, lo hace con perspectiva eclesiológica;²⁶³⁴ en *Cristología* con perspectiva bíblico-histórica;²⁶³⁵ en *Fundamentos II* con perspectiva anamnética.²⁶³⁶ Excepto en *La*

²⁶²⁸ *La entraña*, 874.

²⁶²⁹ Cf. en esta Parte de la tesis, I.2.3: “*Éros* como entraña del cristianismo”.

²⁶³⁰ *Cántico de amor de San Trudpert* (texto alemán de mediados del siglo XII); citado por A.M. HAAS, *Visión en azul*, op. cit., 103. Cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, op. cit., 25-56.

²⁶³¹ SAN LEÓN MAGNO, *Sermo* 63, 7; PL 54, 357C.

²⁶³² M. DE UNAMUNO, *El Cristo de Velázquez*, (edición crítica de V. García de la Concha), Espasa, Madrid, 1987, I, 32.

²⁶³³ A SCOLA, “Comentario”, en BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, op. cit., 61.

²⁶³⁴ Cf. *La entraña*, 463-520.

²⁶³⁵ Cf. *Cristología*, 85-93 y 152-154.

entraña, en los otros dos libros la presentación del tema es muy breve. Tradicionalmente el tratado de la eucaristía ha pertenecido a la eclesiología o a la sacramentología. Es lógico, pues, que no aparezca un desarrollo sistemático exhaustivo de este tema en la cristología de Cardedal y él lo explicita: “esclarecer cuál es la originalidad, coherencia, consistencia y exigencia de la eucaristía, en cuanto celebración simbólica equivale a elaborar un tratado sistemático”.²⁶³⁷

En *Cristología* hay dos ocasiones en las que trata la eucaristía: primero, en el marco de una cristología bíblica, estudiando el acontecimiento histórico de la última Cena;²⁶³⁸ esta perspectiva no es relevante para nuestra investigación. Segundo, desde la perspectiva del acceso *actual* a Cristo resucitado.²⁶³⁹ Aquí responderá que hay dos vertientes para ese acceso: desde dentro de la Iglesia (acceso teologal) y desde las experiencias humanas fundamentales (acceso antropológico). Lo guía una certeza fundamental, quicio y gozne de toda posibilidad de encuentro: “Cristo resucitado está tan cerca de nosotros hoy como lo estuvo de los discípulos la mañana de Pascua”.²⁶⁴⁰ Dentro de las mediaciones desde dentro de la iglesia, pone en primer lugar la eucaristía: “La fracción del pan es el lugar por antonomasia para el encuentro con el resucitado”;²⁶⁴¹ luego el seguimiento: “Quien deja al evangelio fructificar en su conciencia, voluntad y obras, conocerá a Jesucristo”;²⁶⁴² y por último lo que llama *existenciales cristianos*: la fe, la esperanza y la caridad: “La realidad escatológica de Jesús hace posible y reclama una actitud escatológica en el hombre [...]. Para quien vive así, la resurrección se torna perceptible y desvela todo su sentido”.²⁶⁴³ Es decir, las tres mediaciones tienen que ver con un ponerse en juego del sujeto, ya que la eucaristía es tal en cuanto es pan comido por el creyente; el seguimiento es tal en tanto es un ponerse en camino del creyente; y los existenciales cristianos arraigan su posibilidad de permanencia en la historia en la medida en que, habiendo sido donados por Dios –como también son don la eucaristía y el

²⁶³⁶ Cf. *Fundamentos* II, 816-818.

²⁶³⁷ *La entraña*, 501.

²⁶³⁸ *Cristología*, 85-93.

²⁶³⁹ *Cristología*, 152-159.

²⁶⁴⁰ *Cristología*, 152. Ya en *Raíz* decía: “el Eterno está igualmente cercano a todos los tiempos”, 29.

²⁶⁴¹ *Cristología*, 152.

²⁶⁴² *Cristología*, 154.

²⁶⁴³ *Cristología*, 155.

seguimiento-, son encarnados en raíz e historia por un sujeto creyente:²⁶⁴⁴ “Sólo conocerá al Resucitado quien vaya realizando su forma de existencia”.²⁶⁴⁵

Nosotros seguiremos fundamentalmente el texto de *La entraña*, donde el contexto general es eclesiológico,²⁶⁴⁶ de modo que todo este desarrollo presupone ese contexto; y organizaremos la investigación según tres ejes desde la perspectiva de la erótica teologal: antropológico, donde se percibe una erótica de la subversión (3.1.a) y una erótica personalista (3.1.b); teologal, donde se percibe una erótica de comunión (3.2.a) y una erótica del cuerpo (3.2.b); y hermenéutico, donde hay lo que llamamos una erótica de la significatividad (3.3.a).

3.1. Claves antropológicas

“Ven y mira.
La paradoja se ha hecho llagas
en el traspasado.
Una se llama Locura,
la otra, Escándalo”²⁶⁴⁷

“El cristianismo ha descubierto al hombre la
última raíz de su grandeza”²⁶⁴⁸

En nuestro planteo veremos primero la radicación antropológica de la erótica de la eucaristía; luego la radicación teologal. Desde la perspectiva antropológica que seguimos en este apartado, estudiaremos los aspectos de subversión, ligados al campo semántico de la erótica tal como los hemos visto en el capítulo 1 con las palabras éxtasis, locura y exceso; y los aspectos propiamente personalistas, que radican la eucaristía en el centro de la persona en carne, viviendo históricamente y pudiendo desde ésta encontrarse con un Dios que le sale al encuentro en el fragmento eucarístico, portando en sí el *éros* de Dios.

²⁶⁴⁴ Cf. *Cristología*, 152-155.

²⁶⁴⁵ *Cristología*, 159. “Esa revelación que Cristo hace de sí mismo, y con ella la de Dios y la del hombre, tiene lugar no sólo como palabra aislada ni sólo como historia puntual; va realizándose en el lento y largo camino de la vida, con cuyo andar acontece el experimentar (*Fabrt-Erfahrung*)”, *Cristología*, 573.

²⁶⁴⁶ “La Iglesia pertenece a los sacramentos de la humildad del Verbo encarnado. Es su preciosa y pobre reliquia”, *Raíz*, 294.

²⁶⁴⁷ Un monje del Monasterio del Cristo Orante, Mendoza, Argentina (archivo personal del 9/7/13).

²⁶⁴⁸ *Raíz*, 236.

a. Una erótica de subversión

“La afirmación antropológica más profunda del evangelio: «Quien retiene su vida la pierde y quien la entrega la gana» (Mc 8, 35)”²⁶⁴⁹

“Romper la costra de la costumbre y hacer saltar la sangre de la verdad”²⁶⁵⁰

La eucaristía, como toda la lógica cristiana, supone una subversión del pensamiento y del obrar humano en tanto librado a su propia suerte que, en perspectiva teológica, está herido por el pecado. Se trata de una subversión que trastoca todo y lo relativiza, descuaja, desordena y saca de sus quicios, para encajarlo y ordenarlo en torno a un quicio nuevo: el de la persona. La encarnación como revelación de un amor desbordante de Dios revela absolutamente que cada persona tiene un valor absoluto, y que todo lo que va en contra de este principio personal va en contra del cristianismo. No hay ideología que pueda erigirse como soberana por encima de las personas, porque ahora éstas son la medida de las cosas: “Cuando el amor es el centro de la vida no hay lugar para la ideología”.²⁶⁵¹ Ni los sistemas políticos, ni los religiosos, ni los intelectuales, ni ningún otro poder puede imponer su lógica cuando ésta se opone a la raíz personal:

“Esta es la real subversión que el cristianismo introduce en el mundo, desarticulando los principios de ordenación, dignidad o separación entre los hombres, que proceden del desorden y del pecado. Todo queda relativizado: la religión judía, la cultura griega, la ciudadanía romana. Y quedan relativizadas, frente a la persona, las instituciones y las autoridades, los sistemas y las leyes. Todo es legítimo pero todo está subordinado a la persona, que se interpreta a sí misma y conoce su destino último a la luz de la existencia humana de Dios en la vida de Jesús. Ni el pueblo, ni la ciencia, ni la religión conexas con la raza son principios supremos”.²⁶⁵²

²⁶⁴⁹ *Raíz*, 242.

²⁶⁵⁰ *Raíz*, 316.

²⁶⁵¹ *Raíz*, 358.

²⁶⁵² *La entraña*, 507. Incluye una subversión del poder, la ideología y el ansia de dominio, ya que “el poder, en cuanto generador de ideología, puede camuflarse y hacerse mentiroso. Puede presentarse como servicio aun cuando es pura voluntad de poderío y de dominio. Puede incluso, como no ha dejado de suceder en la historia, autodivinizarse”, A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, op. cit., 109.

La raíz personal se imbrica en el sustrato salvífico que supone el cristianismo: todo es para la salvación y la salvación es personal, en el sentido que el sujeto de la salvación es el hombre y cada hombre en su singularidad irrepetible.

La eucaristía es subversión del orden establecido porque ya lo ha sido antes la vida del mismo Jesús, de quien la eucaristía es esquirra, arras, signo y presencia. En efecto, sus actitudes en torno al comer –a las cuales se refiere en primer lugar la eucaristía- fueron en su vida terrena un llamado de atención y un desbordamiento de los modos habituales de obrar: si para la ley no se puede compartir la comida con un pecador, para Jesús ese es justamente el signo de que algo nuevo adviene;²⁶⁵³ si para las costumbres de la época la proximidad de la muerte invita a una comida con aquellos de los que hay que despedirse, para Jesús esa última cena es no la culminación de un camino sino el inicio de una realidad nueva que desbordará en presencia más allá de su muerte;²⁶⁵⁴ si para los discípulos desesperanzados y vueltos a sus labores previas al encuentro con Jesús, la pesca es un viaje al pasado, en tanto regreso inerte a sus ocupaciones de antaño, para Jesús la pesca será una oportunidad para reencontrarse en una nueva dimensión con aquellos que él mismo ha elegido.²⁶⁵⁵ Por eso estos tres tipos de comidas se reúnen en la comida de la eucaristía celebrada a lo largo de los siglos:

“[Hay] tres elementos de la vida de Jesús, que convergen en la Eucaristía de la Iglesia. En primer lugar, el recuerdo de sus *comidas con publicanos y pecadores* a los que Jesús, otorgándoles comensalidad, les otorgaba la amistad, la dignidad y el perdón de Dios (Lu [sic] 15, 2; 19, 7; 7, 34; Mr [sic] 2, 7); en segundo lugar, la *última cena*, que celebró en la víspera de su pasión y muerte; en tercer lugar, las *comidas del Resucitado*. La fusión de estos tres horizontes, con el sentido y rito propio de cada uno de ellos, funda la realidad de la eucaristía de la iglesia”.²⁶⁵⁶

Si esto es claro en los sinópticos lo es mucho más en Juan, quien ve en una sola fusión de horizontes estas comidas, como realidad de salvación para el hombre. Esas comidas son no sólo una realidad fisiológica sino sobre todo una participación en la vida desbordante de Jesucristo:

²⁶⁵³ Cf. Mt 9, 10; Mc 2, 15-17; Lc 5, 29-32; Lc 19, 1-10;

²⁶⁵⁴ Cf. Mt 26, 26-29; Mc, 14, 22-25; Lc 22, 19-20; 1Co 11, 23-25; Jn 13, 1-20.

²⁶⁵⁵ Cf. Jn 21, 1-14.

²⁶⁵⁶ *La entraña*, 466.

“Juan, yendo más allá de estos textos y signos, funde todo su sentido para establecer la continuidad entre esas *comidas con pecadores, la cena de Jesús y la mesa del Señor*, iniciando la eucaristía de la Iglesia, como prolongación, representación y aplicación del acontecimiento salvífico, que abarca las tres fases de la vida de Jesús, Cristo y Señor. Comer del pan y beber del vino es tener parte en el cuerpo y en la sangre del Señor, participar en su propia vida que es la misma de Dios”.²⁶⁵⁷

La trama sobre la que la realidad eucarística se sostiene es la de la vida entregada, donada, vertida para la vida del creyente. No es apropiación retentiva sino donación gratuita de lo propio para el prójimo. Aquí hay una clave fundamental para comprender la eucaristía como don de Dios al hombre, y como actitud responsiva del hombre hacia Dios y hacia su prójimo. Se trata de una subversión de cualquier criterio de exclusión y de retención, porque el hombre que ha sido encontrado por ese Amor que da la vida no puede sino responder de modo análogo y agradecido a esa gratuidad ofrecida y donada. Este es el diseño interno, la configuración externa y el sentido permanente de toda eucaristía:

“Tal partición del pan y del vino, como entrega y repartición de la propia vida para bien de todos, son la estructura constituyente de la eucaristía y establece las leyes tanto de la celebración eucarística como de la iglesia en el mundo. La iglesia nace así de una vida que no se retiene sino que se da; de la solidaridad en acción y pasión, a través de las cuales Jesús manifestó el cuidado y amor de Dios por los hombres hasta el final. Y existe justamente para que ese signo se mantenga vivo y significativo para los hombres, que no han sido contemporáneos de Cristo. Al celebrar la eucaristía la iglesia se reconoce a sí misma naciendo de la vida de Jesús entregada y siendo enviada a una entrega de su propia vida, a una solidaridad con todos los hombres y en especial con aquellos que como en los tiempos en que vivió Jesús están excluidos de la comunidad por complejas razones sociales, culturales, económicas y políticas. La abertura de Jesús a todos durante los días de su acción en el mundo y la donación de su cuerpo y de su sangre «por los muchos» han quebrado los criterios que la carne y la sangre, es decir, el instinto y la historia de pecado habían establecido; han roto en principio las barreras de separación entre los hombres, para redescubrir la comunión originaria derivada del común origen, de la común dignidad y de la común vocación. La iglesia fue dada a luz en el instante en que el amor fue más fuerte que la muerte, manifestándose como perdón de los pecadores, recolección de los dispersos y acercamiento de los lejanos. La iglesia nació de la muerte de Jesús, en la que rompió el muro de separación haciendo de los hombres «viejos» otro hombre nuevo en su sangre «reconciliándolos en un solo cuerpo con Dios por la cruz, dando muerte en sí

²⁶⁵⁷ *La entraña*, 466-467.

mismo a la enemistad» (Ef 2, 16). La eucaristía es la fuente perenne de esa reconciliación y de esa paz”.²⁶⁵⁸

De esta subversión nace una paz permanente, ya que no se trata de un disturbio de lo humano sino de fundar lo propiamente humano en todas sus dimensiones temporales, incluido su pasado y su futuro, en una lógica de donación y entrega, de amor y de fidelidad. Es en esa raíz donde el creyente puede reconocer a Aquel por quien ha sido convocado y recibir de él la fuerza para volver a realizar en su aquí y ahora aquello para lo que fue mandado: “hagan esto en mi memoria”. Por eso

“La eucaristía ha sido a lo largo de los siglos la rememoración actualizadora que los cristianos han hecho de la vida y muerte de Jesús, a la vez que el lugar de revelación y transformación que el Resucitado ha hecho de los hombres”.²⁶⁵⁹

La subversión que supone la eucaristía es una erótica porque su rasgo constitutivo es el exceso, el desbordamiento y la locura de un amor-fuera-de-sí, que provoca al hombre a autoimplicarse en aquello que celebra; y porque al negar toda exclusión y retención de sí se coloca en las características del *éros* divino que han sido remarcadas en la Obertura cuando tratamos la encíclica *Deus caritas est*. Luego de la eucaristía litúrgica viene la eucaristía vital, como extensión intrínsecamente necesaria de aquello que fue celebrado. Como dice la oración post comunión de la misa: “que seamos transformados en aquello que acabamos de recibir”.²⁶⁶⁰

b. Una erótica personalista

“Las categorías fundamentales con las que se tiene que comprender la relación entre Dios y el hombre [son] las de *persona* y *amor*”²⁶⁶¹

Ya hemos dicho que todo el libro *La entraña* está escrito con perspectiva personalista. Ahora veremos cómo esta perspectiva está enraizada en la eucaristía.

²⁶⁵⁸ *La entraña*, 506.

²⁶⁵⁹ *Cristología*, 153.

²⁶⁶⁰ MISAL ROMANO, *Misa del Domingo 27º durante el año*, oración post comunión. Esta es la ley esencial del cristianismo: porque hemos sido agraciados, llamados y santificados, tenemos que responder en responsabilidad”, *Raíz*, 330.

²⁶⁶¹ *Raíz*, 258.

En el punto anterior hemos planteado que la subversión que el cristianismo supone tiene como beneficiario al propio hombre, ya que lo instala en una lógica de la gratuidad y del amor que rompen toda posibilidad de apropiación, violencia, venganza o despreocupación por su suerte y destino. Esta personalización que realiza la eucaristía tiene que ver con un hombre que, tocado y movido por la gracia sacramental que se da en la celebración eucarística, toma la decisión de ponerse en juego y ser él mismo eucaristía en medio de la historia. Es decir: la subversión que supone el cristianismo no es un don gratuito para el solo beneficio de un sujeto, sino para que transformando a ese sujeto personal por la fuerza descomunal de la gracia, esa persona retorne con agradecimiento ese don, agraciando a otras personas. En otras palabras: la eucaristía recibida se transforma en el creyente en eucaristía entregada. El “cuerpo entregado por ustedes” dicho sacramentalmente por Cristo por primera vez en la Última Cena; entregado existencialmente en la cruz y recreado litúrgicamente en la celebración, debe ser el cuerpo entregado por los otros del mismo creyente. Esta es la gracia, la responsabilidad y el juicio que la eucaristía supone. Gracia, responsabilidad y juicio que no son un peso externo añadido a la vida sino la exigencia interna del amor:

“En la celebración del banquete eucarístico acontece algo: los cristianos, al recibir el pan, toman parte del Cuerpo de Cristo, que en la muerte se entregó por ellos. De esta forma son aglutinados en el «cuerpo» de la Iglesia y como consecuencia deben vivir en amor entre sí como «cuerpo». El don del cáliz los convierte en el nuevo pueblo de la alianza. Dios mismo actúa en el banquete. Quien impide su obra, queda tocado por el juicio. Toda la celebración del banquete está más orientada al presente que al pasado”²⁶⁶².

Lejos de cualquier concepción de un rito mágico, de una apropiación intimista por parte del creyente, del ejercicio de una piedad privada o individualista, de un estancamiento como mantenimiento de la propia comodidad evitando las dimensiones proféticas que supone la fe cristiana, la eucaristía tiene una lógica inherente, que envuelve a quien la celebra en espíritu y en verdad. De la encarnación existencial en esta lógica dependerá su eficacia personal e histórica:

²⁶⁶² *La entraña*, 485.

“Celebrar por ello la realidad de la eucaristía y apropiarse su contenido equivale a entrar en la lógica de la significación profunda de los símbolos, a dejarse arrastrar por su dinamismo y a responder a ellos con las actitudes personales correspondientes. Sólo entonces la eucaristía es real para la vida del hombre”.²⁶⁶³

La raíz de la eucaristía es relacional y vincular como todos los misterios del cristianismo, porque relacional y vincular es el origen del que todos los misterios brotan: el Dios trinitario. De aquí brotan su dimensión agápica y su dimensión erótica: un amor que está preñado en su propia entraña de un salir-de-sí extático como respuesta a un haber-sido-sacado-de-sí previo. Todas las categorías filosóficas que se utilicen para interpretar o comprender este misterio desbordante deberán estar constituidas por aquella radical subversión e inversión que supone un Dios que se involucra con el hombre. De otro modo correrá el riesgo de reducir la erótica eucarística a un mero rito individual e intimista donde lo único que se juega es la propia salvación desligada de la comunidad y de la comunión en una supuesta inmediatez con el Viviente: Dios y yo.²⁶⁶⁴ Así ocurrió en determinados momentos de la historia, cuyas consecuencias aún son perceptibles hoy; como en:

“la teología postridentina que operaba con unos conceptos casi precristianos de sacrificio y con unas categorías aristotélicas insuficientes para interpretar el sacramento. Por ello con toda razón se puede definir a *la eucaristía como misterio relacional*. «La eucaristía es relación al pan y al vino; es símbolo. Es relación al cuerpo y a la sangre de Cristo; es presencia real. Es relación al acto redentor; es actualización del sacrificio único. Es relación al Padre y al Espíritu» (J. MOURoux. *Faites ceci en mémoire de moi*, Paris, 1970, 43-44)”.²⁶⁶⁵

Subversión y personalización que acontecen en camino, cuando el hombre saliendo de su seguridad inicial -que viene de estar encerrado en su casa y en lo propio-, y su desencanto -que brota de la ausencia del amado-, decide salir de su casa y de sí mismo para que, andando, acontezca el amor que salva. La historia de los peregrinos de Emaús no es sólo el relato de un acontecimiento pasado sino el

²⁶⁶³ *La entraña*, 500.

²⁶⁶⁴ “El supremo engaño de la vida es creer en la inmediatez, como si todo nos pudiera ser dado directamente: el yo sin el rodeo del otro; el gozo sin el rodeo de la esperanza; la verdad sin el rodeo de la búsqueda; el amor sin el rodeo del cortejo; Dios sin el rodeo del prójimo. Rodeos que son los únicos que llevan a la meta [...]. Para el ser finito la mediatez es el único camino hacia la comunión, y el cristianismo se comprende a sí mismo como un orden de mediaciones inmediatizadoras”, *Raíz*, 31.

²⁶⁶⁵ *La entraña*, 501-502.

troquel y la trama de todo encuentro con el Resucitado en cualquier momento de la historia. Y esa trama conduce a la figura eucarística en la cual, alrededor de una mesa donde hay pan y vino, acontece el encuentro, el reconocimiento y la gracia:

“Los de Emaús comenzaron por compartir camino, palabra y pan con el Resucitado y así reconocieron que él era el Mesías. Nosotros seguimos el mismo itinerario: acogemos su mensaje, seguimos su forma de vida, nos acompasamos a sus comportamientos, imitamos creativamente su ejemplo y así llegamos a saber quién es. Tenemos que revivir la convivencia que los apóstoles tuvieron con Jesús”.²⁶⁶⁶

En este revivir aquí y ahora la convivencia con Jesús se asienta y se realiza la erótica eucarística que haciéndonos personas nos da el alimento y la bebida con las cuales rehacer el camino hacia aquellos que, no habiéndose animado a salir a la intemperie, “en la oscura trama de los trabajos y los días”,²⁶⁶⁷ aún aguardan en Jerusalén: porque hacia allí vuelve el hombre transfigurado por el encuentro, a compartir su esperanza, el don y la gracia que le han acontecido. Aspecto ya presente desde el comienzo mismo del cristianismo: “por eso san Ignacio de Antioquía [...] podrá decir refiriéndose a Cristo: «dejadme contemplar la luz pura. Llegado allí seré hombre. Permitidme ser el imitador de la pasión de mi Dios» (Rom 6, 1-2)”.²⁶⁶⁸ La erótica se funda en el deseo de un ausente, que se hace presente como eucaristía. Pero el presente ya contiene dentro de sí el futuro. Por eso el cristiano sólo podrá saciar su deseo poniendo su propio cuerpo como eucaristía, aspecto subrayado también por Ignacio cuando desea ser trigo de Dios triturado por los dientes de los leones (Rom 4-5). En esa entrega del amor se muestra y desarrolla la erótica personalista que mostramos aquí.²⁶⁶⁹

²⁶⁶⁶ *Cristología*, 154. Cf. *Fundamentos II*, 825-830.

²⁶⁶⁷ *Raíz*, 30.

²⁶⁶⁸ *Raíz*, 137.

²⁶⁶⁹ No incorporamos a nuestro análisis la dimensión cósmica de la eucaristía, ya que no lo consideramos relevante para nuestra perspectiva: “El símbolo eucarístico del pan y del vino no es sólo un *símbolo cósmico* a través del cual toda la creación es reasumida por Jesucristo y puesta ante la faz del Padre sino que es un *símbolo social*: pan y vino como fruto del trabajo conjunto de la humanidad”, *La entraña*, 503. “La celebración de la eucaristía presupone un hombre capaz de una relación sana con la realidad en su cuádruple vertiente: relación con la naturaleza (el pan), relación con el prójimo (comensalidad), relación con la historia (Jesús que vivió y pervive), relación con el Misterio de amor y de gracia que es Dios (el pan que la tierra nos da se convierte en el pan nuevo y vivo del Reino definitivo)”, *La entraña*, 504.

3.2. Claves teologales

“Nada hay más exigente, nada despierta más urgencias y nada otorga mayor motivación que el amor”²⁶⁷⁰

“La eucaristía es la consecuencia última de la encarnación”²⁶⁷¹

“La eucaristía es la revelación suprema de Dios”²⁶⁷²

La eucaristía tiene real sentido si es pensada y vivida desde sus claves teologales. Es allí donde radica su erótica y su posibilidad de eficacia histórica con el involucramiento del hombre que lleva ínsita en su realidad. Es lo que investigaremos en este apartado.

a. Una erótica de comunión

Cardedal reinterpreta desde una clave personalista las nociones clásicas y escolásticas con las que se explicaba el sacramento. Porque no se trata sólo de una coherencia del lenguaje explicativo sino de la radical coherencia de la realidad. La realidad eucarística es coherente y supone una integralidad de aspectos que convergen en su verdad, es que se puede expresar en la pobreza del lenguaje esa totalidad eucarística que hace y exige la comunión. La comunión no es una acción mágica y privada que se hace desde la soledad y el desistimiento del prójimo, sino una fuerza, una posibilidad y un don que nos es dado para convertirlo en perdón y en don donado al prójimo. Es decir, Cardedal está provocando un deslizamiento de la realidad crasa y rasa del sacramento comprendido estáticamente como realidad objetiva desligada de la existencia, a la noción y realidad de sacramento recibido para la vida. Dicho de otro modo: de una visión estática a una visión dinámica de la realidad sacramental:

“Porque la celebración supone un sujeto celebrante, que recibe provechosamente la realidad sólo en la medida en que se integra en ella

²⁶⁷⁰ *Raíz*, 203-204.

²⁶⁷¹ *La entraña*, 520.

²⁶⁷² *La entraña*, 520.

consciente de su sentido y consintiendo a sus exigencias (*res et sacramentum*). No basta asistir a la misa ni recibir la comunión si no se comparten los sentimientos del Señor; si no se reasumen sus actitudes de vida y sus comportamientos con el prójimo (*sacramentum tantum*). Una eucaristía celebrada sin atender al prójimo que pasa hambre, con disensiones o cismas en la comunidad, o como mero medio de piedad individual es una recepción indigna del cuerpo del Señor, porque no ‘discierne’ ni corresponde con la actitud proporcional al amor, comunión y entrega que esos signos implican. Ellos pueden transmitir la vida y salvación o la muerte y la condenación: «Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente será reo del cuerpo y de la sangre del Señor» (1Co 11, 17-29)”.²⁶⁷³

“Una iglesia que celebra la eucaristía como final de un movimiento de condescendencia, compromiso y entrega de Dios con la historia, dejándose asumir por ella, la descubre, por consiguiente, como una introducción al correspondiente movimiento respondente: ella va desde la eucaristía al *compromiso y a la solidaridad* con todos los hombres. Sólo así es real la celebración, porque sólo así ‘hacemos esto en memoria’ de Jesús. El *esto* es el amor de Jesús que se entrega, suscitando un amor idéntico en la iglesia como respuesta. Eso es la realidad esencial desde la que viene y a la que ordena el signo eucarístico, la *res* del *sacramentum*. Hacer lo que él hizo, para ser como él fue y actuar como él actuó”.²⁶⁷⁴

De modo que tenemos en primer lugar lo que la escolástica llamaba la *res et sacramentum*, que es reinterpretado por Cardedal como conciencia de lo que se hace; el *sacramentum tantum*, reinterpretado como involucramiento del sujeto en la realidad del objeto; la *res tantum*, reinterpretada como el amor de Cristo que da la vida y, dándola, la parte y reparte. Es decir, la comunión acontece porque el sujeto celebrante es hecho partícipe de un don que es donado para que, si está dispuesto a hacer aquello mismo que celebra y acaba de recibir, pueda hacer en la historia lo mismo que hizo el primer donante: dar la vida por amor. La comunión no es, entonces, sólo el gesto de comer un pan objetivamente consagrado *ex opere operatum* - que puede ser ambiguo e, incluso, realidad de condenación, como asegura san Pablo- sino, unido a ello, la actitud vital de vivir en comunión, *ex opere operantis*, refiriéndose *operantis* a todos los que participan del sacramento, y no sólo el ministro ordenado.

“Ese fermento utópico de comunión personal con Cristo y de solidaridad histórica con los hombres por las que respondemos a la comunión personal y solidaridad total del Hijo de Dios con nosotros hasta la muerte es la entraña de toda celebración eucarística. Nada por tanto más contrario a ella que

²⁶⁷³ *La entraña*, 508-509.

²⁶⁷⁴ *La entraña*, 515.

«adelantarse a tomar su propia cena mientras otro pasa hambre» (1Co 11, 21): es decir, celebrar la propia existencia, el propio poder, los propios programas, la propia comprensión eclesial, el propio grupo o secta al margen de la comunidad y de la solidaridad. Tal forma de celebración propia y excluyente sería una contradicción con la cena del Señor, que fue la expresión por antonomasia de la vida que no se reserva y de la propiedad que se hace comunidad. No sería, por tanto, un mero abuso moral o una celebración degradada sino una negación de sus presupuestos intrínsecos”.²⁶⁷⁵

La integración en una reinterpretación actual de los tres aspectos que la escolástica señalaba en el sacramento no es, entonces, un juego intelectual: es distinguir los aspectos de la realidad eucarística para que la comunión no se degrade permaneciendo en uno sólo de los aspectos desligado de los otros dos, porque es en su compleja integralidad donde hay eucaristía real y, por ello, presencia real. No hay que desmembrar al Señor tampoco en el lenguaje, cuando el lenguaje intenta decir la realidad. La comunión sacramental recibida tiene una finalidad que es intrínseca al don: donar la propia existencia y, con ella todo lo demás, en una continuación de donación del don en la historia. De ese modo la eucaristía se hace en la historia y en el mundo motivada, posibilitada y cargada con la fuerza del don originante: la vida entregada por amor al prójimo. Este don “espiritual” deberá, por razones intrínsecas a su lógica interior, cobrar forma “material” en las cambiantes condiciones históricas, siempre refiriéndolas al prójimo, centro extático del propio amor y del amor de Dios:

“No hay por ello celebración verdadera, si a la vez que recibimos el pan que Cristo nos parte a nosotros, de una u otra forma, no repartimos nuestro pan a los hermanos. En la primitiva iglesia la comunión eucarística y la acción social iban unidas y el mismo obispo, que repartía la palabra y celebraba la eucaristía con presbíteros y diáconos, organizaba la acción caritativa”.²⁶⁷⁶

²⁶⁷⁵ *Raíz*, 203-204.

²⁶⁷⁶ *La entraña*, 515. “No te quejes de haber nacido en tiempo en que no es posible ver al Señor en la carne. No te privó de esta gracia quien dijo: «Lo que hicisteis a uno de mis pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40)”, SAN AGUSTÍN, *Sermo* CIII, 2 (PL 38, 613). También este aspecto es señalado como programático al inicio del nuevo milenio de evangelización: “A partir de la comunión intraeclesial, la caridad se abre por su naturaleza al servicio universal, proyectándonos *hacia la práctica de un amor activo y concreto con cada ser humano*. Éste es un ámbito que caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral. El siglo y el milenio que comienzan tendrán que ver todavía, y es de desear que lo vean de modo palpable, a qué grado de entrega puede llegar la caridad hacia los más pobres. Si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse: «He tenido hambre y me habéis dado de comer, he tenido sed y me habéis dado que beber; fui forastero y me habéis hospedado;

La dinámica eucarística lleva inherente la dinámica de la comunión:

“Quien celebra realmente la eucaristía no puede dejar de percibir ese imperativo sagrado de comunión. La *koinonía* cristológica y la *koinonía* eclesial son constituyentes del cristianismo”.²⁶⁷⁷

Comunión que se realiza sacramentalmente con el pan y el vino consagrados en la celebración eucarística, e históricamente con aquellos que están en los bordes de la existencia, los que son considerados inútiles, desclasados, indignos, pobres, enfermos, presos, marginales: es hasta esos bordes que llega la pasión de comunión, siguiendo el imperativo evangélico: “que nada se pierda” (Jn 6, 12b):

“Las palabras de Jesús sobre los pobres de este mundo, los marginados y los que son perseguidos a causa de la justicia adquieren toda su fuerza imperativa y toda su verdad a la luz de su vida puesta al servicio de ellos, aun sucumbiendo a manos de los injustos y haciendo de su vida ofrenda y oración universal”.²⁶⁷⁸

Esa exigencia de comunión supone una puesta en juego de la propia vida, lo cual incluye una puesta en riesgo porque, descentrando al sujeto de todo lo propio, lo tensará hacia las necesidades del prójimo y del lejano, poniendo en práctica esa erótica de la subversión de la que tratábamos antes.²⁶⁷⁹ Subversión que inquietará a los poderosos del mundo que siempre intentarán acallar esta voz. Sin embargo un sujeto y una comunidad que creen en la comunión que hace la eucaristía pondrán ante todo la fidelidad en el seguimiento de quien hace la comunión: Cristo, aún poniendo en riesgo la propia vida, porque como ya lo sabía el salmista, “tu amor

desnudo y me habéis vestido, enfermo y me habéis visitado, encarcelado y habéis venido a verme» (Mt 25, 35-36). *Esta página no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia*”, JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte al concluir el Gran Jubileo del año 2000*, 49, cursivas nuestras.

²⁶⁷⁷ *La entraña*, 508.

²⁶⁷⁸ *La entraña*, 510.

²⁶⁷⁹ Subversión que siempre resulta chirriante para el pensamiento claro y distinto: “El que quiera salvar su vida la perderá; y el que pierda su vida a causa de mí la encontrará”, Mt 16, 25; Mc 8, 34; Lc 9, 24; Jn 12, 25.

vale más que la vida” (Sal 63 (62), 4).²⁶⁸⁰ Se trata de la dimensión martirial de la fe, inherente e intrínseca a un amor que está dispuesto a ir hasta el extremo:

“Si Jesús nos trajo el Reino, nos reveló a Dios y nos manifestó la redención siendo el hombre para los demás y, sin retenerse a sí mismo, permaneció fiel hasta el final, sólo revelará a Dios, hará cercano el Reino y aportará redención a los hombres una *iglesia que sea conviviente y solidaria*, que no anteponga su existencia a la misión a favor de los otros, que ponga en juego su servicio por los muchos, que acepte la vulnerabilidad de Jesús y prefiera sufrir esas heridas de muerte que los injustos de este mundo le infligen, antes que desolidarizarse de los pobres de la tierra o defenderse hiriendo con violencia a quienes la hieren. Una iglesia que celebra la eucaristía celebra el compromiso de Dios con la humanidad y acepta ese compromiso como normativo para su propia acción: compromiso como la lluvia que el Padre envía a buenos y malos, como el amor de Jesús a los amigos y enemigos, como su muerte por los santos y por los pecadores”.²⁶⁸¹

De modo que la comunión en el altar supone la comunión con el prójimo: son dos caras de la misma moneda, dos aspectos del único misterio, dos extensiones de la única túnica inconsútil del Resucitado: el único cuerpo de Cristo se hace visible en el sacramento del altar y en el sacramento del hermano:

“El sacramento del altar y el sacramento del hermano [...] no son dos realidades separables sino las dos faces de una misma realidad, porque la eucaristía es el signo eficaz de la entrega que Jesús hace por los hombres, por cada uno de ellos. [...]. La fe no ha llegado a calar en los entresijos del espíritu hasta que no deja en cada corazón el convencimiento de que en verdad Cristo murió por cada uno de nosotros, de que nos amó y se entregó por nosotros. Esta experiencia personal se convierte en experiencia de reconocimiento del prójimo como aquel por quien Cristo murió y por quien cada uno de nosotros podemos morir. Cada hombre adquiere así una luminosidad y un rostro crístico”.²⁶⁸²

²⁶⁸⁰ Desde una perspectiva ético-filosófica dice Cardedal: “Si perdurar es importante, más sagrado es vivir la vida conforme a su constitutiva exigencia interna y en línea con su ley determinante, aun cuando eso signifique el riesgo de perderla”, *Navegar es necesario*, 511.

²⁶⁸¹ *La entraña*, 512.

²⁶⁸² *La entraña*, 514. Lo decía insuperablemente san Juan Crisóstomo: “¿Deseas honrar el cuerpo de Cristo? No lo desprecies, pues, cuando lo encuentres desnudo en los pobres, ni lo honres aquí en el templo, con lienzos de seda, si al salir lo abandonas en su frío y desnudez. Porque el mismo que dijo: «esto es mi cuerpo», y con su palabra llevó a realidad lo que decía, afirmó también: «tuve hambre y no me disteis de comer», y más adelante: «siempre que dejasteis de hacerlo a uno de estos pequeñuelos, a mí en persona lo dejasteis de hacer» [...]. ¿De qué serviría adornar la mesa de Cristo con vasos de oro, si el mismo Cristo muere de hambre? Da primero de comer al hambriento, y luego, con lo que te sobre, adornarás la mesa de Cristo”, JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre el Evangelio de Mateo*, 50, 3-4: PG 58, 508. 509. Y en perspectiva contemporánea, de Lubac: “Cuando hemos elegido a los pobres estamos siempre seguros de no estar errados. Cuando hemos hecho la opción por una ideología nunca estamos seguros de no estar

Esta capacidad de comunión autoimplicativa es principio de identidad para el hombre desde dos vertientes: en primer lugar desde una perspectiva antropológica, porque “niéguese al hombre la capacidad de comprometerse hasta el fondo y se le condenará al flirteo crónico consigo mismo, a la inmadurez permanente del no llegar a ser nunca nadie”;²⁶⁸³ y en segundo lugar desde una perspectiva cristológica, porque quien comulga con Cristo es hecho uno con Él: “La participación del cuerpo y sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos”.²⁶⁸⁴

b. Una erótica del cuerpo

Cuando hablamos de una erótica del cuerpo no se trata del propio cuerpo en tanto posesión de sí mismo, sino del cuerpo en tanto transparencia, cobijo y espacio de otro que me habita, ya que “el hombre curvado sobre sí mismo no busca al Dios viviente sino a los dioses de este mundo”.²⁶⁸⁵ Cuando Dios busca al hombre, en exacta inversión del hombre que por sí mismo se busca a sí mismo, el cuerpo es el

equivocados, al menos en parte. Cuando nos hemos sometido a la ideología, nunca estamos seguros de haber elegido el buen partido. Cuando hemos hecho la opción por los pobres, estamos siempre seguros, doblemente seguros, de haber elegido bien. Hemos elegido como Jesús. Y hemos elegido a Jesús”, H. DE LUBAC, *Paradojas y nuevas paradojas*, San Juan, Buenos Aires, 1992, 86.

²⁶⁸³ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, op. cit., 192.

²⁶⁸⁴ SAN LEÓN MAGNO, *Sermo* 63, 7; PL 54, 357C. Cf. D. BERTRAND, “Vous êtes le corps du Christ”, en *Christus* 222 (2009) 10-20; y todo este número monográfico dedicado al tema “Le corps. Joies et blessures”. El problema de la no implicación del sujeto en el sacramento celebrado parece encontrar sus raíces modernas en una reductiva interpretación de la doctrina del *opus operatum*, leído sobre todo en clave antiprotestante y demasiado centrada en una objetividad que “no puede significar un objetivismo que haga funcionar las realidades cristianas sin sujeto, al margen del sujeto o contra el sujeto. Los sacramentos son instituidos por Cristo y ninguna fuerza o decisión humana puede impedir que causen la gracia, que él ha asignado a ciertos signos. Ésta es la aportación dogmática adquirida tras la controversia de San Agustín con los donatistas. En ese sentido operan por su interna potencia (*ex opere operato*), pero esto no significa que operen sin el sujeto que los administra y sobre todo sin el sujeto que los recibe, o que la actitud de éstos sea insignificante a la hora de su celebración”, *La entraña*, 29. “No es esto lo que pretende dar a entender el dogma católico al atribuir a los sacramentos una eficacia *ex opere operato*. Con esta frase sólo se intenta atribuir directamente a Dios lo que acontece en el sacramento, es decir, se alude al hecho de que la intención divina no puede ser estorbada por la negativa humana del que la administra. En el sacramento no sirve de instrumento la santidad personal del que administra o recibe. El instrumento es la misma «obra realizada», de la que el hombre no es dueño. El único dueño es Dios”, J. TRÜTSCH, “Explicación teológica de la fe”, en *Mysterium Salutis* vol I, tomo II, Cristiandad, Madrid, 1969, 954.

²⁶⁸⁵ *Raíz*, 298.

quicio del encuentro y de la salvación. Se trata de la clásica y cuádruple acepción que la expresión *cuerpo de Cristo* ha tenido en la teología: cuerpo terrestre, cuerpo sacramental,²⁶⁸⁶ cuerpo eclesial,²⁶⁸⁷ y cuerpo social –ésta abordada en el punto anterior-:²⁶⁸⁸

“Bajo los signos y por la acción del Espíritu Santo, el *cuerpo de Cristo, destruido en la cruz* por nosotros a la vez que ofrecido a favor nuestro, el *cuerpo eucarístico* en las especies sacramentales, y el *cuerpo eclesial*, forman el único misterio del cuerpo, es decir, de la persona del Señor”.²⁶⁸⁹

Es decir, se trata de un cuerpo personal; y todas las acepciones posibles de la expresión *cuerpo de Cristo* hallan su origen, su sentido y su posibilidad en la medida en que se refieran a la persona de Cristo como su raíz y su fuerza. En efecto, el único cuerpo del único Cristo se manifiesta históricamente en diversas mediaciones y presencias que lo son en tanto conservan en su entraña la referencia inmediata a su origen, la persona de Cristo, de quien el cuerpo es epifanía histórica y constitución intrínseca de su ser.

La eucaristía es la última dimensión posible de la lógica de la encarnación, de la cual hemos dicho al inicio de esta tesis que es la que fundamenta la posibilidad de una erótica teologal:

“La eucaristía es la consecuencia última de la encarnación. En ella Dios lleva al extremo su acercamiento al hombre, su autodonación como alimento, su desposesión y vaciamiento hasta personalizar no sólo nuestra vida haciéndola suya (humanidad de Jesús) sino también la realidad material del cosmos (pan y vino). Naturaleza cósmica y vida humana son así asumidas por Dios como su forma de existencia en alteridad, a fin de otorgarnos con tal empobrecimiento su riqueza”.²⁶⁹⁰

La eucaristía es la consecuencia lógica de la encarnación porque el movimiento amoroso de Dios por el que sale de sí yendo hasta el hombre se hace tan radical que no puede sino quedarse en la creación asumiendo la materia del pan y del vino como

²⁶⁸⁶ “Tomen y coman: esto es mi cuerpo”: Mt 26, 26.

²⁶⁸⁷ “Ustedes son el cuerpo de Cristo”: 1Co 12, 27; “formamos un solo cuerpo en Cristo”: Rom 12, 5.

²⁶⁸⁸ “Cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo”: Mt 25, 40.

²⁶⁸⁹ *La entraña*, 482. Para una historia del concepto desde una perspectiva mística cf. M. DE CERTEAU, *La fábula mística*, op. cit., 86-116.

²⁶⁹⁰ *La entraña*, 520.

últimas esquivas que contienen al Incontenible. Es la lógica inherente al exceso fundante de Dios la que le da sentido a la, de otro modo incomprendible, realidad eucarística. Imposible para los dioses paganos, pura retentividad de sí mismos en su elíseo insolidario de los hombres, pero posibilidad suprema para el Dios que no quiso retenerse para sí (cf. Fil 2, 6):

“Él sigue siendo solidario de nuestra historia en cuanto que nuestra creación y el fruto de nuestras manos se convierten en «mediación constituyente» de su propia realidad como don y alimento eucarísticos. El *Christus caro virginis* llega a ser el *Christus panis Ecclesiae*. En la Eucaristía se expresa en grado supremo la *traditio Dei pro hominibus*, en el desamparo, la vulnerabilidad, estando al servicio de todos en una forma suprema de *estar a merced de*. En las especies sacramentales del pan y vino llega, por consiguiente, hasta el borde, en el orden del signo, la donación que Dios hace de sí mismo a los hombres enviando a su Hijo y con él entregándose a sí mismo. Las pasividades de Dios llegan a su máxima cumbre aquí, al pasar su infinitud por la estructura física de una realidad que siendo del orden físico se abre y trasciende al orden del misterio, desde la promesa de Cristo mismo, en la fe del creyente y por la acción del Espíritu Santo”.²⁶⁹¹

De modo que lo que pone el centro de la noción de cuerpo como erótica teologal no es la noción de un cuerpo poseído, centrado en sí mismo, objeto de la propia complacencia (raíz de todo erotismo), sino la realidad de un cuerpo dado, entregado, no retenido, no centrado en su propia realidad (subversión de la erótica); donde el adjetivo *dado* modifica sustancialmente el sustantivo *cuerpo*. Aquí está el eje de una erótica teologal: que el cuerpo no es para uno mismo sino para los demás; que el encerramiento en su propia realidad fáctica es la oposición suprema a una erótica, que la clausura de la carne en sí misma le niega su más verdadera dimensión.²⁶⁹² En este movimiento corpóreo se revelan los entresijos del Dios cristiano, en las antípodas de cualquier pretensión pagana, tanto de la realidad de los dioses como de una erótica que se conforme con un *éros* que es puro ascenso del sujeto por su propia fuerza y pasión:

²⁶⁹¹ *La entraña*, 493.

²⁶⁹² No es sólo la convicción del teólogo sino también la del filósofo cultural B.-C. HAN, *La agonía del éros*, Herder, Barcelona, 2014: “El *Éros* se dirige al *otro* en sentido enfático, que no puede alcanzarse bajo el régimen del yo. Por eso, en el infierno de lo igual, al que la sociedad actual se asemeja cada vez más, no hay ninguna experiencia erótica”, 10; y “El *Éros* arranca al sujeto de sí mismo y lo conduce fuera, hacia el otro”, 11.

“La eucaristía es así la revelación suprema de Dios. El movimiento interno de la vida trinitaria tiene su expresión última en la extenuación del Cristo por las especies sacramentales, mediante las que nos revela que Dios no es retención ni ensimismamiento sino don en alienación propia para conferir vida y autonomía a lo otro. Si la lógica interna de la vida eucarística nos lleva a la Trinidad [...] es porque previamente la lógica vivida de la Trinidad la ha llevado hasta la eucaristía”.²⁶⁹³

En la eucaristía la palabra se hace cuerpo para la vida del mundo. Es decir, lleva a su extremo la lógica de la encarnación, y se hace revelación para el hombre creyente.²⁶⁹⁴ Posibilidad inverosímil para la lógica pagana; realidad verdadera para la lógica cristiana, aún cuando sea escándalo y locura para los hombres religiosos y las personas cultas de este mundo (cf. 1Co 1, 23-24). Palabra y carne que remiten al único sujeto personal que es Cristo, revelador del Padre y de su abismático e inconmensurable amor por los hombres:

“En la eucaristía encontramos la expresión suprema de la filantropía de Dios y de la misericordia de Jesús, que nos son anunciadas ante todo como gracia que hay que acoger, y dejándose transir por ella, agradecer antes de utilizar como programa moral o proyecto social. Sólo cuando el hombre es agraciado y transformado por ese don de Dios que tiene lugar en Jesús es traspuesto sobre sí mismo por el perdón que recibe y el ensanchamiento que le es ofrecido, puede percibir luego el imperativo de la acción, como un quehacer que lo honra y lo redime, y no como un titanismo que en su desmesura heroica terminaría aniquilándolo”.²⁶⁹⁵

Hablar de “expresión suprema de la filantropía de Dios” y teniendo en cuenta todo lo que venimos diciendo en esta tesis, ¿no equivale a hablar de un amor desbordante hasta el extremo o, dicho con nuestras categorías, de una erótica teologal? Por esto

²⁶⁹³ *La entraña*, 520.

²⁶⁹⁴ “En el NT todas las cristofanías tenían lugar durante la celebración eucarística, y es al partir el pan cuando se ilumina el rostro de Jesús y le reconocemos”, *Jesús de Nazaret*, 518. Dice Marion: “El amor debe hacerse antes bien que analizarse. Una de las maneras de hacerlo, por lo que se refiere a Dios, consiste en la eucaristía: el Verbo abandona el texto para tomar cuerpo. *Fuera de texto* no indica tanto un añadido sino una liberación o, más bien, un último cuerpo a cuerpo en el que el amor hace el cuerpo (y no a la inversa). El don eucarístico consiste en esto: el amor se hace cuerpo con el nuestro –cuerpos. Y si el Verbo también se hace cuerpo, podemos sin duda en nuestro cuerpo decir el Verbo. El rigor extremado de la caridad nos entrega a un habla finalmente no-muda”, J.L. MARION, “Envío”, en *Dios sin el ser*, op. cit., 19-20.

²⁶⁹⁵ *La entraña*, 497.

“sin más complicaciones, los evangelistas afirmarían que «Dios estaba con él», y que se había arrogado ser la presencia autorizada y la sustitución de las exigencias de Dios para todos los hombres. Bastará recogerlas, releerlas, mantenerlas en el alma, proclamarlas, celebrarlas y vivirlas para poder decir que hemos visto, oído, acogido, comido la Palabra de Dios ya que la eucaristía no es sino la fórmula máxima del anuncio, allí donde Palabra de Dios y la carne de Cristo coinciden en unidad de signo. Ya no sonará a lenguaje pío, sino a pura afirmación teológica, el afirmar que el encuentro con Dios se realiza en la comunión a su palabra, que, historicada en un lugar, se llama Jesús de Nazaret, y que, distendida a todos los tiempos por el anuncio que el apóstol proclama en el Espíritu, es la eucaristía”.²⁶⁹⁶

La carne, la vida y el pan que asume Dios en la persona del resucitado son así carne, vida y pan para el hombre y, por su mediación, para el mundo entero. En esta interpenetración amorosa se hace posible toda la lógica del cristianismo y su posibilidad de salvación:

“La encarnación del Logos, la resurrección del Encarnado y el cuerpo eucarístico del muerto y resucitado para la vida de quienes somos cuerpo, tiempo y muerte, forman el triángulo en el que se sostiene el cristianismo”.²⁶⁹⁷

3.3. Clave hermenéutica

“Sólo si rompemos el cerco que una cierta metafísica ha constituido a lo largo de los siglos podemos pensar bien de Dios”²⁶⁹⁸

²⁶⁹⁶ *Jesús de Nazaret*, 183.

²⁶⁹⁷ *Fundamentos* II, 909. Hay otra dimensión que se podría estudiar, que es la de la eucaristía como cena nupcial, que tocaría muy de cerca con nuestro planteo. Pero Cardedal no avanza por este camino. Se podría hacer mucho a partir de la obra de “un gran poeta castellano, Miguel de Unamuno, [quien] ha descrito la última cena de Jesús como «cena nupcial»; cena de bodas entre el amor y la muerte; cena de despedida por parte de aquel que habiendo amado a los suyos los amó hasta el extremo; hasta el extremo de responderles con un gesto de entrega cuando le traicionan y con un rito de vida a los que le asestan un golpe de muerte”, *La entraña*, 494. Este es el poema donde Unamuno presenta esta comensalidad nupcial eucarística: “Amor de Ti nos quema, blanco cuerpo; / amor que es hambre, amor de las entrañas; / hambre de la Palabra creadora / que se hizo carne; fiero amor de vida / que no se sacia con abrazos, besos, / ni con enlace conyugal alguno. / Sólo comerte nos apaga el ansia, / pan de inmortalidad, carne divina. / Nuestro amor entrañado, amor hecho hambre, / ¡oh Cordero de Dios!, manjar te quiere; / quiere saber sabor de tus redaños, / comer tu corazón y que su pulpa / como maná celeste se derrita / sobre el ardor de nuestra seca lengua; / que no es gozar en Ti; es hacerte nuestro, / carne de nuestra carne, y tus dolores / pasar para vivir muerte de vida. / Y tus brazos abriendo como en muestra / de entregarte amoroso, nos repites: / «¡Venid, comed, tomad: éste es mi cuerpo!» / ¡Carne de Dios, Verbo Encarnado, encarna / nuestra divina hambre carnal de Ti”, M. DE UNAMUNO, *El Cristo de Velázquez*, op. cit., I, 32.

²⁶⁹⁸ *Dios*, 29.

El último aspecto que queremos rescatar en este recorrido por la erótica de la eucaristía es su radicación en la lógica simbólica que es la que le da toda la posibilidad de comprensión y, por esto, sentido. Perspectiva teologal y antropológica se cruzan en la lógica de la significatividad para mostrar su verdad.

a. Una erótica de la significatividad

El símbolo y su significación pueden ser vistos desde la perspectiva de la erótica porque en su misma configuración símbolo y signo son éxtasis y exceso, pasión de una realidad que está más allá de la mera apariencia del objeto simbolizante, y que extasiando al hombre lo transporta hacia esa realidad. Dicho de modo sintético: si la eucaristía fuera sólo el *sacramentum*, reduciendo la explicación escolástica a un solo aspecto, clausurando en las especies toda su realidad, sería materialidad crasa y rasa y, por lo tanto, no habría más que comida humana. Bello pero insuficiente. Es en la capacidad intrínseca de simbolizar del sacramento eucarístico donde radica toda la posibilidad de su realidad y eficacia histórica:

“La eucaristía es real en la medida en que es simbólica. El pan remite a un cuerpo partido y la sangre remite a una sangre vertida; uno y otra remiten a una vida destrozada por el dolor y la violencia”.²⁶⁹⁹

La tensión de la eucaristía y su valía están en que transportan más allá de las apariencias fácticas para portar y donar su realidad más verdadera. El signo señala pero no transporta, y pide la implicación del sujeto en la cosa significada para poder así tener real valía y validez de verdad en el orden de la significación; el símbolo trae al hoy de la historia aquello que se desea *hic et nunc*, haciéndolo real por un transporte que interpenetra al sujeto celebrante con la realidad celebrada, generando un espacio y un tiempo de encuentro y comunión.²⁷⁰⁰ Se podría decir que la

²⁶⁹⁹ *La entraña*, 499-500. Es una tarea epocal que urge, si es cierto este diagnóstico: “La imaginación simbólica se ubica en este tipo de perspectiva y es lo que desaparece cada vez más –según el juicio de Evdokimov– en occidente luego del románico. La influencia del aristotelismo desde su física desafectada de trascendencia y su reposo en la *imitación*, en la *mimesis*, hacen que occidente abandone a oriente después de la Edad Media”, J.C. CAAMAÑO, “La materia transfigurada. Perspectivas teológicas de Pavel Evdokimov”, en *Teología* 98 (2009) 95-107; 105.

²⁷⁰⁰ “El signo nos invita a andar en una dirección hacia la meta como lugar señalado por él. El símbolo es, de alguna manera, una presencia en núcleo, anticipativa de la realidad hacia la que marchamos y en la que no nos podemos ya aposentar”, *El hombre ante Dios*, 125-126.

eucaristía es un símbolo significante o un signo simbólico, uniendo ambas dimensiones de esta ampliación de la realidad fáctica hasta sus posibilidades más extremas. Queda descartada toda posibilidad de equiparar signo y símbolo con irreal, ya que es evidente que lo real no es únicamente lo fáctico; de modo que signo, símbolo y realidad pueden estar conectados en el mismo plano: en el *sacramentum* se da la *res* para quien quiera ver y tocar, siempre con la mediación de la fe, que es la luz que permite percibir.²⁷⁰¹ Es en el tiempo y espacio eucarísticos donde y cuando acontece la realidad de la salvación y de la parusía, como arras de aquello que se espera, en el aquí y el ahora, como anticipo completo y real aunque no definitivo de la salvación:

“La eucaristía en esta perspectiva es el gesto simbólico con que Jesús en un momento solemne se da y dice a sí mismo con símbolos y acciones, con gestos y palabras. Se dice dando el signo de su vida «partida» para que sea «compartida»; se dice diciendo que su cuerpo, que va a ser «desmembrado» por la violencia, se ofrece para que sea lugar de «inmembración» para todos; se dice diciendo que su sangre, violentamente vertida, él la derrama para que fecunde vivificadora a todos los dispersos y reconduzca a los desviados y desvividos, volviéndolos al Dios de la vida. Jesús se dice dándose, porque en él la palabra y la existencia, la realidad y la significación, siempre fueron juntas. El pan que parte y reparte es su cuerpo, que pocos momentos después va a ser tronzado. Lo que la violencia va a hacer contra él, él lo rehará como amor en favor de los violentos y a favor de todos, los violentos cercanos y los violentos lejanos. El cáliz, que es levantado por sus santas y venerables manos hacia el Padre con una bendición y acción de gracias, es la comunión en su sangre, que él deja derramarse como vida contra la muerte, como gracia contra el pecado, como oración del que muere en el amor ante el Padre por los que viven ciegos y mueren mudos”.²⁷⁰²

La eucaristía es una realidad celebrativa que supone un espacio, un tiempo, unos sujetos celebrantes, materia con que celebrar y unas palabras significativas. En la conjugación de todos estos elementos es que se da la posibilidad de eficacia. En las antípodas de la magia que puede hacer caso omiso de quien se beneficia o condena con su sortilegio, la eucaristía requiere la presencia participativa y libre de cada sujeto. En esa autoimplicación en la que se ve sumergido el sujeto celebrante,

²⁷⁰¹ Fe que también hubieron de necesitar quienes conocieron a Jesús en carne, y descubrir en él, en las apariencias fácticas de su persona, el Rostro de Dios.

²⁷⁰² *La entraña*, 480-481.

podrá percibir el embarazo de aquello que celebra y vislumbrará la verdadera *res* del *sacramentum*:

“La eucaristía, que es una celebración y a través de los símbolos remite a un orden de realidad que no es físicamente verificable, mantiene su verdad en la medida en que a través de la lectura de las memorias de Jesús, sitúa la cena última en la prolongación de las anteriores comidas que él tuvo con sus discípulos y con la multitud, para la que recoge los panes y los multiplica. Si la eucaristía fue el lugar en el que las primeras comunidades reconocieron viviente a Jesús, ya que en el signo de partir el pan se les alumbró su rostro inconfundible y su palabra se tornó significativa, fue también el lugar en donde reconocieron la actualidad de su mensaje, donde se dejaron evangelizar, donde en el amor y en la compasión generosa elaboraron los relatos de la pasión”.²⁷⁰³

Autoimplicarse en la lógica de aquello que se celebra es la clave y la llave para poder captar su significado último y su posibilidad suprema: ser Cristo con Cristo, por Cristo y en Cristo.²⁷⁰⁴ Gracia que se da gratuitamente pero al mismo tiempo tarea personal que se asume en libertad. Gracia y libertad, don y tarea conjugadas en la lógica del don hacen posible la efectividad real de la eucaristía.²⁷⁰⁵

“Celebrar la realidad de la eucaristía y apropiarse de su contenido equivale a entrar en la lógica de la significación profunda de los símbolos, a dejarse arrastrar por su dinamismo y a responder a ellos con las actitudes personales correspondientes. Sólo entonces la eucaristía es real para la vida del hombre. Y realidad para él no es la degustación en la inmediatez, el tacto directo o la posesión física. El hombre es un animal simbólico y sólo accede a lo real desbordándolo hacia un horizonte de sentido último y percibiéndolo como una posible llamada o presencia del Misterio”.²⁷⁰⁶

De modo que podemos afirmar que no hay real eucaristía sin verdadera autoimplicación. Aquí radica la originalidad subversiva del cristianismo, la coherencia suprema de su existencia, la consistencia de los misterios actualizados en la historia y la exigencia personal y comunitaria que suponen. Cuatro dimensiones

²⁷⁰³ *La entraña*, 497.

²⁷⁰⁴ Expresado soberanamente por Pablo: “Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí”, Gal 2, 20. Esta dinámica de inmembración también es propia del bautismo: “Felicitémonos y demos gracias: hemos llegado a ser no solamente cristianos sino el propio Cristo [...]. Admiraos y regocijaos: ¡hemos sido hechos Cristo!”, SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium Tractatus* 21, 8; CCL 36, 216.

²⁷⁰⁵ Desde una mirada filosófica contemporánea, se puede ver un libro de divulgación articulado desde esta perspectiva. F. TORRALBA, *La lógica del don*, Khaf, Barcelona, 2012.

²⁷⁰⁶ *La entraña*, 500.

que, bordadas sobre el cañamazo de la significatividad, dan consistencia real a la eucaristía y a su amor desbordante:

“Esto quiere decir que la eucaristía sólo es realmente significativa para el hombre y llega a su personal entraña cuando éste entra en la lógica del símbolo. Y todo símbolo tiene su *originalidad*, por la que remite a un sujeto y a una historia específica no confundible con otra cualquiera, desde la que se alimenta y sostiene siempre; su *coherencia*, dado que está situado en un universo de relaciones y dependencias desde las que toma su especial sentido y sin las cuales muchos de sus elementos carecen de significación; su *consistencia* natural, ya que todo signo que surge en la historia tiene su raíz y su tronco en el orden de la naturaleza, aun cuando sea meramente esbozado, desde donde les es permitido saltar a una significación más profunda, que no es simple prolongación de la natural, pero que permite ser sospechada desde ella; su *exigencia* en el orden personal y moral, ya que no existe una ontología de lo real separada de una antropología, y no existe sentido para el hombre que no incluya una normatividad e imperativos históricos, que habrá que ir discerniendo en análisis concretos desde aquella luminosidad instintiva, de fines y de metas, que el símbolo crea en quien percibe las llamadas y reflejos de lo Eterno a través de Él”²⁷⁰⁷.

Es la lógica de la significatividad la que permite desentrañar las dimensiones teologal y antropológica implicadas aquí. Significatividad que supone el involucramiento del sujeto ya que en el ámbito de la fe nada se comprende si no se está sumergido en sus coordenadas. Esta es la hermenéutica que reclama la erótica de la eucaristía para poder transformar la realidad pensada como pura facticidad en realidad significativa y operante en la historia. Significatividad que funciona igual que el amor, donde radica toda su posibilidad.

Recapitulación

“El glorioso empeño por integrar todos los fragmentos en el único cuerpo de la verdad”²⁷⁰⁸

La pasión del *éros* divino se ha hecho cuerpo en Jesucristo, *éros* de Dios y figura visible del Dios invisible (Col 1,15). La erótica divina toma cuerpo en una figura que consideramos centro de la erótica porque manifiesta el Amor desbordante del Invisible. Esa figura es percibida por el teólogo que la articula en su lenguaje

²⁷⁰⁷ *La entraña*, 500-501.

²⁷⁰⁸ *Cuatro poetas*, 3.

tomando diversos criterios de inteligibilidad, que hacen visibles algunos aspectos del misterio abordado, a la vez que ocultan otros: el punto de mira define la visibilidad del objeto tratado. Se trata de pensar “una *crisología sistemática* que articule todos los aspectos anteriores a la luz de la racionalidad en cada tiempo”.²⁷⁰⁹ La misma existencia de diversos enfoques por parte del mismo autor manifiesta la inagotabilidad del objeto y la imposible aunque necesaria tarea emprendida. El eje común de todos los enfoques cristológicos de Cardedal, además del objeto material abordado, es que todos suponen una autoimplicación del sujeto en el objeto: del teólogo en el misterio de Cristo y por éste en Dios; del lector en ese mismo misterio. Esa autoimplicación se troquea como amor responsivo a un Amor provocante que toma cuerpo en la historia: Dios encarnado en Cristo. Un Dios que no se encuentra en los esquemas que, por definición, serán reductivos sino en sus manifestaciones de vida. Es por esto que la eucaristía, memorial de ese amor que poniendo el cuerpo da vida, es el modo por antonomasia que toma la presencia de Dios en la historia para la vida del hombre y de la imbricación del hombre en el Amor de Dios para que no quede inerte su amor. Al ser herido por el Amor el hombre busca un cuerpo sustraído (el relato de la tumba vacía recoge admirablemente este aspecto). Su propia vida es entonces puesta en juego tras las huellas del Amado ausente, hasta que él mismo ponga su propio cuerpo como eucaristía (“hasta que Cristo sea formado en ustedes”, Gal 4,19). El centro de la erótica es cristológico y eucarístico porque toda erótica supone un cuerpo: el de Cristo como alimento para la vida del hombre; el del hombre eucaristizado para la vida del prójimo y del mundo.

²⁷⁰⁹ *Cuatro poetas*, 630.

Capítulo IV

Ecós de la erótica teológica: el camino de la mística y el arte en la teología

“Ni la metafísica ni la ética son las actitudes requeridas ante el Misterio”²⁷¹⁰

“Las imágenes y los símbolos son la matriz de la razón. Y esa matriz debe engendrar nuevas criaturas racionales”²⁷¹¹

“Mi intuición es que el contacto con estos autores genera otro lenguaje”²⁷¹²

La hipótesis de este capítulo es que la erótica resuena fuera de las fronteras de la teología, provocando al teólogo a dialogar con otras disciplinas y saberes, excediéndose de su propio campo impulsado por la fuerza del amor percibido.

Los tres libros que nos servirán de fuente principal en este capítulo sondean y recorren estas vías para incorporar al discurso teológico las posibilidades que se manifiestan en la experiencia mística, la literatura y la pintura. Estos libros son *Cuatro poetas desde la otra ladera*; *El rostro de Cristo*; *Cristianismo y mística*.²⁷¹³ Porque la razón se explicita en los libros de teología pura y dura de Olegario, pero el ejercicio racional no alcanza: como alerta de una carencia en el solo ejercicio racional, aparecen estos libros inclasificables y desconcertantes para el teólogo si los lee desde un racionalismo teológico. Son los libros donde el cuerpo, los sentidos y la imaginación cobran dimensión teológica y desde ellos se ejercita el saber. Es por esta integración de lo propiamente corpóreo que incorporamos la mística y la experiencia que implica, y las artes y la materialidad que suponen, en nuestra tesis sobre la erótica teológica.

Hay unas preguntas que motivan este capítulo: ¿Es posible metodológica y epistemológicamente para la teología integrar las voces de los místicos y de los artistas a su quehacer teológico? ¿Dónde imbricarían sus voces para que no sean

²⁷¹⁰ *Dios*, 228.

²⁷¹¹ *Cuatro poetas*, 530.

²⁷¹² *Entrevista*, 307.

²⁷¹³ De este último libro tomo como fuente la segunda edición porteña, corregida y aumentada con respecto a la primera edición. Está en proceso de edición una edición española con nuevos capítulos.

ejemplos piadosos, referencias extrínsecas o meras citas de *dicta probanda* dentro del edificio teológico? ¿Qué valía tienen sus palabras en el contexto arquitectónico de la teología? Si recurrimos a una metáfora acústica, serían los ecos de un sonido que está en el origen. Sobre estos temas reflexiona Cardedal en un eje troncal de su labor, como es el del *lugar* de la teología. Por eso en este capítulo en primer lugar investigaremos qué significa esta expresión en el pensamiento cardedaliano (1), y si es posible insertar dentro de los lugares teológicos las voces de místicos y poetas. Luego iremos en busca de esos poetas místicos (2) y de esos artistas (3) que dan forma a la erótica que investigamos aquí.

En este capítulo trabajaremos con un método analítico-hermenéutico para clarificar qué entiende Cardedal por *lugar* de la teología (1); unas clarificaciones semánticas (2.1), un método comparativo (2.2) y un método figural-mostrativo (2.3). En el último subcapítulo el método será dialogal con las disciplinas abordadas (3.1, 3.2 y 3.3) y teológico-analítico (3.4).

1. El lugar de la teología

Los sonidos de la erótica necesitan una caja de resonancia desde la cual se hagan audibles sus ecos. A partir de esta imagen desarrollaremos la cuestión del *lugar de la teología*, como caja de resonancia donde puedan resonar otras voces con significatividad para la teología y para el hombre.

La noción y realidad, el espesor y la densidad del *lugar* son fundamentales para todo hombre, ya que “allí donde decide consistir, allí y aquel es su lugar”.²⁷¹⁴ Decisión del propio corazón y del corazón de Dios, libertad ejercida en la historia, ejercicio responsable y amoroso de la salvación personal y comunitaria, en una palabra: vocación personal.²⁷¹⁵

En relación con el lenguaje, el tema del *lugar* es fundamental, porque “cada lugar de la teología determina un campo semántico para las palabras utilizadas”.²⁷¹⁶ No es lo mismo decir “belleza” oyendo una cantata de Bach, que decir la misma

²⁷¹⁴ *El lugar de la teología*, 16.

²⁷¹⁵ Acerca del sentido de esta noción de “vocación personal”, cf. la sugerente e intuitiva obra de H. ALPHONSO, *La vocación personal*, CIS, Roma, 1995.

²⁷¹⁶ *El lugar de la teología*, 38.

palabra en medio de una villa miseria; ni decirle “luz” a Velázquez que a un ciego; ni tampoco decirle “Dios” a un monje trapense que a un científico de la NASA; ni decir “teología” en una universidad de Europa que en una favela de Brasil. Y sin embargo, hay que buscar con temor y temblor un lenguaje que sea significativo para el hombre de hoy de modo que el misterio de Dios y el hombre en Cristo no resulte áfono en el teatro del mundo ni resuene sorda y vanamente en los corazones de quienes a tientas y sin saberlo buscan encontrarse con Él. El *éros* divino-humano no escapa a esta regla de todo lenguaje: se configura en una tierra que está troquelada por el cruce de geografía e historia, desde donde toma sentido y valía. Y en un tiempo y espacio puede ser dicho como revelador del rostro de Dios a los hombres.

Es fundamental el concepto de *lugar* al hablar de González de Cardedal. Ángel Cordovilla lo considera uno de los cuatro puntos esenciales de su teología.²⁷¹⁷ Por eso dedicamos este apartado a investigar este concepto en la obra del salmantino.

1.1. Lugar de la teología como expresión técnica

La expresión es tópica en la teología fundamental. Partimos de esta definición:

“La teología católica da el nombre de *lugares teológicos* a los distintos dominios a partir de los cuales el conocimiento teológico puede elaborar su saber, o a las distintas fuentes en las que bebe”.²⁷¹⁸

La expresión *lugar teológico* ha tenido dos grandes sistematizaciones históricas: la de Melanchton en el mundo protestante y la de Cano en el ámbito católico. Desde que este último abordó esta temática, ha pasado a tomar cuerpo en la teología católica:

“En la teología moderna, los lugares teológicos son un conjunto estándar de principios organizativos que guían la tarea teológica [...]. Pero la apropiación teológica subsiguiente del método de los lugares teológicos tuvo lugar de dos maneras muy diferentes. En Melanchton [...] los lugares teológicos son los principales temas hallados en el corazón de la Escritura [...]. Los lugares constituyen un elenco ordenado de temas o apartados que definen el ámbito de la formación teológica. El dominio de los lugares dota para exponer el propio testimonio múltiple de la Escritura sobre la benevolencia de Dios para con la

²⁷¹⁷ Cf. *Presentación homenaje*, 64-66. Los otros tres son: Dios, Cristo, hombre.

²⁷¹⁸ J.-Y. LACOSTE (dir), *Diccionario crítico de teología*, Akal, Madrid, 2007, 716.

humanidad pecadora a través de Cristo. Pero otra aproximación a los lugares teológicos configuró el primer tratado metodológico de la teología católica moderna, la obra de Melchor Cano [...que] explicaba los lugares como los campos de documentación en los que el teólogo descubre la evidencia en apoyo de las doctrinas que deben articularse o en refutación de doctrinas rechazadas como heterodoxas. La influyente obra metodológica de Cano es esencialmente una relación de las fuentes de las que un teólogo católico extrae su material. Ciertas reglas rigen el trabajo de cada lugar teológico, mostrando cómo derivar testimonios específicos de la verdad revelada por Dios de una manera apropiada al lugar”.²⁷¹⁹

Para Cano, entonces, *lugares teológicos* son aquellos órdenes de realidad, autoridad o razón donde se puede encontrar la revelación normativa de Dios para los hombres, a los que se puede acudir y donde se pueden encontrar argumentos para demostrar las afirmaciones teológicas y garantizar la verdadera doctrina de la Iglesia: “nosotros proponemos unos lugares peculiares o propios de la teología, como domicilios de todos los argumentos teológicos, a partir de los cuales los teólogos encuentren todas sus argumentaciones tanto para confirmar como para refutar”.²⁷²⁰ Organiza los diez lugares teológicos de este modo: 1) *proprios*: contentivos y constitutivos unos (Escritura Sagrada y tradiciones de los apóstoles); interpretativos y transmisores otros (Iglesia Católica como totalidad; concilios ecuménicos; el magisterio del obispo de Roma); a los que se añaden el testimonio de los *Santos Padres* y de los *autores medievales*, tanto teólogos como canonistas. 2) *Ajenos o extraños* con valor de probabilidad (la razón natural, los filósofos y juristas; la historia y la tradición humana).²⁷²¹

En torno a estos datos históricos mínimos, proponemos algunas consideraciones hermenéuticas. Cano publica este libro en el año 1563; que refiera a los autores medievales es lógico, ya son aquellos que lo preceden y que, estando en el flujo de la historia, son lo suficientemente lejanos como para poder hacer sobre ellos un juicio crítico. Por otro lado, refiere a los teólogos, como autoridad interpretativa y/o transmisora de la fe y como *lugar* donde buscar la revelación de

²⁷¹⁹ J. WICKS, “Lugares teológicos”, en R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid, 1992, 833-834.

²⁷²⁰ M. CANO, *De locis theologicis*, Liber I, cap. III, 1.

²⁷²¹ Cf. *El lugar de la teología*, 270-271; J. WICKS, “Lugares teológicos”, en R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, op. cit., 833-834; *Fundamentos I*, 431.

Dios en la historia. Estamos ante lugares flexibles, no ante una lista taxativa.²⁷²² Esto significa, al menos, que hoy se puede ampliar el pensamiento acerca de los *lugares teológicos* y teologizar buscando en otros *lugares* aquello que también está en los tradicionales.²⁷²³ Aunque estudiaremos más adelante el significado de *lugar teológico* en la obra de Cardedal, referiremos ahora algunos textos suyos que nos ayudarán a hacer esta interpretación de la clásica definición que da Cano. Por ejemplo, cuando piensa cuál es el sentido de *lugar* para la teología de la liberación dice:²⁷²⁴

“Los pobres son considerados nuevo lugar teológico donde Dios se revela hoy; donde debe estar apostada la Iglesia para oír su voz, pudiendo así cumplir su misión evangélica; donde el teólogo debe elaborar una teología que no sea el revestimiento religioso de un pensamiento impulsado por ideologías y poderes ajenos, sino expresión concreta de un evangelio hecho palabra liberadora”²⁷²⁵.

La mirada es incompleta porque los pobres no son sólo un lugar donde ir a buscar la revelación de Dios; en las teologías de la liberación, los pobres son sujetos

²⁷²² “Frente a cualquier tentación de aislar y absolutizar alguno de ellos: la *sola scriptura* de la tradición protestante; la *sola ratio* de la Ilustración; el *solum magisterium* de algunas formas de neoescolástica tardía, el concepto de catolicidad epistemológica funciona como un ámbito de holgura que evita la monopolización del testimonio por parte de un lugar concreto de los diez que pensó Melchor Cano. Lo cual no quiere decir que estén todos en el mismo nivel”, P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología fundamental”, en A. CORDOVILLA PÉREZ (ed.), *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, Comillas, Madrid, 2013, cita en 81.

²⁷²³ Por ejemplo, en R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, op. cit., 830-832 hay una entrada para “Literatura”, firmada por Latourelle. Acerca de esta posibilidad Cardedal afirma: “Santo Tomás establece una sorprendente semejanza entre la poesía y la teología, en la medida en que ambas han de recurrir a imágenes para designar la realidad de la que hablan (*STh* I-II, q 101, a 2 ad 2; *In Div. Nom.* I, 2, 69.21). Este sería el lugar para establecer una correlación entre literatura y teología, partiendo de la base de que la teología opera con conceptos y la literatura con imágenes”. Y agrega en nota: “La novelística, por ejemplo, puede hacer una aportación a una antropología abierta que cuenta con los «posibles» que el hombre tiene ante sí y los integra (Cf. GESCHÉ, *La théologie dans le temps de l’homme*). Sin embargo esta división no es adecuada, ya que hay terrenos intermedios: no hay verdadera teología sin un mínimo de metáforas y no hay literatura que no esté sostenida por un tejido elemental de ideas [...]. La revelación que Dios hace de sí mismo pasa por todos estos medios expresivos del hombre; pero ninguna expresión la agota. Por ello hay una teología implícita en los diversos géneros literarios con los que la Biblia habla sobre Dios. La depuración extremada de la teología en conceptos, haciéndola terminar en una axiomática la deseca; mientras que la inmersión indiferenciada en el mundo de la metáfora la diluye”, *El quehacer de la teología*, 435. Es curioso que en algunos diccionarios la expresión ya no figura: J.J. TAMAYO (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid, 2005; E.H. HARRISON (ed), *Diccionario de teología*, Desafío, Grand Rapids (EEUU), 1999; C. IZQUIERDO-J. BURGGRAF-F.M. AROCENA, *Diccionario de teología*, EUNSA, Pamplona, 2006.

²⁷²⁴ Cf. *El quehacer de la teología*, 271-274.

²⁷²⁵ *El quehacer de la teología*, 271.

teológicos.²⁷²⁶ Pero más allá de esto no deja de ser significativo que *de hecho* Cardedal ha realizado una extensión de los tradicionales lugares.²⁷²⁷ Hay una intencionalidad en este pensamiento de ampliación de las dimensiones clásicas e históricas de los *lugares teológicos*:

“Con esto se ha reclamado la transferencia de los anteriores lugares privilegiados de la teología en Europa (templo y liturgia; universidad y razón) al espacio social y político donde se dan hoy las grandes batallas de la libertad, de la paz y de la dignidad: los barrios marginales, las minorías discriminadas, los emigrantes rechazados, las mujeres, los exiliados, los enfermos como resultado de las grandes pandemias y los estigmatizados socialmente. En esos lugares la teología no podrá tener ni alcanzar el nivel teórico abstracto que puede tener en las universidades europeas, pero sin duda será capaz de redescubrir una libertad y una liberación que solo Dios y el evangelio de Cristo pueden ofrecer”.²⁷²⁸

Aunque consideremos que la mirada de este texto es reductiva, es verdad que quizás lo que la teología necesite hoy es salir de esas abstracciones regidas por la *ratio*

²⁷²⁶ Cf. I. ELLACURÍA-J. SOBRINO, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 tomos, Trotta, Madrid, 1990; FUNDACIÓN AMERINDIA, *La teología de la liberación en prospectiva*. Tomo I: *Trabajos científicos*, Tomo II: *Talleres y paneles. Congreso Continental de Teología*, Doble clic-Amerindia, Montevideo, 2012; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Significación histórica y teológica de Puebla. Reflexiones finales”, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL-J.L. RUIZ DE LA PEÑA (eds.), *Puebla. El hecho histórico y la significación histórica*, Sígueme, Salamanca, 1981, 325-355; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica”, en *Salmanticensis* 24 (1977) 525-587.

²⁷²⁷ A una posible extensión se opone Rodríguez Panizo: “Lo realmente importante del asunto es que el auténtico testimonio de la fe cristiana no viene sólo a partir de *un* principio teológico, lugar, condición, oficio, campo de acción de la Iglesia, etc., cuanto de *varios* lugares referidos al todo, pero con sus propias leyes y una relativa independencia entre ellos. Cada uno mira al testimonio de la totalidad desde la pluralidad de sus testimonios, de modo que la *veritas católica* no se presenta cada vez en cada lugar de forma aislada, sino –mucho más amplia y grande, verdaderamente «católica»-, en la interacción múltiple de las diferentes instancias de testimonio de la Tradición. Visto así, algunas de las críticas fáciles a la tópica de Cano se desvanecen rápidamente. Por ejemplo, el hecho de que sean necesariamente diez. Lo que ha llevado a algunos a proponer «nuevos» lugares teológicos hasta dispararse la bibliografía con propuestas a veces poco matizadas. Al menos dos de las más señaladas llaman la atención por lo poco que se ha visto la precisión de Melchor Cano. Se señalan la liturgia y la actualidad como dos de tales «nuevos» lugares. Pero la liturgia no constituye un lugar teológico propio al lado del *topos* Iglesia, sino «un momento parcial intraespecífico del testimonio de la Iglesia y, respectivamente, de los otros *loci*» (Seckler). Y lo mismo sucede, en opinión de Seckler, con la actualidad, por ejemplo, que es una instancia que se dirige a la función testimonial de *todos* los lugares (cf. GS 4, 44 y 62)”, P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología fundamental”, en A. CORDOVILLA PÉREZ (ed.), *La lógica de la fe*, op. cit., 82. Pero no termina de convencernos su argumentación. Por ejemplo: si “la liturgia constituye un momento parcial intraespecífico del testimonio de la Iglesia”: ¿no puede decirse lo mismo del Magisterio? En contra de una reducción de la liturgia a este estrechamiento se alza Balthasar; cf. *Gloria* 2, 18.

²⁷²⁸ *El quehacer de la teología*, 272.

raciocinante y sumergirse más decididamente en el flujo de la historia. Por otro lado, la observación de Cardedal es lógica y congruente: si en él la tierra y el lugar son de máxima importancia (volveremos *infra*), eso condiciona a la vez que habilita la mirada, el método y la hermenéutica, no sólo para los que hacen teología en Latinoamérica, sino también en Europa: y él es un pensador desde la España del siglo XX. Esta es su gloria y su límite.

1.2. *Lugar de la teología como espacio de reflexión teórica*

En torno a las consideraciones históricas vistas y algunas posibles matizaciones actualizadoras, veamos algunas reflexiones en torno a la categoría *lugar teológico*, antes de adentrarnos en la sistematización que el mismo Cardedal propone. En cualquier construcción teórica, hay tres universos que se ponen en juego y se implican para hacer posible y realizable ese saber. Se trata de la persona que ejercita el saber, del lugar desde el cual esa persona vive y estudia, y de aquello que es estudiado:

“En todo saber crítico, tan esencial como el objeto sobre el que se piensa es la clara conciencia que el sujeto que piensa debe tener tanto sobre sí mismo como del lugar desde el que piensa. *Sujeto, lugar y objeto son los tres constituyentes del conocimiento, aún cuando lo sean de manera diferenciada.* El sujeto aporta la luz y el lugar proporciona el ángulo de visión. Cuando el hombre intenta pensar a Dios y hablar de él, lo hace pensándose a sí mismo al mismo tiempo. El hombre es, por consiguiente, siempre en la teología a la vez sujeto y objeto, está coimplicado en toda explicación de Dios”.²⁷²⁹

En el saber propiamente teológico cristiano y católico, ese saber está constituido por una raíz que viene desde arriba, como un don de Dios que funciona como una luz que orienta y discierne, y en la cual el hombre retransmite su propia luz. Cuando esa raíz se introduce en la historia, funda la posibilidad de un saber que sea todo humano a la vez que todo venido de lo alto:

“La teología tendrá, por consiguiente, un doble «desde dónde». Uno será la constitución teológica del hombre; el otro, la encarnación de Dios siendo hombre en una historia de autorrevelación y de autodonación”.²⁷³⁰

²⁷²⁹ *El quehacer de la teología*, 89. Cursivas del autor.

²⁷³⁰ *El quehacer de la teología*, 92. Todo este párrafo está en cursivas en el autor.

La teología, de este modo, brota de un emplazamiento en el que es puesto el hombre por un Dios que le sale al encuentro y por eso lo provoca a pensar. Se trata de la implicación que hemos visto *supra*, y que aquí adquiere un sentido particular como vocación del teólogo. Es un juego de pregunta y respuesta, revelación e intelección, don y tarea:

“¿Cuál es el lugar originario de la teología? La teología existe germinalmente allí donde la palabra de Dios dirigida al hombre es correspondida por él; allí donde el hombre dirige su palabra a Dios en oración, piensa desde él y sobre él, para luego ver todo el resto de la realidad en la luz de esa palabra divina asumida en la reflexión humana. Donde hay una pregunta, un anhelo, un silencio meditativo o una espera amorosa de Dios por parte del hombre, allí hay un embarazo teológico”.²⁷³¹

Como la teología brota de este encuentro de libertades, supone una configuración personal. Por eso la teología cristiana como saber del hombre se diferencia de otros conocimientos, ya que el *objeto* de su saber no es algo, un objeto material con consistencia crasa y rasa, meramente fáctica, ni una abstracción intelectual, sino un Alguien que tiene un rostro personal y que ejerce su libertad en la historia, poniéndose en juego junto con el hombre a quien dirige su palabra:

“Preguntar por el lugar de la teología termina siendo lo mismo que preguntar por el tiempo y lugar de Jesús, que son el lugar y el tiempo del Verbo Encarnado, por el seno de Israel, por la figura de María y por la comunidad de la iglesia, que son las mediaciones desde las que esa Palabra encarnada se constituye, con cuya ayuda se expresa y se prolonga a la historia entera”.²⁷³²

Desde aquí hay que comprender también los lugares de Cano, y cualquier ampliación de los mismos que se quiera hacer: no se trata de petrificar monumentos donde estaría contenida una enseñanza férrea inamovible. Los *lugares* deberán ser referenciales, en el sentido de que son mediaciones históricas que señalan una realidad meta y supra histórica. Convertir los *lugares* en mojones estáticos desfigura su rostro y la posibilidad de abrir los caminos de fe que pretenden mostrar.²⁷³³ Es

²⁷³¹ *El quehacer de la teología*, 245.

²⁷³² *El quehacer de la teología*, 253.

²⁷³³ Desde una perspectiva latinoamericana se podría hacer mucho a partir del pensamiento de Scanonne, quien plantea la necesidad de un *lugar hermenéutico*: “El enraizamiento de la reflexión

decir, es desplazarlos de su valía metodológica y hermenéutica para emplazarlos en una dimensión dogmática ajena a su posibilidad y su fuero.

1.3. *Lugar de la teología en el pensamiento cardedaliano*

En el pensamiento de Cardedal esta realidad se va articulando en diversas constelaciones que, en sus relaciones internas, van configurando la complejidad de su quehacer teológico. Para comprender esta cuestión presentamos sinópticamente todas las acepciones que el mismo Cardedal da de este concepto nuclear de su pensamiento. “A los seres corporales, como es el hombre, el lugar nos otorga origen y nos confiere consistencia”.²⁷³⁴ Origen y consistencia, es decir: inicio y camino, lanzamiento y senda, impulso originario y sustento para el camino.

La fuente para esta temática es el discurso de ingreso a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid: *El lugar de la teología*, resumido y reelaborado en el libro *El quehacer de la teología*.²⁷³⁵

teológica en la sabiduría de un pueblo no influirá tanto en su «qué» (contenido) sino en su «desde dónde» y en su «cómo». El «qué» de la inteligencia de la fe está dado por la Revelación. Pero el «desde dónde» se la oye, comprende, interpreta y piensa incide necesariamente en esa inteligencia, aunque a su vez, es iluminado, sanado y transformado por la fe. Pues bien, el distinto «desde dónde» o perspectiva hermenéutica y, por tanto, la raigambre cultural de una teología, no se va a mostrar tanto en sus contenidos cuanto en el cómo se los categoriza, se estructura su intelección y se los sistematiza e interrelaciona entre sí y con la situación humana. Sin embargo, nunca es posible distinguir adecuadamente forma y contenido. Así como la Palabra de Dios se nos ofrece en la Escritura ya conceptualizada y articulada (aunque no a nivel científico), de modo que la teología deberá tener debida cuenta de esa determinada forma y de su tradición histórica, así también el modo como un pueblo vive, comprende y piensa la fe se mostrará también a nivel de los contenidos, al menos en la distinta acentuación de los elementos del mensaje cristiano, dentro de lo que la fidelidad al mismo lo permita. Con todo, la raigambre cultural no se muestra a nivel de los contenidos solamente en los acentos que positivamente corresponden a la precomprensión sapiencial que una cultura tiene del hombre o de Dios, sino que a veces una teología inculturada deberá acentuar en el mensaje evangélico aquello que responde a lo que en dicha precomprensión es criticable o deficiente, o permanece como un interrogante abierto. Pues el último criterio del círculo hermenéutico teológico no es ni puede ser la sabiduría popular en cuanto tal, sino Cristo, Sabiduría de Dios, Revelador del Padre, pero también del hombre”, “Sabiduría popular y teología inculturada”, en J.C. SCANONNE, *Evangelización cultura y teología*, Buenos Aires, 1990, 228-229; y desde la noción de *horizonte mental*, con la tesis de M. TREJO, *La Sabiduría del Pueblo como lugar teológico en la «Escuela Argentina» (1966-1996)*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 2000.

²⁷³⁴ *El lugar de la teología*, 16.

²⁷³⁵ *El lugar de la teología*; *El quehacer de la teología*, 233-278. Según Berzosa, “Cardedal distingue entre lugar teológico (donde se da la revelación), lugar hermenéutico (condicionantes para entender la revelación) y lugar político (condiciones existenciales desde donde se hace y se recibe la teología)”, R. BERZOSA, “Olegario González de Cardedal”, en J. BOSCH NAVARRO, *Diccionario de Teólogos/as contemporáneos*, Monte Carmelo, Burgos, 2004, 437.

a. En cuanto al ámbito de significación

Tenemos dos dimensiones de la expresión *lugares teológicos* tomados en cuanto al ámbito de significación. Estos son: primero el *orden físico*, expresión equivalente a las nociones sitio, emplazamiento, origen; segundo el *orden moral*, expresión equivalente a las nociones de puesto, misión, responsabilidad.²⁷³⁶ Se trata de dos dimensiones que no se superponen ni se separan, sino que se amalgaman e interpenetran una con la otra, articulando condicionamientos con condiciones, límites impuestos con decisiones libres:

“Además de origen único, el lugar nos confiere consistencia permanente: *Ubi quidque consistit locus*. Esta segunda fórmula nos ofrece un matiz importante: el lugar nos precede, mas no tan absolutamente que no podamos nosotros construir un lugar de voluntad que se añada y sume al lugar de naturaleza. Allí donde un hombre se afirma e hinca en la tierra elige existir y trabajar en el mundo: en una palabra allí donde decide consistir, allí y aquel es su lugar. Por ello el hombre no es sin un origen; pero este lugar de origen no es absoluto ni determina toda la persona y su destino”.²⁷³⁷

b. En cuanto a su ubicación

En cuanto al enraizamiento del sujeto que hace teología, podemos distinguir tres espacios: primero, el *lugar exterior*, es decir, aquella geografía física y social en la cual el teólogo existe; segundo, el *lugar interior*, es decir, las exigencias propias del quehacer teológico; tercero, el *lugar interno* o actitud personal del teólogo. Así lo expresa Cardedal:

“Cada oficio material, cada misión espiritual y cada profesión tienen un *lugar exterior*, o enclave dentro de una organización mecánica y técnica de la vida humana a la vez que dentro de una relación social; un *lugar interior* al quehacer mismo o leyes de funcionamiento y exigencias a las que hay que responder como condición para alcanzar los fines a los que se tiende; un *lugar interno* o la

²⁷³⁶ Cf. *El lugar de la teología*, 14-15; *El quehacer de la teología*, 238-240.

²⁷³⁷ *El quehacer de la teología*, 240.

actitud que debe tomar el sujeto que intenta realizarla, la posición permanente desde la cual puede corresponder a aquellas exigencias objetivas”.²⁷³⁸

La palabra *lugar* tiene aquí tres niveles de significación: el primero de orden físico, el segundo de orden intelectual y el tercero de orden moral.²⁷³⁹

c. En cuanto a su objeto

En cuanto al objeto de la teología, es decir, Aquel de quien se habla, hay que hacer una triple distinción: primero, el *lugar teológico*, que es propiamente el Dios trinitario; segundo, el *lugar hermenéutico*, o el sitio desde el cual el hombre interpreta a ese Dios trinitario; tercero, el *lugar político*, que es el accionar del hombre en el mundo.

“Deberíamos distinguir con toda claridad lo que es un *lugar teológico*: la vida, muerte y resurrección de Jesús con el don de su Espíritu donde Dios se reveló de una vez para siempre al hombre, le significó su voluntad e interpretó sus designios para nuestra historia. *Lugar hermenéutico*: allí donde el hombre debe situarse para poder percibir (con una forma correspondiente de vida en acción y pensamiento) y poder pensar e interpretar con garantías de objetividad aquella revelación de Dios. *Lugar político*: allí donde el hombre articula los métodos y medios concretos de naturaleza económica, social y cultural para llevar adelante un proyecto quizá impulsado por imperativos cristianos, para una nueva ordenación de la sociedad, mediante la previa conquista del poder”.²⁷⁴⁰

El objeto determina el método con que el conocimiento se construirá. De modo que para articular teologías desde el objeto habrá que articular métodos apropiados que puedan captar aquello que el objeto da de sí. De este modo según la indicación de Cardedal, habrá que articular teología con hermenéutica y política (en

²⁷³⁸ *El lugar de la teología*, 16-17. Cf. *El quehacer de la teología*, 240-242. Cf. J.S. BÉJAR BACAS, *Donde hombre y Dios se encuentran*, op. cit., 316-319. El autor de esta tesis dice que el “lugar exterior” es el *auditus temporis*; el “lugar interior” es el *auditus fidei*; y el “lugar interno” es el *intellectus fidei*; cf. J.S. BÉJAR BACAS, “Método teológico y credibilidad del cristianismo”, en *Theologica Xaveriana* 177 (2014) 25-58.

²⁷³⁹ “En el segundo hablaríamos de condiciones de posibilidad para poder realizar las acciones correspondientes a un ser o al ejercicio de una profesión”, *El quehacer de la teología*, 238.

²⁷⁴⁰ *El lugar de la teología*, 47. Cf. *El quehacer de la teología*, 273, donde inserta este texto en la reflexión sobre las teologías de la liberación y el sentido de “lugar” en ellas.

el sentido en que Cardedal toma estas palabras) para dar cuenta de la complejidad del objeto tratado.

d. En cuanto a su morada propia

Para Cardedal el saber teológico tiene consistencia propia y, por lo tanto, casa y morada. Son tres los ámbitos en los que el salmantino afirma que se debe ejercitar la teología: primero, la Iglesia, como lugar de culto y celebración; segundo, la Academia, como lugar del ejercicio de la razón histórica; tercero, la Plaza, como lugar de ofrecimiento salvífico para todos.

“Tres son los lugares que en principio podrían pensarse como la casa en la que la teología tiene morada propia y en la que siente aquella confianza y apoyo, que el seno de origen nos confiere hasta la muerte; como la familia, en la que nacemos, que con nosotros sigue naciendo y así se recrea continuamente. Esos tres lugares posibles son: la *iglesia* como lugar espiritual de culto y celebración, en donde se congrega la comunidad de fe y de alabanza en torno a la eucaristía, que es el elemento unificador e identificador del edificio de piedras talladas, y de los hombres, piedras vivas que la constituyen; la *academia* como lugar del ejercicio colectivo de la razón histórica en una forma de existencia que abarca no sólo el aprendizaje, el análisis o la demostración sino una búsqueda de la verdad en convivencia de hombres y en cercanía a lo divino, pues no en vano Platón funda la academia primera al lado de un santuario dedicado al héroe *Akademos* y la organiza jurídicamente en la forma de una asociación privada de culto; el *mercado* o plaza pública en donde se ofrece toda noticia, toda idea y todo proyecto que, aun habiendo nacido de la invención o iniciativa individual, pueden ser beneficiosos para todos; y allí se exponen y defienden en exhortación y oferta, antes que dando demostración y garantías”.²⁷⁴¹

De la plaza pública aclara lo siguiente, actualizando el sentido:

“En el Areópago, Pablo intentó discutir con los atenienses; hoy el teólogo lo hará en el periódico, la revista, la radio y la televisión, por medio de los cuales la vida moderna se da razón pública a sí misma de sus proyectos”.²⁷⁴²

Las nomenclaturas nunca son rígidas en el pensamiento de Cardedal. Importa comprender las distinciones, aquello que designan y el objetivo que persiguen, su

²⁷⁴¹ *El lugar de la teología*, 50. Sobre esta clasificación se puede ver también O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El templo, la academia y la plaza pública, los tres interlocutores del teólogo”, en *Iglesia viva* 132 (1987) 488-492. Cf. *El quehacer de la teología*, 244.

²⁷⁴² *El quehacer de la teología*, 244. Cf. *La teología española ante la nueva Europa*, 28-29.

sentido y su valía, ya que en diversos escritos puede el teólogo referirse a las mismas realidades variando las palabras. Por ejemplo, habla de una cristología monástica, académica, política, que son variantes de templo, academia y plaza.²⁷⁴³ Asimismo, equipara templo con ejercitación mistagógica de la teología; plaza con ejercitación histórica y academia con ejercitación teórica.²⁷⁴⁴

e. Desde dónde él mismo hace teología

Esta última clasificación no la hace González de Cardedal, sino Ángel Cordovilla.²⁷⁴⁵ En este texto afirma que el teólogo salmantino ha hecho teología desde la *Iglesia* en su misterio, insertado en la *cultura* humana, unido a los grandes *testigos* de la vida cristiana y desde la *tierra* como expresión del tiempo y lugar.

Lo que hemos dicho emplaza al teólogo en diversas coordenadas, haciendo de su tarea una compleja y bella, ardua y necesaria, difícil y salvadora misión que lo coloca con su específica responsabilidad ante Dios, el mundo, la iglesia y la propia conciencia. Esto entiende nuestro autor por emplazamiento:

“Emplazamiento es inserción en un medio cultural y social a la vez que una actitud personal, una ejercitación de espíritu, una fe vivida en iglesia, una conmoción de las entrañas ante el valor del evangelio como una perla y un tesoro, que pueden enriquecer y transformar la vida humana, y finalmente una sintonía con la razón histórica y con el destino particular de cada generación”.²⁷⁴⁶

Después de todas las distinciones propuestas, y de la ampliación de sentido que ofrece para pensar el tema clásico de los *lugares teológicos*, Cardedal mantiene una reserva:

“La expresión *lugares teológicos* tiene en teología sistemática un sentido preciso, que en manera ninguna se puede identificar con el que hemos visto hasta aquí. A lo largo de los siglos ha surgido la pregunta: Si ha existido una revelación de Dios en la historia ¿cómo y dónde perdura auténtica?, ¿dónde podemos encontrarla quienes no hemos sido contemporáneos de los hechos y personas

²⁷⁴³ Cf. *Fundamentos* I, 420.

²⁷⁴⁴ Cf. *Cristología*, 30-31.

²⁷⁴⁵ Cf. Á. CORDOVILLA PÉREZ-J.M. SÁNCHEZ CARO-S. DEL CURA ELENA (eds.), *Dios y el hombre en Cristo*, op. cit., 64-65.

²⁷⁴⁶ *El lugar de la teología*, 41.

relevantes? ¿Cómo podemos creer hoy quienes no hemos conocido ni oído a Jesucristo? ¿Dónde sigue viva y normativa esa revelación? Con estas preguntas ha nacido una reflexión nueva en la Iglesia. Frente a la filosofía y a la herejía, los cristianos encontraban en la *regula fidei* la revelación ordenada orgánicamente, de la que habla narrativamente la Biblia y que celebrativamente actualiza la iglesia”.²⁷⁴⁷

Sin embargo, y más allá de la indicación del autor, entendemos como válida su propuesta, ya que “la enumeración de los diez lugares teológicos [de Cano] no debe tenerse como un decálogo exhaustivo”.²⁷⁴⁸

2. El camino de la mística

“Eso son los místicos: cataratas humanas”²⁷⁴⁹

“La experiencia mística es la forma suprema de la realización de lo cristiano y de lo humano”²⁷⁵⁰

“Vigías de la eternidad”²⁷⁵¹

González de Cardedal convoca a los místicos en el quehacer teológico. Místicos tantas veces olvidados o marginados en la historia de la teología, por considerarlos herejes, sentimentalistas, primitivos o pueriles. Éstos quieren recuperar un acceso a Cristo que esté más allá por un lado, y más acá por otro, de

²⁷⁴⁷ *El lugar de la teología*, 266. También aclara: “Es evidente que los *signos de los tiempos* no son un equivalente de los clásicos *lugares teológicos* o *fuentes de la revelación divina*. Aquellas son permanentes y estas son variables; aquellas son universales y estos son particulares, aquellas son manifestadoras de una bondad comunicativa de Dios al hombre mientras que estos son altavoces de la situación del cosmos, de la historia o de la conciencia humana”, *El quehacer de la teología*, 277.

²⁷⁴⁸ J.Y. LACOSTE (dir.), *Diccionario crítico de teología*, op. cit., 716. Por otro lado, hay que tener en cuenta que la doctrina de Cano no es infalible: también él está situado en coordenadas histórico-temporales. Y su contexto es muy diverso del actual. Por ejemplo, se refleja en esta cita de Cardedal: “Cano hace la censura condenatoria de la obra de sus hermanos de hábito: primero de los *Comentarios al Catecismo cristiano* de Bartolomé de las Casas y luego de fray Luis de Granada: «Por más que las mujeres reclamen con insaciable apetito comer de este fruto [la Sagrada Escritura], es necesario vedarlo y poner cuchillo de fuego para que el pueblo no llegue a él», *El rostro de Cristo*, 307, con referencia. Con el trasfondo que se trasluce en esta cita, habría que repensar los *lugares teológicos* ya que, como con cualquier otro concepto en teología, están condicionados por el tiempo.

²⁷⁴⁹ *Cristianismo y mística*, 390.

²⁷⁵⁰ *Cristianismo y mística*, 307.

²⁷⁵¹ *Dios*, 243. Cardedal lo dice de los monjes. Aquí aplicamos esta metáfora a místicos y artistas.

los intentos escolásticos sistematizadores,²⁷⁵² para poner en primer plano la experiencia personal de encuentro con Jesús, con su humanidad, por medio de la contemplación de su rostro y de la reivindicación del papel de la imaginación y del deseo en la teología, esta vez de la mano de la experiencia mística, tareas que moldean la posibilidad de una erótica teológica.²⁷⁵³

2.1. ¿De qué mística hablamos?

Para hablar de una realidad con verdad hay que observar y estudiar a sus epígonos más relevantes, y no en primer lugar a las figuras marginales que, pudiendo resaltar algún aspecto concreto, podrían dejar en sombras la totalidad de aquello que revelan. Desde esta perspectiva estudiamos aquí a los místicos: como figuras paradigmáticas de la santidad y como encarnaciones supremas de la pasión del amor de Dios en la historia. Por eso pensaremos la mística desde aquellos que supremamente han descubierto a Dios como Amor desbordante que se da al hombre en una relación que podemos llamar erótica y estudiaremos a dos de estos místicos, Teresa y Juan, exponente máximos de esta realidad, reconocidos por la iglesia, con un *corpus* textual granado, y con una larga recepción en la vida de los creyentes. Ellos fundan un nuevo orden de la realidad:

“Los místicos han sido los exponentes supremos de esta experiencia de Dios como amor originario, como generosa humildad, como donación de energía a la vida humana. Dios les pareció como la vida necesaria, como la fuerza y plenitud sin las cuales el hombre ya no podrá vivir. Y a la luz de esa experiencia, se convierten en testigos, altavoces y servidores. Querrán comunicar la luz vista, ofrecer la libertad recibida, invitar al servicio que

²⁷⁵² Virginia Azcuy sostiene que “la mística cristiana se comporta, con frecuencia, como un ámbito de ampliación, liberación y corrección de un lenguaje y de una teología que no siempre han sabido o podido abarcar la totalidad del misterio de Dios y de la condición humana”, en “«Estoy clavada con Jesucristo en la cruz»». Isabel de la Trinidad, una cristología «en carne de mujer»”, *Teología* 91 (2006), 489-513, 510 nota 70. La separación entre teología escolástica y mística, según Congar, sucede sobre todo a partir del siglo XV, Y.M. CONGAR, “Théologie”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1930, XV, 411-413, 423. “La teología en occidente, a partir de santo Tomás, se ha orientado por la lógica, moral y psicología, olvidando a la metafísica, mística y estética, que le hubieran sido mejores coadjutoras”, *La entraña*, 4. Cf. *Fundamentos*, I, 630.

²⁷⁵³ “El deseo de Dios, una vez identificado en sus contenidos como verdad, bondad, belleza y felicidad es coextensivo de la existencia humana”, *Dios*, 147. “En tal manera ese deseo, amor y espera son profundos que ninguna verdad, bondad y belleza parciales le son suficientes al hombre, hasta que las encuentre con Rostro y Nombre, Cuerpo y Figura”, *Dios*, 149.

diviniza. *La experiencia mística se convierte así en la fuente de una forma de amor absolutamente nuevo*”.²⁷⁵⁴

La última afirmación es iluminadora, ya que frente a cualquier experiencia del amor que quiera encasillarlo desde los conocidos parámetros humanos, que enumeramos cotidianamente bajo lo que llamamos los cuatro nombres griegos del amor, la experiencia mística revela, manifiesta y hace manar una forma de amor nuevo, es decir, no conocido, o que no se ha tenido en cuenta. ¿No podría ser la erótica teologal esta forma nueva?

a. Una palabra cargada de ambigüedad

Parece ser casi de rigor que todos los libros que tratan la mística empiecen con un capítulo aclaratorio de los términos y las realidades que éstos designan. A tal punto se ha bastardeado la mística que no es posible decir algo con sentido si no se precisa de antemano lo que se comprende cuando se apela a esta palabra.²⁷⁵⁵ Sin embargo, la ambigüedad de la palabra y la realidad de la mística no pueden ser causa de su desaparición sino, más bien, de un serio trabajo teológico:

“Si algo hay que hacer hoy con esta palabra es redimirla, purificarla, devolverle su peso y brillo originales, resituándola en su verdadero contexto de nacimiento. Y para ello hay que volver a los hombres y mujeres que vivieron en apertura al Absoluto, la relación directa con Dios, en la audición, obediencia y experiencia de su revelación en la historia. Para saber hoy lo que es la auténtica mística cristiana hay que volver a sus grandes exponentes [...]. Hoy nuestra primera tarea es recuperar y clarificar con rigor el contenido del término”.²⁷⁵⁶

El camino de la recuperación pasa por aquellas existencias personales, con vidas e historia concretas, que encarnaron la realidad que la palabra significa. No son recuperaciones teóricas ni meramente especulativas, sino recuperaciones figurales que, a través del fulgor actual que sus personas desprenden, atraen y orientan hacia una experiencia del Dios verdadero. De eso se trata, justamente: de una experiencia

²⁷⁵⁴ *Raíz*, 369-370, cursivas nuestras.

²⁷⁵⁵ Cardedal lo hace en su capítulo I: “Jesucristo: misión, misterio, mística”, 21-70.

²⁷⁵⁶ *Cristianismo y mística*, 218-219.

que a veces parece perdida en las teologías meramente especulativas y alejadas de la carne y la sangre:

“Si hubiera que elegir una definición que se pudiera considerar clásica es esta: *cognitio Dei experimentalis*”.²⁷⁵⁷

Es decir, siguiendo una definición básica y clásica, se afirman dos cosas: ante todo, que se trata de un conocimiento; lo cual supone que ampliamos el campo cognoscitivo para desbordarlo de los cercos racionantes e integrar el conocimiento intuitivo; y que se trata de una experiencia, es decir, de una implicación del sujeto en aquello que conoce incorporando el resto de las dimensiones humanas: imaginación, deseos, sentidos. De este modo conocimiento y experiencia se entretajan en la mística como derecho y revés de una única túnica inconsútil. Estos son las dimensiones que Cardedal considera claves en la experiencia mística:

“La experiencia mística incluye estos tres aspectos: percepción de la presencia personal de Dios (*cognitio*); certeza intelectual de su acción y verdad (*certitudo*); intensidad afectiva de su amor (*fruitio*). En ella encontramos por tanto percepción intelectual (*logos*), experiencia frutiva (*agápe*) y conmoción sensitiva (*éros*). Si bien es verdad que las tres están presentes en todo aquel que vive este estado teopático, sin embargo en cada uno de ellos prevalece una u otra, de acuerdo con su psicología, los condicionamientos externos en medio de los que vive y el sistema de pensamiento o género literario con cuya ayuda se expresa”.²⁷⁵⁸

El estado que sufre quien tiene la experiencia mística es llamado teopático, es decir, un estado que padece a Dios. Y se lo padece en el *logos*, el *agápe* y el *éros* humanos. Si ese estado es respuesta a una provocación de Dios, como sugiere la palabra *teopático*, nada obsta que pensemos que Dios mismo ha provocado al hombre

²⁷⁵⁷ *Cristianismo y mística*, 252. Es la definición que da Tomás de Aquino: “La polarización del significado de «mística» hacia una peculiar forma de experiencia de Dios que muestran las definiciones que se han sucedido a lo largo de la historia: *cognitio Dei experimentalis* (Tomás de Aquino); «una experiencia de la presencia de Dios en el espíritu por el gozo interior que de ella nos procura un sentimiento íntimo» (J. Tauler); una «advertencia amorosa de Dios» (san Juan de la Cruz). Los autores modernos y los estudiosos de nuestros días siguen la misma pauta. Así, J. Maritain habla de una «experiencia frutiva del Absoluto»; y, más cerca de nosotros, R.C. Zaehner entiende por «mística» «la toma de conciencia de una unión o unidad con o en algo inmensamente mayor que el yo empírico». No es, pues, extraño que la actual comprensión de la mística subraye la experiencia como su núcleo esencial”, J. MARTÍN VELASCO, “Introducción: El fenómeno místico en la historia y en la actualidad”, en J. MARTÍN VELASCO (ed.), *La experiencia mística*, op. cit., 17.

²⁷⁵⁸ *Cristianismo y mística*, 235.

con su *Logos*, su *Agápe* y su *Éros*, dimensiones de Dios que suscitan una respuesta en sus dimensiones análogas humanas. En cualquier caso, en este texto el teólogo piensa estas tres dimensiones de lo humano integradas en la experiencia mística, no disociadas, aún cuando se puedan dar diversos acentos dependiendo del sujeto padeciente.

Por esto mismo, como criterios de una mística cristiana, junto a otros, Cardedal dirá que ella funciona como

“crítica del horizonte metafísico y de las categorías de proceso y regreso en el orden del *éros* tal como lo piensa el esquema neoplatónico y el lugar en el que sitúan al cuerpo y a la sensibilidad, despreciados hasta el extremo de negar valor incluso a las manifestaciones de Dios en Él [...], cuando en el cristianismo la carne y el tiempo son los lugares concretos de la manifestación de Dios, que es revelación en la medida en que es encarnación”.²⁷⁵⁹

Es decir, Cardedal hace una crítica del esquema neoplatónico con todas sus consecuencias, y no del *éros* como capacidad divino-humana. Tan sólo niega valor absoluto a un *éros* que fuera puro amor ascendente. Pero en teología cristiana, ¿por qué se debería seguir el esquema neoplatónico en vez del *Cantar de los Cantares* y los inagotables *Comentarios* de los Padres de la Iglesia y de los espirituales de todos los tiempos? Junto con el *éros* se desvalorizó la carne, que es el quicio y el eje del cristianismo. Sin *éros* y sin carne, el cristianismo se queda sin médula y sin razón de ser, ya que justamente ahí se sostiene o se cae toda la posibilidad del Dios revelado en Cristo. En efecto, “la carne no es la desgracia de un ángel caído sino el extremo límite de la realización del Absoluto en su autodonación al hombre”.²⁷⁶⁰ Devolver la inteligibilidad del *éros* divino para que sea asumible, pensable y deseable se vuelve, así, tarea sagrada.

b. Mística de la esencia y mística de la carne

²⁷⁵⁹ *Cristianismo y mística*, 258-259.

²⁷⁶⁰ *Cristianismo y mística*, 340. Hablando de las experiencias místicas de san Pablo dice: “En el cristianismo no hay una distancia a nuestra carne, como si esta fuera lo que nos aleja de Dios. Ella, en cambio, es la última expresión del amor de Dios yendo hasta el extremo límite en el que implanta en el mundo a su criatura. No hay éxodo del hombre de su cuerpo, sino todo lo contrario”, *Cristianismo y mística*, 99.

En esta recuperación de los místicos Cardedal se distancia de los místicos renano-flamencos, centrados en la contemplación de la esencia de Dios, para convocar a los místicos españoles, más *carnales* y más pasionales, ya que dedican sus días, sus experiencias y sus escritos a la contemplación del Hijo de Dios encarnado, en una integración que resulta esencial para la cristología.²⁷⁶¹ En efecto, hay entre los místicos cristianos

“una doble acentuación: quienes otorgan primacía a la audición con los ojos cerrados fijos en la nube-tiniebla, que es Dios, y quienes se inclinan a estar con los ojos bien abiertos, fijos en la cruz de Cristo y en su faz, como lugar en el que se refleja la gloria de Dios, y en la que tenemos anticipada la plenitud que le es prometida al hombre”.²⁷⁶²

La contemplación de la que hablan los místicos es aquella que realiza la divinización del cristiano, aspecto fundamental de la relación del hombre con Dios. Se trata de la autoimplicación del sujeto en el objeto contemplado, para que esa contemplación no resulte esteticismo diletante, que no toma en serio y a fondo las consecuencias que supone contemplar el misterio de un Dios *encarnado*. Por esto rubrica la afirmación que asegura que “los místicos desde Orígenes a Eckhart y San Juan de la Cruz repiten que si el Verbo no nace en el hombre, de nada le valen la generación eterna y su nacimiento en María”.²⁷⁶³

Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz son citados innumerables veces en sus obras, sobre todo estos dos últimos, coterráneos de Cardedal: “Los dos han sido recreadores de una lengua: de la conversación humanística santa Teresa, y de la poesía sublime san Juan de la Cruz”.²⁷⁶⁴ Conoce y cita a otros místicos de la inagotable tradición eclesial, como Catalina de Siena, Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad, Bernardo de Clairvaux, Matilde de Magdeburgo y otros muchos, porque la pérdida de estas voces es mortal para la teología, la cual puede caer en la tentación

²⁷⁶¹ Para el título de este parágrafo, nos inspiramos en F. HADJADJ, *Mística della carne. La profondità di sessi*, Medusa, Milano, 2009. Los derroteros del libro, valiosos en sí, no tienen relación directa con la perspectiva adoptada en este capítulo. En *Manual*, 319, Cardedal habla de una “mística de Cristo” y sus diversas formas: mística de la Pasión, del corazón de Jesús, sponsal, de la pobreza, sacramental. No hay desarrollo del tema, sino sólo enumeración de autores de cada forma mística. Cf. *Jesús de Nazaret*, 337; *Fundamentos I*, 629-636.

²⁷⁶² *Cuatro Poetas*, 579.

²⁷⁶³ *Cristología*, 246.

²⁷⁶⁴ *Cristianismo y mística*, 390.

de convertirse en un sistema puramente ético, puramente lógico o simplemente en una gnosis a-religiosa y esotérica pero desencarnada de la realidad histórica y salvadora de Jesucristo:

“Estas expresiones de la relación personal con Cristo son esenciales para la teología. Sin ellas el objeto de la reflexión sistemática pierde su capacidad para transmitir impresión de realidad y ofrecer salvación personal [...]. Una cristología que pierda el contacto con la permanente revelación y experiencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo (cristofanía) dejará de tener interés no sólo religioso sino incluso teórico”.²⁷⁶⁵

El lenguaje de los místicos procede por aproximaciones al misterio como todo lenguaje teológico pero, por tratarse de la experiencia de un amor incandescente, este lenguaje es particularmente inefable.²⁷⁶⁶ Aquí se manifiesta patente la paradoja del conocimiento de los místicos en su encuentro con Jesucristo:

“El misterio nos ciega y nos deja sin palabras, a la vez que su luminosidad y plenitud nos dan unos ojos nuevos y nos hacen proferir un lenguaje inusitado y más elocuente. Quienes más nos han hablado de la inefabilidad de Dios son los que más han enriquecido el lenguaje: desde Platón y Plotino hasta Lutero y san Juan de la Cruz”.²⁷⁶⁷

De este modo los místicos, cada uno con su experiencia y su punto de mira, vienen a ensanchar y profundizar esta sinfonía de voces sobre Cristo, a aportar sus timbres sonoros y sus acordes, a estirar las posibilidades crísticas hasta los extremos, para que esta sinfonía de voces pueda ser audible para el hombre de hoy que, quizás a tientas, busca a Dios manifestado en Cristo.

2.2. Mística en contexto

Introduciremos aquí algunos contextos desde los que Cardedal piensa la mística y la sopesa. Se trata de la filosofía, la liturgia y la experiencia. Son tres niveles

²⁷⁶⁵ *Cristología*, 319. A la luz de esta afirmación, hubiéramos esperado que dedicara algo más que las tres páginas que destina a la cristología de los místicos en su *Cristología*. Asimismo, sólo dedica 19 renglones a la cristología de los poetas en el mismo libro.

²⁷⁶⁶ Ya hemos notado en la Obertura que Hadewijch de Amberes nombra al amor ardiente con una particular palabra neerlandesa: *orewoet*, probablemente el equivalente del *aestus amoris* o *insania amoris* de Guillermo de Saint Thierry. Cf. “Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 71-96.

²⁷⁶⁷ *Cristología*, 544. Acerca del silencio y la palabra, el lenguaje y la paradoja, remitimos al Capítulo II de esta Parte.

distintos, no comparables entre sí, aunque sí pensables en relación. En efecto, la experiencia constituye la trama misma de la mística; la liturgia es el contexto vital y teologal en el cual la mística se alimenta y florece; la filosofía, tal como se ha pensado en algunos tramos de la historia, parece ser el límite que históricamente se ha erguido como contraposición a la mística. No nos interesa investigar estas relaciones en sí, sino de qué modo estos contextos aparecen en el pensamiento de González de Cardedal.

a. Mística y filosofía

Se trata de dos órdenes diversos: la filosofía busca las causas de las cosas, según la definición clásica, y las explica y articula con fórmulas y conceptos racionales; la mística consiste en una experiencia gustosa de Dios; aquella es un modo de conocimiento racional; ésta, una experiencia existencial. Por eso *causa* y *Dios* no pueden identificarse o confundirse, aunque sean correlativos y coextensivos. En efecto, a la noción de causa se llega por argumentaciones racionales; al contacto con Dios se llega por ejercitación experiencial. Desde esta perspectiva y diferenciación, Cardedal dice lo siguiente:

“Dios aparece mucho más real en la vida de los santos y en los escritos de los místicos que en los discursos de los filósofos. Los filósofos hablan de un Dios posible y pensable, mientras que los místicos atestiguan un Dios real y vivible. El teólogo tiene como misión mediar entre ambos, confrontando la razón pedida por el filósofo y el testimonio ofrecido por el místico [...]. Entre ambos hay un abismo, que sólo saltan quienes a la vez son pensantes y creyentes en acto”.²⁷⁶⁸

En este texto de Cardedal se afirma que el divorcio se da entre filosofía y mística. Ambos órdenes de la realidad, posibles y necesarios, pueden acercarse sin confundirse por una mediación que ofrece la teología, aunque no cualquier ejercitación teológica será capaz de tender los puentes sino sólo aquella teología sonora que esté enraizada en el lenguaje bíblico y no en la mera especulación racional. De esto advendrían consecuencias: cuando la teología se deja influenciar

²⁷⁶⁸ *Dios*, 307-308. Se puede leer un intento de acercamiento entre mística y filosofía en M. VANNINI, *Mística e filosofía*, Le Lettere, Firenze, 2007 y M.B. ESPERÓN, *Filosofía de la mística*, op. cit., 2005.

demasiado por la filosofía es cuando se produce el desfasaje entre mística y lenguaje teológico. Si en vez de acudir a Aristóteles la teología acudiera más a la Biblia, ese divorcio resultaría anulado.²⁷⁶⁹ Esto ha sucedido históricamente, y por eso el siglo XX ha vuelto a ser un semillero y un lugar de germinación del interés por la mística y los místicos, a veces en contraposición al pensamiento meramente racionante. Los riesgos surgen cuando se piensan y ejercitan los diversos órdenes de la existencia como excluyentes entre sí. De la formulación que hace Olegario, acerca de que “la mística no es un complemento de la metafísica occidental sino un desafío a su comprensión del Absoluto y del ser, del hombre y del sentido de la historia”,²⁷⁷⁰ podemos entender una contraposición o la posibilidad de un exceso. En efecto: comprender esta afirmación como si el salmantino quisiera una exclusión de la filosofía o la mística supone no haber comprendido sus pasiones; lo que señala Olegario es que la mística se yergue en nuestro tiempo como la posibilidad de ampliar un modo de comprender a Dios y al ser, al hombre, al devenir histórico. De la mística podrá aprender la filosofía que hay en la realidad más cosas que las que puede contener un silogismo; de la filosofía aprenderá la mística que toda experiencia que se quiera significativa para alguien más que el sujeto que la padece deberá ser articulada en un lenguaje que resulte clarificador y comprensible. El problema, que tiene raíces históricas, y que pasó de la filosofía a influir en la teología, se puede encontrar expuesto aquí:

“Se contrapuso la mística a la dogmática, a la moral y a la ascética, convirtiéndola en un territorio autónomo. El resultado fue la tecnificación de las otras materias, dejándolas sin savia teológica y la perversión psicologizante de una experiencia, que es fruto de la gracia divina”.²⁷⁷¹

Problema de gran magnitud, ya que

“Teología y mística son connaturales porque habitan el mismo sujeto, que en ambas y desde ambas vive, pero el lenguaje del teólogo y el del místico no son inmediatamente reducibles a unidad”.²⁷⁷²

²⁷⁶⁹ Cf. *Cuatro poetas*, 12.

²⁷⁷⁰ *Cristianismo y mística*, 322.

²⁷⁷¹ *Cristianismo y mística*, 387.

²⁷⁷² *Cristianismo y mística*, 202.

Para Cardedal hay tres ejercitaciones de la existencia religiosa: una historia ejercitada de Dios, que son las religiones; una historia reflexivamente apropiada, donde se inscriben las filosofías y las teologías; una historia personalmente experienciada, donde radica la experiencia mística.²⁷⁷³ En la convergencia de estas ejercitaciones es donde la existencia creyente encuentra su punto de apoyo, su luz y su verdad para desplegarse en la historia articulando sentido. La filosofía podrá ayudar a clarificar los lenguajes. La teología podrá ayudar a discernir que hay una prioridad de la gracia en la oferta de sentido. La mística podrá ayudar a enraizar en la carne ambos lenguajes. De modo que sería posible caminar en una vía de colaboración entre mística, filosofía y teología, donde cada una de estas dos disciplinas integren, cada una con sus métodos y posibilidades, la experiencia de la cual dan testimonio los místicos (algunos de ellos, teólogos y filósofos). Asimismo, la filosofía y la teología podrían ayudar a discernir una mística cristiana de una mística que no lo es, ya que en aquella el primer criterio es la iniciativa de Dios:

“La característica esencial de la mística cristiana es que en ella lo decisivo no es que el hombre busque a Dios sino la comprobación, como hecho de la historia, de que previamente ha sido buscado y encontrado por Dios, con un conocimiento que es amor y solidaridad. Ese conocimiento y amor divino previos fundan la posibilidad de la respuesta y del reconocimiento, de la memoria y de una búsqueda ulterior que no es salir camino de lo desconocido sino adentrarse en el misterio del rostro amado”.²⁷⁷⁴

Junto a la característica de la prioridad de la acción de Dios, se marca la existencia de un rostro. En efecto, en una mística cristiana no se tiene experiencia de un algo que se expresa en palabras como esencia, energía, poder o cualquier otra palabra impersonal, sino que se experimenta a un Alguien que tiene rostro concreto. El rostro como personalizador de Dios, que se ha hecho carne y rostro en Cristo, y del hombre, cuyo rostro impide toda masificación, instrumentalización y abuso.²⁷⁷⁵

²⁷⁷³ Cf. “Facticidad de Dios y ejercitación de la existencia humana”, en *Dios*, 107-155.

²⁷⁷⁴ *Cristianismo y mística*, 365. Cf. H.U. VON BALTHASAR, “Consideraciones acerca del ámbito de la mística cristiana”, en H.U. VON BALTHASAR-A.M. HAAS-W. BEIERWALTES, *Mística. Cuestiones fundamentales*, op. cit., 45-78; A. HAAS, “Mística en contexto”, en V. CIRLOT-A. VEGA, *Mística y creación en el siglo XXI. Tradición e innovación en la cultura europea*, Herder, Barcelona, 2006, 63-85; A. HAAS, “Intelectualidad y espiritualidad mística en Europa”, en A. HAAS, *Visión en azul*, op. cit., 89-111.

²⁷⁷⁵ “Por el cuerpo, el hombre se dice a sí mismo; el cuerpo es, según la conocida sentencia marceliana, la mediación de todo encuentro, el hombre uno manifestándose, el sacramento o el

La otra característica esencial de una mística cristiana es la referencia nuclear a hechos de la historia, y no a mitos o ideas, es decir, la carnalidad insertada en las coordenadas históricas, lejos de cualquier tipo de evasión de ésta hacia mundos extratemporales:

“La mística cristiana remite a hechos de la historia salvífica universal o a hechos de la historia salvífica particular que para cada hombre es tan sagrada como la primera, ya que es la actualización personalizada de aquella, realizada por Dios mismo en una concreta existencia”.²⁷⁷⁶

En definitiva, la mística cristiana brota de y conduce a aquel que es camino de ida y vuelta entre Dios y el hombre: Jesucristo.

“Cristo hombre sólo es inteligible a la luz de la humanidad concreta que cada uno de nosotros vivimos; por eso podemos ir de nuestra autocomprensión antropológica a la confesión cristológica. Una vez llegados a ésta hacemos el camino de retorno: confrontados con Cristo hombre, y desde el reconocimiento de su divina humanidad, sabemos para qué fue creado el hombre”.²⁷⁷⁷

símbolo de la realidad personal. Esta función comunicativa se condensa y quintaesencia en el rostro, donde «rezuma la intimidad secreta en que la persona cercana consiste (Julián Marías)», en cuya desnudez se refleja siempre una interpelación y una llamada a la responsabilidad. El rostro es «ese lugar en donde, por excelencia, la naturaleza se hace porosa a la persona (O. Clément)». Y el rostro de Cristo, rostro de rostros, clave de todos los rostros, es el espacio de la hierofanía absoluta; por eso «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9) y el que ve al otro tiene que verle a Él (Mt 25, 35ss). De suerte que el único modo de ver al otro verdaderamente es viendo en él a Cristo; de no ser así se está viendo *algo*, no a *alguien*; está dejando de captarse la interpelación en que el rostro del otro consiste”, J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, op. cit., 137. Desde una perspectiva filosófica, es interesante lo que dice Marion: “Cuando veo un rostro ¿qué es lo que en realidad veo? Sin duda veo una silueta, una figura, ciertos rasgos, etc. Pero ellos no son lo que verdaderamente me importa [...] lo que quiere ver mi mirada no coincide con lo que ese rostro muestra a cualquier otra mirada [...] porque yo no quiero ver lo que se ofrece para ser visto visiblemente. ¿Qué es lo que quiere entonces mi mirada si no quiere lo visible de ese rostro? Necesariamente, quiere ver en él lo invisible. ¿Pero cómo un rostro visible podría hacer ver lo invisible? ¿Y cómo una mirada sensible podría ver algo invisible? La respuesta, paradójica, es que mi mirada apasionada sólo puede ver, en el rostro del otro, el único lugar que no ofrece nada para ver: las pupilas de los dos ojos, agujeros negros y vacíos. ¿Por qué privilegiar eso donde justamente no hay nada para ver? Porque esa nada invisible no remite a nada visible [...] sino exactamente al origen invisible de la mirada del otro hacia mí. No veo el rostro visible del otro, objeto reducible a una imagen (como lo exigen el juego social y el maquillaje), sino la mirada invisible que surge de las oscuras pupilas del otro rostro. En síntesis, veo *lo otro* del rostro visible. Encarar seriamente (apasionadamente) el rostro del otro significa mirar lo invisible, a saber, su mirada invisible dirigida a mí”, J.L. MARION, *La croisée du visible*, PUF, Paris, 1996, 101-102. Juan Pablo II ha sostenido que el programa pastoral para el nuevo milenio de la iglesia debe comenzar por contemplar un rostro: Rostro de Cristo, rostro doliente, rostro del resucitado. Cf. JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte al concluir el Gran Jubileo del año 2000*, Parte II.

²⁷⁷⁶ *Cristianismo y mística*, 365.

²⁷⁷⁷ *Fundamentos I*, 135.

b. Mística y liturgia

“Jugar ante Dios: tal es la esencia de la liturgia”²⁷⁷⁸

La liturgia como memorial de los acontecimientos de la historia de la salvación es el lugar privilegiado de la experiencia mística, su raíz y su fuente, ya que ambas, experiencia litúrgica y experiencia mística se cruzan en la convergencia de la actualización epocal del encuentro entre un Dios que no pertenece a la historia y un hombre que se gesta en ella. ¿Cómo conjugar ambas existencias si no en un ámbito donde cielo y tierra, eternidad y temporalidad se encuentren? La liturgia es ese espacio formal e institucional donde se da el juego divino-humano en la historia y la experiencia mística es el espacio personal e individual donde se percibe y recibe el don del amor desmesurado de Dios que transforma la existencia. Entre ambos espacios, el que abre el arte encuentra su mejor tensión como revelación de Belleza:

“La liturgia, la mística y el arte son las tres formas de recuperar o de adentrarse en las realidades que, siendo en el tiempo, pertenecen ya a otra manera de existencia que las convierte en eternas [...]. La mística es contemplación de Dios como Misterio de amor personal comunicado y de los misterios de Jesús, como si uno estuviera asistiendo a ellos [...] suma de historia y de trascendencia, porque remite a la realidad eternizada de Jesús que sigue viviente, intercediendo y manteniendo en alto su ofrenda ejercitada de manera suprema en los puntos cumbres de su trayectoria vital”.²⁷⁷⁹

La liturgia es espacio de convergencia entre los lenguajes de las artes visuales, de la narración, de la danza y el teatro, de la música, porque todos estos lenguajes diversos entre sí encuentran un espacio privilegiado de manifestación y acontecimiento.²⁷⁸⁰

²⁷⁷⁸ A. SÁENZ, “La eutrapelia”, en *Gladius* 22 (1991) 69. Cf. “La liturgia como juego”, en R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, Araluca, Barcelona, 1946, 137-158.

²⁷⁷⁹ *Cuatro poetas*, 34. Paradigmáticas de esta relación entre mística y liturgia son las visiones de Hadewijch de Amberes: “La experiencia visionaria suele acontecer durante la liturgia, generalmente al alba, en el tiempo hermético y mediador del crepúsculo matutino, cuando se abre un resquicio entre los mundos y la luz naciente difumina las fronteras entre la noche y el día”, M. TABUYO ORTEGA, “Introducción”, en HADEWIJCH DE AMBERES, *Visiones*, Olañeta, 2005, 25.

²⁷⁸⁰ En esta convergencia de lenguajes se inscribe la enorme figura de Hildegarda de Bingen, con sus pinturas, su música y sus escritos. “El lenguaje de Hildegarda, caracterizado por un estilo nuevo y eficaz, recurre espontáneamente a expresiones poéticas que se distinguen por su claro simbolismo,

La liturgia recrea el genesíaco momento de la creación y el crístico de la recreación, y encuentran su lugar radical la creación artística como participación en la creación originaria y la experiencia mística, como participación del ser de Dios; ambos son aspectos pneumatológicos de esta recreación:

“Liturgia, mística y arte son los tres momentos creadores en los que el espíritu de Dios y el espíritu del hombre sumados hacen revivir la creación originaria. En ella el hombre se asoma al abismo del ser, se reencuentra a sí mismo en la luz y recobra capacidad para vivir. Las tres son hontanares de belleza, ese supremo alimento del hombre, del que sobre todo padece indigencia, y sin el que se muere aunque perdure viviendo”.²⁷⁸¹

La mística es el camino y la vía por el que la belleza llega al hombre. Con mirada histórica y centrada en el siglo que estudia como decisivo para la conciencia hispánica, desde donde se extiende y tensa como luz para el futuro, Cardedal afirma que

“para los hombres del siglo XVI y para los cristianos de todos los tiempos, el verdadero acceso a las personas y hechos salvíficos son la *mística* y la *liturgia*”.²⁷⁸²

a lo que se añaden sus fulgurantes intuiciones, las analogías concisas y las sugestivas metáforas”, BENEDICTO XVI, “Carta Apostólica por la que santa Hildegarda de Bingen, monja profesada de la Orden de san Benito, es proclamada Doctora de la Iglesia Universal”, en *Teología* 113 (2014) 17-27, 20. Cf. V. CIRLOT, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de occidente*, Herder, Barcelona, 2005; “Hildegarda de Bingen o la imaginación visionaria”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, op. cit., 47-69; G. ÉPINEY-BURGARD, “Hildegarda de Bingen”, en G. ÉPINEY-BURGARD-E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, op. cit., 35-72; desde un planteo interdisciplinar y rescatando la dimensión diacrónica del fenómeno, cf. V. CIRLOT, “El fenómeno visionario: los casos de Hildegard von Bingen, Max Ernst y Carl Gustav Jung”, M.I. RODRÍGUEZ (dir.), *La experiencia mística*, op. cit., 2013, 215-236. Cf. <http://www.hildegardadebingen.com.ar/> (consulta 18/07/2014)

²⁷⁸¹ *Cuatro poetas*, 35.

²⁷⁸² *El rostro de Cristo*, 257. “Henri de Lubac había señalado también cómo la mística es una profunda interiorización del misterio de la fe vivido en la liturgia y en la vida sacramental de la iglesia, enraizado en la Escritura y alimentado también con la reflexión teológica”, P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Exploradores y cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana”, en J.M. VELASCO (ed.), *La experiencia mística*, op. cit., 337. “Lo que la imagen y la palabra humana sólo consiguen de manera imperfecta, es llevado a su consumación por la liturgia en la unión de palabra e imagen. Por ello, la teología debería hoy día volver a tomar conciencia de que su principal misión no reside exclusivamente en acuñar y esclarecer nuevos conceptos, sino en la imagen. La imagen no en lo que su realización tiene de destreza y saber hacer artísticos, siempre externos, sino en lo que tiene de representación global de la existencia creyente, pues encaminándose por la vía del seguimiento el creyente se transforma paulatinamente en imagen de Cristo y de sus santos”, M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, op. cit., 77.

Es aquí donde se inserta la erótica, ya que esta se despliega como pasión autoimplicativa y entrega eucarística. Sobre esta dimensión propiamente eucarística volveremos *infra*.

Una última salvedad: ante los estragos a los que la liturgia se expone hoy, por reducción del misterio a mera catequesis, a adoctrinamiento craso y raso, a función sin autoimplicación, o puro ritualismo y lenguaje muerto, vale aclarar que nos referimos a la liturgia tal como es en el corazón de la iglesia:

“La liturgia de la Iglesia es antes que otra cosa la recreación simbólica de su destino para que quienes no fuimos contemporáneos de él podamos asistir a él, sentirnos transformados en su celebración siendo así constituidos destinatarios de su fecundidad. Por ello la trasmutación de la celebración eucarística en mera ocasión de adoctrinamiento dogmático, en simple proclamación de exigencias morales, o en instrumento de incitación social o política, es la profanación más radical del misterio cristiano”.²⁷⁸³

Se trata de vivir la liturgia desde donde la liturgia brota y donde halla su sentido: las gestas de Dios con los hombres tal como se narran, cantan y testimonian en la historia de los hombres y cuyo manadero permanente es la Palabra de Dios que se expresa en las Sagradas Escrituras, ya que es en ellas donde el sujeto celebrante encuentra el humus, el código interpretativo y el sentido desde los cuales la liturgia significa y vive:

“Quien no vive desde dentro de la Biblia, como texto y textura vital de lo que se celebra y proclama, ese no será oyente ni celebrante de nada, es igual en qué lengua lo perciba. Tiene que haber un sujeto celebrativo en cada asistente y eso supone una actitud antropológica de apertura al Misterio, una comprensión de la ejercitación humana para la cual la recepción en gratuidad es tan fecunda como la propia conquista. En este sentido, si no hay una actitud de autotranscendimiento en abertura fundamental al Misterio, una voluntad mistagógica, con la necesaria relativización de sí mismo para ser introducido por otro en lo que nos trasciende, si no hay una actitud en este sentido mística, la liturgia seguirá siendo un espectáculo vacío y un rito insignificante”.²⁷⁸⁴

La posibilidad de percibir la íntima relación entre mística y liturgia está a la mano de todo aquel que, sumergiéndose en el Misterio celebrado y dejándose

²⁷⁸³ *Cuatro poetas*, 460-461.

²⁷⁸⁴ *Cristianismo y mística*, 214-215.

impregnar por lo que oye, ve y experimenta en la liturgia, es tocado en su centro por un don que lo rebasa y lo configura en una nueva dimensión existencial y creyente.

c. Mística y experiencia

“Sólo conoce verdaderamente el que ha experimentado algo en su propia carne”²⁷⁸⁵

“Adonde hay experiencia —a mi parecer— no podrá el demonio hacer daño”²⁷⁸⁶

Cardenal diferencia entre experiencia, experimentación científica y vivencia psicológica, sin ahondar en la distinción propuesta.²⁷⁸⁷ Nos arriesgamos a ubicarla aquí: mientras la experimentación científica queda totalmente del lado del objeto y la vivencia psicológica del lado del sujeto, la experiencia une ambas laderas en la autoimplicación que supone.²⁷⁸⁸ Juan Martín Velasco asegura que como centro y resumen de la experiencia mística se detectan estos aspectos: “en ella el sujeto vive en la inmediatez mediada del contacto amoroso, la unión más íntima con la realidad misma de Dios presente en lo más profundo del ser del sujeto”.²⁷⁸⁹ Veamos cómo define Cardenal la noción de experiencia en el ámbito de la mística:

“Si la religión ha de tener algún sentido para la vida humana ha de ser posible una experiencia de la realidad que la funda. Denominamos «experiencia» aquí a aquella manera personal de sentirse afectados en la raíz del ser, llamados en la entraña de nuestra libertad y conducidos en el hacer de cada día, sin que esto pueda ser siempre explicitado o verificado ante los demás, ya que tal conmoción se refiere a nuestra realidad personal, iluminando la cuestión no

²⁷⁸⁵ *Gloria* 1, 235.

²⁷⁸⁶ TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida* 28, 10.

²⁷⁸⁷ “Los múltiples errores de las teologías de la experiencia y de la vivencia proceden todos de concebir el sentimiento como un acto aislado, yuxtapuesto al entendimiento y a la voluntad, en lugar de entenderlo como la integración de toda la vida personal. De un modo análogo reducen los criterios de la relación con Dios a los estados emocionales concretos en vez de insistir en la constitución y disposición global del hombre que todo lo fundamenta, y se hace experimentable en los estados concretos e individuales”, *Gloria* 1, 222.

²⁷⁸⁸ Dice Balthasar: “La *ex-periencia* en su sentido más amplio es justamente la comprensión adquirida a través de un viaje. Esta experiencia sólo puede adquirirse en la medida en que se hace, y sólo puede hacerla el que se abandona a sí mismo y se pone en marcha, es decir el que lleva su fe a la práctica y vive como creyente”, *Gloria* 1, 209.

²⁷⁸⁹ J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia mística*, op. cit., 31. Sobre la experiencia de la gracia, sigue siendo clásico y lúcido el texto de K. RAHNER, “Sobre la experiencia de la gracia”, en *IBID.*, *Escritos de teología* III, Taurus, Madrid, 1967, 103-107.

solamente de quienes somos como hombres sino, ante todo, de qué hombre somos cada uno y a qué comunión con Él Dios nos invita”.²⁷⁹⁰

De modo que dos son los elementos que definen la experiencia: por un lado una afección o pasión que convulsiona a la persona desde su mismidad; por otro lado una urgencia por un hacer y vivir en fidelidad a eso que se ha experimentado. Pasión y acción, padecimiento y apasionamiento son unidas en esta definición. Faltaría en esta descripción el elemento verbal, la palabra que interpreta la experiencia a la vez que acontece, ya que “no existen experiencias más que interpretadas y la interpretación pertenece al núcleo mismo de la experiencia”.²⁷⁹¹ Así, tendríamos la tríada pasión-acción-expresión, siendo connaturales y coextensivas las tres dimensiones del mismo fenómeno, que distinguimos en el ejercicio del pensamiento, aunque se dan imbricados en la experiencia.

Hay otras aproximaciones a la mística en el mismo Cardedal. Todas aportan los mismos elementos aunque acentúen diversos aspectos. Veamos algunos textos: Por ejemplo este, en el cual se quiere resaltar la correlación entre experiencia mística y experiencia cristiana, cuya única diferencia sería la intensidad que engloba a la totalidad de la persona y sus potencias:

“El cristianismo afirma una *passio et compassio caritatis in Deo*. Historia, asombro, conversión son así tres ejes de la experiencia cristiana. A esta en su intensidad suprema pensable desde el punto de vista afectivo, cordial, visceral y entrañado, la llamamos experiencia mística”.²⁷⁹²

O este, que acentúa la radicación divina de la vida humana, cuando ésta ha sido trasfundida por el Amor que la ha configurado desde dentro de su propia existencia:

²⁷⁹⁰ *Cristianismo y mística*, 297. La dimensión totalizadora es subrayada por todos los autores que tratan este tema, aunque difieran en otros aspectos: “¿Qué es pues la experiencia de Dios? Es la experiencia completa y no fragmentada de esta realidad que somos nosotros, que está por «debajo» y por «encima» de nosotros”, R. PANIKKAR, *Íconos del misterio*, op. cit., 18.

²⁷⁹¹ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, op. cit., 106.

²⁷⁹² *Cristianismo y mística*, 321. “Sólo si no se contrapone la experiencia cristiana a la mística, se evitará la desvalorización de la vida cristiana auténtica y la sobrevaloración de la experiencia mística. Esta problemática es de una importancia fundamental”, *Gloria* 1, 267.

“La experiencia mística [...] es una forma de vida total nueva, resultado de nuestra inserción en la vida divina, que es percibida ante todo como amor, resultando de ella el conocimiento, el deseo y las obras”.²⁷⁹³

O este que pone el acento en el sujeto que padece la experiencia, dejando ver la transfiguración que se opera en la persona cuando ha sido recreado por el ser mismo de un Dios que se deja percibir como Amor:

“El místico es aquel hombre en cuya vida Dios se deja sentir con tal intensidad que toda su experiencia humana está determinada por esa gracia de Dios, afectando a las potencias interiores (inteligencia, memoria, voluntad), a su psicología (corazón, afectos, sentimientos) e incluso repercutiendo físicamente sobre su cuerpo. En el místico las verdades creídas se convierten en realidades experimentadas, y los misterios, celebrados en acontecimientos de su vida personal, determinando sus deseos primordiales y orientando todo su conato de ser, vivir y morir hacia la unión indestructible y definitiva con Dios”.²⁷⁹⁴

La variedad de descripciones que quieren circunscribir por medio de sus elementos esenciales la experiencia mística no hacen sino chocar con la indefinibilidad propia de toda experiencia y más aún de lo que llamamos experiencia mística. Como todas las realidades primordiales, resisten a toda definición que, por principio, pretende limitar a aquello que define. En efecto, de-*finire* remite a una frontera, un borde o un límite que hace inteligible por recorte de la totalidad, por limitación. Y la experiencia es algo que escapa a toda posibilidad de limitación. Lo mismo ocurre con palabras primordiales que tocan la raíz del ser como amor, libertad, muerte, don. Todas ellas radican en experiencias no mensurables ni delimitables totalmente, ya que son radicales en el sentido más lato de la palabra. “El contenido fundamental de la experiencia [...] es el amor”.²⁷⁹⁵

En la raíz de toda experiencia mística cristiana está la experiencia de una Persona: Jesucristo. Ahí radica la piedra fundamental que da forma y organiza cualquier tipo de experiencia mística que encuentre su sentido en la encarnación:

²⁷⁹³ *Cristianismo y mística*, 361. Pannikar, entre otros, acentúa la dimensión histórica de la experiencia mística: “La experiencia de Dios no puede ser una experiencia del Dios real si es una fuga de este mundo real y una escapatoria al cielo empíreo de un Dios descarnado”, R. PANIKKAR, *Íconos del misterio*, op. cit., 147.

²⁷⁹⁴ *Fundamentos I*, 125.

²⁷⁹⁵ *Cristianismo y mística*, 358-359.

“El cristianismo no es sólo la aceptación de la doctrina o el seguimiento del camino de Jesús sino la conformación personal con su destino, el amor a su persona, la comunión con cada uno de sus misterios”.²⁷⁹⁶

Valorar en la teología el encuentro con Cristo como experiencia personal es esencial, para que la cristología no se deslice en gnosis o pura elucubración mental o racional, o devaneo extra histórico sobre una supuesta salvación:

“Lo más esencial de la vida no son los libros sino las experiencias personales que nos han forjado para ser quiénes somos, y quiénes seguimos siendo hasta lograr dar aquellos frutos propios del árbol que somos”.²⁷⁹⁷

Y esa es la tarea de la cristología. No tanto los contenidos doctrinales, sino la radicación personal en Cristo de cada persona y cada individuo creyente. El cristiano puede y debe hacer experiencia de Cristo porque “Cristo es *la* experiencia de Dios”.²⁷⁹⁸ Quizás sea este un signo epocal que habla y desafía al saber teológico de hoy en día, porque no hay vida cristiana sin encuentro personal con una Persona:

“El problema que tiene que esclarecer la cristología hoy es la relación de Cristo con cada hombre y de cada hombre con Cristo”.²⁷⁹⁹

No hay peligro de reducir a subjetividad o individualidad la experiencia ya que “la universalidad le viene no por la extensión de su experiencia, sino por la intensidad con que vive su propio universo”.²⁸⁰⁰ Es un aspecto a tener en cuenta, sobre todo si se quiere hacer teología que es, por definición, un conocimiento intelectual y, por consiguiente, con pretensión de universalidad. Según esta última indicación de Gustavo Gutiérrez, no hace falta renunciar a ésta cuando se trata de la mística.

2.3. Tierra castellana, suelo de místicos

²⁷⁹⁶ *Cristianismo y mística*, 179.

²⁷⁹⁷ *Cristianismo y mística*, 315.

²⁷⁹⁸ M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, op.cit., 44.

²⁷⁹⁹ *Fundamentos I*, 72. Lo mismo resuena en el inicio de la encíclica *Deus caritas est*: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”.

²⁸⁰⁰ G. GUTIÉRREZ, *La densidad del presente*, Sígueme, Salamanca, 2004, 61.

“Los grandes místicos han mostrado cómo el amor de Dios implica una real dimensión erótica”²⁸⁰¹

La fuente principal para este apartado será el libro *Cristianismo y mística*. Este libro porta en sí un signo y su propia realidad. El signo es que el autor de un libro sobre mística es un teólogo. Sobre mística escriben los historiadores, filólogos, médicos, psicólogos, músicos, biólogos, espirituales, filósofos. Basta ver los participantes de algún congreso o coloquio sobre el tema para darse cuenta de lo variados que pueden ser los ponentes y oyentes, pero rara vez se ven teólogos en estos encuentros. Rara vez, también, se encuentra un libro sobre mística escrito por un teólogo. Que este teólogo sea uno de los más grandes en lengua española, y que haya obtenido el Premio Ratzinger 2011 por su trayectoria y publicaciones, le da un interesante plus a este libro. El problema de fondo sobre el que se asienta este problema es que “se contrapuso la mística a la dogmática, a la moral y a la ascética, convirtiéndola en un territorio autónomo. El resultado fue la tecnificación de las otras materias, dejándolas sin savia teológica y la perversión psicologizante de una experiencia, que es fruto de la gracia divina”.²⁸⁰² Por eso este libro viene felizmente a colaborar para subsanar una lejanía y un hiato injustos e indebidos, por un lado, y una herida y un dolor inexplicables e innecesarios por otro.

El objetivo del libro es “colaborar a iluminar la entraña del cristianismo, mostrando cómo él debe mantener en alto a la vez la palabra y revelación de Dios, que suscitan la audición y obediencia del hombre, de las cuales nace la intelección, experiencia y acción nuevas”.²⁸⁰³ Que González de Cardedal se refiera así al objetivo de su libro con esas palabras es sintomático, ya que su libro *La entraña del cristianismo* es todo un programa de su andadura teológica que quedará como médula de su legado a las generaciones venideras. De modo que podemos pensar que con esta nueva publicación el autor parece señalar una continuidad con aquella obra, con otro estilo y lenguaje, esta vez desde la perspectiva de la mística: de la experiencia personal e histórica que los creyentes han tenido de esas entrañas de Dios en Cristo que fundan el cristianismo, y que encarnan en una cristiandad histórica y una

²⁸⁰¹ *La entraña*, 640.

²⁸⁰² *Cristianismo y mística*, 387.

²⁸⁰³ *Cristianismo y mística*, 13.

cristianía como raíz personal de la experiencia. Si leemos la expresión “colaborar a iluminar la entraña del cristianismo” como un palimpsesto, habríamos de decir, a la luz de lo estudiado en el primer capítulo (I.2.3), “colaborar a iluminar el *éros*, que es la entraña del cristianismo”. Que esto acontezca en un libro sobre los dos epígonos de la mística cristiana cobra aquí todo su sentido: son ellos los que nos han revelado de modo superlativo que una erótica cristiana es posible, no articulando sus razones en voluminosas páginas, sino ejercitando sus propias vidas ante el Amor de Dios.

Del contenido de la obra nos quedaremos aquí con los capítulos séptimo, octavo y noveno, porque allí se despliega la figura de santa Teresa de Jesús y con los capítulos décimo y undécimo donde aparece san Juan de la Cruz. ¿Por qué estos dos místicos? En palabras del autor, porque “en cualquier orden de creación hay que mirar no a los principiantes o a las figuras secundarias sino a las cimas, tanto en poesía como en música, en pintura como en mística”.²⁸⁰⁴ A lo que añade:

“Si hemos elegido estos dos, es porque ambos reúnen en su diversidad lo más esencial y decantado de la expresión cristiana de la mística. Diversos, digo, porque Teresa es mujer y de ciudad, procedente de la burguesía naciente, con apoyo familiar, cultura y voluntad de protagonismo. Juan de la Cruz, en cambio, es huérfano, pobre, de campo, y con voluntad eremítica”.²⁸⁰⁵

Nosotros añadiríamos una tercera razón del porqué de esta elección: porque quien escribe el libro es de tierras castellanas, abulense, y comparte tierra, historia, lengua, horizonte, suelo y cielo con Teresa y Juan: habla desde una empatía y connaturalidad que vienen de ese convivir cuerpo a cuerpo con las obras literarias y humanas de estas dos cumbres de la espiritualidad cristiana, y ha nacido del humus de ella como hombre, como cristiano y como teólogo.

Cualquier experto en ambas figuras extrañará un tratamiento más intensivo, más abarcador o más específico. El teólogo lo sabe y por eso aclara en la Introducción:

“Las páginas que dedico a ambos no son ni una exposición de su doctrina ni una síntesis de su vida. Sólo ofrecen unas pinceladas para animar al lector a que los conozca directamente en sus dos espejos vivos: los libros y la familia carmelitana, y a que inicie con ellos la navegación hasta esa orilla en la que

²⁸⁰⁴ *Cristianismo y mística*, 16.

²⁸⁰⁵ *Cristianismo y mística*, 389.

Dios habita y donde se da a conocer como Fuego que arde y enardece. Son fragmentos de una reflexión sin pretensión ninguna, nacida al calor de unas lecciones universitarias en Buenos Aires”.²⁸⁰⁶

Es decir, don Olegario escribe estos fragmentos para facilitar la autoimplicación del lector en aquello que lee de modo que, percibiendo la figura de estos santos en las páginas del salmantino, quiera sumergirse en los textos y familia de Teresa y Juan y, desde ellos, avanzar hacia el fuego del amor de Aquel de quien los santos son reflejo y testimonio.

a. Teresa de Jesús

“Poner los ojos en la humanidad de Cristo”²⁸⁰⁷

Rescatamos aquí sólo tres aspectos de Teresa, entre todo lo que se podría decir. Se trata de la unión indisociable de teología y vida; de la experiencia indisociable entre lo que se llama tradicionalmente sobrenatural y lo natural; la certeza indisociable de que cuerpo y alma constituyen el sujeto único capaz de percibir el amor de Dios y encarnarlo en la propia existencia. Estos tres rasgos son manifestaciones apasionadas de la autoimplicación del sujeto en el éxtasis del amor que encarna el amor de Dios percibido, a la vez que manifiestan el resultado unitivo del deseo.

En primer lugar decíamos que la doctrina en Teresa de Ávila se manifiesta en la propia existencia. Es lo que se ha llamado una “existencia teológica” donde vida y palabra se funden en una unidad constituyente.

“Sólo hay doctrina en Teresa de Jesús en la medida en que hay vida. Toda una vida puesta en juego ante Dios, en la fidelidad y en el amor en la atención interior a sí misma y a quien la alumbró: por eso termina fascinándonos, porque lo que en ella encontramos es todo lo humano llevado a su mejor expresión por la presencia sorprendente de Dios. Es cumbre y «exceso» pero está en continuidad estructural y dinámica con la normal vida de fe de todo cristiano”.²⁸⁰⁸

²⁸⁰⁶ *Cristianismo y mística*, 17-18.

²⁸⁰⁷ *La entraña*, 677.

²⁸⁰⁸ *Cristianismo y mística*, 291.

En esta cita Cardedal constata este aspecto que rescatamos, pero además apela al hoy: es el lector quien resulta fascinado y atraído: aspecto importante de la autoimplicación, ya que en ésta se trata de un triángulo entre Dios y el hombre junto con aquel que es testigo de esa relación. Por eso los santos son testigos y maestros: enseñan con su propia vida aquello que han contemplado y experimentado.

En segundo lugar, la admirable capacidad de Teresa de vivir de las cosas del cielo y de las de la tierra: los acontecimientos más sobrecogedores y sorprendentes se entretajan en su vida y escritos sin solución de continuidad, en una perfecta imbricación que muestran perfectamente aquello que luego formulará concisamente el Vaticano II: “la vocación del hombre es sólo una: la divina” (GS 22):

“La frontera entre la trivialidad y el milagro es apenas perceptible. Pese a tantos fenómenos extraordinarios nada hay anormal en la vida de Teresa. Es la vulgar existencia de todo hombre, de todo creyente la que aquí aparece transformada, plenificada, colmada por Dios. Propia plenitud lograda y puro milagro de la gracia han coincidido. Por ello la lectura de Teresa de Jesús nos desborda más allá de sí misma hacia el Misterio de Dios y hacia nuestro propio enigma de hombres en el mundo”.²⁸⁰⁹

Una vez más el sujeto que contempla la unión entre Dios y Teresa resulta implicado: aquí se trata de un desborde, un exceso que fuerza a pasar de la santa al origen de la santidad, de la vidente a Aquel que nos mira, de la amada a la fuente del Amor. Es en ese desborde que el lector de Teresa, sumergido en sus propias coordenadas temporo-espaciales, puede re-crear la experiencia de ella implicándose él mismo en aquello que es narrado por ella.

En tercer lugar, la plena consciencia de Teresa del valor del cuerpo, sorprendente sobre todo por la época en la que vivió y por su condición de mujer en un entorno eclesial casi exclusivamente masculino. Afirma Teresa con rotundidad:

“Nosotros no somos ángeles sino tenemos cuerpo. Queremos hacer ángeles estando en la tierra –y tan en la tierra como yo estaba- es desatino”.²⁸¹⁰

²⁸⁰⁹ *Cristianismo y mística*, 392.

²⁸¹⁰ *Vida XXII*, 10, en TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Editorial de espiritualidad, Madrid, 52000, 138; texto citado también en *Cristianismo y mística*, 285-286.

En esta experiencia del cuerpo, donde radicamos todo lo que el ser corpóreo significa, es decir, el valor del fragmento, de la propia historia, de su instinto y de la particular experiencia, es donde se percibe el mayor rasgo de pasión y de personalidad de Teresa, ya que es la experiencia “la que guiará sus pasos, su reforma, sus escritos”.²⁸¹¹

Es esta experiencia del cuerpo la que ha desconcertado a algunas interpretaciones de Teresa, mostrándola como una santa del erotismo. En las antípodas de nuestra tesis, la de la erótica teologal, afirmar un erotismo en Teresa como fuente de su santidad, originalidad y coraje es poner el inicio de la erótica en sí misma, ya que el erotismo, tal como es considerado en esas interpretaciones, y con el sentido que hemos reservado a esa palabra que nunca utilizamos aquí, supone que el origen del amor está en las propias necesidades que, por definición, permanecen insatisfechas y son la fuente del impulso para escapar de sí en una carrera desenfrenada hacia la satisfacción de la necesidad. A la inversa, la experiencia de una erótica teologal marca que el sujeto que experimenta es el objeto de un amor que le viene de Otro y que refleja en su propia vida, palabras y gestos un amor que lo ha descentrado forzándolo a su vez a salir de sí como respuesta a un impulso precedente y constituyente. Así, la erótica es camino de regreso y respuesta excesiva de un don precedente, y nunca camino de inicio y exigencia de un derecho inscrito en el propio ser. Así distingue las aguas don Olegario a este respecto, desde su propia experiencia personal de la santa:

“Esta es la Teresa que yo he conocido y la única que me interesa: aquella en cuya vida Dios se muestra como llama que desde la raíz del ser alumbró y transfiguró al hombre, haciéndole arder con el entero ser. Sus palabras y sus manos hasta hoy transforman lo que tocan y hacen surgir instituciones, a las que seguimos acudiendo porque en ellas descubrimos «vivas las mismas aguas de la vida». Yo no he conocido otra Teresa, ni la de la leyenda dorada [...], ni la de la imaginería barroca [...], ni la de la santa de la raza [...]. Tampoco he conocido a la santa del erotismo, que en los últimos decenios forjaron, a la medida de sus deseos, quienes no son capaces de comprender que, *donde alienta la llama del ágape divino, surgen palabras, expresiones y actitudes en forma suprema que luego se reviven en el éros humano* y no a la inversa. Finalmente tampoco he conocido a la santa de las reliquias”.²⁸¹²

²⁸¹¹ *Cristianismo y mística*, 171.

²⁸¹² *Cristianismo y mística*, 326-327. Cursivas nuestras.

Esta es la dimensión que nos interesa rescatar, desde la perspectiva de esta tesis: no una santa del erotismo, el epígono de nuestros deseos insatisfechos tensados desmesuradamente hacia una imposible satisfacción, sino la santa que ardiendo encendida por el *éros* de Dios, manifiesta una erótica con su vida, sus escritos y sus obras en camino hacia la plenitud del encuentro de amor.

b. Juan de la Cruz

“Exponente supremo de la mística cristiana”²⁸¹³

“Genio metafísico y religioso de occidente”²⁸¹⁴

“San Juan de la Cruz ha escrito las páginas más bellas de la cristología del siglo XVI”²⁸¹⁵

Desde nuestra perspectiva queremos subrayar un acontecimiento que, teniendo raíz personal, se articula en teología como raíz eclesial. En san Juan de la Cruz la experiencia de un amor que lo ha descuajado es la raíz absoluta de toda su vida, sus escritos, su acción y su pasión, su destino y su posteridad. Toda su figura se ancla en un amor que se revela como apasionado y capaz de subyugarlo con sus lazos. Y si bien desconocemos las coordenadas exactas de la experiencia personal, toda ella rezuma en la misma trama de la vida del reformador carmelita, agrupándose sus características en torno a la figura del amor: “Toda la obra sanjuanista tiene su clave no en la palabra *noche* sino en la palabra *amor*”.²⁸¹⁶

“La vida del santo tiene su punto cumbre en una experiencia límite, cuyo tiempo y lugar exacto desconocemos y de la cual sale transformado en tal manera que su existencia ulterior será una reactualización y rememoración, explicitación y extensión a los demás de aquel instante de gracia innovador de todo su ser. Esa experiencia límite fue vivenciada como un haber sido enamorado, transformado y herido por Dios hasta la última entretela de su espíritu, de forma que el resto de la vida fue toda ella memoria agradecida, palabra recuperadora y reflexión tanto sobre las condiciones de su posibilidad como sobre las consecuencias para el futuro propio (teología), y finalmente

²⁸¹³ *La Entraña*, 175.

²⁸¹⁴ *Dios*, 229.

²⁸¹⁵ *La teología española ante la nueva Europa*, 46.

²⁸¹⁶ *Cristianismo y mística*, 358.

sobre su fecundidad para las demás almas (mistagogía). Pero ello es a la vez testigo, maestro y guía”.²⁸¹⁷

Las coordenadas históricas del Imperio español, que sumergieron la cultura del siglo de oro en los solos límites de España;²⁸¹⁸ la postergación que sufrió el *Cántico* en las ediciones que se hicieron ya desde el principio; la persecución que debió sufrir Juan de la Cruz a manos de la misma iglesia; su carácter tímido y no expansivo, son algunas de las causas por las que “quedó desconocido para la conciencia emergente de Europa, y en consecuencia pasaron desapercibidas la purificación de la idolatría y la superación de los ateísmos funcionales que él había realizado con el *Cántico* y con la *Noche*”.²⁸¹⁹

De Juan de la Cruz rescataremos su estar centrado en el amor, que tiene unas características particulares.²⁸²⁰ En primer lugar, se trata de un amor apasionado, celoso, visceral, intenso y transformante. En segundo lugar, ese amor toma la sponsalidad como figura pregnante de expresión, cuyo paradigma escriturístico se halla en el *Cantar de los Cantares*. En tercer lugar, ese amor que ha brotado como exceso definitivo de Dios, purifica la experiencia que el hombre hace de él, de modo que no puede ser confundido con ningún ídolo o proyección meramente horizontal de necesidades insatisfechas o de miedos irresueltos y desbocados.

En primer lugar hemos dicho que Juan de la Cruz es un apasionado. Bastaría leer las estrofas del *Cántico* para percibir inmediatamente la llama de pasión que arde en sus versos. Sumergido en el doble humus de la experiencia de los profetas de Israel y del *Cantar* bíblico, en esa conjunción entre pasión y apasionamiento, Juan recrea en la España del siglo XVI el amor desbordante de Dios. En dos citas de Olegario recogemos esa realidad:

“San Juan de la Cruz ha revivido la experiencia de los profetas de Israel: la pasión por el Dios vivo, la intensidad de la relación amorosa entre Dios y su pueblo, el celo que el amor apasionado suscita, el desenmascaramiento y lucha

²⁸¹⁷ *Cristianismo y mística*, 356.

²⁸¹⁸ Cf. *La Entraña*, 175.

²⁸¹⁹ *La Entraña*, 174.

²⁸²⁰ Es paradigmática la letrilla llamada “Suma de perfección”: “Olvido de lo criado; memoria del Criador; atención a lo interior; y estarse amando al Amado”, sobre todo por el último verso, en su formulación gramatical de infinitivo reflexivo con gerundio, indicando de este modo una acción que se desarrolla en un tiempo que no se acaba; JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, op. cit., 80.

contra los ídolos, el desierto como expresión de la purificación y la soledad como ámbito en el que crece y madura el amor”.²⁸²¹

“San Juan de la Cruz con el *Cántico Espiritual* ocupa en la Iglesia el lugar que ocupa en el canon de las Sagradas Escrituras el *Cantar de los Cantares*, y con la *Noche oscura* el lugar que ocupa el libro de *Job*. Su misión es la misma que la de los dos libros sagrados: cantar la intimidad y la profundidad a que puede llegar la relación de *amor* entre Dios y el hombre, comparable sólo a la relación de esposo y esposa; contar la hondura y mostrar la seriedad del *temor* de Dios, porque el hombre no se puede apropiarse ni trivializar de esa relación de amor instaurada por Dios”.²⁸²²

Enumeremos las características positivas del amor en Juan, como las recoge Cardedal: pasión; intensidad; celo; apasionamiento; intimidad; profundidad. Es decir, son las características que hemos visto que perfilan los contornos de la erótica teologal. Las características negativas enumeradas son las que cercenan de este amor todo lo que lo desvirtuaría de la raíz de su ser, y por eso se habla de desenmascaramiento, lucha contra los ídolos, desierto, purificación, soledad.²⁸²³ Lo veremos articulado en el tercer momento.

En segundo lugar, hemos subrayado que estas características del amor como erótica se estructuran como amor sponsal, como deja ver Cardedal en esta cita:

“De las diversas situaciones en que el hombre puede sentirse ante Dios: como efecto frente a la causa, como creatura frente al creador, como sujeto frente al Señor como hijo frente al Padre, como esposa ante el Esposo, san Juan de la Cruz, prolongando los textos bíblicos, ha elegido el último paradigma: «esposa-esposo» por ser aquel en el que la intensidad de la relación personal y amorosa puede encontrar su forma suprema y totalizadora del espíritu y sus sentidos. La experiencia mística identificada en su raíz como experiencia de amor es totalizadora: suscita conocimiento y sentimiento, amor y deseo. Para san Juan de la Cruz el amor es la raíz del ser, ya que por haber sido amados existimos y si no hubiéramos sido amados no hubiéramos existido –*amor ergo sum*–, y es raíz del conocimiento. Del amor y de la fe va siempre un sendero hacia el conocimiento; por el contrario, del conocimiento no va siempre un sendero hasta el amor y la fe. En el prólogo al *Cántico* expresa esa función totalizadora del enamoramiento que Dios hace al alma: «Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde Él mora, hace entender? ¿Y quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? ¿Y, finalmente, lo que las hace

²⁸²¹ *La Entraña*, 174.

²⁸²² *La Entraña*, 174.

²⁸²³ En *Entraña*, 170-176 Juan de la Cruz es presentado como la figura que en su contexto histórico hace pasar del dios funcional al Dios real. Cf. “El paso del «Dios divino» al «dios funcional» en Occidente” donde, con perspectiva inversa en el desarrollo, la figura de Juan de la Cruz aparece igualmente; *Dios*, 225-230. La idea del paso del dios funcional al Dios real la ha mantenido Cardedal a lo largo de toda su trayectoria teológica.

desear?» (*Cántico*, Prólogo 1). Inteligencia, sentimientos, ansias, son el fruto de esa amorosa comunicación divina”.²⁸²⁴

En tercer lugar, este amor apasionado, como toda experiencia verdaderamente humana, conducirá a una purificación, a una *Noche oscura* que no es sino el reverso del amor. Aquí está el verdadero rostro del santo: que no es un asceta del desierto con un deshumanizante programa moral centrado en la negación, sino un enamorado que canta los excesos del amor de Dios como humanizadores de la existencia. Es esta pasión la que lleva a la purificación, y no al revés:

“Lo específico de san Juan de la Cruz, lo que hace que su pensamiento no sea mero programa moral o técnica ascética, es que la experiencia de la noche, de la negación y de la purificación es un momento segundo; lo primero es el enamoramiento, la fascinación y herida que Dios ha hecho en el alma, que ella ya no podrá olvidar”.²⁸²⁵

Por eso el orden de las tres máximas obras de Juan es el siguiente: *Cántico espiritual*, *Noche oscura*, *Llama de amor viva*. Desde el amor hacia el amor, pasando por la oscuridad y la purificación. En esta cita se anudan las posibilidades de leer a Juan de la Cruz como un exponente de la erótica teologal desde la perspectiva que lo estudia Cardedal:

“*Llama* es la consumación del proceso que ya estaba previsto e inicialmente descrito en *Cántico*: la transformación o glorificación máxima posible del alma en Dios. Este libro, siendo prolongación coherente de *Cántico*, tiene dos novedades decisivas: primero trasciende el símbolo esponsal hacia niveles ontológicos [...] y luego explicita con absoluta claridad la determinación trinitaria de la experiencia mística”.²⁸²⁶

Símbolo esponsal trascendido hacia un nivel ontológico es hacer de la erótica (*éros*, amor esponsal) una erótica teologal, que queda perfilada como cristiana porque se trata del Dios trinitario y no del anónimo Ser de los filósofos.²⁸²⁷

²⁸²⁴ *Cristianismo y mística*, 360-361.

²⁸²⁵ *La teología española*, 46; *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva*, Encuentro, Madrid, 2010, 384.

²⁸²⁶ *Cristianismo y mística*, 381.

²⁸²⁷ Cf. X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, Diputación de Ávila, Ávila, 2011. Ya hemos hecho referencia a esta obra y a su empleo de la palabra erotismo en lugar de erótica, tal como es nuestra opción. Cf. Obertura, 5.2.

3. El camino del arte

“Realidad y revelación al mismo tiempo”²⁸²⁸

Al misterio de Dios el hombre puede acercarse por las diversas sendas que constituyen su creaturidad: por el intelecto, por la voluntad, por los sentidos; ya que Dios se revela dirigiéndose a todo el hombre en su complejidad creacional, involucrándolo en su totalidad. En este carácter de totalidad que supone el encuentro divino-humano se inserta este capítulo que presentamos aquí, como ecos de la erótica, ya que el amor desbordante de Dios se manifiesta como don y éxtasis de Dios volcado hacia un hombre que lo percibe no con un solo órgano de su ser en carne, sino con la totalidad de su ser. González de Cardedal rescata de este modo esta dimensión complexiva de la fe como recepción de la revelación de Dios, ya que entender y ver son coextensivos y de necesidad recíproca para la fe cristiana, cuyo quicio es la encarnación del Invisible en el Verbo visible en la historia:

“El dinamismo de la fe cristiana exige intelección racional de su contenido y visión sensible de su realidad al mismo tiempo. La fe es *fides quaerens intellectum* y no menos *fides quaerens visionem*. De ahí la importancia que la liturgia, las artes plásticas y el teatro han tenido para el catolicismo. Y así se explica también que en nuestro siglo XVI florecieran tan pujantes a un tiempo la mística y el barroco. La aportación de Dante al cristianismo alimentando la imaginación ha sido tan grande como la de santo Tomás alimentando la inteligencia; la de El Greco y Velázquez con su luz y colores revividores de Cristo, tanta como la de santa Teresa y san Ignacio con su ejemplo y doctrina; la de Lope y Calderón con sus villancicos y autos sacramentales, mayor que la de Suárez y Báñez con sus metafísicas teológicas. No tienen más garantía de perduración los conceptos que las imágenes”.²⁸²⁹

Pintores, dramaturgos y escritores son aquí equiparados a los teólogos, espirituales y maestros de teología, cada uno de los cuales ha transitado el propio camino de su existencia por una de las vías en las que se muestra, se da y se dice el misterio. En efecto, reducir la fe cristiana a la sola intelección racional corre el riesgo permanente de desembocar en una gnosis; son la carne, la materia y el cuerpo los

²⁸²⁸ *Fundamentos*, I, 414.

²⁸²⁹ *Cuatro poetas*, 41. “La liturgia, el kerigma y el dogma no son los únicos medios por los que la revelación se actualiza y se transmite. También el arte cristiano contribuye a esta transmisión a su manera”, H.U. VON BALTHASAR, “Arte cristiano y predicación”, en *Mysterium Salutis*, tomo I 2; Cristiandad, Madrid, 1969, 792.

tres brazos del ancla que aseguran que quien ha arribado a nuestros puertos humanos es el Dios de Jesucristo y no una invención de los espíritus.²⁸³⁰ Los contornos y la forma de la erótica resuenan en la historia: como estilo en el entramado de la obra teológica de un autor. Pero también fuera de la teología se manifiesta la erótica divina: ¿puede el teólogo dialogar con esas formas extra teológicas? ¿Debe hacerlo? ¿Puede integrar en su quehacer propio esas manifestaciones que la erótica provoca fuera del ejercicio racional de la teología?

Del libro *Cuatro poetas desde la otra ladera* recogemos estas afirmaciones troncales que imbrican el posterior desarrollo en torno a tres ejes:

“Toda gran obra de arte reverbera el esplendor de la creación original: abismo de luz, de sentido y de fuerza [...]. Esa plenitud de sentido es a la vez la causa de la dificultad de interpretación de las grandes creaciones porque, siendo fragmentos, hacen presente la totalidad [...]. A la obra de arte, a la persona, a Dios sólo llegamos, y sólo nos adentramos, desde la actitud admirativa, en el acogimiento consciente, tras la iluminación que de ellos nos llegan”.²⁸³¹

Tenemos tres ejes. En primer lugar, la obra de arte es considerada desde la perspectiva de la creación, aquella que se narra en el libro del Génesis, de la cual es participación. Allí reside el poder inconmensurable de una verdadera obra de arte.²⁸³² No es posible entrar aquí en la discusión acerca de qué se puede considerar

²⁸³⁰ Esta perspectiva es recuperada con pleno derecho en la teología en el siglo XX: “En torno a 1957 se publicó una serie de libros que recogían, desde distintas perspectivas, formas de teología anteriores al siglo XII (J. LECLECQ, *L’amour des lettres et le désir de Dieu*; M.D. CHENU, *La Théologie au XII siècle*; H.U. VON BALTHASAR, *Parole et Mystère chez Origène*). A ellas hay que añadir H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture I* (Paris, 1959). Denomínese la teología monástica, espiritual, o como se quiera, ella era una forma de expresión del evangelio, no menos fecunda y no menos racional. En ella prevalecía la estética sobre la lógica, la celebración litúrgica sobre el ejercicio filosófico, la *lectio divina* (lectura meditativa de la Biblia) sobre la exégesis científica, la *conversio morum* (preocupación por la vida moral) sobre el prestigio académico, el anonimato de quien escribía sobre la gloria del profesor. Tal forma de teología recogía la herencia patristica de san Agustín, san Juan Crisóstomo, san Gregorio de Nisa, que no fueron menos teólogos, aun cuando fueran menos escolásticos, y en cuyos libros se suman la exhortación y la demostración, la consolación y la *epéktasis*. El renacimiento de los estudios patristicos nos ha mostrado que la era de los Padres no es solamente la primera fase cronológica de la teología sino que contiene una actitud ejemplar y una fuente inagotable de juventud otorgada por Dios a su Iglesia”, *La teología española*, 29.

²⁸³¹ *Cuatro poetas*, 25. “Cada grano de arena, cada gota de agua, cada fragmento de una obra de arte, cada estrella del cielo contienen como en síntesis toda la realidad creada y entero a su Creador [...]. *La criatura es en lo mínimo lo que el Creador es en lo máximo y lo máximo puede darse y decirse en lo mínimo*”, *Fundamentos I*, 711, cursivas del autor.

²⁸³² Cf. L.M. SALAMANCA BARRERA, *La obra de arte, lugar de teofanía*, Tesis para el doctorado en teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005; y nuestra recensión en *Teología* 88 (2005) 745-748.

obra de arte: simplemente tomamos por tales a aquellas que han sido consagradas así por los siglos, sin entrar en la discusión teórica que, sobre todo, se da en torno al llamado “arte contemporáneo”.²⁸³³ En segundo lugar, la obra de arte se considera desde la hermenéutica humana, ya que dicen sentido que hay que descifrar. Esa interpretación se hará siempre con palabras, aún cuando la obra de arte esté hecha de otra materia: colores, luz, piedra, sonidos, movimiento. El paso de estas materialidades a la palabra constituye una realidad para pensar y descifrar: es otra de las discusiones teóricas en las que no nos sumergiremos; simplemente basta para nosotros considerar a la obra de arte como fragmento de una Belleza que la excede habitándola. Análogamente, no otra cosa son las diversas teologías: fragmentos donde se dice el misterio inabarcable. En tercer lugar, la obra de arte supone una revelación, cuya iniciativa manifestativa no depende del hombre, sino de la Belleza que habita a la obra de arte; ante esa Belleza, al hombre sólo le queda la contemplación, primero, y la palabra después (esta será la interpretación). Hay una preeminencia de la recepción por parte del hombre y de una actitud de contemplación agraciada y gratuita que son los elementos que constituyen la contracara de esa revelación artística. De modo que tenemos un círculo que podríamos ordenar de este modo: creación por parte del autor; contemplación por

²⁸³³ Sólo aportamos dos fragmentos. La mirada de un historiador de las religiones y la de un teólogo: “Comenzada en la pintura, la «destrucción del lenguaje [artístico]» se ha extendido a la poesía, a la novela y... al teatro. En ciertos casos se trata de una verdadera destrucción del universo artístico establecido. Al contemplar algunas obras recientes, se tiene la impresión de que el artista ha querido hacer *tabula rasa* de toda la historia de la pintura. Más que una destrucción, es una regresión al caos, a una especie de *massa confusa*, primordial. Y, sin embargo, ante tales obras, se adivina que el artista está a la búsqueda de algo que no se ha expresado aún. Le era preciso reducir a la nada las ruinas y los escombros acumulados por las revoluciones plásticas precedentes; le era preciso llegar a una modalidad gremial de la materia para poder recomenzar a cero la historia del arte”, M. ELIADE, *Mito y realidad*, Guadarrama, Barcelona, 1981, 78-9. “El único verdadero mantenedor de la plenitud humana, del ideal utópico de una realidad sin fisuras, armoniosa y feliz, es el arte. Lo bello es, según la filosofía clásica, la expresión sensible de la idea, la libertad en forma visible; y para el pensamiento actual, el anticipo de la reconciliación definitiva. La obra de arte anticipa, al menos en su exégesis clásica, lo que la fe cristiana espera de la obra del Espíritu Santo: la transfiguración de la realidad. El arte actual cree poder llevar a cabo esta tarea en las condiciones de trivialidad del presente, en forma de crítica, protesta y negación. Cuando se renuncia totalmente a lo suprasensible y se disocia lo bello de lo verdadero y lo bueno, como en el nihilismo, la belleza sólo tiene cabida como borrachera de vida, como afirmación de lo sensible, como voluntad de apariencia o como forma pura. Así, en el arte actual sigue pendiente la pregunta sobre cómo es posible la transformación del mundo y del hombre, la reconciliación real del hombre y el mundo. Sigue planteada la cuestión de lo que significó el espíritu en otros tiempos, sin que se detecte una respuesta. El mensaje cristiano del Espíritu santo quiere asumir esta pregunta y contestarla por vía de superación. Es la *respuesta a la indigencia de nuestro tiempo y a la crisis de nuestra época*”, W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1994, 233.

parte del receptor; interpretación. El movimiento es análogo al que acontece con la revelación divina en la historia. En ese núcleo de misterio se inscribe la posibilidad de lo que investigaremos en este capítulo.

“Una generación que no encuentra los poetas y músicos, los pintores y escultores que necesita para expresarse, dando cauce a la imaginación y al deseo, al amor y a los ojos, pronto perderá primero la esperanza y después la fe. La belleza es raíz de la esperanza y cuando aquélla se seca, no florece la fe y no da fruto el amor”.²⁸³⁴

No sólo integra González de Cardedal a los místicos sino que también recurre a otros artistas que con sus obras reflejan lo que él mismo viene planteando. Así lo presenta y justifica él mismo, con una figura tomada del gran teólogo von Balthasar:

“Quiero hacer una sinfonía de voces sobre Cristo. E integrar esos instrumentos (que a lo mejor ellos mismos 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”.²⁸³⁵

Muchos buscadores de la belleza se dan cita en las obras del salmantino para crear una sinfonía de “voces” sobre Cristo.²⁸³⁶ Este es el fundamento que el teólogo aporta para esta integración:

²⁸³⁴ *Cuatro poetas*, 591-592.

²⁸³⁵ *Entrevista*, 296. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Encuentro, Madrid, 1979, 5-11. “¡Qué riquezas aportarían a nuestro tema un Giotto, el Angélico, Miguel Ángel, Tintoretto y el Greco! ¡Qué riquezas un Champaigne, Vivaldi, Bach, Haydn, y Mozart, Mahler y Schönberg! ¡Y los arquitectos de las basílicas románicas, de las catedrales góticas y de las iglesias renacentistas y barrocas, y un Rudolf Schwarz! ¡Qué tesoros los antiguos poetas cristianos, Sinesio y Romano, el autor del *Heliland*, Wolfram de Eschenbach, Arnoul Greban, Corneille, Milton, Spee, Eichendorff, Claudel y Eliot!. Habría que incluir también algunos representantes de la «poesía», pero sólo en cuanto que la poesía está en conexión directa con la consideración e interpretación de la revelación bíblica, y es un pasar de la teología a su continuo fluir”, *Gloria* 2, 17-18.

²⁸³⁶ Baste un ejemplo, que muestra este anhelo del teólogo desde el inicio de su magisterio: en *Jesús de Nazaret* cita: el “Cristo de Tiraneta” (30); Shakespeare (36, nota 70); Goethe (40, nota 2; 92; 223); la tragedia griega (51, nota 43); el dios de los poetas (175); Unamuno (248, nota 66; 456); Rouault (346); Machado (347, nota 84); Chagall, Van Gogh, Gauguin y Rouault (384, nota 96); Cátulo (456); Panero (538, nota 531); experiencias artísticas (579). En una obra ya del final de su magisterio cita a estos escritores: Calderón de la Barca, Dostoyewski, Pérez Galdós, Goethe, Hölderlin, Horacio, Fray Luis de León, Péguy, Tolstoi, Unamuno y Virgilio; y estos pintores y escultores: Fidias, Fray Angélico, Miguel Ángel, el Greco, Velázquez, Picasso, Rodin y Rouault,

“De Cristo tenemos que tener sensaciones auditivas y visuales, noticias e ideas, experiencias y esperanzas. Todas ellas nos entregan su persona como hecho humano y como misterio de Dios. De ahí la importancia para la cristología teológica de prestar atención a las «otras cristologías», las que han reflejado no sólo al Verbo pensable, sino también al Verbo visible, oíble, vivible, esperable; el que no sólo es respuesta a nuestra razón, sino consuelo para el cuerpo y el corazón, alimento para la esperanza y fuerza para la acción. Esto se ha reflejado en la literatura, la pintura, la música. Por eso es necesario integrar la interpretación que hacen de él los filósofos, poetas, novelistas, pintores y músicos”.²⁸³⁷

Se trata de recuperar los sentidos en el entramado teológico y su lógica intelectual, siguiendo la intuición y los planteos que en el siglo XX hizo Guardini:

“Con Guardini [...] irrumpe un planteamiento nuevo, *al que todavía no ha respondido la teología*. Planteamiento que repiensa y propone, desde nuevas categorías antropológicas, una tradición que perduró viva en los grandes espirituales de la Iglesia: el valor y función de los sentidos en el conocimiento religioso”.²⁸³⁸

Podemos considerar estas citas como programáticas, ya que los textos están en un libro de teología pura y dura, como lo llama el mismo Cardedal.²⁸³⁹ La perspectiva es la de la primacía de la percepción con respecto a la elaboración conceptual. Todo empieza con un encuentro que se arraiga en la persona a través de los sentidos y que luego se desgrana en conceptos para hacerlo inteligible, razonable y pensable. Este desafío, al que todavía no ha respondido la teología, tal como lo hace notar el salmantino en la cita que acabamos de transcribir, es el camino que él mismo intenta recorrer, trenzando en sus libros aquello que reclama:

“La realidad divina revelada hay que pensarla en analogía con la obra de arte, con la persona y con la existencia misma, no por comparación con las cosas materiales, los conceptos lógicos o los hechos sociales. La belleza propia de un paisaje de la naturaleza y la obra de arte exigen la gratuidad de la contemplación, el olvido o la transferencia del mundo de nuestros instintos e intereses al universo de realidad que ellas nos abren. La obra de arte es un don,

aunque sólo de paso; y un solo músico: Bach: cf. *Fundamentos I*. En otras obras, puede consultarse el índice de autores o de materias.

²⁸³⁷ *Fundamentos I*, 652.

²⁸³⁸ *Fundamentos I*, 645, cursivas nuestras.

²⁸³⁹ Aunque todo esto enraíza en experiencias personales, como no puede ser de otro modo. Cf. M.S. ROLLÁN ROLLÁN-C.AVENATTI DE PALUMBO-A. TOUTIN, “Entrevista a Olegario González de Cardedal sobre «Los lenguajes de Dios para el siglo XXI»”, op. cit., particularmente 312-313 donde Cardedal hace memoria del descubrimiento de la música, la pintura, la arquitectura y el arte en general en su propia vida.

que en gratuidad absoluta se da y en gratuidad absoluta exige ser contemplada. No son suficientes ni necesarias las introducciones técnicas e historiográficas para captar la esencia de la obra de arte. Hay que mirarla en paz y sosiego, dejándose arrastrar hasta su fondo revelador [...]. Se las descubre estando ante ellas. En gratuidad se dan y en gratuidad hay que acogerlas. Son realidad y revelación al mismo tiempo. No hay razones exteriores a la obra de arte. Su realidad y figura son su razón y su fuerza [...]. Lo que hemos dicho de la obra de arte deberíamos decirlo en un nivel nuevo del conocimiento de la persona [...]. Lo mismo podríamos decir de la existencia”²⁸⁴⁰.

Por eso el teólogo trabaja y piensa al lado de y con el auxilio de otros creyentes que buscan reflejar en sus lenguajes propios el único misterio del Dios revelado en la historia de Cristo:

“¿Qué otra cosa han querido hacer los artistas sino dar cuerpo y figura concretas, fraternas de cada cultura y tiempo, al rostro del Eterno que encontramos misericordioso y humano en la faz de Jesús?”²⁸⁴¹.

Los artistas han sido convocados por Cardedal en muchas de sus obras, junto a otros buscadores de la belleza.²⁸⁴² Entramos en el reino de la gratuidad. Como dice Rilke:

“Ser artistas quiere decir: no calcular ni contar; madurar como un árbol que no empuja a su savia y consolado permanece en las tormentas de primavera, sin angustia ninguna ante el temor de que no haya verano”²⁸⁴³.

Sobre este tema trataremos en el presente subcapítulo.

3.1. Literatura

“Somos novelistas de nosotros mismos”²⁸⁴⁴

²⁸⁴⁰ *Fundamentos I*, 414-415. Las influencias balthasarianas que tiene este texto resultan evidentes. Cf. *Gloria 1*.

²⁸⁴¹ *Cuatro poetas*, 591.

²⁸⁴² Baste un ejemplo: en *Jesús de Nazaret*, su primer libro de envergadura, cita a: el “Cristo de Tiraneta” (30); Shakespeare (36, nota 70); Goethe (40, nota 2; 92; 223); la tragedia griega (51, nota 43); el dios de los poetas (175); Unamuno (248, nota 66; 456); Rouault (346); Machado (347, nota 84); Chagall, Van Gogh, Gauguin y Rouault (384, nota 96); Cátulo (456); Panero (538, nota 531); experiencias artísticas (579). En otra obra sólo cita a un puñado de poetas: Calderón de la Barca, Dostoyewski, Pérez Galdós, Goethe, Hölderlin, Horacio, Fray Luis de León, Péguy, Tolstoi, Unamuno y Virgilio; un puñado de pintores y escultores: Fidias, Fray Angélico, Miguel Ángel, el Greco, Velázquez, Picasso, Rodin y Rouault, aunque sólo de paso; y un solo músico: Bach: cf. *Fundamentos I*. En otras obras, puede consultarse el índice de autores o de materias.

²⁸⁴³ R.M. RILKE, *Briefe an einen jungen Dichter*, Fráncfort, 1966, 16s; citado en *Fundamentos I*, 417.

En este párrafo seguiremos básicamente el libro *Cuatro poetas desde la otra ladera*. ¿Por qué recurre el teólogo a la literatura, si podría bastarle la Biblia o el Magisterio eclesial? Cardedal aporta una sugerencia –que no desarrollaremos aquí-, y que echa luz sobre las relaciones entre teología y literatura:

“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”.²⁸⁴⁵

Hemos desarrollado algunos aspectos de esta posibilidad en la Parte I de esta tesis: dejamos aquí sólo esta sugerencia del salmantino.²⁸⁴⁶ Despleguemos a continuación otros aspectos presentes en su obra teológica.

a. Escuchar a los poetas

¿Por qué escuchar a los poetas para hacer teología? ¿Por qué un teólogo deberá oír estas voces para integrarlas a su partitura teológica? Sobre estas preguntas razona Cardedal en el Prólogo y en la Introducción de su obra, para despejar las incógnitas que su empresa pueda suscitar. Dice así: “El objetivo del libro es justamente mostrar que poesía y teología son hermanas gemelas”.²⁸⁴⁷ Históricamente la teología ha recorrido ciertos tramos de su historia con complejos de inferioridad:

²⁸⁴⁴ *Raíz*, 269.

²⁸⁴⁵ *Entrevista*, 304.

²⁸⁴⁶ Para este tema se pueden leer con provecho dos entrevistas donde Cardedal se explaya sobre la relación literatura y teología: *Entrevista* y M.S. ROLLÁN ROLLÁN-C.AVENATTI DE PALUMBO-A. TOUTIN, “Entrevista a Olegario González de Cardedal sobre «Los lenguajes de Dios para el siglo XXI»”, op. cit.

²⁸⁴⁷ *Cuatro poetas*, 3. Martín Descalzo asegura que “junto al método teológico hay que colocar el método cordial y el método poético, porque, como lo ha reivindicado, en su *Mariología poética española*, Laurentino María Herrán, «la poesía ha llegado, por sus caminos, al mismo punto que la teología llegó por vías de reflexión a la luz de la fe» [...] sobre Cristo [...] se puede hablar de tres formas con un solo amor verdadero [...]. El método teológico [...] el método del corazón [...] y hay un tercer camino, quizás más humilde pero no por ello menos útil, que es el método poético. Aquí también se parte de la misma Palabra revelada (si no quiere quedarse en palabrería) pero el poeta la investiga con una mayor libertad, en un esfuerzo de intuición + sensibilidad + imaginación metafórica. ¡Y cuántas veces una metáfora feliz puede decir en un solo verso lo que apenas balbucean muchas páginas teológicas!”, J.L. MARTÍN DESCALZO, *Apócrifo de María*, Sígueme, Salamanca, 41993, 14-15. *Cursivas nuestras*.

“¿Tiene la teología que prestar oídos a la poesía? La teología en largos tramos de su historia ha sido sierva fiel de la filosofía [...]. Se inclinó recientemente a servir a la ciencia [...]. Confrontada con esta situación, la teología se ha reencontrado a sí misma”.²⁸⁴⁸

Situados en este contexto, con una bella metáfora Cardedal propone tomar conciencia de que “la realidad es una inmensa montaña, con suelo y con cima, visibles desde esta ladera y desde la otra ladera”.²⁸⁴⁹ Ni una ni la otra voz tiene una exclusividad para decir el misterio. Hay palabras verdaderas de Dios que no pueden ser agotadas por ninguna disciplina humana, ni por ningún hombre:

“Volviendo los ojos al abismo del que ven surgir esas palabras, algunos poetas han preguntado por el fundamento de la existencia, por la benevolencia que los constituye creadores, por el último Misterio y su manifestación en la historia. Poesía, metafísica y religión han convivido en su corazón y en sus poemas. Otros han ido más lejos fijando su mirada en Cristo. Desde él o ante él han indagado las relaciones que unen la existencia humana con el Misterio y si éste se habrá dignado visitar nuestra miseria con su misericordia, ensanchando nuestra gloria de hombres hasta su divina gloria”.²⁸⁵⁰

El decir sobre Dios a lo largo de los siglos y del espacio es comparado con una enorme sinfonía inconclusa, en la que se integran todos los instrumentos de una orquesta para intentar decir algo que suene con belleza sobre el Misterio inefable de Dios y de Cristo. Pero hay una poderosa inversión en la metáfora: en esa sinfonía no sólo los instrumentos y los músicos dicen a Dios y a Cristo, sino que Dios y Cristo se dicen por medio de instrumentos y músicos, puesto que

“en esa sinfonía, siempre incompleta, que es la comunicación humana, la poesía es una voz junto a las demás que dicen el mundo, la persona y el Misterio. Y sin embargo, ella, en verdad, es la otra voz que nos llega desde la otra ladera. Quienes la captan, acogen e interpretan son poetas”.²⁸⁵¹

No se trata sólo ni principalmente que nosotros digamos algo sobre la otra ladera, sino que la otra ladera nos diga algo de sí misma. Por eso asegura con fuerza que “los poetas no son sólo los exploradores que nosotros enviamos a continentes desconocidos para que nos traigan sus frutos dorados. Son ante todo los mensajeros

²⁸⁴⁸ *Cuatro poetas*, 10.

²⁸⁴⁹ *Cuatro poetas*, 2.

²⁸⁵⁰ *Cuatro poetas*, 2.

²⁸⁵¹ *Cuatro poetas*, 5.

que nos son enviados”.²⁸⁵² A la palabra precede la audición. Primero es el silencio audiente y luego la palabra dicente.

Los poetas acuden, como recurso habitual, a la forma literaria de la metáfora (*metáphero*: transportar, transponer) que provoca en el oyente-lector un éxtasis:

“la metáfora nombra la forma en que la realidad se trasciende a sí misma hasta el sujeto cognoscente y el éxtasis (*ex ístemi*, sacar fuera de sí, salir de sí) nombra la forma en que el sujeto cognoscente es atraído hasta la realidad, connaturalizándola con ella y no sometidosela”.²⁸⁵³

La metáfora nos sugiere la idea de que alguien de otras tierras está visitando la tierra propia. Por eso tiene la capacidad de decir algo sobre “lo otro” que nos resulta desconocido. La metáfora funciona como un mensajero que lleva y trae noticias de un lado a otro. Es un mediador que se sitúa en la esfera que está entre nosotros y lo/s otro/s, y por esta función de mediador tiene la capacidad de sacarnos de nosotros mismos para transportarnos a otra realidad, en un éxtasis que nos devuelve a lo más originario que nos constituye. Desde la perspectiva de la erótica de esta tesis, y pasando de la inmanencia de las cosas a la trascendencia de Dios, podríamos decir que la metáfora es teológica, salida de sí del hombre, en correspondencia con el éxtasis, salida de sí de Dios que, por eso mismo, llamamos teologal.

Cardedal estudia cuatro poetas en su obra citada. ¿Por qué estos y no otros? ¿Qué tienen de particular estos cuatro que merezcan ser tomados como fuentes para la elaboración de una posible teología? Así nos responde Cardedal:

“Los cuatro poetas que estudiamos aquí se han preocupado y ocupado con la persona, el mensaje, la idea o el drama de Cristo. Cada cual en una clave y con preocupaciones distintas nos han dado su interpretación: una lectura ética (Machado), una lectura estética (Oscar Wilde), una lectura narrativa (Jean Paul) y una lectura dramática (Unamuno). Estas lecturas son paralelas a la reconstrucción histórica y literaria que llevan a cabo filólogos e historiadores, y a la interpretación teológica que la Iglesia y los creyentes han realizado a lo largo de los siglos. Los poetas van más allá de los hechos mostrencos y de los dogmas autoritativos. El relato, la figura, la idea y la acción son elementos esenciales en la comprensión compleja y completa (católica) de Cristo. El desencuentro entre poesía y teología fue mortal para ambas”.²⁸⁵⁴

“En este libro nos acercamos a cuatro poetas que no sólo han hablado desde la otra ladera sino que han vuelto los ojos hacia ella para escrutarla [...]. Los

²⁸⁵² *Cuatro poetas*, 7.

²⁸⁵³ *Cuatro poetas*, 6.

²⁸⁵⁴ *Cuatro poetas*, 2.

cuatro han preguntado por Dios y le han preguntado a Dios. Y tras buscarle entre nieblas o claridades se han dirigido a aquella persona que en la historia humana nos ha dicho con más luminosidad cómo es Dios y que ha puesto su vida con mayor verdad para acreditar su testimonio a favor de Dios: Cristo”.²⁸⁵⁵

Poesía y teología deben reencontrarse, como hermanas que son, y desde ese encuentro generar un lenguaje de Dios que sea significativo para el hombre de hoy, reviviendo el cadáver en que ambas se habían convertido a causa de la separación mutua. Estos cuatro poetas que presenta Cardedal en su libro, y el mismo texto del salmantino son ejemplo de que tal encuentro es posible y que urge provocar esa confluencia para un conocimiento y amor de Cristo que estén preñados de pasión y profundidad. Al mismo teólogo la palabra se le vuelve poética en determinado momento, como hace notar Martín Velasco comentando *La entraña del cristianismo*:

“el lenguaje del teólogo, al unísono con el lenguaje bíblico, se torna poético, simbólico, porque sólo en la «inmediatez mediada», en la «transparencia opaca» (P. Ricoeur) del símbolo puede sugerirse el fondo misterioso entrañable, amable, del Misterio al que los cristianos reconocemos como nuestro Dios”.²⁸⁵⁶

De este modo se corrobora también aquí que teólogo y poeta son hermanos y habitan colinas cercanas, según la feliz metáfora del salmantino.

b. Teología y poesía

“La poesía que es la forma más intensa del lenguaje”²⁸⁵⁷

Hechas estas observaciones, aclaremos que no se propone aquí una confusión o fusión entre teología y poesía sino que, a la vez que se mantiene la identidad de cada disciplina, se invita a colaborar cada una con la otra integrándola a su propio discurso y método, sin perder su propia esencia. Los complejos de inferioridad que ha sufrido y sufre aún la teología no son compatibles con la grandeza del objeto que busca desentrañar:

²⁸⁵⁵ *Cuatro poetas*, 7.

²⁸⁵⁶ J.M. VELASCO, “El Misterio del cristianismo”, en *Revista de Libros* 19-20 (1998) 3.

²⁸⁵⁷ *Dios*, 90.

“La teología tiene un objeto propio [...] también se funda en su propia verdad y hace mal en buscar asideros o apoyos en ajenos mozos de ciego que la guiarán al abismo. Es como si la poesía quisiera legitimarse desde la metafísica o desde la filología”.²⁸⁵⁸

Sin confusiones contra-cristológicas pero también sin prepotencias gnoseológicas. Una y otra se pueden ayudar mutuamente a descifrar, descubrir y penetrar el Misterio que las desborda a ambas. En este sentido

“de la poesía debe aprender la teología cómo es posible que exista un segundo mundo dentro de éste que parece único. Y como los teólogos y poetas viven en colinas cercanas tienen que aprender a contemplar el propio misterio reflejado en el rostro del otro”.²⁸⁵⁹

Por eso, habiendo desplegado las voces de cada poeta, y habiéndose sumergido en la lógica y la particularidad de cada uno de ellos, Cardedal con su propia voz intenta hacer un acercamiento a la realidad a la que se quiere referir, con su propio timbre sonoro enriquecido con los cadenciosos timbres ajenos, como en una orquesta se integran timbres disímiles para conformar la obra acabada. Los Prolegómenos responden a esta dinámica, y así lo asegura Cardedal:

“Tras haber expuesto una obra de cada uno de estos cuatro poetas, hemos hecho una reflexión final en la que intentamos recoger la cosecha de sentido que sus palabras pueden ofrecer para un mejor conocimiento de Dios y de Cristo”.²⁸⁶⁰

“Nosotros hemos recogido la voz de estos cuatro poetas para reintegrarla en la sinfonía que los hombres deben interpretar conjuntamente ante Dios, cada uno con su partitura e instrumento propio. El teólogo consideraría que su propia voz es discordante e insolidaria si no oyera e integrara la voz de sus hermanos los poetas, a los que tantas veces se retuvo en el atrio de los gentiles sin permitirles el acceso al santuario”.²⁸⁶¹

Este acceso al santuario debe hacerlo la poesía de la mano solidaria de la teología y, en esa cooperación, danzar juntas cual amantes en el atrio que lleva a Dios, en un baile sagrado que las involucra y extasía a ambas para ser cada una plena y verdadera. “En la era moderna hay una cristología poética, que el teólogo también

²⁸⁵⁸ *Cuatro poetas*, 11.

²⁸⁵⁹ *Cuatro poetas*, 11.

²⁸⁶⁰ *Cuatro poetas*, 12.

²⁸⁶¹ *Cuatro poetas*, 13.

debe integrar”.²⁸⁶² Ellos testimonian el “entusiasmo o desencanto ante la apariencia de las cosas marchitas que reclaman permanencia y belleza”.²⁸⁶³ Para responder a ese urgente reclamo es menester viajar hasta los mismísimos pórticos del Misterio. Lo que dice José María Poirier acerca de un teólogo-poeta napolitano lo podemos aplicar nosotros aquí a los poetas: “Forte recurre a la palabra poética porque pareciera admitir los límites de la razón especulativa y del discurso, y confiar en que la poesía pueda llevarlo hasta los umbrales mismos del misterio”.²⁸⁶⁴

Poesía y teología o mejor aún: poetas y teólogos, es decir, los sujetos personales que ejercen una misión en la historia, ambos soportando el peso de la palabra y articulándola en las coordenadas históricas en las cuales se desarrolla su misión, son los que tienen hoy la función y el desafío histórico de otear el horizonte para preservar la ciudad de los hombres de los acosos que pretenden destruir su más honda humanidad. Por eso

“Poetas y teólogos tienen que soportar el tiempo con lúcida vigilancia. ¿Qué será de la ciudad si los centinelas duermen? Sólo quien ha velado en la noche y ha soportado el susto del abismo tiene esas pocas palabras verdaderas, esas pocas palabras necesarias, esas pocas palabras suficientes que los mortales anhelamos”.²⁸⁶⁵

En esa tarea de vigilancia y vela permanentes, los custodios del ser podrán encontrar o mejor aún, ser encontrados por unas cuantas palabras que, brotando de la raíz del ser, descubren y deslumbran al hombre porque portan en sí todo lo necesario para elevar al hombre hasta su vocación y tarea más vitales:

“Es tarea de los filósofos y de los poetas, de los teólogos y de los artistas en general, encontrar esas pocas palabras verdaderas y nutricias con las que elevar la conciencia de una persona o de un pueblo a palabra, razón y canto”.²⁸⁶⁶

c. Posibilidades y límites

²⁸⁶² *Cristología*, 339.

²⁸⁶³ *Dios al encuentro*, 141.

²⁸⁶⁴ J.M. POIRIER, *Introducción*, en B. FORTE, *El silencio de Tomás*, op. cit., 9.

²⁸⁶⁵ *Cristianismo y mística*, 381.

²⁸⁶⁶ *Dios en la ciudad*, 101.

Al ir a la escucha de la poesía la teología da tres pasos: “Estos tres pasos de la escucha de la poesía por parte de la teología los enumeramos como «comprensión», «distanciamiento» y «apropiación»”.²⁸⁶⁷ En el momento de comprensión, el teólogo está a la escucha, ya que no se trata de juzgar con la propia vara el decir de la poesía, sino que trata de estar a la escucha de un posible acontecimiento y revelación; en el momento de distanciamiento, el teólogo valorará lo escuchado discerniendo qué es integrable y qué no; en el momento de apropiación, el teólogo incorporará en sus propias coordenadas de pensamiento aquellas realidades descubiertas en el diálogo y que ya pasan ahora a ser parte de su propia memoria e imaginario.

Enumeramos de modo sintético algunas posibilidades para la teología que tiene el diálogo con la poesía, y más ampliamente el diálogo con la literatura en general, sin ninguna pretensión de exhaustividad en el elenco. Son: a) crear un nuevo lenguaje que vuelva a hacer inteligibles los misterios; b) generar un nuevo ámbito de significación para el creyente y aún el increyente contemporáneo; c) valorar a los sujetos teológicos, ya que el diálogo entre teólogos y poetas es siempre personal, y nunca de las disciplinas tomadas como una abstracción;²⁸⁶⁸ d) recuperar la preeminencia de la gracia y la revelación; e) revalorizar el rol de la metáfora en su quehacer; f) redescubrir la función de lo indecible dentro de lo decible; g) reaprender que todo saber requiere primero una escucha.

En cuanto a los límites, nos referiremos únicamente al método con el que de hecho ha trabajado Cardedal.²⁸⁶⁹ Si bien hay en este libro un saludable esfuerzo de valorar la poesía y la literatura, el puente que se establece entre ambos mundos es temático. Es decir, un puente que sólo puede hacer el teólogo con su arsenal intelectual, y desde el cual juzga la figura, el mensaje o el drama que proponen los

²⁸⁶⁷ P.E. BAYÁ CASAL, *Cristo entre los poetas: la incorporación de la palabra poética a la reflexión cristológica de Olegario González de Cardedal: el método de diálogo interdisciplinar entre teología y literatura en “Cuatro poetas desde la otra ladera”*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2010 (inérita), 138.

²⁸⁶⁸ “El diálogo que nos ofrece en su libro se establece siempre entre «este» teólogo situado en su contexto vital y «este» poema en concreto. González de Cardedal da muestra de un realismo que deja fuera toda discusión ideológica que reduzca el ámbito de la reflexión teológica”, P.E. BAYÁ CASAL, *Cristo entre los poetas*, op. cit., 136.

²⁸⁶⁹ La situación de la poesía en el mundo contemporáneo no es halagüeña. Se trata de un lenguaje de minorías y de márgenes. Así diagnostica un experto: “Vivimos en una cultura, en un ambiente, en los que la poesía se ha convertido en algo mucho más minoritario de lo que lo fuera en cualquier otra época. Esto es así. La poesía es la voz de una selecta y apasionada minoría, que cuenta con un número de lectores bastante escaso”, G. Steiner, en G. STEINER-C. LADJALI, *Elogio de la transmisión. Maestro y alumno*, Siruela, Madrid, 2006, 75.

poetas. Esta tematicidad en el diálogo supone que el teólogo no se ha detenido en la materialidad de las palabras y su belleza formal, con las que el poeta compone su obra; y que en el caso de no haber coincidencia temática, no se sabe si es posible dialogar. Así lo formula un investigador de este tema:

“Respecto al paso de la poesía a la teología, el trabajo de Cardedal está facilitado por la coincidencia temática. Queda abierto el camino para investigar cómo se realizaría el paso de una poesía que no tenga tema religioso, a la teología. No hemos encontrado una propuesta sobre la dimensión teológica del acto creador del artista, lo que circunscribe el diálogo a propuestas temáticas, pero no especulativas, sobre el acto creador y la dimensión reveladora de las figuras. Sobre estos temas González de Cardedal remite a la obra de Balthasar o bien guarda un respetuoso silencio”.²⁸⁷⁰

El mismo salmantino percibe el problema cuando trata del gran poema de Miguel de Unamuno:

“¿Poesía y oración no tienen ninguna medida de objetividad cristiana y eclesial? Tendríamos que poner de manifiesto ahora lo que son los límites (carencias, insuficiencias, excesos) de la cristología implícita en las afirmaciones de Unamuno. Pero es tarea delicada y vidriosa, porque un poema no es un tratado y no se debe esperar de una palabra poética el rigor conceptual exigido a una exposición sistemática y completa de la cristología”.²⁸⁷¹

De este modo, la teología actúa con respecto a la poesía como una vara, medida o juicio que trabaja sobre las afirmaciones teológicas que suponen subyacen al poema y que al ser tratadas como un conjunto permitirían componer una figura teológica. Sin embargo, como el mismo Cardedal lo nota, es una tarea muy difícil. En efecto, ¿acaso el poema no puede trabajar con hipérbolos y exageraciones por necesidad formal o estructural de la materia con la que el poema se compone? ¿Las metáforas deben expresar con claridad meridiana aquello que quieren insinuar o señalar? ¿Los claroscuros no valen en el poema como tales y, en la medida que se los esclarece absolutamente, pierden su belleza en el entramado del poema? ¿El lenguaje poético no puede decir el misterio de Dios, de Cristo, del hombre con sus propias reglas poéticas, sin que las reglas nocionales de un discurso se interpongan? Es verdad que el teólogo tiene derecho e, incluso, el deber, de

²⁸⁷⁰ P.E. BAYÁ CASAL, *Cristo entre los poetas*, op. cit., 140.

²⁸⁷¹ *Cuatro poetas*, 169.

pensar desde sus propias categorías lo que dice un poema. Sin embargo, este pensamiento y juicio no tienen por qué tener más definitividad que el mismo poema. La misma historia del arte y de la teología más vale muestran lo contrario. Cuando Olegario pide una cristofanía, una cristoterapia y una cristología, ¿no se deben pensar estos tres abordajes como verdaderamente diversos entre sí, aunque no opuestos? Ya que si no fueran diversos, no serían necesarios. Y la diversidad supone diversos métodos y diversos lenguajes.²⁸⁷²

Hay que tener en cuenta que esto no significa una devaluación del lenguaje propiamente teológico, sino su función en un todo más grande. Cardedal dice:

“entre el sistema que cierra todo lo divino y lo humano, por un lado y, por otro, la mera enunciación positivista, la simple confesión kerigmática o el sinuoso testimonio experiencial, pasa el camino del pensamiento riguroso, que la teología, toda vida cristiana y toda búsqueda sincera de la verdad deben andar siempre”.²⁸⁷³

El párrafo es un poco capcioso, porque los adjetivos son limitativos de los sustantivos. En efecto, si el dato positivo es “mera enunciación”; si el kerigma es “simple confesión”; si la experiencia es “sinuoso testimonio”: ¿qué es el pensamiento, además de riguroso? ¿No hay peligros en el camino de la teología, tanto o más insidiosos que lo craso, lo simple y lo sinuoso? El camino de la teología, necesario y vital, puede aprender de los poetas y de los pintores que no puede ni debe un lenguaje erguirse como sistema soberano con respecto a los demás lenguajes posibles. En este sentido, percibimos una comprensible oscilación en Cardedal, que va de la admiración, agradecimiento y valoración de estos lenguajes, a una cierta primacía que siempre concede a la ejercitación teológica.

En todo caso, la regla y medida de objetividad definitiva no puede confiarse sólo a un discurso teológico, sino a la figura misma de Cristo que en su poliformismo histórico se muestra y se da de muchos modos. *Christus semper maior*. “En el entretanto todo es fragmento, visión en espejo, destello del futuro”.²⁸⁷⁴

²⁸⁷² Cf. *Cristología*, 567-586; *Cuatro poetas*, 539-630.

²⁸⁷³ *Cuatro poetas*, 630.

²⁸⁷⁴ *Cuatro Poetas*, 629.

Preferir el fragmento al sistema siempre será criterio de veracidad, ya que ésta se dice de muchas maneras.²⁸⁷⁵ Y el fragmento vale más que el sistema.

3.2. Pintura

En *Cuatro poetas* González de Cardedal habla de una “cristología pictórica”, aunque le dedica sólo algo más que 3 páginas.²⁸⁷⁶ Sin embargo cita, por voz propia o por voz de los poetas, a Ernst Barlach, Max Beckmann, Caravaggio, Cézanne, Chagall, Lovin Corinth, Cranach, Delacroix, Gauguin, Giotto, Goya, El Greco, James Ensor, Grünewald, Holbein, Oskar Kokoschka, Miguel Ángel, Miró, Emil Nolde, Rembrandt, Ribera, Christian Rohlfs, Rossetti, Rouault, Schmidt-Rottluf, Tiziano, Van Gogh, Velázquez, van der Weyden, Zuloaga y Zurbarán.²⁸⁷⁷ Es notable la abundante referencia a pintores en su obra, de diversas épocas y latitudes, de variadas escuelas y sensibilidades; el punto culminante es *El rostro de Cristo*, donde las referencias pictóricas impregnan todas sus páginas, ya que es el entramado sobre el que construye el texto entero. Citamos tres textos entre muchos posibles, en los que Cardedal nombra a pintores para pensar una sinfonía de voces sobre Cristo:

“Más y mejor que los exégetas y teólogos han sido los pintores del último siglo quienes nos han redescubierto al Jesús siervo de Yahvé [...]. A través de sus cuadros, pienso sobre todo en pintores como Chagall, van Gogh, Gauguin, Rouault, nos han patentizado la fuerza desveladora y acusadora que la inocencia suma implica, la potencia condenatoria contra todo pecado y contra todos los poderes de este mundo que la debilidad del hombre justo en el dolor desencadena; y finalmente cómo todas las revoluciones que arraiguen en la fuerza, la violencia, la insolidaridad o el titanismo dejan al hombre sin arraigo y con su pena, su pobreza y su culpa horadándole el corazón”.²⁸⁷⁸

“El Greco, Rembrandt, Caravaggio, entre otros muchos pintores, nos han hecho ver cuál puede ser la luminosidad que se desprende del rostro de Cristo y cómo todo y todos en su entorno quedan iluminados”.²⁸⁷⁹

²⁸⁷⁵ “La verdad se dice de muchas maneras”, *Cuatro poetas*, 541.

²⁸⁷⁶ *Cuatro Poetas*, 77-81. El título de este parágrafo refiere a Heb 11,27.

²⁸⁷⁷ A este respecto, dice André Lothe: “La pintura es, como lo han sostenido después de Vinci multitud de maestros, la más compleja de todas las artes”, A. LOTHE, *Los grandes pintores hablan de su arte*, Hachette, Buenos Aires, 1958, 7. Y reasegura diciendo: “debo insistir en esa idea de la extrema complejidad de la pintura”, 11. La traducción del título al español pierde la precisión del original francés, que señala una transición: *De la palette a l'ecritoire*.

²⁸⁷⁸ *Jesús de Nazaret*, 384 nota 96.

²⁸⁷⁹ *Cuatro poetas*, 512.

“Sin los iconos, sin Dante, Holbein, van den Weyden, Grünewald, Lucas Cranach, Velázquez, El Greco, Goya, Gauguin y tantos otros que le han puesto ante nuestra mirada como imagen de Dios en imagen de hombre, ya no podríamos imaginar y pensar, ver y amar a Cristo”.²⁸⁸⁰

a. Ver al Invisible

Un libro entero dedicará a la contemplación del rostro de Cristo, de la mano de la pintura, de lo cual trataremos *infra*. Está claro que, al hablar de la belleza de las obras de los pintores, no se refiere simplemente a una belleza categorial, esteticista podríamos decir,²⁸⁸¹ sino a una Belleza que supera lo que perciben los sentidos pero que se manifiesta a éstos de tal manera que los hace mediadores para captar una Belleza trascendental a la cual remiten, “un Bien, Belleza y Amor *primordiales*”.²⁸⁸² Por eso, hablando del Cristo pintado por Velázquez sostiene que se percibe

“la admirable ausencia doble de la belleza y de la fealdad física. Este cuerpo no es feo, como en El Greco. Tampoco bello, como en Goya será. No es tampoco un atleta, como en Miguel Ángel, ni una larva, como en algunos primitivos. Es noble: he aquí todo”.²⁸⁸³

Cardedal ha intentado en este libro unir lo que estaba separado, siempre teniendo en cuenta que las diversas teologías “son formas expresivas del Misterio inabarcable”.²⁸⁸⁴ Y que “cada una de ellas es un nuevo acceso a la totalidad del Misterio; un intento de decir de nuevo toda la revelación de Dios en Cristo y de conferir palabra a la realidad humana en busca de salvación”.²⁸⁸⁵ La teología no vive en una única alcoba, ni puede ser reducida a un solo enfoque: la teología vive en el

²⁸⁸⁰ *Cuatro poetas*, 550.

²⁸⁸¹ Así dice en *Madre y muerte*: “No he podido soportar nunca la fácil lectura estética que la burguesía de ciudad, desde Azorín a Ortega, han hecho del campo y de Castilla. A la vez he admirado la capacidad transformadora del dolor y del campo que poseen la palabra por ejemplo de J.A. Muñoz Rojas, *Las cosas del campo*, Barcelona, 1978, o el color por ejemplo de J.F. Millet en sus cuadros clásicos como *La espigadora* o *El angelus*. Éste afirmó que «al mirar la naturaleza y el campo nunca había visto su aspecto alegre». Pero al mirarlos con tanto amor hizo aflorar su belleza profunda. Van Gogh tuvo en Millet uno de sus pintores más admirados y fue uno de sus iniciadores al descubrimiento de la oculta belleza del dolor y de la pobreza”, *Madre y muerte*, 25, nota 11.

²⁸⁸² *Dios al encuentro*, 130. *Cursivas nuestras*.

²⁸⁸³ E. D’ORS, *Tres horas en el Museo del Prado. Itinerario estético*, Madrid, 1951, 90; citado por *Cuatro poetas*, 116, nota 16.

²⁸⁸⁴ *El lugar de la teología*, 36.

²⁸⁸⁵ *El lugar de la teología*, 36.

templo, la academia y la plaza pública, tres lugares que le son propios. Su real complejidad, por ser la complejidad del objeto que aborda, es inabarcable desde una sola perspectiva. Entonces

“esta triplicidad de moradas propias hará a la teología siempre una ciencia extraña y pretenciosa, porque no querrá renunciar a ninguna de sus tres estancias de amor y de dolor sobre la tierra. Quienes todo lo ven claro, forzando a simplificar, la obligarán a elegir una sola entre las tres. Ella se negará siempre. Por eso vive de exilio en exilio, de retorno en retorno y de mudanza en mudanza”.²⁸⁸⁶

b. Teología y pintura

Cardedal ha dedicado un libro completo a hacer teología desde una trama pictórica. Se trata de *El rostro de Cristo*, colección de ensayos que conocieron una primera redacción ente los años 1984-2012, como parte de catálogos de exposiciones, artículos de periódico y capítulos de libro. Publicados en una primera y limitada edición por la Fundación *Edades del Hombre* en 2011, para la cual fueron reescritos y ampliados, luego vieron la luz en una edición de *Encuentro*. El libro ganó el Premio de la Crítica otorgado por el Instituto Castellano-Leonés de la lengua en 2012.

El objetivo del libro es “acceder al conocimiento de Jesucristo que es la faz humana de Dios”.²⁸⁸⁷ Un objetivo cristológico. El autor asegura que “en el rostro de Cristo conocemos a Dios y conocemos también al hombre porque él es el máximo exponente de nuestras necesidades y posibilidades”.²⁸⁸⁸ Un objetivo teológico, pues. Pero objetivo también antropológico, ya que “al pensar y hablar sobre el rostro de Cristo queremos colaborar al redescubrimiento, valoración y defensa del rostro de todo hombre”,²⁸⁸⁹ porque “el hombre es imagen y reverbero de sus divinas entrañas”.²⁸⁹⁰ Dios-hombre-Cristo se revelan, una vez más, como los ejes del

²⁸⁸⁶ *El lugar de la teología*, 68. En otro libro habla de “tres formas de cristología correspondiente a los tres lugares fundamentales: monástica, académica y política”, cf. *Fundamentos* I, 428-429. Acerca del “lugar de la teología”, remitimos al capítulo II de esta Parte.

²⁸⁸⁷ *El rostro de Cristo*, 13.

²⁸⁸⁸ *El rostro de Cristo*, 20.

²⁸⁸⁹ *El rostro de Cristo*, 21.

²⁸⁹⁰ *El rostro de Cristo*, 276; se refiere a las entrañas de Yahvéh.

pensamiento del teólogo español. Cardedal logrará su objetivo dialogando con pinturas, literatura y teatro, porque

“ya no solo podemos oír a Dios sino verle y tocarle. Los cristianos han respondido a Cristo, *Nombre, Rostro y Palabra personal de Dios*, con la audición y la contemplación, el amor y la acción. En sus diversas formas expresivas: predicación, celebración, música, pintura y escultura, la iglesia nos da a Cristo con la posibilidad de corresponderle oyéndole, viéndole y palpándole. Este es el atrevimiento supremo del cristianismo: proclamar a Cristo visible, tornarle accesible al oído, al ojo y a la mano del hombre [en las] admirables obras de literatura y de arte en las que encontramos los misterios de la fe traducidos a nuestra lengua, a nuestra tierra y a nuestra psicología”.²⁸⁹¹

El libro se inserta en una huella abierta años atrás con su libro *Cuatro Poetas desde la otra ladera* en el cual desarrolla un diálogo con estos poetas y luego, a partir de lo oído en ellos, apunta unas notas para una cristología que podría hacerse transitando sendas nuevas. En este nuevo libro González de Cardedal realiza un diálogo con el teatro, la pintura y también la literatura, aunque con otros métodos y sensibilidades.

La mirada a autores de otros tiempos no es nostálgica ni rancia. Nada es repetible, y el autor vuelve su mirada a la historia porque “todo pasado discernido y asumido con amor es creador de futuro”.²⁸⁹² Y se atreve a diagnosticar: “Ahora estamos en un tiempo de espera y casi de silencio: ya no nos vale un tipo de arte y prolongarlo sería puro arcaísmo pero todavía no tenemos el que expresa tanto la conciencia humana actual como la conciencia cristiana actual”.²⁸⁹³ Sorprendentemente, en otros textos señala la misma idea para la teología, de la cual dice que está en tiempos de espera, en tiempos de otoño: también en esto se hermanan teología y artes.²⁸⁹⁴

²⁸⁹¹ *El rostro de Cristo*, 20-22.

²⁸⁹² *El rostro de Cristo*, 400.

²⁸⁹³ *El rostro de Cristo*, 50.

²⁸⁹⁴ “Ahora estamos en estación de otoño y ausencia de grandes personalidades. El heroísmo exigido es el de la callada labor de cada día y del ateniimiento a la misión propia en el lugar debido”, *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 383; “Tiempo de construcción, de integración de perspectivas, de esfuerzo pensante y de impulso religioso que aliente la conciencia cristiana, alumbré el pensamiento crítico, fortalezca la acción misionera e impulse a la colaboración generosa con todos los hombres. Los próximos años tienen ante sí la bella función propia del otoño, que acoge las semillas y, dándoles fecundidad, les crea cuerpo, para que más tarde puedan florecer y fructificar. Dios es señor de los tiempos y de los lugares”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Prólogo a la tercera edición. La cristología en los últimos veinte años (1973-1993)”,

En esa espera esperanzada, el autor golpea las puertas del futuro lanzando unas preguntas, donde encadena cuestiones de estética, de economía, de ética, de lenguajes, de evangelización, de desafío personal y eclesial:

“¿Qué formas de belleza dan al hombre la imagen y la palabra que necesita para decir su enigma, cantar su misterio y con ello tener esperanza en el mundo? ¿Qué nuevas formas de vida, de trabajo, de producción y de convivencia podrán alimentar la necesidad de belleza, a la vez que el surgimiento de artistas y obras de arte? ¿Qué valores y actitudes personales de pasión absoluta a la vez que de renuncia absoluta propondremos a partir de los cuales estallen la palabra, el color y la forma como destellos del misterio alumbrador de la vida humana? ¿Cómo decir a Dios en cada tiempo y lugar? ¿Cómo mostrar visible y creíble, amoroso y solidario al Cristo que vivió con nosotros, murió por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación? [...]. ¿Quién está dispuesto a suscitar alma y tela, luz y pábilo para que existan esos nuevos creadores de belleza y así la esperanza pueda seguir alentando entre nosotros?”²⁸⁹⁵

Preguntas que nos lanza el autor, que no son retóricas sino plenamente vitales y teologales, ya que “una fe sin belleza es una fe sin esperanza. Y sin belleza y esperanza no son posibles ni la alegría del hombre, ni el amor en el mundo, ni la adoración de Dios, ni el servicio al prójimo”.²⁸⁹⁶

c. Posibilidades y límites

En el libro sobre los poetas, teólogo y escritores comparten la misma “materia prima” de su quehacer: la palabra, con la cual paren sus obras. En *El rostro de Cristo* teólogo y artistas a veces no comparten la misma “materia prima”: tal es el caso de los pintores, que trabajan con materia y texturas; o el teatro, que trabaja con la palabra pero en tanto hablada, y el cuerpo entero con sus movimientos en el espacio. De aquí la fortaleza del libro, ya que abre un campo que seguramente es

en *Jesús de Nazaret*, LXIII. En el mismo tono, dice en otro lugar: “Entramos en tiempos de silencio, pobreza y carencia de grandes voces. Tiempo, por tanto, de soledad interior y desierto eclesial”, *El lugar de la teología*, 102. Y en otro: “¿Cuál es la función actual de la teología? Parece evidente que estamos en tiempos de silencio, en fase de otoño. Y esto no es un juicio negativo ya que el tiempo de silencio es tan sagrado como el tiempo de la palabra y las fases de otoño son tan fecundas como las fases de primavera. Estamos al final de una época histórica”, *La teología española*, 22.

²⁸⁹⁵ *El rostro de Cristo*, 401.

²⁸⁹⁶ *El rostro de Cristo*, 401.

muy fecundo para la teología. Y, a la vez, una cierta debilidad: ya que la pintura no trabaja sólo con formas y motivos, sobre los cuales abunda Cardedal, sino también con texturas y colores. Pensemos en los azules y verdes de El Greco, los blancos de Chagall y Sorolla, los negros de Goya, los amarillos de Van Gogh y Gauguin. Y los volúmenes y texturas de todos ellos. Ciertamente que la obra de arte pictórica “no requiere tanto una noticia externa de su origen y estructura, cuanto una admirativa penetración en su forma expresiva y un generoso adentramiento hasta aquel lugar hacia el que ella apunta o donde ya mora, y que no es otro sino la morada esencial del espíritu humano”.²⁸⁹⁷ Pero cierto también que la obra de arte pictórica logra esto no sólo desde su figuración temática, sino ante todo por medio de la textureidad de sus materiales y desde la materialidad de sus texturas, también ellos trampolines desde el que saltamos hacia ese más allá donde la pintura habita, desde la que brota y hacia la que tiende. Una cosa es centrarse en lo representativo de la pintura o de la escultura, y otra es captar el lenguaje de la materia. En lo primero, Cardedal discurre admirablemente en este libro. En lo segundo nos deja insatisfechos.²⁸⁹⁸

3.3. Ausencia de la música

En su integración de otras voces que expresan y reflejan el misterio de Cristo se refiere muy pocas veces a músicos.²⁸⁹⁹ Esto se debe a que la experiencia estético-artística de Cardedal está más relacionada con el mundo plástico que con el de la música y otras artes. Característica de la tierra española, donde ciertamente predominan en su historia las artes visuales sobre las musicales. En un capítulo donde reflexiona acerca de “la figura del cuerpo frente a la mística del alma” y acerca de la contraposición entre reformados y católicos desde esta perspectiva, Cardedal asegura que

“el pueblo alemán y la cultura protestante han privilegiado la palabra y con ello han llevado a cabo una especie de retorno a la religión profética del Antiguo Testamento, mientras que el pueblo y la cultura hispánica han mantenido la

²⁸⁹⁷ *El rostro de Cristo*, 219.

²⁸⁹⁸ Cf. nuestra recensión a este libro en *Teología* 113 (2014) 191-196.

²⁸⁹⁹ En *Cuatro Poetas*, sólo cita a Bach, Berlioz, Donizetti, Mahler, Wagner y un guitarrista español: Andrés Segovia. En *La entraña* a Bach, Bruckner y Beethoven. En *Dios*, cita a Bach y a Mozart. En *Jesús de Nazaret* y en *Cristología* ninguno.

afirmación de la encarnación del Verbo con cuerpo de hombre y de la resurrección del hombre Jesús en cuerpo para siempre. De ahí que el pueblo alemán haya cultivado sobre todo la música, mientras que el pueblo español ha cultivado sobre todo la pintura y la escultura”.²⁹⁰⁰

En relación con la forma barroca de la que hablamos *supra*, hay en esta obra de Cardedal una preferencia por la visión y la luz. Sin embargo, hay algunas sugerencias de la música aplicada a Cristo, como por ejemplo la que sigue:

“La teología patristica aplicó a Cristo este doble motivo: Dios, el gran músico, concertador de la armonía universal, que con el mundo como gran cítara suscita el son sagrado que hace sonoras las cosas; y Cristo, nuevo Orfeo. Por eso le definió como *musica Patris atque musica mundi*: Cristo es la música del Padre que resuena en el mundo”.²⁹⁰¹

La referencia es más temática que estético-artística. En esta misma línea temática Cardedal refiere la metáfora de la sinfonía o de la orquesta: En la sinfonía de voces sobre Cristo que nuestro autor se propone no se deja a nadie afuera, porque no es el autor el que decide quien toca en su orquesta teológica, sino que es Cristo quien se dice a sí mismo del modo que Él quiere. Y en esta docilidad a las voces que se dicen en distintas mediaciones, Cardedal integra a todos los artistas posibles para hacer sonar su música que, en definitiva, es la música de Cristo que resuena a través de todos ellos. Aunque no faltan referencias explícitas a los músicos, aunque siempre la referencia es temática:

²⁹⁰⁰ *Cuatro Poetas*, 109. A propósito de este predominio de lo visual sobre los otros sentidos, dice Mejía: “Los cinco sentidos de la creatura humana están [...] comprometidos, según una escala, sin duda, que da el predominio a los más “espirituales” entre ellos, o sea, a los que dependen menos de la materia: el oído y la vista. Por esto, la belleza se produce y se expresa mediante lo que se ofrece a la vista (el dibujo, la pintura, el grabado, la escultura) o al oído (la música, y a su modo, la poesía) o a ambos sentidos a la vez (el teatro, la ópera, el film hablado), J. MEJÍA, *Dios, la belleza y la vocación a la belleza*, en V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor*, op. cit., 194-195. A. Lothe habla de “la parte musical de la pintura” e incorpora los términos “composición”, “escala”, “alteración”, y otros términos musicales referidos aquí a la pintura (la música también usa términos pictóricos, por ejemplo, “color”); asegura también que “todo, en pintura, es primordialmente Ritmo”. A. LOTHE, *Los grandes pintores hablan de su arte*, Hachette, Buenos Aires, 1958, citas en 11 y 15. Cf. H.-R. WEBER, *Un viernes al mediodía. Visiones del Cristo crucificado en el arte universal*, La aurora, Buenos Aires, 1980, donde aparecen “treinta y tres reproducciones que muestran cómo artistas en diferentes siglos y culturas entendieron el misterio de la muerte de Cristo. Un texto meditacional de la misma época y lugar del artista acompaña a cada reproducción”; cita de la *Introducción*, 7.

²⁹⁰¹ *Cuatro poetas*, 518.

“Bach ha logrado con sus *Pasiones* y *Cantatas* más que mucha teología; ha acercado los hombres a la fe, al seguimiento y al amor de Cristo”.²⁹⁰²

No hay un solo lenguaje posible sobre Jesucristo. Son posibles infinitos modos de expresión, porque la realidad que se quiere transmitir es inagotable. Desde esta convicción Cardedal asegura que

“Son pensables un lenguaje narrativo, retórico, prático, poético, simbólico, con los cuales transmitir y expresar la realidad y el mensaje de Jesucristo. En cualquier caso tienen que cumplir unas condiciones o al menos permanecer abiertos para un posible desarrollo: entronque bíblico, comunión eclesial, universalidad antropológica, fundamentación metafísica, referencia a la vida conforme a Cristo, cercanía salvífica al destino de los oyentes, desbordamiento apofático en la adoración, alabanza y esperanza. Si ninguna palabra puede decir del todo lo que es Dios, ni ningún sistema encerrarlo en una lógica comprensiva, menos podrán decir ni encerrar la realidad de Cristo que une en sí el misterio de Dios y el enigma del hombre. Y esa es su fascinadora grandeza: que lo acerca y reflejándose uno en el otro sin disolverse se esclarecen (ningún panteísmo es legítimo) sin separarse se unen (ningún antagonismo entre Dios y el hombre es legítimo), confrontándose el uno con el otro se tornan vivibles y amables”.²⁹⁰³

Lenguajes abiertos que juntos puedan decir la plenitud de la gracia manifestada en Cristo Jesús. Así se forma el concierto de voces que dan *ex-presión* al inagotable misterio del verbo hecho carne. Y podremos comprender “la anchura, la longitud, la altura y la profundidad” (Ef 3, 18) del misterio del amor de Dios revelado en Cristo, porque en esas dimensiones

“son hijos igualmente valiosos de la única iglesia los grandes pensadores y los humildes de corazón, los metafísicos y los monjes, los entregados a las obras de misericordia y los que fundaron el argumento ontológico, el arte del renacimiento y la música de Anton Bruckner, las Hermanitas de Foucauld en el desierto de África y los cristianos que trabajan como técnicos en las organizaciones internacionales de la salud, del desarrollo y de la conquista del espacio”.²⁹⁰⁴

3.4. Imaginación y teología

²⁹⁰² *Fundamentos* I, 649.

²⁹⁰³ *Dios al encuentro*, 157.

²⁹⁰⁴ *La entraña*, 873.

En su libro *Cuatro poetas*, Olegario dedica unas breves páginas a tratar el tema de la imaginación en la teología. Seguiremos ese texto para este apartado. Cardedal ubica el tema de este modo: “Uno de los problemas más difíciles para el teólogo [es] fijar el papel de la imaginación en la teología”.²⁹⁰⁵

Porque “quiéralo o no el teólogo trabaja también sobre los sentidos y la imaginación, en cuanto que desde ellos avanza hacia la elaboración de un universo simbólico en el que Dios tiene su sitio aún cuando esté fuera del sistema y se lo considere señor de todo sistema”.²⁹⁰⁶ Es decisivo para articular los lenguajes de Dios en nuestro tiempo, ya que “*el futuro del cristianismo se decide igualmente desde el corazón y desde la imaginación*”,²⁹⁰⁷ aunque se haya buscado extirparlas a partir del siglo XVII, tomando el saber como base casi únicamente la verdad racional y las demostraciones empíricas y mensurables, en un angostamiento que terminó angustiando las dimensiones de la fe.

a. Del *sensus* a la *sapientia*

El problema que abordamos aquí se enmarca en la escala que Tomás de Aquino proponía para pasar de las realidades físicas a las divinas. Él enumeraba, según Cardedal, *sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, sapientia*. Pensar la teología como una dialéctica entre el primer peldaño de esta escala y el último, como si sólo pudiera ser una o la otra, es quitarle a la teología su mejor posibilidad. Así se ha interpretado a Aquino no pocas veces.

“Pero todos los grandes teólogos, desde Orígenes, san Agustín y santo Tomás hasta nuestros contemporáneos, han sido mucho más sutiles y más generosos con la complejidad humana y por ello más realistas. El hombre no se agota en los sentidos ni en la imaginación, pero es perennemente sentidos e imaginación. Nada existe que no esté en permanente referencia a ellos, y ellos son un determinante permanente de todo conocimiento humano, también del religioso. Y a la vez Dios no es reducible ni deducible del mundo físico y material, porque los «excede»”.²⁹⁰⁸

²⁹⁰⁵ *Cuatro poetas*, 525. El capítulo es “Imaginación, poesía, teología y fe”, 523-535.

²⁹⁰⁶ *Cuatro poetas*, 529.

²⁹⁰⁷ *Cuatro poetas*, 533, cursivas del autor.

²⁹⁰⁸ *Cuatro poetas*, 528.

Hay una doble perspectiva: integración de la imaginación en el arco de lo propiamente humano y, por lo tanto, en la teología; no reducción de Dios al sólo ámbito de la imaginación. Entre esas dos realidades: una de posibilidad y la otra de imposibilidad, se abre un inmenso campo que el teólogo deberá transitar para que sus decires resulten significativos a sus contemporáneos, tarea que toca la médula de su quehacer, ya que el teólogo está ahí para pensar la fe y hacerla inteligible:

“Que Dios exceda a los sentidos y la imaginación equivale a decir que no podemos apoyarnos en ellos como término de nuestro conocimiento ni hacer de ellos fundamento para nuestro juicio definitivo sobre Dios. Son inicio, no final, de nuestro conocimiento; punto que pone en marcha, no término que cierra el paso a una ulterior noticia y juicio. Son un principio permanente. Nuestro conocimiento, aún cuando no esté medido por los sentidos y la imaginación, está referido y en alguna manera permanentemente condicionado por ellos. Desde Zubiri ya sólo comprendemos la inteligencia como *inteligencia sentiente*. Lo que hay en la inteligencia mantiene siempre las condiciones de origen. Y en este orden toda teología está condicionada siempre por los contextos de percepción, sensación y simbolización en que nació; y deja de ser significativa en el momento en que esos universos de percepción y de simbolización no sean expresivos para el alma humana individual y colectiva”.²⁹⁰⁹

b. La imaginación en el saber teológico

La imaginación debe recuperar un espacio entre los presupuestos con los que la teología elabora sus saberes. Es en el humus roturado por la imaginación donde brotan las imágenes y los símbolos que, aunque no son reducibles a pura imaginación, no pueden surgir ni sostenerse sin la savia vital que ambas dimensiones le otorgan para que articulándose con las racionalidades válidas en cada tiempo, puedan elaborar un pensamiento de Dios que diga lo que promete:

“La recuperación crítica de los presupuestos imaginativos de una teología y la reconstrucción de otros nuevos que den cuerpo a lo que es el proyecto espontáneo, visceral y prerracional de una generación nueva o de una cultura distinta es algo esencial en la misión del teólogo en un momento en el que estamos asistiendo a una conmoción de la tradición cultural. Las imágenes y los símbolos son la matriz de la razón y esa matriz debe engendrar nuevas criaturas racionales”.²⁹¹⁰

²⁹⁰⁹ *Cuatro poetas*, 528-529.

²⁹¹⁰ *Cuatro poetas*, 529-530.

El marco de esta tarea es el marco de todo saber humano: cada decir tiene sentido en un espacio y tiempo que son los que le dan el ámbito significativo. La tentación de una única teología para todos los tiempos y lugares es una versión moderna de la antigua gnosis, ya que todo decir humano está transverberado por las condiciones diacrónicas y sincrónicas, geográficas y culturales, internas y externas que impregnan toda actividad del hombre, incluida su relación con Dios y el pensamiento que de esa relación pueda brotar. Aún cuando el pensamiento de cada época deban medirse con la revelación divina que se conserva en las Sagradas Escrituras y en la Tradición de la Iglesia, esa confrontación no supone recibir sin crítica aquellas mediaciones que también la revelación divina hubo de asumir para transmitir en lenguaje humano el contenido de la salvación:

“Cuando surgen una nueva cultura o generación, están llamadas a reconstruir su comprensión de Dios, y por ello a redescubrir las experiencias primordiales, las gestas históricas y los símbolos sobre los que la anterior comprensión se apoyaba sin saberlo ya. Es aquí donde se sitúa la labor creadora de la imaginación. Tarea primordial del teólogo es confrontar las experiencias y el mundo simbólico heredado con las experiencias primordiales que subyacen en la revelación bíblica, en la tradición y en la experiencia religiosa de la iglesia, en la vivencia y acción contemporáneas”.²⁹¹¹

Esta imaginación teológica se orientará hacia dos puntos: o la imaginación analógica, mediante la cual se ve el mundo como radical similitud de Dios; o la imaginación dialéctica, mediante la cual lo primordial será la radical distancia. Ambos polos en tensión dan la riqueza fundamental que la imaginación debe tener en teología.²⁹¹² Cada teólogo, cada época y cada cultura se sentirá cercano de alguno de los polos, aunque nunca podrá optar exclusivamente por alguno de ellos, ya que en la tensión de ambos extremos parece flotar la ley de la analogía: ni semejanza absoluta ni diferencia total, porque la analogía no es un malabar del lenguaje o de la inteligencia, sino una condición misma del ser.²⁹¹³

Las relaciones entre la teología y las artes con la imaginación “son las que median entre Cristo y el Paráclito. Por ello la poesía, la celebración litúrgica y la

²⁹¹¹ *Cuatro poetas*, 531.

²⁹¹² Cf. *Cuatro poetas*, 531 con los autores paradigmáticos de estas dos corrientes.

²⁹¹³ “La analogía, antes que un principio de conocimiento, es una condición del ser, que reconocemos definitivamente en la fe”, *Fundamentos* I, 538 nota 49.

creación simbólica en sus múltiples formas son tan esenciales para la iglesia como las ciencias positivas y las ciencias sociales”.²⁹¹⁴ Ahora bien, en esta afirmación parece haber una contradicción: si las relaciones que median entre saber positivo y creación simbólica son las que median entre Jesucristo y el Espíritu Santo, no se puede decir a continuación que la creación poética, litúrgica y simbólica son como las ciencias, ya que éstas son ciencias “auxiliares” de la teología, y como tales ocupan un lugar particular. De ningún modo se podría afirmar que el Espíritu es auxiliar a la teología, sino que es el alma con la que ella vive para que sea palabra del Dios viviente.

Para Cardedal la imaginación tiene un rol importante. Llega a decir que el futuro de la humanidad, en cuanto humano, se decide

“no sólo en los espacios de la mera racionalidad científica ni desde los resultados de la técnica [...sino] desde el corazón [...y] desde la imaginación que se decide a despegar del mundo que vivimos para pensar, construir y anticipar otro que sirva de fermento crítico frente a éste y al a vez generar la esperanza de que el hombre puede ser destinatario de la verdadera vida y no está condenado a sucumbir en un universo nuclear o concentracionario. La imaginación, por consiguiente, es capaz de subvertir parte de este mundo y de pensar otro mundo anticipándolo, no para huir con timidez o irresponsabilidad de éste sino para redimirlo”.²⁹¹⁵

c. Funciones de la imaginación

Las funciones que Cardedal atribuye a la imaginación podríamos condensarlas en esta enumeración: 1) ampliar los horizontes de lo humano; 2) soñar con una realidad que no sea lo que habitualmente se identifica con esta palabra, es decir, lo craso y raso que acontece fácticamente; 3) sostener los anhelos y aspiraciones del hombre; 4) abrir la posibilidad de la existencia de diversos mundos en el espectro de lo humano; 5) romper el cerco creado por la ilusión cientificista del mundo, abriendo espacios para otros aspectos tan importantes como el conocimiento científico; 6) sostener la esperanza; 7) construir el presente por inmersión en el futuro; 8) ser germen de subversión de todo lo que robe al hombre su auténtica humanidad; 9) redimir el presente por apertura hacia delante; 10) hacer más

²⁹¹⁴ *Cuatro poetas*, 531-532.

²⁹¹⁵ *Cuatro poetas*, 532.

habitabile la vida de los hombres. Son todas funciones que anclando a nivel humano, podrían servir de puente con la realidad divina. Para ello

“es necesario recuperar otras dimensiones y expresiones olvidadas de la vida humana. Y recuperadas todas ellas hacer de todas y cada una nueva base expresiva y afirmativa de la fe: la razón y el sentimiento, la adhesión volitiva y la conmoción visceral, la esperanza y el deseo, lo más interior de las entrañas y lo más exterior de los sentidos. Nuestra generación y cultura necesitan las creaciones equivalentes de lo que fueron para sus siglos la gran construcción imaginativa de Dante y las catedrales góticas, la música de Bach y los auto sacramentales, el Barroco y los movimientos románticos, el realismo mágico de las vidas de santos y la confianza ingenua de los «locos por Cristo»”.²⁹¹⁶

Esta recuperación aparece en el marco del pensamiento sobre la imaginación. Cardedal asegura que la carencia de ésta, que supone un rechazo implícito de la Belleza y de la Verdad, vacía espiritualmente al hombre contemporáneo. Ya hemos visto las funciones que en el plano humano abre la incorporación de la esperanza: este vacío es la consecuencia de desintegrarla del tejido humano. Según el salmantino, este problema no sólo tiene consecuencias teológicas, sino éticas, donde *ética* señala ante todo el derecho a la vida:

“La aparición violenta de grupos fundamentalistas en un sentido, terroristas, carismáticos o cáticos en otros, es el signo de un vacío espiritual”.²⁹¹⁷

Es decir, recuperar el rol de la imaginación en el enorme entramado de lo humano, puede ser un servicio a la humanización del hombre. El capítulo de *Cuatro poetas* que dedica a la imaginación y la teología termina sintomáticamente con una apelación a la oración: lugar privilegiado de la imaginación, donde el hombre se

²⁹¹⁶ *Cuatro poetas*, 533. En esta integración de todos los aspectos de lo humano en la teología y en la evangelización se inserta el documento del CONSEJO PONTIFICIO PARA LA CULTURA, *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa*, cuando incorpora al texto un parágrafo titulado: “Un nuevo lenguaje para comunicar el Evangelio: razón y sentimiento”, II, 2.5. “Hoy día, la dimensión emocional de la persona adquiere importancia creciente y numerosos cristianos llegan por este medio al gozo de la fe”, planteando que “el primer problema es el del lenguaje. ¿Cómo comunicar la Buena noticia de Cristo, único Salvador del mundo?”. Asimismo, el Consejo Pontificio para el diálogo con los No Creyentes plantea lo que se ha denominado “la evangelización del deseo”, dinámica también propuesta en el documento citado, *Introducción*, 2. En una obra de su madurez, Cardedal asegura lo siguiente: “Ahora tendríamos que hacer una propuesta, situando a Dios en los lugares en los que la conciencia actual puede avistarlo como *acrecimiento de la libertad*, como *esclarecimiento de su ser*, como *iluminación de su futuro*. Para ello proponemos tres categorías: memoria, deseo, espera”, *Dios*, 144. Y trata del deseo en la misma obra, 146-150. Cf. Las causas del relegamiento del deseo en *Dios*, 140.

²⁹¹⁷ *Cuatro poetas*, 534.

permite liberarse de los yugos cotidianos para lanzarse hacia aquello que Dios le da como don, aquello que Dios le ofrece como futuro, aquello que Dios le pide como corresponsable de la creación: “Porque lo que el hombre necesita es aquel resuello al aire que es existir sin necesidad, respirar sin coacción, cantar en concordancia y exultar en libertad. Existir sin más”.²⁹¹⁸

Recapitulación

“Tengo la convicción de que ellos han tenido una palabra verdadera que yo como teólogo no soy capaz de pronunciar y que necesito”²⁹¹⁹

La pasión que la erótica provoca en el teólogo lo lleva no sólo a ahondar en su propia disciplina sino a dialogar con otras en las que el mismo amor de Dios se manifiesta, como destellos divinos. Desde nuestra perspectiva el diálogo se produce cuando sendos hombres, teólogo, místico y artista, han captado la forma del amor y la han articulado en sus respectivos lenguajes, cada uno según sus capacidades. El lugar de la teología actúa como posibilitador y a la vez limitador de todo diálogo: se trata de la encarnación de la palabra en coordenadas concretas que habilitan ciertas perspectivas e impiden otras. Pero no hay diálogo posible ni fecundo si no se acepta esta condición, en el doble sentido de la palabra: como posibilidad y como límite. La existencia del diálogo es ya signo de un plus que habita al teólogo y lo fuerza a salir de sí en un éxtasis responsivo al éxtasis divino. En esa salida de sí descubre los otros lenguajes, que incorpora a su modo a su propio discurso.

Integrando las consecuencias que tiene el hecho de existir toda teología enraizada en un lugar, espacio y tiempo, dice Cardedal:

“Los movimientos y mutaciones que han tenido lugar dentro de la iglesia durante el siglo XX nos obligan a repensar el lugar de la mística en el cristianismo comenzando por responder a una pregunta previa. La mística cristiana tal como la hemos conocido ¿no será el resultado de una confluencia de elementos históricos, filosóficos y cristianos cuyo resultado fue esa forma concreta de vida y que solo es pensable dentro de esas coordenadas? ¿no ocurrirá con los místicos cristianos algo similar a lo que ocurrió con los trágicos griegos y con los profetas de Israel: que surgieron dentro de

²⁹¹⁸ *Cuatro poetas*, 535.

²⁹¹⁹ *Entrevista*, 294.

determinados contextos sociales y culturales como la respuesta conjunta de la naturaleza, de la cultura y la gracia, pero que siendo admirables no son repetibles y, por ello, son normativos pero no ejemplares? Y, si los hubiere, serían expresión de esos tres factores: naturaleza, cultura y gracia, que son nuevas en cada gran ciclo humano. Por ello las figuras concretas de los posibles místicos nuevos nos son insospechables, ya que serán el resultado de esa suma misteriosa de naturaleza, cultura y gracia”.²⁹²⁰

El texto puede ser leído desde dos claves: una restrictiva y una amplia. Según la lectura restrictiva, no es posible en las coordenadas actuales esperar que resurja la mística como la hemos conocido en la historia. Estaría cerrado el camino por radicación de la mística en la historia pasada. Según la lectura amplia, la mística cristiana resurge en cada momento de la historia articulando figuras nuevas que tienen en común con las antiguas la fuente y el origen, la pasión y la implicación, manifestándose formalmente de modos nuevos. En este último caso, el teólogo debería estar en actitud de apertura a esas nuevas formas históricas, para entrar en diálogo con aquellos que percibiendo el misterio del divino amor lo conjugan en la actualidad según formas cada vez nuevas, siendo siempre transparencias del misterio, habitados por una pasión de la que se es testigo. Desde esta perspectiva la forma de la erótica podría configurarse de modo diverso en cada tramo de la historia articulando sentido para sus habitantes temporales. También podemos tener una lectura abierta de los místicos del pasado, ya que si se capta el núcleo desde el que ellos articulan sus palabras, se arriba a un origen que es el mismo en todo lugar y tiempo, porque ese origen es el Eterno. Santa Teresa puede resultar más cercana que un contemporáneo: porque en ella se puede percibir un plus que la habita y que es intemporal aunque se manifieste bajo formas históricas definidas y concretas. Por esto “los dos máximos teólogos del siglo XX, Rahner y Balthasar, han otorgado un lugar importante a la mística en su obra, pero repensando su función personal y eclesial”.²⁹²¹ En una erótica cristiana es fundamental y criterio de veracidad la autoimplicación del sujeto en aquello que ha percibido:

“cada uno de nosotros revivimos un misterio de la vida de Jesús reflejándolo en el mundo y sólo en la multitud de creyentes y en la diversidad de carismas

²⁹²⁰ *Cristianismo y mística*, 255-256.

²⁹²¹ *Cristianismo y mística*, 256.

eclesiales aparece su anchura, hondura, altura y profundidad. En esta identificación con Él, es Él quien marca los tiempos”.²⁹²²

Desde esta autoimplicación la teología se articula según su forma específica, conjugando en sus decires la rica experiencia de lo humano: la mística, el arte, la experiencia, la imaginación. Integrar sus voces en el quehacer teológico no es mero esteticismo o irenismo epocal sino fidelidad a la divina salida de sí de un Amor que se despliega en la historia diciéndose de múltiples modos.

²⁹²² *Cristianismo y mística*, 264.

Capítulo V

Desborde de la erótica teologal: epílogo, resonancias, reverberaciones, manifestaciones. Una erótica teológica

“Hay muchas más cosas en la realidad que las que caben en la filosofía o teología de un tiempo concreto. El hombre es mayor que sus sistemas”²⁹²³

Llegamos a la perspectiva conclusiva que concebimos como *desenlace*, palabra que manifiesta que hemos llegado al final de la *peripezia*. Términos teatrales que, a diferencia del habitual término *conclusión*, mantiene abiertos los cauces de reflexión y no los cierra como si se hubiera acabado con el misterio del cual la teología, pensada como erótica, es una manifestación. Hablar de desenlace pone a la luz que se ha deshecho el lazo que pretende atrapar a la teología en una reflexión dependiente de una *ratio* que no logra dar cuenta de su real complejidad, o de una perspectiva histórica que impedía el reconocimiento de otras perspectivas; que el enlace que se mantenía entre la teología y una forma de racionalidad científica se puede ampliar o disolver, evitando dar la apariencia de un esquema definitivo y resuelto.²⁹²⁴ Este desenlace, que presentamos aquí con imágenes figurales, como la noción de manifestación; y con imágenes de desborde, como lo son las nociones de resonancias o reverberaciones, puede significar un cambio de suerte para la teología, gestado aquí de la mano de González de Cardedal.

1. Epílogo. La teología como respuesta a Dios

“Responde a Dios con la palabra que Dios le ha dirigido”²⁹²⁵

²⁹²³ *Cuatro poetas*, 603.

²⁹²⁴ Cf. P. PAVIS, *Diccionario del teatro. Dramaturgia, estética, semiología*, Paidós, Barcelona- Buenos Aires- México, 2ª1996; C. DUMONT, “Action et Dénouement dans la *Dramatique* de H.U. von Balthasar. Problèmes de traduction”, en *Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994) 727-736; C.I. AVENATTI DE PALUMBO, “La «Habitabilidad comunional» como figura conclusiva de la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar” en *Teología* 91 (2006) 535-541, 536-537.

²⁹²⁵ *La entraña*, 387.

Todo el recorrido de esta parte está marcado a fuego por una convicción: la teología es palabra de respuesta a una palabra previa de Dios. Para que esa teología tenga relevancia histórica y significatividad real para los hombres, deberá estar impregnada por la gloria de Dios percibida en la propia vida como el inicio de un camino nuevo.²⁹²⁶ La teología es así respuesta extática del hombre a un éxtasis previo de Dios, porque

“llega un momento en que el hombre es puesto delante de Cristo y queda solo ante él. Este cara a cara con él se convierte en comienzo de un diálogo, de una amistad, de una respuesta y de una forma de vida, que son radicalmente biográficas”.²⁹²⁷

Ese éxtasis responsivo adquiere unos contornos y unas posibilidades, tal como hemos visto en el primer capítulo de esta parte. Con mirada sintética presentaremos tres pares de sustantivos que manifiestan esos contornos de modo inclusivo: anchura y holgura; palabra y silencio; razón y corazón. Aún uniendo realidades que pueden parecer contrarias, en su serena tensión manifiestan una fuerza y pujanza que son propias de un Dios viviente que ama con pasión. Con esta forma nos enfilamos tras un método de Cardedal, que asegura lo siguiente:

“me he esforzado por ir realizando ensanchamiento tras ensanchamiento, en integración de la novedad y diversidad, por injerto de lo diferente ajeno en lo familiar propio. Y desde este punto de partida que, actuando como *forma vite* y *forma fidei*, me ha sostenido siempre, me he esforzado por unir e integrar, ensanchar y enriquecer. Al volver la mirada a mi producción teológica, me encuentro a mí mismo guiado por el principio de la analogía e integración que Barth considera específico del catolicismo, sugiriendo cómo el y/y en conjunción es lo suyo propio, mientras que el o/o en alternativa es lo propio del protestantismo”.²⁹²⁸

Allí se ha anclado Cardedal en su vocación personal y en su misión teológica:

“Yo vivo de la confesión del único Dios que ha creado al único hombre dentro de una única historia, ordenado a una vida eterna, en participación inicial a su vida y libertad, estando ordenado a una participación definitiva y eterna. La

²⁹²⁶ “No hay en el tiempo de la Iglesia ninguna teología históricamente eficaz que no sea a su vez reflejo de la gloria de Dios. Sólo una teología bella, o sea, una teología que, alcanzada por la *gloria Dei*, logra a su vez hacerla resplandecer, tiene la posibilidad de incidir en la historia de los hombres, impresionándola y transformándola”, *Gloria* 2, 15.

²⁹²⁷ *Dios al encuentro*, 175.

²⁹²⁸ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 379.

analogía me es más sagrada y evidente que la dialéctica, la concordia mejor bienvenida que la discordia, la colaboración más evidente que la lucha de clases. Pero por cristiano sé que siendo eso verdadero y esencial necesita una ampliación de sentido hasta permitir albergar dentro de sí universos que sin la fe y sin la experiencia del pecado no nos serían integrables”.²⁹²⁹

La búsqueda del encuentro y del acercamiento de perspectivas diversas es una pasión en la obra del salmantino, pasión que escapa tanto de un irenismo acrítico como de una dialéctica mortal. La capacidad de integrar perspectivas brota de una mirada diorática que se configura como tal porque tiene su origen en una inteligibilidad mayor que la de un sistema teológico: se funda en el amor previo de Dios que une lo que está dividido en la manifestación de Jesucristo, *éros* de Dios.²⁹³⁰

1.1. Anchura y holgura

La primera paradoja que retomamos es la que refieren la unión de las palabras alto-bajo, cielo-suelo o la que ponemos en el título: anchura y holgura; es decir, la metáfora espacial que muestra una distancia aparentemente insoluble pero que se puede sostener en una irresuelta tensión. La erótica teologal se inscribe en la posibilidad de estas tensiones que resultan vitales para su integración en el cuerpo de la verdad. Altura y hondura quieren reflejar la dinámica de una teología transida por el amor desbordante de un Dios viviente que cuanto más sumerge en la tierra más expande hacia el cielo, como un árbol que anclado en tierra fértil, lanza sus ramas, flores y frutos tanto más hacia lo alto cuanto más sumergidas están sus raíces en el suelo nutricio. Anclaje en el propio suelo particular con vitalidad y pasión no se opone a eficacia universal ni a frutos exuberantes, ya que

“La búsqueda de la verdad arranca del propio lugar, de la propia existencia, de la propia experiencia de vida, nunca absolutizada y siempre abierta al futuro, pero permaneciendo siempre como punto de apoyo, trampolín de lanzamiento y piedra de toque de toda afirmación. El doble principio agustiniano en busca de la verdad sigue siendo esencial: la *interioridad* (hay que volver del exterior ajeno, adentrarse en el interior propio y trascenderse a lo superior supremo) y el *deseo* con características de Absoluto personal (nuestro corazón no estará en

²⁹²⁹ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 378. Valga este texto ya citado en el capítulo II.

²⁹³⁰ Cf. 1Co 1, 13; Ef. 1, 10, 2, 13.

su lugar propio y en quietud definitiva hasta que se encuentre con Dios y encuentre su lugar en Dios)²⁹³¹”.

Entre la interioridad que supone sumergirse en la propia tierra y el deseo que busca expandirse en un cielo infinito se teje una teología que sea significativa por ser reflejo textual de un amor personal. Así habla Cardedal de su propia misión personal:

“Había que mirar hacia dentro, caminar hacia abajo, hundirse hasta el Misterio”,²⁹³² “avanzar tan hacia dentro que lleguemos hasta ese paisaje de vértigo, en que percibimos cómo liberación de algo sin más no significa enriquecimiento o personalización y que sólo somos definitivamente libres cuando alguien en amor y sin acoso, en gratitud y sin recelos, nos afirma absolutamente, absolutamente nos funda en ese amor, y llamándonos por propio nombre nos hace necesaria una respuesta diligente y dilectiva”.²⁹³³

Porque toda altura y toda hondura vienen de un amor entrañado es que podemos hablar también aquí de una erótica teologal.

1.2. Palabra y silencio

Cardedal se pregunta en una actitud admirativa y extasiada: “¿Cómo puede un mortal proferir una palabra sobre Dios que esté a la altura de Dios y tan repleta de Dios que, llegando a la entraña del hombre, le alumbre, purifique y divinice?”²⁹³⁴ Es posible porque esa palabra sobre Dios y sobre Cristo no es tanto una palabra humana, sino que son Dios y Cristo que se dicen a sí mismos en la palabra del hombre que, seducido y fascinado, los busca. No es sólo ni principalmente que el hombre tenga algo para decir acerca de Dios: es Dios el que se dice a través del hombre. Ese decirse de Dios requiere la mediación de una palabra humana que haga comprensible su manifestación en la historia de los hombres. Palabras preñadas, que portan vida dentro y manifiestan una vida que las excede. Con una metáfora marina

²⁹³¹ *Dios en la ciudad*, 257.

²⁹³² *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 364.

²⁹³³ *Elogio de la encina*, 19-20.

²⁹³⁴ “Presentación” a las *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 2002, XIII-XIX, XIII.

se refiere Cardedal a esta vida que las palabras portan dentro y de las cuales el teólogo es receptor agradecido y responsable:

“Las palabras no son alevos ni ingenuas. Vienen de lejos, como barcos cargados de tesoros, unos en cubierta, fácilmente identificables y discernibles; otros acumulados en el fondo de la bodega, con olor de siglos y rumor de muchas conversaciones secretas oídas, que reclaman fino olfato para discernir su olor y finísimas yemas de los dedos para tocarlas y tenerlas en la mano. En las palabras se han adentrado las memorias y adensado las esperanzas de los hombres, generación tras generación. Unas nacieron como respuestas a necesidades, mientras que otras surgieron como rechazo de lo inaceptable o anticipación de lo necesario y todavía inexistente”.²⁹³⁵

Como fidelidad a esa palabra excesiva de Dios, palabra frágil que porta un exceso dentro, un tesoro de sentidos divinos en vasijas de barro amasadas con palabras humanas, la tensión con el silencio resultará esencial, ya que el lenguaje de Dios se manifestará históricamente como lenguaje y silencio, dependiendo de las vicisitudes históricas y la capacidad de desciframiento de los hombres. Por eso Cardedal siempre apelará a un silencio preñado y admirativo, que resuena significando. No un mutismo áfono que no se atreve a expresar las manifestaciones de lo divino en el devenir histórico de los hombres, sino un silencio sonoro que en su ausencia de sonido resulta significativa como espacio vacío donde resuena la gloria de la palabra. Por esto señala Cardedal que en determinado momento hay que

“pasar de nuestras locuacidades insensatas a aquel silencio que no necesita ya palabras, porque la luz del misterio divino, manifestado al hombre, le es infinitamente más satisfactorio que las propias palabras (Job 42, 5-6)”.²⁹³⁶

Silencio sonoro y palabra silenciosa: se trata de la segunda paradoja que reúne esta respuesta del hombre a Dios.

1.3. Razón y corazón

Frente a una teología que desde su institucionalización en las universidades medievales fue perdiendo peso por carencia de vitalidad cordial, Cardedal ha hecho

²⁹³⁵ *Dios al encuentro*, 123.

²⁹³⁶ *La teología española*, 53.

una apuesta por una teología que tenga corazón, entendido éste como entraña personal de Dios y del hombre y como sede de la vitalidad y radicalidad del amor, que nosotros entendemos desde la perspectiva erótica, como pasión, exceso, locura en comparación con las categorías filosóficas precristianas o puramente intelectuales, origen del deseo y causa de la autoimplicación. La erótica teologal que descubrimos en las entrañas de la teología de Cardedal puede ser factor de mantenimiento de la tensión entre razón y corazón en la teología, ya que se trata de dar cuenta en el lenguaje teológico de un amor desbordante, de la vida de un Viviente, y no de dar vueltas cansinas sobre los propios problemas que la misma razón genera cuando se autonomiza de la totalidad de las dimensiones divinas y humanas. Por eso la exterioridad y la interioridad, lo ajeno y lo propio, se encuentran en una paradójica tensión en el encuentro entre razón y corazón, para tener real implicancia en la vida de los hombres:

“Nada exterior logra peso de verdad si no encuentra un eco en el fondo del corazón humano, aun cuando en un primer momento pareciera ajeno, extraño o escandaloso”.²⁹³⁷

Desde esa sumersión en el propio corazón y en la propia razón, troqueladas y transfiguradas por la razón y el corazón de Dios, el hombre se vuelca a cada prójimo, para dar razón de su esperanza con un lenguaje cordial, en una dinámica de recepción y entrega constantes y recíprocas, ya que

“si Dios no fuera un Dios pensable y posible para los demás, no sería pensable ni creíble para el propio creyente”.²⁹³⁸

El desafío de integración de lo humano en razón y corazón tiene su propósito en la historicidad, ya que se trata de esta cuestión perenne para la eficacia de una fe que se quiere y se sabe salvífica. El problema central se formula de este modo:

“Cómo ser y permanecer cristianos con plena lucidez intelectual y en absoluta fidelidad histórica”.²⁹³⁹

²⁹³⁷ *Dios en la ciudad*, 257.

²⁹³⁸ *Dios*, 320.

²⁹³⁹ *Elogio de la encina*, 13. El autor mismo propone estas palabras que resalta con cursivas.

Tras esas huellas caminamos también en esta tesis, para que el amor de Dios resulte creíble, deseable y amable.

2. Resonancias. Una teología suscitada y suscitadora

La teología de Cardedal es respuesta apasionada a un Dios apasionante. Aquí radica el origen y la eficacia de sus palabras. Hemos visto las resonancias que este suscitar divino configura en el *corpus* textual de Cardedal, tomando una forma estilística propia y torsionando el lenguaje para que sea capaz de decir al Indecible. Vida, saber y amor se entrecruzan en los libros de Cardedal dando testimonio de un Dios cuyo ardor fluye y vive: vida fluyente; saber viviente; amor ardiente. Con estas palabras agrupamos aquí estas dimensiones de su teología, conservando los gerundios: éstos movilizan al sustantivo dotándolos de dinamismo interno y configurándolos en un devenir que no cesa. Por eso pueden manifestar de un modo supereminente las dinámicas propias del ser divino como puro don de sí en el amor.

2.1. Vida fluyente

La historia personal, la existencia, la vida del teólogo se configura dinámicamente tras las huellas de Aquel que ha entrevisto y oído en el desarrollo de una historia de amor que se teje en sus trabajos y sus días. Vocación y misión del teólogo creyente se desarrollan históricamente en la doble dimensión de secreto personal y testimonio social y eclesial ya que, aún siendo vocación y misión inefables en razón de tener su origen en Dios, la vocación queda siempre en los entresijos de la propia historia personal e íntima; mientras que es perceptible desde fuera la misión que históricamente adopta esa vocación como respuesta al llamado de Dios

“La historia del encuentro de Dios con los hombres en Cristo, por consiguiente, apenas se puede escribir. La puede y debe escribir cada uno. Los demás podremos y deberemos describir su misión, esa que cada alma tiene con la gracia y el dolor, la pena y la gloria, propios. Estas son conocidas y realizadas en la comunión de vida con Cristo y en solidaridad de destino con los hombres. La vida de todo creyente queda «escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3). Esa relación permanece en el secreto de cada conciencia y ni siquiera quienes la viven logran tener una palabra capaz de decirla. Por eso repiten que

es inefable, aun cuando, sorprendentemente, al insistir por todos los medios en la inefabilidad del conocimiento y amor de Dios, los grandes creyentes desde San Agustín, a San Bernardo, Eckhart, Lutero, Santa Teresa y San Juan de la Cruz han creado un lenguaje nuevo. La ley establecida por San Pablo es la norma: El amor de Cristo, por cuya excelencia el hombre ha abandonado todo ya que supera toda humana grandeza, trasciende todo conocimiento y, por consiguiente, también todo lenguaje”.²⁹⁴⁰

Se trata de una historia autobiográfica y autoimplicativa al extremo porque cada creyente escribe con su propia existencia esa historia del amor de Jesús. Es en la propia entraña del creyente, marcada con el fuego del *éros* divino, donde se puede rastrear esa historia del amor de Jesús. Tarea imposible que deja abiertas las puertas a la configuración de un cristianismo entrañable que, vivido como cristianía, pueda testimoniar por la luz que brota de esos creyentes transfigurados por el amor, que la fe aún es posible en el mundo actual:

“La historia del amor de Jesús no se puede escribir ya que es rigurosamente autobiográfica: él tiene para cada uno de nosotros una palabra, un camino, un rayo de luz, una esperanza y una gracia”.²⁹⁴¹

Historia indescriptible, pero rastreable en las huellas que esa historia deja en la vida fluyente del teólogo, por las marcas de la presencia de un amor ardiente que originó y suscitó ese fluir divino.

2.2. Saber viviente

La obra de Cardedal está tejida con gran erudición: se trata de un saber que nutriéndose en la experiencia vital cobra forma teológica creando con el lenguaje las mediaciones necesarias para manifestar el misterio de Dios y el hombre en Cristo. Es la condición de la que gozan los escritos del salmantino. Sin embargo, esa condición es su mismo condicionamiento: la gloria de su teología es al mismo tiempo su cruz: ¿Cómo traducir a otros idiomas su obra? ¿Cómo mantener la fidelidad a la belleza del idioma, el *éros* teológico y el *pathos* literario, logrados en la elaboración de su proyecto programático? En este sentido creemos que la obra del

²⁹⁴⁰ *Dios al encuentro*, 176-177.

²⁹⁴¹ *La entraña*, 661.

salmantino desde la perspectiva que hemos propuesto es intraducible sin traicionarla en lo más íntimo de sí misma.

Hay una sabiduría que no es mero conocimiento. La teología está más cerca de un saber entrañado que de un conocimiento exhaustivo, de un saber por connaturalidad y su expresión en un sistema de pensamiento que se adapta a lo experimentado que a un conocimiento conquistado a fuerza de ensayos de prueba y error:

“Todo intento científico referido a Dios está condenado al fracaso y a enturbiar su realidad más que a aclararla. De ahí que lo que no podemos hablar debemos callar; pero lo que nosotros no podemos decir por el lenguaje, el lenguaje puede decirlo, o mejor dicho, ello por sí mismo se dice en el lenguaje. Misión nuestra sería dejarlo sobrevenir sobre nosotros como las playas dejan sobrevenir las olas y se dejan calar por ellas. Tal es el verdadero saber de Dios que como el mar viene y desaparece y por eso nosotros balbucimos de él tras dejarnos calar por las aguas, y reseco luego ya no sabemos de él cuando el reflujo nos le aleja. La marea al retirarse siempre arrastra hacia el fondo; de ahí que a Dios nos le mantienen siempre real la esperanza y la memoria”²⁹⁴².

Con metáfora marina Cardedal expresa el origen de este saber que está impregnado de sabor. Saber que es ante todo obediencia tejida con palabras oídas en la escucha de Alguien más grande:

“Todo lo que he escrito me parecen intentos fallidos de acercarme a una realidad admirable a la que uno se siente poderosamente atado y de la que no se puede separar, pero de la que no es posible decir nada que sea esencial ni definitivo y menos definidor. Realidad más para amar que para entender, más para admirar que para pensar, más para vivir de ella en silencio que para decir cosas que sólo son aproximaciones en lejanías. Y sin embargo, hay que pensar a Dios”²⁹⁴³.

Obediencia tejida en el amor, porque sólo se puede obedecer de verdad si antes se ama de verdad. En el seno de la erótica teologal que investigamos se gestan unas palabras y unos decires que dan testimonio de otro que los habita.

2.3. Amor ardiente

²⁹⁴² *El lugar de la teología*, 82-83.

²⁹⁴³ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 362.

Estamos en el centro de nuestro planteo, ya que hemos sostenido que toda la obra de Cardedal está tejida por una erótica teologal. Ahora bien, esa actitud teologal puede verse opacada en un contexto histórico-epocal que privilegia el mérito y la conquista, la razón calculadora y la medida utilitarista para valorar el peso de las realidades. Sin embargo la misión del teólogo contemporáneo es también la de una osadía profética, que se atreva con exceso y locura a decir la novedad del Dios cristiano aún en un contexto que *a priori* no parece tener las categorías y mediaciones necesarias para comprender estas dimensiones de lo real. Es inherente a la erótica teologal provocar y urgir, apasionarse y padecer, por lo que este diagnóstico que Cardedal hace del tiempo contemporáneo será para el teólogo un acicate y no un freno a su tarea:

“¿No padecemos una pérdida del sentido de lo religioso en su *unheimlicher Fremdheit*, en su poder tanto atrayente como amedrentador? ¿No se nos ha hecho ajena la actitud teologal como capacidad divinamente otorgada de pensar, amar y sentir con los mismos sentimientos de Dios, cualificando nuestras potencias: inteligencia, memoria y voluntad por las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad? ¿No se nos ha oscurecido la majestad del Misterio como gloria y como gracia? ¿No se nos ha desdibujado la sobrecogedora novedad del hecho cristiano? ¿No hemos dejado de asombrarnos de lo inaudito: que Dios sea niño en la Encarnación?”²⁹⁴⁴

Es el amor ardiente el que logra generar nuevos espacios de gratuidad y misterio, de belleza y vincularidad, para que brille en ellas el *éros* del amor divino:

“Allí donde más se ha insistido en amar a Dios gratis, en corresponder sólo por amor al amor precedente, en la ineficacia de lo divino para lo humano en sus efectos primarios, justamente allí es donde han florecido el entusiasmo por la filosofía, el arte, la cultura, la santidad, la enseñanza, las bellas letras, y donde más construcciones se han elevado «para gloria de Dios y alegría de mis hermanos los hombres», como firmaban sus partituras Bach y sus manuscritos Wittgenstein”.²⁹⁴⁵

Destacamos el *éros* que el teólogo refleja en su teología no como una simple dimensión subjetiva de quien la elabora sino ante todo porque el objeto del que trata lo provoca con pasión. Se trata de un Dios viviente que ama al hombre ardientemente, sale a su encuentro apasionadamente y se dice con pasión. Esta vida

²⁹⁴⁴ *La teología española*, 32.

²⁹⁴⁵ *Dios al encuentro*, 179.

teologal impregna los escritos del salmantino y los hace bullir de erótica pasión teológica. Asimismo, observamos otro aporte en la integración de la estética y la literatura en el quehacer propio de la teología, que denominamos *pathos* literario. Si la teología es mediación de una realidad bella ella misma debe estar impregnada de esa belleza a la que se refiere y de la que da testimonio.

3. Reverberaciones. Una necesidad vital y un deseo existencial

“Yo he tenido el pensamiento de mi vida y la vida de mi pensamiento”²⁹⁴⁶

Para Cardedal la teología ha sido su lugar de inserción y existencia en la iglesia y en el mundo. Un deseo de plenitud y una necesidad de misión, ambos no como una imposición externa sino como una realidad interna que se expresa hacia afuera. La teología ha sido el anhelo ferviente y palpitante durante toda su existencia, como dice explícitamente: “La teología ha sido el don, el destino y la tarea con que Dios me ha signado y a la que yo me he asignado, para la que fui «ordenado» y a la que yo me he coordinado”.²⁹⁴⁷

3.1. Autoimplicación responsiva

Hace falta sumergirse en la realidad de las cosas y de las personas, para poder vibrar al compás de sus propias músicas, de manera que se las pueda entender en su propio ámbito vital y poder ser así honestos en la ponderación que se deba hacer. Porque la vida, aun la propia, no es dada para ser guardada egoístamente en un solipsismo desrelacionado, sino para ser entregada en una comunión relacional. La noción de *lugar* en teología no es sólo un problema hermenéutico y metodológico, sino ante todo antropológico y fiducial:

²⁹⁴⁶ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 364. Consecuencia lógica de un teólogo que ha pensado el misterio de Cristo y se ha dejado configurar por él, en autoimplicación existencial, ya que “la tesis cristológica central [es] la coincidencia de persona y misión en Jesucristo”, A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, op. cit., 71.

²⁹⁴⁷ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 361.

“Sólo cuando un hombre acoge los problemas como «sus problemas», y sólo cuando el creyente piensa la fe como «su fe», y sólo cuando el cristiano repiensa el fundamento de su cristianismo como aquello en lo que le va todo «su vivir y morir», sólo entonces vivirá en aquel talante religioso y provocará aquellas actitudes espirituales, cuya existencia es condición indispensable para abordar objetivamente y con algún fruto posible tales temas”.²⁹⁴⁸

Este talante lo ha llevado a asumir todo lo verdaderamente humano como propio. Por eso su mirada teológica es ampliada hasta las orillas de la mística, la espiritualidad y el arte en sus variadas formas. Desde este lugar asegura que

“nada que afectase el destino de los humanos me ha sido ajeno; todo lo que el arte, la poesía y la música han suscitado en la historia de nuestro cercano mundo occidental me ha atraído; todo lo que la historia de la teología cristiana ha pensado me ha llamado la atención; todo lo que afecta a la vida y misión de la iglesia me preocupa”.²⁹⁴⁹

Su pensamiento y elaboración teológica son respuesta segunda a una palabra de Dios previa y primera:

“Un escritor no cuenta meras impresiones subjetivas sino que da voz vida a la realidad que se la pide y un teólogo no ofrece su palabra subjetiva sobre Dios, sino que se diluye a sí mismo hasta el extremo para que, a través de su palabra humillada y despojada, Dios se diga gloriosamente a sí mismo en el mundo con palabras de hombres”.²⁹⁵⁰

Un saber que se gusta en un camino que se recorre, como aquel primigenio de Emaús:

“El encuentro con Cristo no es una meta a la que se llega, sino más bien un camino en el que uno se pone. Es la andadura la que nos le revela como Camino que lleva a la Vida, y como Verdad que confiere libertad. Quien vive como él, sabe quién es, porque a quien hace el camino con él se le da a conocer”.²⁹⁵¹

²⁹⁴⁸ *Elogio*, 14.

²⁹⁴⁹ *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, 365. En el inicio de esta cita resuenan las palabras del Vaticano II: “nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en el corazón de la Iglesia”, CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 1; en CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid, 1966².

²⁹⁵⁰ *Cristianismo y mística*, 315.

²⁹⁵¹ *Jesús de Nazaret*, 603 (frase final).

El camino es la imagen figural que implica en su comprensión la noción de autoimplicación: no existe un camino fáctico que en su materialidad crasa y rasa diera de sí tal o cual cosa; existe un camino que, en tanto se lo recorre, hollando con los propios pies sus polvos y sus durezas, conduce a la meta hacia la cual el camino se tensa desde su origen. Autoimplicación del sujeto que puede conocer y saber por experiencia si se pone en camino con el coraje y la pasión de quien sabe que encontrará al que lo ha llamado y urgido a ponerse en juego.

3.2. Aporte a la teología en español

Después de siglos de no-presencia de la teología española en el universo teológico el salmantino integra una generación de teólogos que, aceptando el desafío de la fe y la cultura, piensan a Dios sumergidos en la iglesia y en la historia e insertos en la tradición española; el teólogo, siguiendo la lógica y el ejemplo del Hijo Encarnado tiene que “hablar la lengua y pensar en la lógica de los hombres”.²⁹⁵² El resultado está a la vista y de este modo quedan puestas las bases para el engrandecimiento y la ampliación de una teología pensada y dicha en español como raíz y lugar propio. Poseedor de una vasta cultura, su lenguaje sobre Dios en Jesucristo es modesto, con la humildad de quien sabe que toda palabra sobre Dios es fragmentaria, precaria, condicionada por la historia, aunque a la altura de los mejores escritores: Palabra modesta en la pretensión, soberbia en la expresión.

Por medio de sus categorías teológicas logra entrar en diálogo con el pensamiento de su época, sin dejar de hacer “teología en el templo”, con la consiguiente ganancia para la teología. Es fundamental su aporte para la integración del lenguaje del arte y la poesía sobre Dios que, a lo largo de los siglos, y aún estando en divorcio con la teología, ha llegado tan lejos como ella en el saber sobre el Misterio, a propósito de lo cual todavía resta mucho por andar.²⁹⁵³ Por ejemplo: Cardedal integra su saber sobre la literatura en su proyecto, pero: ¿cómo “dice” la

²⁹⁵² *Dios*, 248.

²⁹⁵³ En un artículo aparecido en *Communio* de Argentina, Lucio Florio propone articular una estética teológica desde el semblante de Cristo, focalizando la contemplación hacia ese centro figurativo y manteniendo la tensión imaginativa y estética sobre tal núcleo de percepción, a partir de la opción metodológica hecha por Juan Pablo II en *Novo Millenio Ineunte*, que utiliza como *leit-motiv* imaginario el del rostro de Jesús. Cf. “Rostro de Cristo y caras humanas”, *Communio* 4 (2002) 62.

música a Dios y al hombre en Cristo? Es un camino que resta recorrer.²⁹⁵⁴ En este sentido, su reflexión sobre Cristo a partir de la literatura, con el consiguiente abordaje de la misma como lugar teológico, es una ampliación de miras muy importante para la teología en español.

Es de notar la recuperación de lo mejor del idioma español para tramar su mejor teología, en un desarrollo que no es mera erudición lingüística, ni puro florilegio verbal, ni compendio de bellas palabras sino urdimbre raigal desde donde se gesta el pensar y el decir sobre Dios.

3.3. Composición de la sinfonía

En teología se trata de hacer una tarea de integración de las aproximaciones y búsquedas para que juntas puedan ofrecer una sinfonía del inabarcable misterio de Dios en Jesucristo. Así se refiere el propio Cardedal al proyecto esbozado en sus *Prolegómenos para una cristología*:

“A la luz de estas seis categorías (tres referidas al origen: relato, figura y acción; tres referidas al fin: memoria, presencia promesa) podríamos ir integrando las diversas dimensiones del hecho y del misterio de Cristo hasta llegar a una cristología sistemática que sea algo más que una crónica histórica del Jesús histórico, algo más que un sistema de conceptos sobre la posibilidad metafísica o antropológica de la encarnación y algo más que un programa de acciones históricas que la Iglesia y en ella cada cristiano deban realizar a ejemplo de Jesús. A estas categorías que hemos enunciado corresponderían seis lecturas cristológicas: al relato, una *cristología narrativa*; a la figura una *cristología estética*; a la acción una *cristología dramática*; a la memoria una *cristología misteriosa*; a la presencia una *cristología existencial* y a la promesa una *cristología escatológica*”.²⁹⁵⁵

Podríamos pensar un entrecruzamiento de ámbitos de acercamientos al misterio de Dios, no para desdibujar la especificidad de cada uno de ellos, sino para integrarlos en un todo más grande, más completo. Así como Prokofiev ha compuesto un “Poema Sinfónico” con el cuento infantil “Pedro y el lobo” creado por él mismo, ¿no se podría elaborar una sinfonía teológica a partir de las fuentes y

²⁹⁵⁴ Un valioso aporte en este sentido es la obra de F. ORTEGA, *Belleza y Revelación. Estudio del simbolismo en el pensamiento de Wolfgang Amadeus Mozart*, Roma, 1990; IBID., *Mozart. Tinieblas y luz*, Paulinas, Buenos Aires, 1991.

²⁹⁵⁵ *Cuatro poetas*, 629-630. Cursivas en el autor. En 557, llama mística a la que acá llama existencial; y litúrgica a la que acá llama misteriosa.

lugares de la teología, conjugados por los teólogos hasta extenderlos hasta los extremos de sus posibilidades? Beethoven, ha logrado una interacción estética en la Sinfonía N° 6 op. 68 en Fa mayor llamada por él mismo “Pastoral” o “Remembranza de la vida en lugares campestres”, en la cual “pinta” magistralmente con música a la naturaleza, resultando un “cuadro” musical por demás sugerente.²⁹⁵⁶

4. Manifestaciones. Una obra compacta

Una impresión interna cobra forma en una expresión interna que dependerá, además de la impresión que presiona desde dentro, de las coordenadas históricas, culturales, existenciales, y otras, del sujeto que piensa la teología. En el caso de Cardedal la erótica teologal se manifiesta y toma forma en una obra compacta, con vocación de otorgar sentido por medio de la totalidad referida, aunque esa totalidad no sea incompatible con una inconclusión inherente a todo escrito sobre Dios y el hombre en Cristo. La fidelidad a la forma percibida hace que el sujeto se vuelva renovador, no en el sentido superficial del término, sino por la búsqueda apasionada de la mostración de la totalidad en un fragmento con nuevas formas y nuevas palabras. Aquí se da la tensión permanente e inevitable entre fidelidad y creatividad, tradición e innovación, propias de todo pensamiento que porta vida dentro:

“Sólo heredan la tradición quienes innovan desde la entraña misma de las cosas y a la luz de las profundas necesidades del hombre. Sólo quienes tienen ante sus ojos un ancho horizonte de anterior experiencia humana saben de la complejidad de la vida, de los pliegues y repliegues de la libertad humana, de los innumerables caminos que Dios tiene para llegar al hombre”.²⁹⁵⁷

Teología compacta no quiere decir sistema cerrado, ya que

“cuando un hombre cree haber recogido y comprendido mediante un sistema la realidad cristológica, entonces ese sistema debe ser abandonado, porque lo que había encerrado en él era su idea humana, no el Misterio de Dios que es Cristo”.²⁹⁵⁸

²⁹⁵⁶ A. López Quintás habla en las conclusiones de su libro acerca de “Distintos modos de racionalidad” y de “La racionalidad del arte”, Cf. *Estética de la creatividad. Juego. Arte. Literatura*, Rialp, Madrid, 31998, 477-482.

²⁹⁵⁷ *Raíz*, 452.

²⁹⁵⁸ *Fundamentos I*, 559.

Se trata de la solidez de la forma que se manifiesta en la fragilidad de una figura siempre vulnerable, porque toma la forma de lo humano.

4.1. Proyecto global de sentido

La sistematicidad, rigurosidad y lógica de la teología del salmantino tienen un estatuto propio, que no brota de los cánones del racionalismo teológico, sino de la misma lógica y fascinación que provoca la figura de Cristo. La creatividad tiene que ver con una percepción integral del misterio, que luego se plasma en unos escritos:

“Una ciencia es creadora no cuando añade dos centímetros al saber cuantitativo sino cuando es capaz de reorganizar toda la «imagen» que el hombre tiene de sí, del mundo y de la relación de uno con el otro”.²⁹⁵⁹

Las críticas aisladas a aspectos particulares no sirven, porque se pierden en el detalle desligado de la totalidad, sobre todo si se juzgan desde racionalidades o sistemas ajenos a la teología que se critica: hay que comparar proyectos globales de sentido.²⁹⁶⁰ La erótica teológica pretende ser justamente eso: un proyecto global de sentido, ya que pone al creyente en la perspectiva del amor de Dios que es, desde nuestro punto de mira, percibido desde las características del exceso, salida de sí, pasión, deseo y autoimplicación que produce en el creyente, instalándolo en una sabiduría que es locura para otros ojos y otras perspectivas. Por otro lado, como asegura el mismo Cardedal en una de sus últimas obras, hay que estar siempre alertas con la tentación de haber “acabado” con Cristo, ya que

“cuando un hombre cree haber recogido y comprendido mediante un sistema la realidad cristológica, entonces ese sistema debe ser abandonado, porque lo que había encerrado en él era su idea humana, no el Misterio de Dios que es Cristo”.²⁹⁶¹

El hecho de que el acercamiento a la realidad de Cristo se haga por círculos envolventes, espirales ascendentes u otras figuras gráficas que muestren gráficamente lo que ha hecho Cardedal, es parte del método elegido, del lugar desde

²⁹⁵⁹ *Cuatro poetas*, 529.

²⁹⁶⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Nota a la segunda edición”, en *Jesús de Nazaret*, XXI.

²⁹⁶¹ *Fundamentos* I, 559. Podríamos glosar a Agustín hablando acerca de la Trinidad: “*si comprehendis, non est Christus*”; cf. *Sermo* 52, 16; PL 38, 360.

el cual él hace su teología, y de la propia *forma mentis* del autor. No es una carencia ni una falta de seriedad de su esfuerzo teológico, sino coherencia con el método empleado.

4.2. Inconclusión como *plus* de significación

La obra de Cardedal, como la de todo teólogo, está incompleta. No es sólo una constatación del lector sino una afirmación explícita del autor.²⁹⁶² Esta inconclusión mirada desde la lógica de la erótica teologal agrega un plus de significación a la teología cardedaliana: hay algo que no puede ser dicho totalmente, hay algo que excede absolutamente todos los sistemas de pensamiento, hay algo que no puede ser comprendido en su totalidad abarcante por la limitada capacidad humana: ese vacío o ausencia es signo de una Presencia más profunda, más alta, más amplia, más grande.²⁹⁶³ Esta intuición de un todo más complejo y profundo que los prometeicos intentos de “acabar” con Cristo es la que hace posible elaborar una cristología sistemática acorde con el objeto del que se trata, ya que “es difícil que el solo discurso teológico sea capaz de abarcar la experiencia de Dios como Presencia”,²⁹⁶⁴ presencia que es el origen de toda teología en su mostrarse al hombre: Cristo, como el ser, puede decirse de muchas maneras.²⁹⁶⁵ Aquí la teología deberá aprender de las artes, por ejemplo la literatura, que “da cuenta de la totalidad, pero a

²⁹⁶² Por ejemplo: “Estos no son los tres únicos lenguajes posibles de la cristología. Ya hemos visto que Balthasar ha elaborado una cristología estética y otra dramática antes de llegar a una cristología lógica. Son pensables un lenguaje narrativo, retórico, práxico, poético, simbólico, con los cuales transmitir y expresar la realidad y el mensaje de Jesucristo. En cualquier caso tienen que cumplir unas condiciones o al menos permanecer abiertos para un posible desarrollo: entronque bíblico, comunión eclesial, universalidad antropológica, fundamentación metafísica, referencia a la vida conforme a Cristo, cercanía salvífica al destino de los oyentes, desbordamiento apofático en la adoración, alabanza y esperanza. Si ninguna palabra puede decir del todo lo que es Dios, ni ningún sistema encerrarlo en una lógica comprensiva, menos podrán decir ni encerrar la realidad de Cristo que une en sí el misterio de Dios y el enigma del hombre. Y esa es su fascinadora grandeza: que lo acerca y reflejándose uno en el otro sin disolverse se esclarecen (ningún panteísmo es legítimo) sin separarse se unen (ningún antagonismo entre Dios y el hombre es legítimo), confrontándose el uno con el otro se tornan vivibles y amables”, *Dios al encuentro*, 157.

²⁹⁶³ Pablo habla de este cuádruple exceso del amor de Dios en Cristo; cf. 3, 18.

²⁹⁶⁴ L.M. SALAMANCA BARRERA, *La obra de arte, lugar de teofanía*, op. cit., 7.

²⁹⁶⁵ Cf. *Cristología*, 579. Glosamos a Cardedal, que dice que “la salvación, como el ser, puede decirse de muchas maneras”.

través de los fragmentos”.²⁹⁶⁶ Y la erótica teologal es capaz de unificar lo fragmentario, tras las huellas del Amor desbordante de Dios:

“una teología presidida por la llamada al seguimiento no puede ofrecer un sistema acabado de respuestas, definiciones o soluciones, constituyendo antes bien un sistema abierto e imposible de cerrar, pues es una y otra vez crucificado por el lenguaje del amor de Dios”.²⁹⁶⁷

El lenguaje tentado de cerrarse sobre su propio solipsismo es crucificado por el amor de Dios, el *éros* excesivo que transgrede todo encierro para abrir otras dimensiones de la verdad. El inacabamiento se manifiesta también como una apelación a que el lector se involucre en la realidad de la que la teología da testimonio: ésta no consiste en una enciclopedia de verdades fácticas, sino el trampolín desde el que el sujeto está llamado a sumergirse en el misterio del que la teología pretendía dar cuenta.

4.3. Trochas para recorrer y senderos para explorar

“Hay quehaceres que tienen su fin en sí mismos como el juego, el pensamiento, la vida misma, la oración, la poesía”²⁹⁶⁸

Dejamos constancia de que, como todo proyecto humano que se embarca en la búsqueda de un modo de pensar y decir a Dios en Cristo, también el intento de configurar una erótica teologal está amenazado de riesgos y acechos. Ser conscientes de los riesgos no significa abandonar esta bella aventura. Por eso nos hemos propuesto, de la mano de Cardedal, rastrear la existencia subterránea de una erótica teologal en los escritos del salmantino. Existencia subterránea que como el agua que empapa la tierra haciéndola fértil, irriga también los escritos del salmantino desde su oculta existencia. La categoría puede haber resultado extraña al aplicarla a la obra de este teólogo, pero creemos que hemos sido fieles a la percepción de la misma: no sólo por el desarrollo objetivo que hemos realizado en esta tesis sino también por la

²⁹⁶⁶ S. SOTELO, “Soy lo que escribo y escribo lo que soy”, en *La Nación Revista* (27/11/05) 56. El marco de esta afirmación es una entrevista a Griselda Gambaro.

²⁹⁶⁷ *Teología como biografía*, 66.

²⁹⁶⁸ *Navegar es necesario*, 517.

experiencia subjetiva que el doctorando ha sufrido al contacto con la obra de Cardedal.

Desde la mirada de conjunto que hemos propuesto, articulando la inteligibilidad del pensamiento de Cardedal, habrá que tejer con otras categorías otros matices y otras resonancias: puede leerse la obra de Cardedal desde la categoría *entraña*; desde la categoría *estética cristológica*; desde la categoría *encuentro*; desde el diálogo con la cultura; desde matrices políticas; y otras. El entretreído de todas estas posibilidades no debería ser desde una dialéctica reductiva sino desde una integración fecunda, ya que cada perspectiva permite una lectura que sus propias coordenadas descubren, y ocultan otros aspectos que cada acceso impide por situarse en una hermenéutica determinada.

Desde nuestra perspectiva, leer la obra de Cardedal desde la categoría *erótica* ha resultado iluminador: cuando se perciben las dificultades de la iglesia europea; se descubren los límites de la teología; se intuyen los desafíos que se nos plantean desde saberes y culturas ajenos a la nuestra, llamada occidental y cristiana; cuando se percibe todo esto podemos caer en la cuenta de que la erótica podría prestar un servicio de no poca proporción, ya que permite dialogar con otros saberes y culturas desde una experiencia humana que es transversal, resignificándola desde el cristianismo, como sucederá, por otro lado, con cualquier categoría de interpretación, so pena de difuminar la especificidad cristiana en interpretaciones ajenas a la lógica de la encarnación).

Recapitulación

La autoimplicación con la que se ponga en juego el lector de la teología de Cardedal podrá completar aspectos no desarrollados por el teólogo, abriendo la reflexión teológica hacia nuevos senderos y nuevos riesgos que, a su vez, abrirán nuevas posibilidades. La figura del espiral que hemos propuesto como forma de la teología de Cardedal es, no en vano, inagotable. Su desarrollo se abre para no terminar jamás, porque pensar la teología desde el amor de Dios es tarea para toda la vida y para toda la historia de los hombres llamados a repensarla y recrearla en toda su integridad desde las coordenadas témporo-espaciales que les toque vivir, en

fidelidad al Evangelio y al amor siempre nuevo de Dios. Pensar la teología como erótica, con las características y formas que hemos desarrollado en estas páginas, explicita esta posibilidad y la articula como un modo de dar cuenta del ser de Dios, de su relación con los hombres y de su oferta de salvación.

Al final de este capítulo que quiere ser una recapitulación del camino recorrido, vemos que la erótica teologal -el amor loco de Dios- se articula en la obra de Cardedal como erótica teológica. A la salida-de-sí de Dios se co-rresponde la salida-de-sí del teólogo. A este éxtasis responsivo lo llamamos erótica teológica. La misma está atravesada por las realidades y los conceptos que hemos desenvuelto en este capítulo final: se teje con anchura y holgura, con palabra y silencio, con razón y corazón (“la teología como respuesta a Dios”); esa aventura resuena y suscita una vida fluyente, un saber viviente y un amor ardiente (“una teología suscitada y suscitadora”); las reverberaciones de la erótica provocan una autoimplicación responsiva, un aporte al saber en lugar y tiempo, y articulan la composición de una sinfonía de voces (“una necesidad vital y existencial”); las manifestaciones de la erótica se muestran como proyecto de sentido, toman la forma de una inconclusión que apela al involucramiento y abren caminos para recorrer (“una obra compacta”).

En el doble y recíproco salir-de-sí de Dios y del hombre se descubren esos senderos para transitar, para que la teología sea una buena aventura que troquela al hombre durante todo el desarrollo de su vida terrena como retorno ardiente al *éros* del Dios que lo amó primero. La pasión del amor de Dios en Cristo, *éros* de Dios y *éros* de los hombres, ha configurado la vida y el decir del teólogo de Salamanca para provocar una respuesta análoga en el hombre que descubre, también él, que hay en los pliegues de su historia un Dios amante que lo busca para provocarlo a un loco exceso de amor, recorriendo esas “veredas hacia el misterio”.²⁹⁶⁹ Así, en las internas cavernas del sentido, aun cuando la interioridad del hombre esté “traspasada por negros trazos de incertidumbre”,²⁹⁷⁰ pero a la vez en la certeza de ser custodiada por la luminosa noche del amor, alborea el *éros* divino:

“¡Oh noche, que juntaste
amado con amada,

²⁹⁶⁹ *Raíz*, 44.

²⁹⁷⁰ *El rostro de Cristo*, 286.

amada en el amado transformada!”²⁹⁷¹

²⁹⁷¹ JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, 5.

Epílogo y recapitulación general

En el capítulo V hemos hecho una concentración de aspectos del camino realizado, como si fuéramos cerniendo o destilando los aportes. En este epílogo recogeremos aún un destilado más fino, condensando los puntos de llegada de cada capítulo y de la totalidad. De este modo se verá con más claridad, gracias a la síntesis, los ejes a los que hemos llegado con mirada analítica. Siempre tenemos como trasfondo estas dos advertencias: Cuando Cardedal desarrolla *in recto* algún tema y nombra *éros*, lo hace en su valencia griega o vulgar; cuando lo hace objeto de su reflexión, da cuenta de las diferencias entre un *éros* pagano y uno cristiano. Aunque en la textualidad explícita el salmantino pivota sobre esta doble realidad, esto no obsta para que encontremos una erótica que está subyacente en sus escritos y desde donde brotan todos ellos.

Estas son las conclusiones a las que arribamos:

1. En la obra de Cardedal, trabajando desde sus propios textos, se ven delineados los contornos de una erótica cristiana, en fidelidad a las Sagradas Escrituras, a la Tradición de la Iglesia, a los espirituales de todos los tiempos y al hombre en sus manifestaciones más verdaderas; erótica que expresa el amor de Dios y del hombre;
2. Esa erótica se manifiesta en un campo semántico cuyas principales palabras son exceso, éxtasis, locura, autoimplicación, pasión y deseo;
3. Los diversos nombres griegos del amor revelan sendos aspectos del mismo que, como tal, es uno. *Éros* logra expresar los aspectos del punto anterior, que los otros nombres no pueden manifestar;
4. La erótica padecida se expresa en un cuerpo textual que responde a las características del sujeto que la padece, en este caso, articulando una teología;
5. La percepción de la erótica teologal en un sujeto teológico lo arraiga en el campo de la palabra, que da características propias a su teología configurando un estilo, que es signo de la presencia del sujeto en el objeto estudiado;
6. La configuración de un estilo propio y la torsión que sufre el lenguaje son la forma que manifiesta en sí misma y lleva dentro la referencia al origen que manifiesta: la pasión del *éros* divino-humano;

7. El *éros* de Dios padecido fuerza a radicarse en tiempo y lugar para que ese *éros* produzca frutos;
8. El contenido y la forma de la erótica se extienden más allá de sus límites teológicos y resuenan en el diálogo en otros ámbitos y con otras disciplinas donde la erótica también se expresa, como el arte y la mística;
9. Al dialogar con otros pacientes del mismo amor, el teólogo es capaz de ahondar más en su propio quehacer porque percibe más claramente el fondo desde el que brota su propia obra;
10. En el centro de la erótica de Cardedal está claramente ubicada la figura de Jesucristo, *éros* de Dios;
11. Las distintas conceptualizaciones cristológicas son otros tantos intentos de articular en un lenguaje congruente, inteligible e inagotable la radicación cristológica de la erótica padecida;
12. El *éros* de Dios, cuya figura es Jesucristo, se prolonga en la historia humana articulando una erótica eucarística cuyas referencias son las mismas que las de todo amor de Dios;
13. Todas estas organizaciones teológicas tienen como fin involucrar al lector en aquello a lo que se refiere el texto teológico.

Conclusiones

Encuentros, desencuentros, desafíos, caminos

“A pie enjuto pasó Israel ese Jordán”
Jos 4, 22.

Conclusiones

Encuentros, desencuentros, desafíos, caminos

*“Et torrente voluptatis tuae potabis eos”*²⁹⁷²

“Yo era su encanto cotidiano, todo el tiempo jugaba en su presencia”²⁹⁷³

“A ti te llamarán *Mi placer está en ella* y a tu tierra *La desposada*, porque el Señor encuentra su placer en ti y la tierra tendrá su esposo”²⁹⁷⁴

*“Ut videam voluptatem Dei”*²⁹⁷⁵

“He deseado ardientemente comer esta Pascua con ustedes”²⁹⁷⁶

A lo largo de la tesis hemos ido recogiendo al final de cada capítulo, como si se tratara de un destilado de lo investigado, unas recapitulaciones que recogían lo medular del camino recorrido. Esos textos responden, a su vez, a lo planteado en la introducción de cada capítulo. Si se leen sucesivamente introducciones y recapitulaciones se tendrá rápidamente una visión sintética de lo investigado. A su vez, al final de cada parte hemos elaborado sendos epílogos y recapitulaciones generales de cada autor, condensando en pocos apretados puntos los aportes fundamentales para nuestro objeto de investigación. No se trata ahora de repetir lo dicho, articulado de modo analítico en el contenido de los capítulos y de modo sintético en las recapitulaciones. Llegados al final del camino de la aventura de esta tesis se impone una mirada sintética que recoja tres preguntas fundamentales: ¿hay una erótica en Cardedal y Gesché? ¿Cuál es su contenido fundamental? ¿Qué gana la teología de ambos autores y la teología en general leyéndola desde la erótica? Arribaremos a la respuesta de estas cuestiones haciendo un breve recorrido en el que iremos recogiendo fragmentos. Fragmentos que configuran un capítulo final necesariamente breve: lo investigado en el camino intelectual pide ser encarnado en el itinerario vital: las breves conclusiones de esta tesis tendrán pleno sentido en el

²⁹⁷² Salmo 35, 9.

²⁹⁷³ Proverbios 8, 30.

²⁹⁷⁴ Isaías 62, 4 (traducción de A. Gesché en *El hombre*, 132 y *El sentido*, 38).

²⁹⁷⁵ Salmo 26, 4.

²⁹⁷⁶ “*Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum*”, Lc 22, 15.

largo camino de vida que supone implicarse en la dinámica del *éros* divino-humano: es allí donde verdaderamente se verifica la verdad y pertinencia del camino recorrido en esta tesis.

I. Comparación entre los dos teólogos

“Polaridades y tensiones que constituyen la vida humana”²⁹⁷⁷

“La mejor analogía ¿no es aquí la del amor?”²⁹⁷⁸

Al haber estudiado dos autores aparecen dos preguntas: ¿En qué se asemejan ambos? ¿En qué se distinguen? Recogeremos algunas de estas semejanzas y divergencias sin ánimo complejo sino sólo con el objeto de marcar sus respectivas identidades. Pensamos la identidad no sólo como aquello en lo cual un autor se diferencia de otro (identidad de contraste) sino como el modo en el que cada uno es capaz de ir hasta el fondo de las cuestiones planteadas (identidad de profundidad).

1. Puntos de encuentro: coincidencias

“El poeta tiene que dejar huellas de su paso, no pruebas”²⁹⁷⁹

“Pasión de hombre y pasión de Dios”²⁹⁸⁰

En ambos autores encontramos varios puntos de encuentro que enumeramos apretadamente aquí para percibir las consonancias, ya que muchos de esos puntos de encuentro los hemos desarrollado en las páginas de esta tesis. La estructura de los capítulos dedicados a ambos autores es la misma, para resaltar esas coincidencias:

Ambos son teólogos del siglo XX europeo, habiendo vivido las circunstancias históricas, culturales, eclesiales y humanas características de ese particular tiempo; ambos quieren hacer un aporte a las teologías pensadas en idioma materno dando significatividad al pensamiento teológico de sus respectivos países y ámbitos

²⁹⁷⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 316.

²⁹⁷⁸ A. GESCHÉ, *El destino*, 132.

²⁹⁷⁹ R. CHAR, citado en A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 192.

²⁹⁸⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 24.

lingüísticos; ambos asumen el diálogo con la cultura contemporánea como un desafío ineludible de su quehacer teológico; ambos buscan cauces de encuentros con diversos pensamientos para aportar inteligibilidad a la vida del hombre; ambos abordan los grandes temas de la teología; ambos pueden ser leídos desde diversas líneas maestras, una de las cuales es la erótica; en ambos brilla la luz de una respuesta a una provocación previa; ambos han desarrollado sus teologías y sus vidas entretejiéndolas porque vida y pensamiento van unidas en la respuesta al amor de Dios; en ambos la presencia del sujeto en el objeto estudiado resplandece con fuerza: en Cardedal sobre todo como autoimplicación; en Gesché por medio del coraje y la trasgresión; en ambos supone la asunción personal de aquello que se ha padecido junto a la gestación de algo nuevo. La erótica tiene unas palabras que la expresan; toma forma determinada en un estilo y lenguaje; su centro es el origen del amor, amor cuyo mediador es Cristo en la obra de Cardedal y el hombre en la de Gesché; se excede en su articulación hacia otros saberes, resonando en ecos; y se desborda en la autoimplicación del sujeto. Es el sentido del recorrido que hemos propuesto en la articulación de los capítulos de ambos autores.

2. Puntos de desencuentro: divergencias

“El silencio sería peligro más mortal que la palabra”²⁹⁸¹

“El recodo de un camino, donde ellos le descubrieron felizmente tarde y felizmente de un modo furtivo”²⁹⁸²

Cardedal y Gesché tienen una pasión por la totalidad que se manifiesta de diverso modo: en Cardedal esta pasión se descubre por inmersión en el fragmento (Cristo); en Gesché se descubre por ampliación y desarrollo de temas (mal, hombre, Dios, etc.). En Cardedal se da un abordaje de Cristo desde diversos puntos de mira (Cristo como encuentro; Cristo desde los fundamentos; Cristo para ser transmitido; Cristo en su relación con la Trinidad; etc.); en Gesché se da un abordaje de cada tema teológico, marcando nuevos senderos para el pensamiento.

²⁹⁸¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 42.

²⁹⁸² A. GESCHÉ, *El sentido*, 190.

En Gesché la erótica aparece a veces como un contenido sobre el cual se reflexiona. De hecho, él pide explícitamente una erótica para la teología. En Cardedal la erótica aparece como un modo de hacer la teología, una impregnación que tiñe los textos. En ambos se trata de una pasión que mueve. Cardedal piensa su teología desde la perspectiva del encuentro; Gesché lo hace más marcado por la paradoja.

Estas divergencias en los enfoques y planteos de cada uno de los dos teólogos ha quedado plasmada formalmente en los contenidos de la estructura que hemos seguido en la tesis: dentro del mismo esquema utilizado para las dos partes, el contenido y los desarrollos son diversos. De este modo identidad y diferenciación, encuentros y desencuentros se muestran a la vez en el contenido y en la forma de la tesis adoptados por el doctorando.

3. Puntos de fuga: posibilidades que se abren

“Se es más grande más por el horizonte que por la aurora”²⁹⁸³

“El hombre tiene la talla que le otorga aquello o Aquel ante quien está y con quien se mide”²⁹⁸⁴

La obra de ambos autores se yergue en el universo teológico como un trabajo sin terminar: no sólo por el contenido externo, sino también por la pasión interna que los mueve. Ambos autores saben que no han podido dar cuenta de la totalidad; ambos saben que habiendo expresado sus teologías en numerosos escritos, la pasión interna sigue intacta y esperando un nuevo desarrollo. El inacabamiento como realidad objetiva y como tensión subjetiva es patente en ambos teólogos: Cardedal lo afirma explícitamente en el contenido de sus decires; Gesché lo manifiesta en la estructura y método de su pensar. En Cardedal el inacabamiento se manifiesta también como extensión; en Gesché el mismo inacabamiento se muestra en sus síntesis alumbradas por poderosas intuiciones. Son dos modos de aparecer en los que se muestra la fragmentariedad como inacabamiento. Realidad que tomamos en

²⁹⁸³ A. GESCHÉ, *El hombre*, 124.

²⁹⁸⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz*, 367.

sentido positivo, ya que la invitación de lo inacabado es como la propia vida: la vida está esperando que la vivamos. ¿No es el inacabamiento, en efecto, una apelación al sujeto que lee para que se involucre en lo leído, y para que desde el texto se autoimplique con aquella realidad a la que los textos remiten? Este es el límite y la gloria de una teología que quiera expresar verdad en las condiciones históricas en las que se juega la fe y en las condiciones permanentes de ser fieles al mensaje del evangelio. Por eso también esta tesis es inacabada aún en su extensión: apela al plus que supone vivir y padecer en los trabajos y los días ese *éros* divino-humano que se ha pensado y elaborado.

¿Por qué hemos elegido la categoría *erótica* y no, por ejemplo, sobreabundancia, exceso, éxtasis u otras de las que hemos indicado que forman el campo semántico en el que la *erótica* se expresa? Por un lado está lo ya desarrollado en la tesis: *erótica* reúne complejivamente dentro de sí los aspectos que las otras palabras toman aisladamente: En *Gesché erótica* es el genérico del cual las otras palabras son los fragmentos; en Cardedal *erótica* es la trama subterránea que sostiene su obra. Por otro lado, encontramos algunas razones que enumeramos sintéticamente y sin pretensión de ser exhaustivos, sino sólo para abrir posibilidades hacia el futuro:

1. Razón histórica-de fidelidad: Al restituir la *erótica* como un modo del amor de Dios y como una manera de hacer teología se recupera explícitamente una tradición olvidada o escondida de nuestra propia herencia cristiana, cuyo hilo conductor hemos mostrado en la Obertura de esta tesis.

2. Razón hermenéutico-pedagógica: Emplear una palabra inesperada en el contexto teológico-creyente, lejos de cualquier estereotipo que paraliza y esclerotiza la experiencia de la vida, ayuda a descubrir una nueva figura del Dios cristiano y a provocar al otro para que haga un recorrido y un camino donde pueda encontrar, poniéndose en juego, la inteligibilidad de lo mostrado, en lugar de aceptar pasivamente que otro imponga de antemano sus ideas sobre un tema.

3. Razón teológico-gramatical: *Erótica* es mucho más que cada otra categoría sola (sobreabundancia, coraje, pasión, deseo, etc.). En efecto: al decir sobreabundancia, ¿dónde queda el deseo?; al decir exceso, ¿dónde queda la autoimplicación? La *erótica* reúne en una encrucijada de caminos a cada una de las

otras palabras tomadas individualmente, tanto cuando se refieren a Dios como cuando se refieren al hombre y al quehacer teológico.

4. Razón cultural-evangelizadora: Emplear una palabra con significación transdisciplinar, ya que esta categoría es recuperada también por la filosofía, la crítica literaria, la pedagogía, la espiritualidad, la psicología, etc., tendemos puentes para que la voz de la teología no quede áfona, gritando sola en su propio autoencierro verbal.

5. Razón estético-litúrgica: La erótica planteada permite unir cuerpo y Dios; eucaristía y *éros*; pensamiento y vida; revelación objetiva e implicación subjetiva, en fidelidad a la historia de la iglesia y de la teología, pudiendo provocar una renovación en el universo simbólico-celebrativo de la iglesia.

6. Razón lúdico-epocal: Emplear la palabra *erótica* permite un aireamiento de la realidad y los contenidos teológicos ante el sentir de los hombres y de los nuevos modos culturales contemporáneos. Un cierto juego dentro de la teología que admite abrir posibilidades de comprensión de Dios, de pertenencia eclesial y de inteligibilidad humana.

7. Razón antropológico-cristológica: La erótica remite inmediatamente al cuerpo. Tratándose de una fe que tiene como quicio la encarnación, este aspecto resulta esencial. La erótica nos pone inmediatamente *in medias res*. Para una teología y una antropología que tienen su quicio en la carne, esta vertiente es central y permitirá repensar la entera teología desde la carne, abriendo cauces y posibilidades insospechados.

8. Razón espiritual-pastoral: La erótica justifica y hace posible la articulación de un camino vital-creyente que no se module como una espiritualidad desencarnada, ni que suponga al cuerpo como un obstáculo para el encuentro, revelación de Dios y salvación del hombre, sino justamente como el lugar ineludible donde ese encuentro, revelación y salvación se realizan, con todas las implicancias afectivas, psicológicas, morales, pastorales, políticas, sociales, vinculares, etc. que se desarrollen a partir del despliegue espiritual y pastoral de la erótica.

9. Razón personal-ministerial: Se trata de poner en juego la propia vocación personal y la fidelidad a una misión, corroboradas en la práctica pastoral, elaboradas en la ejercitación académica, experimentadas en la vida interior, y conjugadas en el compromiso social y epocal.

Sin duda hay más razones: el desarrollo futuro de los caminos que se puedan haber abierto con esta investigación las pondrán a la luz para enriquecer el campo teológico abordado. También aquí el inacabamiento es signo de una vida más sobreabundante que se abre cauce en las dimensiones históricas, y muestra como signo la apertura a un exceso que puede advenir. Como lo expresa bellamente Gesché, descubriendo la posibilidad en medio del límite: “En este camino sólo se puede avanzar a tientas”.²⁹⁸⁵ Hay una vía objetiva en la que el sujeto se pone en juego, caminando intuitivamente por “esos caminos escasamente transitados”,²⁹⁸⁶ con los riesgos que supone implicarse en el sendero a recorrer: “Dios ha creado en nosotros la urdimbre de la tela. A nosotros nos toca enhebrar la trama”.²⁹⁸⁷

II. Desafíos

“Ama, vive de manera apasionada, y entonces encontrarás los caminos de aquello que debes hacer”²⁹⁸⁸

“*Deus desiderabilis!*”²⁹⁸⁹

La erótica descubre un inmenso campo en el cual los desafíos se perfilan como oportunidades “para suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino”.²⁹⁹⁰ Amor excesivo de Dios que abre cauces excesivos. Pasión de Dios que se troquela en pasión humana. Amor desbordante que apela a un desborde de amor. En el centro y eje del problema se encuentra una cultura, un pensamiento, una política y una iglesia que parecen encerrarse en las antípodas de la erótica para clausurarse en la tristeza del encerramiento autorreferencial, donde no hay lugar para la gratuidad ni la sobreabundancia, y donde campea la clausura que no permite el exceso, la locura, la transgresión, la audacia y el deseo, negando así el entusiasmo, el riesgo y la autoimplicación del hombre en proyectos de sentido para su vida y su sociedad humana (mundo) y

²⁹⁸⁵ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 238.

²⁹⁸⁶ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 239.

²⁹⁸⁷ A. GESCHÉ, *Dios*, 137.

²⁹⁸⁸ A. GESCHÉ, *El sentido*, 114.

²⁹⁸⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz*, 492.

²⁹⁹⁰ BENEDICTO XVI, *DCE*, 1.

cristiana (iglesia). Todo desafío abre el horizonte al *kairós* de la posibilidad y la esperanza, que el encerramiento en los estrechos límites del *chronos* impide por asfixia y clausura en sí mismo. Veamos algunos de estos desafíos posibles, aunque “hablemos con torpeza, más que con excesivo acierto”.²⁹⁹¹

1. Desafíos de la erótica al siglo XXI

“Los que creen en un Dios, ¿piensan en él tan apasionadamente como pensamos nosotros, los que no creemos, en su ausencia?”²⁹⁹²

“El inmenso atrevimiento que Dios ha tenido y el inmenso riesgo que ha corrido”²⁹⁹³

El desarrollo de una erótica cristiana, ¿es un mero ejercicio intelectual interno de la teología que se genera un problema a sí misma, o es un servicio que la teología puede prestar al mundo y a la iglesia? Dicho de otro modo: ¿tiene la erótica dimensión salvífica en las coordenadas históricas actuales?

La constitución y el desarrollo de una erótica cristiana podría provocar a los hombres de nuestro tiempo con el deseo de aquello que constituye a la erótica como tal: en primer lugar el redescubrimiento de la alteridad, ya que la erótica es constitutivamente salida de sí y éxtasis del sujeto por la provocación de un otro; en segundo lugar la dimensión sobreabundante de la gratuidad en los vínculos divino-humanos y humanos entre sí, donde nada es debido sino que todo es puro don que se entrega sin razón; en tercer lugar una nueva perspectiva para pensar el amor de Dios y su indecible misterio, desdibujado a veces por continuas idolatrías; en cuarto lugar la integración de la perspectiva de la pasión y el desborde del amor, junto a otras perspectivas como la misericordia, la ternura y el perdón, que reúnen otros aspectos del amor tan válidos y valiosos como el que hemos desarrollado aquí; en quinto lugar la provocación para pensar el misterio de Dios y del hombre desde una ladera insospechada que abre horizontes nuevos; en sexto lugar la posibilidad de pensar y escribir teología desde las coordenadas en las que la erótica se inscribe; en

²⁹⁹¹ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 171.

²⁹⁹² J. ROSTAND, en A. GESCHÉ, *El mal*, 23.

²⁹⁹³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El hombre ante Dios*, 139.

séptimo lugar la ineludible implicación del sujeto en los procesos que verdaderamente importan y la transformación del mundo no por implementación de programas objetivos sino por sumersión subjetiva en aquello que se puede y debe cambiar. Eclesialmente la erótica podría ser un gran aporte para devolvernos “el gusto y el placer de creer”.²⁹⁹⁴

2. Desafíos del siglo XXI a la erótica

“Estremecimientos de incertidumbres”²⁹⁹⁵

“El exceso de Dios [...] tiene reverberaciones en los distintos órdenes de la realidad”²⁹⁹⁶

Si es verdad que el pensamiento forja las culturas, deberemos situar la ausencia epocal actual de la erótica en el contexto de ese pensamiento.²⁹⁹⁷ El problema tiene su origen alrededor del siglo XIII, desde la escolástica, cuando comenzó la desaparición del *éros* de la teología y de la vida. Cada vez más el *éros* quedó reducido a mera moral y a su control (la casuística, la ley, la culpa). En los tiempos contemporáneos, el *éros* sigue desaparecido: emerge desfigurado como prostitución y pornografía, los dos anti-*éros* actuales, que son pura retención de sí y encerramiento en la mismidad sin trascendencia. La actual situación de la cultura, de la iglesia y de la teología parece no ser la del exceso de *éros* sino, más bien, todo lo contrario. Muchos de nuestros problemas se generan a causa de una ausencia de *éros*, de pasión, de autoimplicación, de exceso y de gratuidad. El sujeto actual, sumergido en la falsa identidad de lo siempre igual y del solipsismo, se ha cerrado a la posibilidad de vivir una erótica como descubrimiento del otro y de lo diverso. Cerrado en la inmanencia de lo igual, el hombre se ha sumido en el desencanto, la desesperación y la angustia, experiencias desde las que no se abren ventanas para escapar del encierro del yo. El erotismo desesperado y desalmado que se ve en no pocos

²⁹⁹⁴ A. GESCHÉ, *Dios* 117.

²⁹⁹⁵ A. GESCHÉ, *El destino*, 204.

²⁹⁹⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El hombre ante Dios*, 81.

²⁹⁹⁷ Máximo el Confesor afirma tajantemente que “es diabólica la teología sin ciencia de la práctica”, citado por A. GESCHÉ, *El destino*, 156. A la vez el teólogo sabe que “la teología especulativa es tan indispensable como la teología práctica”, *El sentido*, 129, y que sin embargo “existe una teopraxis que probablemente precede a la teología”, *Dios*, 38. Ambas dimensiones juntas, sin perder ninguna de las dos.

ambientes puede ser tomado en su sentido negativo, como un fracaso del pensamiento y de la vida; pero también puede ser visto en su sentido positivo, como un llamado al pensamiento para que regenere la vida desde la reconstitución de la erótica, que redescubra al hombre la alteridad y la pasión por el compromiso que supone embarcarse en un camino donde cada persona es irremplazable, como en el amor. Todo problema encierra en sí mismo una posibilidad. La cultura actual puede desafiar al pensamiento provocándolo a generar posibilidades y senderos que los hombres de hoy puedan transitar para reencontrar las identidades perdidas.

Recapitulación final

“Donde existe el peligro allí crece también lo que salva”²⁹⁹⁸

Nos preguntábamos al inicio de este capítulo conclusivo: ¿hay una erótica en Cardedal y Gesché? ¿Cuál es su contenido fundamental? ¿Qué gana la teología de ambos autores y la teología en general leyéndola desde la erótica? Llegados aquí podemos responder sin temor a equivocarnos: hay una erótica en las teologías de Cardedal y de Gesché, tal como hemos mostrado argumentando en el desarrollo de esta tesis; el contenido fundamental de esa erótica consiste en poner todo el pensamiento y la vida misma bajo la custodia y guía del amor desmesurado de Dios que, donándose en el éxtasis que provoca un éxtasis responsivo análogo, funda la vida del hombre y la teología en un ámbito de gratuidad y sobreabundancia que imprime en el vivir y en el decir un coraje que, transgrediendo los límites impuestos por los derroteros habituales, logra fundar la existencia en un ámbito de verdad atravesado por el amor. La teología de ambos autores se enriquece con esta mirada porque la categoría *erótica* logra expresar la inteligibilidad de ambos teólogos desde una perspectiva que una búsqueda temática bloquearía, sin negar que existen otras coordenadas desde las que la inteligibilidad de ambos teólogos puede ser dicha. Haber desarrollado la perspectiva erótica del pensamiento del español y del belga y, en general, la posibilidad de una erótica en la teología, abre caminos insospechados para hacer inteligible en medio del mundo actual y de la situación de la iglesia en sus

²⁹⁹⁸ HÖLDERLIN, *Werke, Briefe, Dokumente*, München, 1977, 177.

coordinadas témporo-espaciales, el siempre nuevo anuncio del evangelio, desde el cual se abren las posibilidades de la salvación del hombre. Ser tocados por el *éros* divino fundamenta la posibilidad de renovar el compromiso autoimplicativo del hombre en su respuesta al amor primero y primordial, articulando una erótica responsiva que se constituye como camino de plenitud, de libertad, de gratuidad y de verdad.

Tomando las preposiciones de la doxología final de la Plegaria de la Misa, cuando ofrece la totalidad de la entrega eucarística al Padre, en el Espíritu: por Cristo, con Cristo y en Cristo; desde el trasfondo que hemos investigado, asumiendo que Cristo es el *éros* de Dios; y forjando neologismos que expresen lo que acabamos de investigar, podríamos celebrar el arribo al final del camino afirmando lo siguiente: *por-amorados*, *con-amorados* y *en-amorados* se hace una teología que resulte significativa en nuestras coordenadas históricas para que brille en el corazón de los hombres con nueva belleza el *éros* luminoso y desbordante de Dios.

Por el Amor, con el Amor, en el Amor, hacia
el Padre de las ternuras en la ardiente pasión
del Espíritu

Fuera-de-texto excesual

“Un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino”²⁹⁹⁹

Una vez recorridos los caminos por los que nos ha llevado esta investigación y ya escritas las páginas de esta tesis, nos asalta una inquietud: ¿Una tesis debe cerrarse en sí misma, con el punto final de sus páginas? ¿No debemos tomar en su radicalidad lo aprendido en este recorrido y excedernos nosotros mismos, dejándonos llevar hacia un más-allá de lo aprendido? Con esta convicción quisiéramos celebrar un encuentro eucarístico como al final del camino de Emaús, que provoque un volver a ponernos en camino hacia Jerusalén, donde están los otros hermanos -ignorantes de lo acontecido en el camino-, a compartirles la bella aventura.

No es sólo nuestra intuición, sino la experiencia común de muchos:

“Una tesis interpretativa general, sobre todo si es radical y por eso tanto más expresiva, tiene la posibilidad de mantenerse en pie en la medida en la que se presenta más bien como una *intuición* y una *propuesta*, no como una *verificación*, y su fuerza provocadora está justamente en la brevedad, rapidez y agudeza de un grupo de observaciones encordadas a un centro unitario, y no en una extensa demostración, la cual constituye más vale su riesgo o incluso la puesta en crisis de la misma tesis central”.³⁰⁰⁰

No se trata de anular el camino recorrido ni de negar la valía del aprendizaje académico. Se trata de volver al origen que dio comienzo a todo: al amor inicial,³⁰⁰¹ a la huella que ha dejado “el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”,³⁰⁰² al Amor crucificado.³⁰⁰³ Esa conmoción inicial, percibida de modo figural, es la pasión del *éros* divino en nuestra propia vida. Se trata de volver a la intuición primordial, ahora enriquecida por la experiencia adquirida en el camino, y quizás condensada en

²⁹⁹⁹ DCE, 1.

³⁰⁰⁰ F. BOLGIANI, “Introducción”, en A. NYGREN, *Éros e agápe. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il mulino, Bologna, 1971, XXXIX.

³⁰⁰¹ El reproche de Jesucristo a la iglesia de Éfeso siempre es actual: “debo reprocharte que hayas dejado enfriar el amor que tenías al comienzo”, Ap 2, 4.

³⁰⁰² DCE, 1.

³⁰⁰³ ‘Ο ‘εμός ‘έρως ‘εσταύρωται, IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Romanos* 7,2.

una figura simbólica, que porta en su compleja unidad la diversidad de matices que encierra. No deja de ser un rasgo de humor recurrir, al final de este camino, a aquel del que nos hemos desprendido al principio:

“Cuando un motivo religioso de fondo está puesto en conflicto, es de máxima importancia disponer de imágenes y de símbolos fáciles y sugestivos. El valor del símbolo como instrumento de lucha y de conquista no será nunca suficientemente apreciado. Mientras las controversias y las tesis teóricas exigen, para ser aceptadas, una notable actividad intelectual, y muchas veces, incluso después de ser aceptadas, no inciden mínimamente en la vida personal, un símbolo adivinado tiene la capacidad de estimular la fantasía y de imponerse a la voluntad. Quizás la facilidad con la que el motivos del *éros* sabe hacerse aceptar se explica, en parte, precisamente por el carácter fácilmente accesible y bien consignado de sus símbolos”.³⁰⁰⁴

Que la vehemente flecha del *éros* encendida en llamas de luz nos arrebate por la escala celeste apresados por la cadena de amor del abrazo divino que arde y enardece sin consumir(se)nos.

³⁰⁰⁴ A. NYGREN, *Éros e agápe. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il mulino, Bologna, 1971, 443.

En acción de gracias a los testigos humanos
que me guiaron hacia los umbrales del *éros* divino

Bibliografía General

Bibliografía de la Introducción

I. Obras citadas

I.1. Libros

- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS, *Presencia y ternura. La metáfora nupcial*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2014.
- BALTHASAR, HANS URS VON, *Gloria, Una estética teológica*, Vol 1: *La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985.
- , *Gloria. Una estética teológica*, vol II: *Estilos eclesiales*, Encuentro, Madrid, 1986.
- BASTAIRE, JEAN, *Eros redento. Amore e ascési*, Qiqajon, Magnano, 2011 (ed. original Desclée, París, 1990).
- BATAILLE, GEORGES, *El erotismo*, Tusquets, Buenos Aires, 2009 (ed. original Minuit, 1957).
- BELLET, MAURICE, *¿Comer y beber a Dios?*, Mensajero, Bilbao, 2003 (ed. original Desclée, París, 1999).
- BESBBASCH, HUBERT, *L'homme de désir, icône de Dieu*, Beauchesne, París, 2001.
- BRENDEL, ALFRED, *De la A a la Z de un pianista. Un libro para amantes del piano*, Acantilado, Barcelona, 2012.
- CANTALAMESSA, RANIERO, *Eros y Agape. Las dos caras del amor humano y cristiano*, Monte Carmelo, Burgos, 2012.
- CLÉMENT, OLIVIER, *Riflessioni sull'uomo*, Milano, 1973 (reed. Jaca Book, Milano, 1990).
- CODA, PIERO, *El agape como gracia y libertad. En la raíz de la teología y la praxis de los cristianos*, Ciudad Nueva, Madrid-Buenos Aires-Santa Fé de Bogotá-Montevideo-Santiago, 1996.
- DE ANDIA, YSABEL, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1994.
- DE CERTEAU, MICHEL, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Siruela, Madrid, 2006.
- DUSSEL, ENRIQUE, *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana. Seis conferencias*, II, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, s/f.
- FALQUE, EMMANUEL, *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Hermann, París, 2014.
- , *Les noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Cerf, París, 2011.
- FRANCO, FABIO, *La passione dell'amore. L'ermeneutica di Balthasar e Origene*, EDB, Bolonia, 2005.
- FUMAGALLI, ARISTIDE, *Come lui ha amato. L'eros di Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010.
- GÓMEZ, JOSÉ ÁNGEL, *Erótica teológica, o Sexo y rezo de la España putirana y puritana*, Barcelona, 1984.
- GONZÁLEZ, JUAN MARCELO, *A mitad del camino: una generación de teólogas y teólogos argentinos*, EDUCC, Córdoba, 2006.
- , *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004): Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, EDUCC, Córdoba, 2005.
- GRANADOS, JOSÉ, *Teología de la carne: el cuerpo en la historia de la salvación*, Monte Carmelo-Didaskalos, Burgos, 2012.

- GRÜN, ANSELM, *Mística ed eros*, Nuova editrice Berti, Piacenza, 2012 (ed. original *Mystik und Eros*, Vier Turme GmbH).
- HAN, BYUNG-CHUL, *La agonía del eros*, Herder, Barcelona, 2014 (ed. original *Agonie des Eros*, Matthes & Seitz, Berlín, 2012).
- HENRY, MICHEL, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001 (ed. original du Seuil, París, 2000).
- IDE, PASCAL, *Le corps a coeur. Essai sur le corps humain*, Saint Paul, Versailles, 1996.
- JACOBELLI, MARIA CATERINA, *El risus paschalis y el fundamento teológico del placer sexual*, Planeta, Barcelona, 1991 (ed. original *Il risus paschalis e il fondamento teologico del piacere sessuale*, Queriniana, 1990).
- JEANROND, WERNER, *Teología del amor*, Sal Terrae, Santander, 2013 (ed. original *A theology of Love*, T&C Clark International, London-New York, 2010).
- JIMÉNEZ EMÁN, GABRIEL, *Provincias de la palabra*, Planeta, Caracas, 1995.
- KRISTEVA, JULIA, *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*, Gedisa, Barcelona, 1986 (1º ed: Hachette, Paris, 1985).
- , *Historias de amor*, Siglo XXI, México-España-Argentina-Colombia, 2º1988 (ed. original Denöel, Paris, 1983).
- LACROIX, JEAN, *El deseo y los deseos*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2010 (ed. original Presses Universitaires de France, París, 1975).
- LAMAS MORALES, MARCELO ANTONIO, *El eros como impulso en el progreso espiritual en De vita Moysi de Gregorio de Nisa*, tesis de licenciatura en teología espiritual, UPCA, Madrid, 2004.
- LAURENT, MARGUERITE-MARIE, *Réalisme et richesse de l'amour Chretien. Essais sur eros et Agapé*, Saint Paul, s.l., 1961.
- LE BRETON, DAVID, *Antropología del cuerpo y la modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002 (ed. original Presses Universitaires de France, 2º1990).
- MARION, JEAN-LUC, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005 (ed. original Grasset & Fasquelle, 2003).
- MICHEL, FRANÇOIS-BERNARD, *La chair de Dieu*, Flammarion, France, 1990.
- RECALCATI, MASSIMO, *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino, 2014.
- RECALCATI, MASSIMO, *La forza del Desiderio*, Qiqajon, Magnano, 2014.
- , *Ritratti del desiderio*, Cortina Raffaello, Milano, 2012.
- RINGLET, GABRIEL, *Ceci est ton corps. Journal d'un dénuement*, Albin Michel, París, 2008.
- SEGURA ECHEZÁRRAGA, XABIER, *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, Diputación de Ávila, Ávila, 2011.
- STEINER, GEORGES-CÉCILE LADJALI, *Elogio de la transmisión*, Siruela, Madrid, 2º2006 (ed. original *Éloge de la transmission. Le maître et l'élève*, Albin Michel, 2003).
- TRÍAS, EUGENIO, *Tratado de la pasión*, DeBolsillo Mondadori, Barcelona, 2006 (edición actualizada).
- VAN TREEK NILSSON, MIKE, *Expresión literaria del placer en la Biblia hebrea*, Verbo Divino, Estella, 2010.
- YANNARAS, CHRISTOS, *Variazioni sul Cantico dei Cantici*, Qiqajon, Magnano, 2012 (ed. original *Sjólio stó Asma Asmáton*, Domos, Atenas, 1990).

I.2. Artículos

- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS, “Cuando los otros son nuestros verdaderos viajes. Homenaje a Lucio Gera como figura fundacional del Seminario Interdisciplinario Permanente Literatura, Estética y Teología. *In memoriam*”, en *Teología* 109 (2012) 13-18; *Teoliteraria* 5 (2013) 189-195.
- GALLI, CARLOS MARÍA, “Lucio Gera: *In memoriam*. 16/1/1924 – 7/8/2012. Un precursor de la teología latinoamericana contemporánea”, en <http://www.americalatina.va/content/americalatina/es/secciones/articulos---reflexiones/otros/lucio-gera--in-memoriam--16-1-1924--7-8-2012--.html> (consulta 11/12/14).
- MARTÍNEZ GAYOL, NURYA, “«Este es mi cuerpo que se entrega». Cuerpo del atleta y cuerpo eucarístico”, en *Perspectiva teológica* 129 (2014) 267-306.
- QUINTANA SALAZAR, EDUARDO, “La erótica como punto de apoyo para la comprensión del mundo; o de evasiones y banalidades en el hombre de principios del siglo XXI”, en *Xipe Totek* (revista del departamento de Filosofía y Humanidades ITESO) 3 (2011) 268-280.
- RICOEUR, PAUL, “La metáfora nupcial”, en A. LACOCQUE-P. RICOEUR, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Herder, Barcelona, 2013, 275-311.
- TOUTIN, ALBERTO, “La luminosa sed. Esbozo de un itinerario de la manifestación del ser como deseo de ser al Dios deseante que viene a nuestro encuentro”, en *Teología y Vida* 50 (2009) 185-198.

II. Obras consultadas

II.1. Libros

- BORRIELLO, L. -E. CARUANA-M.R. DEL GENIO-N. SUFFI (cura), *Dizionario di mistica*, Editrice Vaticana, Vaticano, 1998.
- BOSWELL, JOHN, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Barcelona, El Aleph, 1998.
- CANSINOS ASSENS, RAFAEL, *Los valores eróticos en las religiones: el amor en el Cantar de los Cantares*, Mundo Latino, Madrid-Barcelona-Buenos Aires, 1930.
- CHRÉTIEN, JEAN-LOUIS, *Corps à corps. À l'écoute de l'oeuvre d'art*, Minuit, París, 1997.
- DE PAULO, J.N. Y OTROS, *Confessions of Love. The Ambiguities of Greek Eros and Latin Caritas*, Peter Lang, New York (y otros), 2011.
- DE ROUGEMONT, DENIS, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona, ⁵1993 (ed. original 1939).
- GUITTON, JEAN, *Mi testamento filosófico*, Sudamericana, Buenos Aires, 1999.
- KRISTEVA, JULIA, *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la lingüística*, Fundamentos, Madrid, 1988 (ed. original SGPP, 1969, con el pseudónimo Julia Joyaux).
- MILANO, ANDREA, *Donna e amore nella Bibbia. Eros, agape, persona. Nuovi saggi teologici*, Dehoniana, Bologna, 2008.
- OLIVARES, JULIÁN (ed.), *Eros divino. Estudios sobre la poesía religiosa iberoamericana del siglo XVII*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2010.
- PINCKAERS, SERVAIS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1988.
- ROUSSELOT, PIERRE, *El problema del amor en la edad media*, Cristiandad, Madrid, 2004.
- STRAMAGLIA, ANTONIO (cura), *Eros. Antiche trame greche d'amore*, Levante, Bari, 2000.

- VERDON, JEAN, *El amor en la edad media. La carne, el sexo y el sentimiento*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 2008.
- , *Le plaisir au Moyen âge*, Perrin, París, 1996.
- , *S’amuser au Moyen âge*, Tallandier, París, 2003 (1980).
- VICTORIO, JUAN, *El amor y el erotismo en la literatura medieval*, Editora Nacional, Madrid, 1983.

II.2. Artículos

- JOSÉ MIGUEL GRANADOS, “El éxodo del eros”. Interpretaciones reductivas y plenitud evangélica”, en *Revista española de teología* 70 (2010) 387-410.

Bibliografía de la Obertura

(La bibliografía presenta solamente las obras citadas en la tesis)

I. Obras generales

- ANGELINI, GIUSEPPE, *Eros e agape. Oltre l’alternativa*, Glossa, Milano, 2006.
- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS, *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética y poesía*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2011
- , *Presencia y ternura. La metáfora nupcial*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2014.
- BALTHASAR, HANS URS VON, *Gloria, Una estética teológica. I: La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985.
- , *Gloria. Una estética teológica. II: Estilos eclesiásticos*, Encuentro, Madrid, 1986.
- BURGELIN, PIERRE, “Recensión” a *Éros et agapè. La notion chrétienne de l’amour et ses transformations* (trad. Pierre Jundt; pref. Maurice Goguel), Aubier, París, 1944, en *Dieu Vivant* 1 (1945) 139-141.
- CLEMÈNT, OLIVIER, “Significato spirituale dell’eros”, en *Problemi di sessualità e fecondità umana* IV/2 (1987) 101-104.
- DE ANDIA, YSABEL, *La voie et le voyageur. Essai d’anthropologie de la vie spirituelle*, Cerf, Paris, 2012.
- , *Mystiques d’Orient et d’Occident*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1994.
- DE CERTEAU, MICHEL, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Siruela, Madrid, 2006.
- DE LUBAC, HENRI, “Recensión” a *Éros et agapè. La notion chrétienne de l’amour et ses transformations* (trad. Pierre Jundt; pref. Maurice Goguel), Aubier, París, 1944, en *Revue du moyen âge latin* 2 (1945) 194-197.
- , *Paradojas y nuevas paradojas*, San Juan, Buenos Aires, 1992.
- FASOL, MARCO, *Eros greco e Amore cristiano. Furono davvero opposti?*, Fede & Cultura, Verona, 2011.
- GRAEF, H.C., “Eros et Agape”, en *Supplément de la Vie Spirituelle* tomo IV (1950) 99-105.
- J.-A. R., “Recensión” a *Éros et agapè. La notion chrétienne de l’amour et ses transformations* (trad. Pierre Jundt; pref. Maurice Goguel), Aubier, París, 1943 (sic), en *La vie spirituelle* 311 (1946) 464-467.
- MARROU, HENRI, “Histories d’amour”, en *Esprit* 113 (1945) 889-916 (incluye un comentario a la obra de Nygren).

- MCGINN, BERNARD, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*, II: *The Growth of Mysticism*; III: *The Flowering of Mysticism. Men and women in the new mysticism (1200-1350)*, Crossroad, New York, 1994 y 1998.
- NYGREN, ANDERS, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni* (int. Franco Bolgiani), Il mulino, Bologna, 1971; *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Sagitario, Barcelona, 1969; *Éros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (trad. Pierre Jundt; adv. Lucrèce Luciani-Zidane; pref. Maurice Goguel), 3 tomos, Cerf, París, 2011.
- RONCHI, ERMES, *La polyphonie des coeurs. L'amitié chez Bernard de Clairvaux, François d'Assise et Thérèse d'Avila*, Béatitudes, Nouan-le-Fuzelier, 2009.
- RUH, KURT, *Storia della mistica occidentale*, I. *Le basi patristiche e la teología monástica del XII secolo*; II. *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e pensiero, Milano, 1995 y 2002.
- THÉRON, MICHEL, *Méandres de l'amour. Éros et Agapè*, Devry, París, 2014.
- VALLET, ODON, "Eros et agapè", en *Etudes théologiques et religieuses* 59 (1984) 91-94.
- VEGA, AMADOR, *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*, Universidad Pública de Navarra, Navarra, 2005.
- VIGNATI, FABRIZIO, *Desiderio e dono. L'amore tra eros e agape*, Effata, Cantalupa (Torino), 2011.

II. Cantar de los Cantares

- ANDIÑACH, PABLO, *Cantar de los Cantares. El fuego y la ternura*, Lumen, Buenos Aires, 1997.
- ARMINJON, BLAISE, *La cantate de l'Amour. Lecture suivie du Cantique des Cantiques*, Desclée de Brouwer-Bellarmin, Paris, 1983 (ed. revisada y aumentada; trad. cast. *La cantata del amor. Lectura seguida del Cantar de los Cantares*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997).
- ATKINSON, JOSEPH, "La revelación del amor en el Cantar de los Cantares", en L. MELINA-C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo-Pontificio Instituto Juan Pablo II, Burgos-Vaticano, 2006, 107- 119.
- BALTHASAR, HANS URS VON, "Prefacio [a *El Cantar de los Cantares*]", en A. VON SPEYR, *La creación. La misión de los profetas. Elías. El Cantar de los Cantares*, Fundación san Juan, Rafaela (Argentina), 2005, 281-282.
- CHRÉTIEN, JEAN-LUC, *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, Presses Universitaires de France, París, 2005.
- CHRÉTIEN, JEAN-LUC-CATHERINE CHALIER-RUEDI IMBACH-DOMINIQUE MILLET-GÉRARD, *Le lumineux abîme du Cantique des Catiques*, Parole et Silence, París, 2008.
- CONTRERAS MOLINA, FRANCISCO, *Revelación de amor. A zaga del Cantar de los Cantares*, PPC, Madrid, 1991.
- DE LA CARRERA, NICOLÁS, *Amor y erotismo del Cantar de los Cantares*, Nueva utopía, Madrid, 1997.
- ESQUERDA BIFET, JUAN, *Hemos conocido el amor. Meditaciones sobre el Cantar de los Cantares*, BAC, Madrid, 1982.
- MORLA, VÍCTOR, *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella, 2004.

- RAVASI, GIANFRANCO, *El Cantar de los Cantares*, San Pablo, Santafe de Bogotá, 1998.
- RICOEUR, PAUL, “La metáfora nupcial”, en A. LACOSTE-P. RICOEUR, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Herder, Barcelona, 275-311.
- VAN TREEK NILSSON, MIKE, *Expresión literaria del placer en la Biblia hebrea*, Verbo Divino, Estella, 2010.
- VON SPEYR, ADRIENNE, *La creación. La misión de los profetas. Elías. El Cantar de los Cantares*, Fundación san Juan, Rafaela (Argentina), 2005.
- YANNARAS, CHRISTOS, *Variazioni sul Cantico dei Cantici*, Qiqajon, Magnano, 2012.

III. Patrística

III.1. Fuentes

III.1.a. Ignacio de Antioquía

IGNACE D'ANTIOCHE-POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, Cerf, Paris, 2007 (SC 10bis).

III.1.b. Orígenes

ORÍGENES, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid-Buenos Aires et alia, 1986.

–, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid-Buenos Aires et alia, 2000.

–, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, (SC 375 y 376), Cerf, Paris, 1991.

III.1.c. Gregorio de Nisa

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques* (trad. et notes A. Rousseau), Lessius, Bruxelles, 2008.

–, *Le Cantique des cantiques* (int. H.U. von Balthasar), Diffusion Littéral, La Ferrière, 1992 (bajo la responsabilidad de la Association J.P. Migne).

GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar de los Cantares* (ed. T.H. Martín), Sígueme, Salamanca, 1993.

III.1.d. Dionisio Areopagita

DIONIGI, *I nomi divini (De divinis nominibus)* (int. y texto crítico: Moreno Morani; trad. y notas: Giulia Regoliosi; comentarios: Giuseppe Barzaghi), San Clemente-Studio Domenicano, Bologna, 2010.

–, *Mística teología (De mystica theología)* (texto crítico: A.M. Ritter; int., coment., bibliog., trad. y notas: Matteo Andolfo), San Clemente-Studio Domenicano, Bologna, 2011.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1990 y 2002.

III.2. Estudios

AYÁN CALVO, JUAN JOSÉ (ed.), “Introducción”, en IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Cartas*, Ciudad Nueva, Madrid, 1999.

BALTHASAR, HANS URS VON, “Introduction”, en GRÉGOIRE DE NYSSE, *Le Cantique des cantiques*, Diffusion Littéral, La Ferrière, 1992 (bajo la responsabilidad de la Association J.P. Migne).

BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a san Agustín*, Ciudad Nueva, Madrid, 2008.

CAZES, DENIS, *La Théologie sapientielle de Guillaume de Saint Thierry*, Studia Anselmiana, Roma, 2009.

- COCCHINI, FRANCESCA, “Eros in Origene. Nota su una dottrina dell’ardore” en PRICOCO, SALVATORE (a cura di), *L’eros difficile. Amore e sessualità nell’antico cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Manelli (Catanzaro), 1998, 21-38.
- CROUZEL, HENRI, “Introduction”, en ORÍGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I (SC 375), Cerf, Paris, 1991.
- , “Le thème du mariage mystique chez Origène et ses sources”, en *Studia Missionaria* 26 (1977) 37-57.
- , *Origene*, Borla, Roma, 1986.
- DE ANDIA, YSABEL, “Eros y ágape: la divina pasión de amor”, en *Communio sept-oct* (1996) 418-438.
- , “Mística y liturgia. Retorno del misterio en el siglo del Vaticano II”, en Á. CORDOVILLA PÉREZ-J.M. SÁNCHEZ CARO-S. DEL CURA ELENA (eds.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca, 2006, 486-487.
- , *Henosis. L’union à Dieu chez Denys l’Aréopagite*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996.
- DI BERARDINO, ANGELO, *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 vols., Marietti 1820, Genova-Milano, 2006-2008.
- DUREL, ALAIN, *Eros transfigurée. Variations sur Grégoire de Nysse*, Cerf, Paris, 2007.
- FERNÁNDEZ EYSAGUIRRE, SAMUEL, “Introducción” a ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid-Buenos Aires-Bogotá-Montevideo-Santiago, 2000.
- LAMPE, G.W.H. (ed.), *A Patristic greek Lexikon*, Clarendon, Oxford, 1961.
- MARTÍN, TEODORO, “Bibliografía”, en GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- MATEO-SECO, L.F. -GIULIO MASPERO, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo, Burgos, 2006.
- MEIS, ANNELIESE-ANTONIO CASTELLANO-JUAN FRANCISCO PINILLA, *El dinamismo del encuentro entre Dios y el hombre en los Comentarios al Cantar de los Cantares de Orígenes, Gregorio de Nisa y Juan de la Cruz*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 2000.
- MIHAI NASTA et CETEDOC (cur.), *Thesaurus pseudo-Dionysii Areopagitae. Textus graecus cum translationibus latinis*, Brepols, Turnhout, 1993.
- NARDI, CARLO, *L’Eros nei Padri della chiesa. Storia delle idee, rilievi antropologici*, Aleph, Firenze, 2000.
- POTTIER, B., “Introduction”, en GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques* (trad. et notes A. Rousseau), Lessius, Bruxelles, 2008.
- RACKL, MARTIN, *Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochien*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1914.
- SIMONETTI, MANLIO, “Introducción”, a ORÍGENES, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid, 1986.
- TRENTIN, G., “Eros e Agape: a proposito di una interpretazione teologica delle lettere di Ignacio di Antiochia”, en *Studia Patavina* 35 (1972) 496-538.

IV. Teólogos medievales

IV.1. Fuentes

IV.1.a. Generales

ANONIMO CISTERCIENSE DEL XIII SECOLO, *De amoris sapore* (a cura di M. Fioroni), Glossa, Milano, 2011.

IMBACH, RUEDI-IÑIGO ATUCHA (pres.), *Amours plurielles. Doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Bocacce (bilingüe latín/italiano-francés)*, Seuil, Paris, 2006.

IV.1.b. Bernardo de Clairvaux

SAN BERNARDO, *Obras completas*, V. *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* (bilingüe), BAC, Madrid, 1987.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, tomos I-V, Cerf, París, 2011 (SC 414.431.452.472.511).

–, *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre*, Cerf, París, 1993 (SC 393).

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Il dovere di amare Dio (De diligendo Deo)*, (Ambrogio Piazzoni, int. y notas; Ettore Paratore, trad.), Paoline, Milano, 2014.

IV.1.c. Guillermo de saint Thierry

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques* (ed. J.-M. Déchanet), SC 82, Cerf, París, 1962.

–, *La contemplation de Dieu*, Cerf, París, 1999 (SC 61bis).

–, *Deux traités de l'amour de Dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'Amour* (MARIE MADELEINE DAVY, ed.), Vrin, París, 1953.

–, *Oraison Méditatives*, Cerf, París, 2013 (SC 324).

–, *Le miroir de la foi*, Cerf, París, 2008 (SC 301).

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Exposición sobre el Cantar de los Cantares* (ed. Eduardo Otero), Sígueme, Salamanca, 2013.

–, *Comentario al Cantar de los cantares*, Monasterio Trapense de Nuestra Señora de los Ángeles-Claretiana, Azul-Buenos Aires, 1979.

–, *Carta a los hermanos de Monte Dei y otros escritos* (ed. T.H. Martín), Sígueme, Salamanca, 1995.

–, *Naturaleza del cuerpo y del alma. Naturaleza y dignidad del amor. La contemplación de Dios. Oración*, Monte Carmelo, Burgos, 2011.

GUGLIELMO DE SAINT-THIERRY, *Contemplazione (De contemplando Deo. Oratio)*, Qiqajon, Magnano, ³1984.

IV.1.d. Ricardo de san Víctor

DUMEIGE, GERVAIS (ed.), *Ives, Épître a Séverin sur la charité. Richard de saint Victor, Les quatre degrés de la violente charité*, Vrin, París, 1955.

FEISS, HUGH (ed.), *On love. A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard and Godfrey of st. Victor*, Brepols, Turnhout (Belgium), 2001.

RICCARDO DI SAN VITTORE, *I quattro gradi della violenta carità* (Manuela Sanson, cura), Pratiche editrice, Parma, 1993 (bilingüe latín-italiano).

IV.2. Estudios

IV.2.a. Generales

CHENU, MARIE-DOMINIQUE, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, París, 1957.

D'ARCY, M.C., *The mind and hearth of love. Lion and Unicorn. A study in eros and agape*, Faber and Faber, London, s.f.

- LECLERCQ, JEAN, *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la Edad Media*, Sígueme, Salamanca, 2009.
- , *L'amour vu par les moines au XII^e siècle*, Cerf, París, 1983.
- MEISS, ANELIESE, “Razón y amor en la teología medieval incipiente: Aproximación desde la confluencia de las fuentes griegas y latinas”, en *Teología y Vida* 43 (2002) 541-579.
- ROUSSELOT, PIERRE, *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid, 2004 (*Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Druck und Verlag del Aschendorffschen Buchhandlung, Münster, 1908).
- VERDON, JEAN, *El amor en la edad media. La carne, el sexo y el sentimiento*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 2008.
- VILLER, MARCEL-F. CAVALLERA-JOSÉ DE GUIBERT-ANDRÉ RAYEZ-A. DERVILLE-A. SOLIGNAC (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, París, 1932-1995.

IV.2.b. Bernardo de Clairvaux

- DE LA TORRE, JOSÉ MARÍA, “Experiencia cristiana y expresión estética”, en SAN BERNARDO, *Obras completas*, V. *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* (bilingüe), BAC, Madrid, 1987.
- LECLERCQ, JEAN, *Bernardo de Claraval*, Edicep, Valencia, 1991.
- , *Saint Bernard mystique*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1948.
- MERTON, THOMAS, *San Bernardo, el último de los Padres*, Rialp, Madrid, 1956.

IV.2.c. Guillermo de saint Thierry

- BENEDICTO XVI, “Catequesis” de la *Audiencia General del 2 de diciembre de 2009*, on line:
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091202_sp.html (consulta 25/10/14).
- DÉCHANET, JEAN.-M., “Introduction”, en GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques* (ed. J.-M. Déchanet), SC 82, Cerf, París, 1962.
- DELESALLE, JACQUES, “Amour et connaissance. «Super Cantica Canticorum» de Guillaume de saint-Thierry”, en *Collectanea Cisterciensia* 49 (1987) 339-346.
- RUIZ CAMPOS, M., “Ego et Pater unum sumus”. *El misterio de la Trinidad en Guillermo de saint Thierry*, Analecta Gregoriana, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 2007.
- THOMAS, ROBERT, “Introducción”, en GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Naturaleza del cuerpo y del alma. Naturaleza y dignidad del amor. La contemplación de Dios. Oración*, Monte Carmelo, Burgos, 2011.
- REYES EVA, *El Espíritu Santo, origen de la sponsalidad en la Expositio super Cantica canticorum de Guillermo de Saint-Thierry*, Editorial académica española, 2012.

IV.2.d. Ricardo de san Víctor

- CACCIAPUOTI, PIERLUIGI, “Deus existentia amoris”. *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Ricardo di San Vittore*, Bibliotheca Victorina, vol. 9, Paris-Turnhout-Brepols, 1998.
- DUMEIGE, GERVAIS, “Ricardo de san Victor”, en ANCILLI, ERNANNO (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, II, Herder, Barcelona, 1983.
- , *Richard de saint Victor et l'idée chrétienne de l'Amour*, PUF, París, 1952.

SALMERI, GIOVANNI, “*Eros: la ambigüedad y el drama del amor*”, en L. MELINA-C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo-Pontificio Instituto Juan Pablo II, Burgos-Vaticano, 2006, 65-75.

V. Místicas medievales

V.1. Fuentes

V.1.a. Hadewijch de Amberes

HADEWIJCH D’ANVERS, *Écrits mystiques des beguines*, Seuil, París, 2008.

HADEWIJCH DE AMBERES, *Visiones* (María Tabuyo Ortega, ed.), Olañeta, Palma de Mallorca, 2005.

HADEWICH (sic) DE AMBERES, *Dios, amor y amante. Las cartas* (trad. y pres. Pablo María Bernardo), Paulinas, Madrid, 1986.

HADEWIJCH, *Liederen* (Veerle Fraeters-Franck Willaert eds.), Historische Uitgeverij, Groningen, 2009.

–, *Poesie. Visioni. Lettere* (traducción de Romana Guarnieri), Marietti 1820, Genova, 2000 (bilingüe brabantino-italiano).

SWART, LOET (int.), *Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes: Cartas, Visiones, Canciones. Beatriz de Nazareth: Siete formas de amor*, BAC, Madrid, 2001.

TABUYO, MARÍA (ed.), *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, Trotta, Madrid, 1999.

V.1.b. Matilde de Magdeburgo

MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz divina ilumina los corazones. Testimonio de una mística del siglo XIII* (ed. Daniel Gutiérrez), Monte Carmelo, Burgos, 2004.

MECHTILD VON MAGDEBURG, *La luce fluente della Divinità* (traducción de Paola Schulze Belli), Giunti, Firenze, 1991 (ed. original *Offenbarungen der Schwester Mechtildis von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit*, Darmstadt, 1980).

V.2. Estudios

V.2.a. Generales

BÓRRESEN, KARI ELISABETH- ADRIANA VALERIO (eds.), *Medioevo II (siglos XII-XV). Entre recepción e interpretación*, Verbo Divino, Estella, 2012.

CIRLOT, VICTORIA-BLANCA GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela, Madrid, 2008.

DINZELBACHER, PETER (et alia), *Diccionario de la mística*, Monte Carmelo, Burgos, 2000.

EPINEY-BURGARD, GEORGETTE-EMILIE ZUM-BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1998.

FELA, AUDREY (dir.), *Femmes mystiques. Histoire et dictionnaire*, Robert Laffont, París, 2013.

V.2.b. Hadewijch de Amberes

BOUYER, LOUIS, *Figures mystiques féminines. Hadewijch d’Anvers, Térèse d’Avila, Thérèse de Lisieux, Élisabeth de la Trinité, Édith Stein*, Cerf, París, 1989.

- DAILEY, PATRICIA, “Errant eros: The *Minnemystics* and the evils of the imaginary”, en WATTHEE-DELMOTE, MYRIAM-PAUL AUGUSTIN DEPROOST (ed.), *Immaginaires du mal*, Cerf-UCL, París, 2000.
- DELLA CROCE, GIOVANNA, “Hadewijch”, en ANCILLI, ERNANNO, *Diccionario de espiritualidad*, II, Herder, Barcelona, 1983.
- ELIZONDO, FELISA, “La mística en femenino. Imágenes de Dios en dos místicas medievales”, en J.M. VELASCO (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004.
- EPINEY-BURGARD, GEORGETTE, “Hadewijch de Amberes”, en G. EPINEY-BURGARD-E. ZUM-BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1998.
- GARÍ, BLANCA, “Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela, Madrid, 2008.
- SWART, LOET, “Introducción”, en L. SWART (int.), *Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes: Cartas, Visiones, Canciones. Beatriz de Nazareth: Siete formas de amor*, BAC, Madrid, 2001.
- TABUYO, MARÍA, “Introducción”, en HADEWIJCH DE AMBERES, *Visiones*, Olañeta, Palma de Mallorca, 2005.
- , “Introducción”, en TABUYO, MARÍA (ed.), *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, Trotta, Madrid, 1999.
- VAN MIERLO, JOSEF, *Hadewijch en Willelm van st. Thierry*, OGE, t.3, 1929.

V.2.c. Matilde de Magdeburgo

- BALTHASAR, HANS URS VON, “Mechthilds kirchlicher Auftrag”, en MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit* (trad. e introd. M. Schmidt), Benzinger, Einsiedeln, 1955.
- CIRLOT, VICTORIA, “La dulce caída de Matilde de Magdeburgo”, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela, Madrid, 2008, 127-150.
- KEUL, HILDEGUND, “Elocuente en asuntos divinos inauditos. La Biblia como centro innovador de la teología en Matilde de Magdeburgo y Gertrudis de Helfta”, en BÓRRESEN, KARI ELISABETH- ADRIANA VALERIO (eds.), *Medioevo II (siglos XII-XV). Entre recepción e interpretación*, Verbo Divino, Estella, 2012, 235-250.
- OTERO VILLAR, ALMUDENA, “A palabra erótica: sobre a possibilidade da unión con Deus”, en *Encrucillada* (revista galega de pensamento cristian) 171 (2011) 38-50.

VI. Místicos españoles

VI.1. Fuentes

- TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Editorial de espiritualidad, Madrid, 52000.
- JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas* (Maximiliano Herráiz, ed.), Sígueme, Salamanca, 1991.

VI.2. Estudios

VI.2.a. Generales

- HERRÁIZ, MAXIMILIANO, *A zaga de tu huella. Escritos teresiano-sanjuanistas y de espiritualidad*, Monte Carmelo, Burgos, 2000.

TIMMERMAN, JOAN H., “Eroticism” en PHILIP SHELDRAKE, *The new SCM dictionary of christian spirituality*, SCM press, London, 2005.

VI.2.b. Teresa de Ávila

ÁLVAREZ, TOMÁS (dir.), *Diccionario de santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos, 2002.

BOUYER, LOUIS, *Figures mystiques féminines. Hadewijch d'Anvers, Térèse d'Avila, Thérèse de Lisieux, Élisabeth de la Trinité, Edith Stein*, Cerf, Paris, 1989.

HERRÁIZ, MAXIMILIANO, “Amor divino y amor humano en Teresa de Jesús”, en IBID., *A zaga de tu huella. Estudios teresianos*, Monte Carmelo, Burgos, 2001, 269-283.

KRISTEVA, JULIA, *Thérèse, mon amour*, Fayard, París, 2008.

MARTÍ, JESÚS, *Diccionario del pensamiento de santa Teresa*, Edicep, Valencia, 1981.

RIZZUTO, ANA MARÍA, “«Dichoso el corazón enamorado». Reflexiones psicoanalíticas acerca del amor místico”, en L. LÓPEZ-BARALT (ed.), *Repensado la experiencia mística desde las ínsulas extrañas*, Trotta, Madrid, 2013, 345-359.

SANCHO FERMÍN, FRANCISCO JAVIER-RÓMULO CUARTAS LONDOÑO (eds.), *El libro de la Vida de santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Monte Carmelo-Universidad de la Mística, Burgos, 2011.

SESÉ, BERNARD, “Thérèse d'Avila”, en FELA, AUDREY (dir.), *Femmes mystiques. Histoire et dictionnaire*, Robert Laffont, París, 2013, 905-910.

VI.2.c. Juan de la Cruz

BALTHASAR, HANS URS VON, *Gloria. Una estética teológica. 3. Estilos laicales*, Encuentro, Madrid, 1987.

DE CERTEAU, MICHEL, “Jean-Joseph Surin interprète de saint Jean de la Croix”, en *Revue d'ascétique et de mystique* 181 (1970) 45-70.

LÓPEZ CASTRO, ARMANDO, “Hacia una espiritualidad erótica en san Juan de la Cruz”, en *Monte Carmelo* 104 (1996) 409-424.

PACHO, EULOGIO (dir.), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 2000.

SEGURA ECHEZÁRRAGA, XABIER, *La espiritualidad sponsal del Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, Diputación de Ávila, Ávila, 2011.

SEO KIM, KWANG, *La función del amor en la unión transformante y divinización del hombre, según san Juan de la Cruz* (tesis doctoral), Facultad de teología del Norte de España (sede de Burgos), Burgos, 2006.

VII. Siglo XX

VII.1. Fuentes

VII.1.a. Hans Urs von Balthasar

BALTHASAR, HANS URS VON, *Ensayos teológicos I: Verbum caro*, Cristiandad, Madrid, 1964.

–, *Ensayos teológicos. II: Sponsa Verbi*, Encuentro-Cristiandad, Madrid, 2001.

–, *Ensayos teológicos. III: Spiritus Creator*, Encuentro-Cristiandad, Madrid, 2004.

–, *Gloria, Una estética teológica*, Vol I: *La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985.

–, *Gloria. Una estética teológica*, vol II: *Estilos eclesialísticos*, Encuentro, Madrid, 1986.

VII.1.b. Joseph Ratziger-Benedicto XVI

- BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Carta encíclica del 25/12/2005; texto español en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html (consulta 15/11/14).
- , *Discurso a los participantes del Congreso del Pontificio Consejo “Cor Unum”*, 23/01/2006, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060123_cor-unum_sp.html (consulta 19/01/2014).
- RATZINGER, JOSEPH, *La belleza. La Iglesia*, Encuentro, Madrid, 2006.

VII.2. Estudios

VII.2.a. Hans Urs von Balthasar

- FISICHELLA, RINO (ed.), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Vaticano, 2007.
- FRANCO, FABIO, *La passione dell'amore. L'ermeneutica di Balthasar e Origene*, EDB, Bologna, 2005.
- HEINRICI, PETER, “Semblanza de Hans Urs von Balthasar”, en *Communio* IV-V (1989) 356-391.
- IDE, PASCAL, *Une théologie de l'amour. L'amour, centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Lessius, Bruxelles, 2012.
- LEHMANN, KARL-WALTER KASPER (cur.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato, 1991.
- RATZINGER, JOSEPH, *La belleza. La Iglesia*, Encuentro, Madrid, 2006.

VII.2.b. Joseph Ratzinger-Benedicto XVI

- ASSOCIAZIONE CARITÀ POLITICA, *Deus caritas est. Riflessioni di responsabili dei Dicasteri della Curia Romana e di Ambasciatori accreditati presso la Santa Sede sull'Enciclica di Benedetto XVI*, Editrice Vaticana, Vaticano, 2008.
- CANTALAMESSA, RANIERO, *Eros y Agape. Las dos caras del amor humano y cristiano*, Monte Carmelo, Burgos, 2012.
- FERNÁNDEZ, VÍCTOR MANUEL-CARLOS MARÍA GALLI (dirs.), *Eros y Agape: comentario a Deus caritas est*, San Pablo, Buenos Aires, 2008.
- IDE, PASCAL, “La distinction entre eros et agape dans *Deus caritas est* de Benoît XVI”, en *NRT* 128 (2006) 353-369.
- IZQUIERDO, ANTONIO, “El eros de Dios en la encíclica *Deus caritas est*”, en *Alpha Omega* 10 (2007) 163-188.
- MELINA, LIVIO-CARL ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo-Pontificio Instituto Juan Pablo II, Burgos-Vaticano, 2006.
- PROFESORES DE LA UPS, *Dios es amor. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI «Deus caritas est»*, UPS, Salamanca, 2007.
- SCOLA, ANGELO, “Comentario”, en BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* (intr. y com. Angelo Scola), Encuentro, Madrid, 2006.

Bibliografía de la Parte I: Adolphe Gesché

(La bibliografía presenta solamente las obras citadas en la tesis)

I. Fuentes

I.1. Libros

- GESCHE, ADOLPHE, *Dieu pour penser. I. Le mal*, Paris, Cerf, 1993 (*Dios para pensar, I. El mal*, Sígueme, Salamanca, 2010).
- , *Dieu pour penser. II. L'homme*, Paris, Cerf, 1993 (*Dios para pensar, II. El hombre*, Sígueme, Salamanca, 2010).
 - , *Dieu pour penser. III. Dieu*, Paris, Cerf, 1994 (*Dios para pensar, III. Dios*, Sígueme, Salamanca, 2010).
 - , *Dieu pour penser. IV. Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994 (*Dios para pensar, IV. El cosmos*, Sígueme, Salamanca, 2010).
 - , *Dieu pour penser. V. La destinée*, Paris, Cerf, 1995 (*Dios para pensar, V. El destino*, Sígueme, Salamanca, 2007).
 - , *Dieu pour penser. VI. Le Christ*, Paris, Cerf, 2001 (*Dios para pensar, VI. Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 2002).
 - , *Dieu pour penser. VII. Le sens*, Paris, Cerf, 2003 (*Dios para pensar, VII. El sentido*, Sígueme, Salamanca, 2004).
 - , *Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière*, Paris, Cerf, 2003.
 - , *Pensées pour penser. II. Les mots et les livres*, Paris, Cerf, 2004.
 - , *La paradoja de la fe*, Sígueme, Salamanca, 2013.
 - , *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*, Sígueme, Salamanca, 2011.
 - , *L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*, Centre de formation théologique et pastorale du diocèse de Malines-Bruxelles, Malinas, 1968.
- Ne pereant* (Fichero numerado de Adolphe Gesché), acceso on line <http://www.uclouvain.be/355408.html>

I.2. Artículos en libros colectivos

- GESCHÉ, ADOLPHE, “Teología dogmática”, en B. LAURET-F. REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología. I. Introducción*, Cristiandad, Madrid, 1984, 270-292.
- , “Le monde écoute la foi”, en GRYSOON, ROGER (ed.), *Nature et mission de l'université catholique. Actes du colloque organisé par la Faculté de Théologie pour l'éméritat de Mgr. Massaux (LLN, 25 avril 1986)*, UCL, 1987, 51-66.
 - , “Un secret de salut caché dans le cosmos?”, en A. GESCHE-J. DEMARET-P. GIBERT [et al.], *Création et salut*, Bruxelles, 1989, 13-43.
 - , “La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et Révélation”, en ASSOCIATION EUROPÉENNE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE SECTION BELGE FRANCOPHONE (J. VERMEYLEN, dir.), *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, Cerf, Paris, 1995, 109-142.

I.3. Artículos en las Actas de los Colloques

- GESCHÉ, ADOLPHE, “Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté”, en GESCHÉ, ADOLPHE-PAUL SCOLAS (dirs.), *Destin, prédestination, destinée*, Paris, Cerf, 1995, 137-167.
- , “Pour une théologie du risque”, en GESCHÉ, ADOLPHE-PAUL SCOLAS (dirs.), *La foi dans le temps du risque*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 1997, 117-154.
 - , “Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance. Paganité et christianisme”, en GESCHÉ, ADOLPHE-PAUL SCOLAS (dirs.), *La sagesse, une chance pour l'espérance*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 1998, 135-154.

- , “Dieu ou l’alterité fondatrice”, en COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Dieu la bonne nouvelle*, Cerf, Paris, 1999, 45-77.
- , “Un dieu précaire”, en en *Et si Dieu n’existait pas?* en GESCHÉ, ADOLPHE-PAUL SCOLAS (dirs.), *Et si Dieu n’existait pas?*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 2002, 139-161.
- , “La manque originaire”, en *Et si Dieu n’existait pas?* en GESCHÉ, ADOLPHE-PAUL SCOLAS (dirs.), *Et si Dieu n’existait pas?*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 2002, 11-37.
- , “Sauver le bonheur. Eschatologie et principe de réalité”, en GESCHÉ, ADOLPHE-PAUL SCOLAS (dirs.), *Sauver le bonheur*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 2003, 7-11.
- , “L’invention chrétienne du corps”, en GESCHÉ, ADOLPHE-PAUL SCOLAS (dirs.), *Le corps chemin de Dieu*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 2005, 33-75.
- , “Foi et vérité”, en BOURGINE, BENOÎT-JOSEPH FAMERÉE-PAUL SCOLAS (dirs.), *Qu’est-ce que la vérité?*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 2009, 139-169.

I.4. Artículos en revistas

- GESCHÉ, ADOLPHE, “Ministère et memorial de la vérité”, en *Revue théologique de Louvain* 23 (1992) 3-22.
- , “Vrai et faux changement en théologie”, en *Collectanea Mechliniensia* 3 (1968) 308-333.
 - , “Du dogme comme exégèse”, en *Revue théologique de Louvain* 21 (1990) 163-198.
 - , “L’invention chrétienne du corps”, en *Revue théologique de Louvain* 35 (2004) 166-202 (traducción de J. QUELAS, en *Franciscanum* 162 (2014) 213-253).
 - , “Éloge de la théologie”, en *Revue théologique de Louvain* 27 (1996) 160-173; reeditado en BOURGINE, BENOÎT-PAULO RODRIGUES-PAUL SCOLAS (dirs.), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, Cerf, Paris, 2013, 415-429 (traducción de J. QUELAS, en *Teología* 116 (2015) en prensa).

I.5. Libros sobre Gesché

- BOURGINE, BENOÎT-PAULO RODRIGUES-PAUL SCOLAS (dirs.), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, Cerf, Paris, 2013.
- GOSSELIN, JEAN-FRANÇOIS, *Le rêve d’un théologien: pour une apologétique du désir. Crédibilité et idée de Dieu dans l’oeuvre d’Adolphe Gesché*, Paris, Cerf, 2014.
- RODRIGUES, PAULO, *Penser al hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2012.

I.6. Tesis y tesinas sobre Gesché

I.6.a. Tesis doctorales

- GOSSELIN, JEAN-FRANÇOIS, *La réponse d’Adolphe Gesché aux défis contemporains à la crédibilité de l’idée de Dieu*, Facultad de teología de la Universidad Saint-Paul, Ottawa, 2011.
- QIAO, BIANJUN, *La relación entre antropología y cristología en la obra de Adolphe Gesché*, Universidad Pontificia de Comillas (UPC), Madrid, 2012.
- SICILIANI BARRAZA, MARÍA DEL SOCORRO, *Las claves del cristianismo para descifrar el sentido último de la vida del hombre. Aporte de Adolphe Gesché desde una antropología del destino teologal*, Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, 2013.

I.6.b. Tesinas de licenciatura

- CANNAVINA, DANIELA, *Alteridad: una clave de lectura de la teología de Adolphe Gesché* (disertación escrita presentada para la obtención del grado canónico de Licenciado en Teología dogmática), Facultad de teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2010.
- COLÁNGELO, MATÍAS, *Del exceso de Dios al exceso del hombre. La obra teológica Dios para pensar de Adolphe Gesché como una antropto-teología excensual desde una perspectiva epistemológico-sintética* (disertación escrita presentada para la obtención del grado canónico de Licenciado en Teología dogmática), Facultad de teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2012.
- FANUELE, HERNÁN, *El tertium narrativo de los evangelios. Paradigma de un lenguaje nuevo desde la óptica ricoeuriana de Adolphe Gesché*, (disertación escrita presentada para la obtención del grado canónico de Licenciado en Teología dogmática), Facultad de teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2013.
- LANZELLOTI BALDEZ BOING, VERA MARÍA, *A construção da identidade cristã. A concepção de ser humano na perspectiva de Adolphe Gesché* (disertación escrita presentada para la obtención del grado canónico de Master en Teología), Facultad de teología de la Universidad Pontificia de Río de Janeiro (PUC), 2008.
- MATTHEEUWS, ERIC, *L'homme fait pour Dieu et le Verbe fait chair. Le christianisme, religion de l'incarnation dans les écrits du Professeur A. Gesché* (disertación escrita presentada para la obtención del grado canónico de Licenciado en Teología dogmática), Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1993.
- RODRIGUES, PAULO, *Pensar al hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché* (disertación escrita presentada para la obtención del grado canónico de Licenciado en Teología dogmática), Pontificia Universidad de Salamanca, 2010.

I.7. Artículos sobre Gesché en Revistas

- COLÁNGELO, MATÍAS, “*Un Dios capax del hombre. De la humanitas teo-lógica a un replanteo de la trascendencia divina. La encarnación de Dios según la visión de Adolphe Gesché*”, en *Estudios Trinitarios* 2 (2013) 301-332.
- , “Recensión” a *El sentido*, 4 (inédita).
- QUELAS, JUAN, “«*El deseo de un excesos*». La antropología como anhelo de un *plus-ultra*: Hadewijch de Amberes y Adolphe Gesché en diálogo”, ponencia presentada en las 4^a Jornadas Interdisciplinarias “Conociendo a Hildegarda. La abadesa de Bingen y su tiempo”, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”, Sección de Filosofía Medieval, 2009; Edición en la web: <http://www.hildegardadebingen.com.ar/Quelas.html>. Edición en papel: *Teología* 103 (2010) 117-131.
- , “«*Las llagas de lo imaginario*». Un encuentro entre Juliana de Norwich y Adolphe Gesché”, en *Teología* 101 (2010) 155-167.
- , “«*Un cielo de don, un día de fiesta, un Dios del excesos*». ¿Cuál es el Dios de Jesucristo? Una mirada desde la teología”, en: *Estudios Trinitarios* 45 (2011) 515-534.

I.8. Artículos sobre Gesché en formato electrónico

- PATUCCI DE LIMA, ALEXANDRE-ANTONIO MANZATTO, “A (re)-descoberta do imaginário no universo teológico: uma reflexão a partir de Adolphe Gesche”, en

I.9. Actas de los *Colloques Gesché* después del deceso de Gesché

BOURGINE, BENOÎT-JOSEPH FAMERÉE-PAUL SCOLAS, *L'invention chrétienne du péché*, Cerf-UCL, Paris-Louvain, 2008.

–, *La transgression chrétienne des identités*, Cerf-UCL, Paris-Louvain, 2012.

II. Bibliografía general

II.1. Libros

AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA (dir.), *Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*, Buenos Aires, Educa, 2011.

–, *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética y poesía*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2011.

AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA-HUGO SAFA, (eds.), *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 2003.

AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA-JUAN QUELAS (coord.), *Belleza que hierre. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*, prólogo de O. González de Cardedal, Buenos Aires, Ágape Libros, 2010.

AZCUY, VIRGINIA-JOSÉ CARLOS CAAMAÑO-CARLOS MARÍA GALLI (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. T.II: De Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Ágape Libros-UCA, Buenos Aires, 2007.

AZCUY, VIRGINIA-MARCELO GONZÁLEZ-CARLOS MARÍA GALLI (eds.) *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. T.I: Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape Libros-UCA, Buenos Aires, 2006.

BALTHASAR, HANS URS VON, *Gloria, Una estética teológica*, vol. 1: *La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985.

–, *Gloria. Una estética teológica*, vol. II: *Estilos eclesiológicos*, Encuentro, Madrid, 1986.

–, *La verdad es sinfónica*, Encuentro, Madrid, 1979.

–, *Verbum Caro*, Cristiandad, Madrid, 1964.

BARENBOIM, DANIEL, *La musica sveglia il tempo* (cura di Elena Cheah), Feltrinelli, Milano, 2007.

BELLET, MAURICE, *¿Comer y beber a Dios?*, Mensajero, Bilbao, 2003 (1º ed., Desclée, París, 1999).

BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Carta encíclica del 25/12/2005; texto español en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html (consulta 15/11/14).

BETTELHEIM, BRUNO, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Ares y Mares, Barcelona, 4ª 2010.

BLANCH, ANTONIO, *El hombre imaginario. Una antropología literaria*, PPC-Universidad de Comillas, Madrid, 1995.

BORGES, JORGE LUIS, *Otras inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1960.

BOROBIO, DIONISIO, *La celebración en la iglesia I*, Sígueme, Salamanca, 2ª 1987.

BRENDEL, ALFRED, *De la A a la Z de un pianista. Un libro para amantes del piano*, Acantilado, Barcelona, 2012.

CALASSO, ROBERTO, *La locura que viene de las ninfas*, Sexto piso, Madrid, 2008.

CAMOZZI, ROLANDO, *Aproximaciones al amor*, Sígueme, Salamanca, 1980.

- CELAM, *Aparecida. Documento conclusivo*, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 2007.
- CORDOVILLA, ÁNGEL, *En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*, Sígueme, Salamanca, 2014.
- , *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2004.
- DE CERTEAU, MICHEL, *La debilidad de creer*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- , *La fable mystique. XVI^o-XVII^o siècle*, Gallimard, París, 1982 (*La fábula mística (siglos XVI-XII)*), Siruela, Madrid, 2006).
- DE UNAMUNO, MIGUEL, *Vida de Don Quijote y Sancho* (ed. de Alberto Navarro), Cátedra, Madrid, 1988.
- DEBBASCH, HUBERT, *L'homme de désir, icône de Dieu*, Beauchesne, París, 2001.
- DIDI-HUBERMAN, GEORGES, *L'Image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Gallimard, 2007.
- DIODATO, ROBERTO, *Logos estetico*, Morcelliana, Brescia, 2012.
- DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis Nominibus* 4, 13, edición de las *obras completas*, BAC, Madrid, 1990 y 2002 (*Presentación* de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL).
- FALQUE, EMMANUEL, *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica*, Sígueme, Salamanca, 2013.
- FERNÁNDEZ, VÍCTOR-CARLOS MARÍA GALLI (coords.), *Presencia de Jesús. Caminos para el encuentro*, San Pablo, Buenos Aires, 2007.
- FORTE, BRUNO, *A la escucha del otro. Filosofía y revelación*, Salamanca, Sígueme, [1995] 2005.
- FORTHOMME, BERNARD, *Théologie de l'aventure*, Cerf, París, 2013.
- FOUCAULT, MICHEL, *Histoire de la sexualité* II, Gallimard, París, 1984 (*Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, España, 1987).
- GARCÍA BARÓ, MIGUEL, *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología*, Trotta, Madrid, 1996.
- GUITTON, JEAN, *Mi testamento filosófico*, Sudamericana, Buenos Aires, 1999.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *La densidad del presente*, Sígueme, Salamanca, 2003.
- HENRY, MICHEL, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001.
- JACOBELLI, MARIA CATERINA, *El risus paschalis y el fundamento teológico del placer sexual*, Planeta, Barcelona, 1991.
- JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, en JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas* (Maximiliano Herráiz, ed.), Sígueme, Salamanca, 1991.
- , *Letrillas: Suma de perfección*, en JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas* (Maximiliano Herráiz, ed.), Sígueme, Salamanca, 1991.
- JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (06/01/01), on line: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_j-p-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_sp.html.
- KUNDERA, MILAN, *La inmortalidad*, Barcelona, 1990.
- LECLERCQ, JEAN, *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la Edad Media*, Sígueme, Salamanca, 2009.
- LEVINAS, EMMANUEL, *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999.
- , *Étique et Infini*, París, 1982.
- , *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012.

- LEWIS-WILLIAMS, DAVID, *La mente en la caverna. La conciencia y los orígenes del arte*, Akal, Madrid, 2005.
- MARION, JEAN-LUC, *Dieu sans l'être. Hors texte*, Communio-Fayard, París, 1982 (traducción castellana: *Dios sin el ser*, Ellago, Vilaboa (Pontevedra), 2010).
- MARTÍNEZ-GAYOL, NURYA, *Los excesos del amor. Figuras femeninas de Reparación en la Edad Media (siglos XI-XIV)*, San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2011.
- MAZZANTI, GIORGIO, *Tra soffio e carne. Una considerazione teologica sulla poesia*, Dehoniane, Bologna, 2009.
- MECHTILDIS VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit* (traducción: *La luz divina ilumina los corazones: testimonio de una mística del siglo XIII. Matilde de Magdeburgo*, int., trad. y notas Daniel Gutiérrez, Burgos, Monte Carmelo, 2004).
- MISAL ROMANO
- MÖELLER, CHARLES, *Littérature du XXe siècle et Christianisme*, 6 volúmenes, Casterman, Tournai (*Literatura del siglo XX y cristianismo*, versión española de V. García Yebra-S. García Mouton-J. Pérez Riesco, Gredos, Madrid, 1957-1964).
- NIEBUHR, REINHOLD, *Il destino e la storia*, BUR, Milán, 1999.
- PAGANO, PABLO, *Espíritu Santo, epiclesis, Iglesia: aportes a la eclesiología eucarística*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998.
- PÉGUY, CHARLES, "Le Porche du Mystère de la Deuxième vertu", en *Oeuvres Poétiques Complètes de Charles Péguy*, La Pléiade, París, 1967, 531-670 (*El pórtico del misterio de la segunda virtud*, trad. José Luis Rouillon Arróspide, Encuentro, Madrid, 1991).
- PICARD, MAX, *Le Visage humaine*, Paris, 1962.
- PIEPER, JOSEPH, *Una teoría de la fiesta*, Rialp, Madrid, 1974.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA-CECILIA AVENATTI DE PALUMBO-JUAN QUELAS (coord.), *El camino de la belleza. Documento y comentarios*, prólogo de M. González, Buenos Aires, Agape Libros, 2009.
- RAHNER, HUGO, *Der spielende Mensch*, Einsiedlen, 1952.
- RAHNER, KARL, *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid, 1964.
- RATZINGER, JOSEPH, *La belleza. La iglesia*, Encuentro, Madrid, 2006.
- RECALCATI, MASSIMO, *La forza del desiderio*, Qiqajon, Magnano, 2014.
- , *Ritratti del desiderio*, Cortina Raffaello, Milano, 2012.
- , *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino, 2014.
- RINGLET, GABRIEL, *Ceci est ton corps. Journal d'un dénuement*, Albin Michel, París, 2008
- , *Effacement de Dieu. La voie des moines-poètes*, Albin Michel, s.l., 2013.
- , *Éloge de la fragilité*, Albin Michel, s.l., 2004.
- RUIZ DE LA PEÑA, JOSÉ LUIS, *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1996.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*.
- SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*.
- SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium*.
- SCHNEIDER, MICHAEL, *Teología como biografía: una fundamentación dogmática*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- TABUYO, MARÍA (ed.), *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, Trotta, Madrid, 1999.

II.2. Artículos en obras colectivas

- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA, “Palabra, reconciliación y memoria en Lucio Gera”, en FERRARA, RICARDO-CARLOS MARÍA GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 1997, 148-165.
- CORDOVILLA, ÁNGEL, “«Gracia sobre Gracia». El hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado”, en: URIBARRI BILBAO, GABINO (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas-Desclée De Brouwer, 2005.
- MANZATTO, ANTONIO, “Pour une anthropologie du risque. En vue d’une nouvelle proposition chrétienne. La problématique”, 13-30, en A. GESCHÉ-P-SCOLAS (dirs.), *La foi dans le temps du risque*, Cerf-UCL, 1997.
- MOELLER, CHARLES, “El teólogo ante la evolución de la literatura y de la imagen del hombre”, en H. VORGRIMLER-R. VANDER GUCHT, *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, I, BAC, Madrid, 1973, 87-120.
- SPADARO, ANTONIO, “Presentación”, en FUNDACIÓN HORIZONTE DE MÁXIMA, *Vivir en (p)ascuas. Relatos de solidaridad y fuego*, Horizonte de Máxima, Buenos Aires, 2014; PENTIAN, Madrid, 2014.
- THOMAS, JOËL, “El sentido imaginario de la vida humana”, en A. ORTIZ-OSÉS-B. SOLARES-L. GARAGALZA (eds.), *Claves de la existencia. El sentido plural de la vida humana*, Anthropos, Barcelona, 2013.

II.3. Artículos en Revistas

- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA, “Seminario Interdisciplinario Permanente Literatura, Estética y Teología”, en *Consonancias* 38 (2011) 31-33.
- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA-PEDRO BAYÁ CASAL-JUAN QUELAS, “«Escuchar un mundo». Entrevista a Lucio Gera sobre el problema del método de diálogo interdisciplinario entre Teología y Literatura”, en *Teología* 99 (2009) 229-247.
- BARCELLOS, JOSÉ CARLOS, “Literatura e teología: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo”, en *Numen. Revista de Estudos e Pesquisa da Religião* 3/2 (2000) 9-30.
- , “Literatura y teología”, en *Teología* 96 (2008) 289-306.
- , “Literatura y teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo”, en *Teología* 93 (2007) 253-270.
- BOUTHORS, JEAN-FRANÇOIS, “¿Qué representa el poeta? Una conversación con Claude Vigée”, en *Consonancias* 10 (2004)
- CASTAÑÓN RODRÍGUEZ, JOSÉ RAMÓN, “El logos simbólico en Eugenio Trías. ¿Posibilidad de acceso a la trascendencia?”, en *Studium Ovetense* 30 (2002) 113-128.
- FLORIO, LUCIO, “Rostro de Cristo y caras humanas”, en *Communio* (Argentina) 4 (2002) 70.
- INSTITUTO PARA LA INTEGRACIÓN DEL SABER, “Investigación, integración del saber e interdisciplinarietà (2º parte)”, en *Consonancias* 3 (2002) 1.
- ORTEGA, FERNANDO, “Editorial”, en *Consonancias* 2 (2002) 1.
- , “Fe y teología: Elogio de la *via eminentiae*”, en *Teología* 110 (2013) 37-48.
- , “Hacia la perspectiva teológica de la integración del saber”, en *Consonancias* 8 (2004) 3-24.
- ORTEGA, FERNANDO-J. PAPANICOLAU, “Editorial”, en *Consonancias* 3 (2002) sin numeración de páginas.

- QUELAS, JUAN, “«El amor de la inocencia y la inocencia del amor» De la erótica venérea a la erótica agápica en las *Memorias de mis putas tristes* de Gabriel García Márquez”, en *Franciscanum* 156 (2011) 51-73.
- , “«*Vultus amoris, vulnus Amoris*». Apuntes para una antropología teo-fenomenológica de la identidad como alteridad y reciprocidad”, en *Teología* 108 (2012) 173-200.
- SICILIANI BARRAZA, JOSÉ MARÍA, “Narratividad, cristología y comunicación de la fe”, en *Actualidades Pedagógicas* 54 (2009) 107-121.

II.4. Artículos en formato electrónico

- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA- PEDRO BAYÁ CASAL, “Desafíos actuales del diálogo teología, estética y literatura: experiencia y lenguaje. Entrevista a Lucio Gera (1924-2012)”, en *Teoliteraria* 5 (2013) www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlt/article/view/95/88.
- CALVO, PATRICIA, “El imaginario estético como locus antropológico. Hacia una Antropología del Imaginario”, en *Teoliteraria* 3/5 (2013) <http://www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlt/article/view/92>
- SPADARO, ANTONIO, “Los desafíos pastorales sobre la familia para afrontar con coraje”, <http://www.cyberteologia.it/2014/10/intervento-di-p-antonio-spadaro-s-i-al-iii-sinodo-straordinario-dei-vescovi-sulla-famiglia/> (consulta 25-11-2014).
- VANRELL, NOELIA, “La imaginación utópica como atributo de la libertad. Un comentario a partir de la concepción de imaginario social en Paul Ricoeur”, en *Teoliteraria* 7 (2014) on line <http://www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlt/article/view/133>.

II.5. Tesis

- BANPLAIN, JEAN, *Langage mystique, expresión du desir: dans les “Sermones super Cantica Canticorum” de Bernard de Clairvaux*, Tesis de Licencia en ciencias morales y religiosas en la UCL, Louvain, 1973.

II.6. Diccionarios

- BERISTÁIN, H., *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 1995.
- BRUGGER, WALTER, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 1987.
- CHEVALIER, JEAN-A. GHEERBRANT, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1995.
- COROMINAS, JOAN, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 2000, 3ª edición, 10ª reimpresión.
- FRIES, HEINRICH, *Conceptos fundamentales de la teología*, Cristiandad, Madrid, 1979.
- HARRISON, EVERETT H. (ed.), *Diccionario de teología*, Desafío, Grand Rapids (EEUU), 1999.
- IZQUIERDO, CÉSAR-JUTTA BURGGRAF-FÉLIX MARÍA AROCENA, *Diccionario de teología*, EUNSA, Pamplona, 2006.
- LACOSTE, JEAN YVES (dir.), *Diccionario Akal crítico de teología*, Akal, Madrid, 2007.
- LATOURELLE, RENÉ-RINO FISICHELLA (dir.), *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid, 1992.
- PACOMIO, LUCIANO Y OTROS, *Diccionario teológico interdisciplinar* tomo III, Sígueme, Salamanca, 1998.

- PIKAZA, XABIER-NEREO SILANES (dirs.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992.
- RAE, *Diccionario on line*.
- SIERRA BRAVO, RESTITUTO, *Diccionario social de los padres de la Iglesia (selección de textos)*, Edibesa, Madrid, 1997.
- TAMAYO, JUAN JOSÉ (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid, 2005.

Bibliografía de la Parte II: González de Cardedal

(La bibliografía presenta solamente las obras citadas en la tesis)

I. Fuentes

I.1. Libros

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, *¿Crisis de seminarios o crisis de sacerdotes? Meditación de una España posconciliar*, Marova, Madrid, 1967.
- , *Meditación teológica desde España*, Sígueme, Salamanca, 1970.
- , *Ética y religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización*, Cristiandad, Madrid, 1977.
- , *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- , *El poder y la conciencia. Rostros personales frente a poderes anónimos*, Espasa Calpe, Madrid, 1984.
- , *España por pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1984.
- , *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*, BAC, Madrid, 1985.
- , *El lugar de la teología. Discurso leído el día 11 de marzo de 1986 en el acto de su recepción pública como Académico de Número por el Excelentísimo Señor Don Olegario González de Cardedal y Discurso de contestación del Académico Excmo. Sr. D. Mariano Yela Granizo*, s/e, Salamanca, Madrid, 1986.
- , *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid, ³1993.
- , *La teología española ante la nueva Europa*, Universidad de Salamanca-Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994.
- , *Madre y muerte*, Sígueme, Salamanca, ³1994.
- , *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1995.
- , *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*, Trotta, Madrid, 1996.
- , *Cristología*, BAC, Madrid, 2001.
- , *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca, ³2001.
- , *Dios*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- , *Fundamentos de cristología. I. El Camino*, BAC, Madrid, 2005.
- , *Historia, hombres, Dios*, Cristiandad, Madrid, 2005.
- , *Fundamentos de cristología. II. Meta y misterio*, BAC, Madrid, 2006.
- , *El quehacer de la teología*, Sígueme, Salamanca, 2008.
- , *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva*, Encuentro, Madrid, 2010.
- , *El rostro de Cristo*, Encuentro, Madrid, 2012.
- , *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca, 2013.

- , *Cristianismo y mística. Santa Teresa de Jesús. San Juan de la Cruz*, EDUCA, Buenos Aires, 2013.
- , *Dios en la ciudad*, Sígueme, Salamanca, 2013.

I.2. Artículos en libros colectivos

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, “La nueva conciencia de la iglesia y sus presupuestos histórico-teológicos”, en BARAÚNA, GUILLERMO (dir.) *La iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, I, Juan Flors, Barcelona, 1966, 248-278.
- , “Significación histórica y teológica de Puebla. Reflexiones finales”, en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO-JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA (eds.), *Puebla. El hecho histórico y la significación histórica*, Sígueme, Salamanca, 1981, 325-355.
 - , “«Haz memoria de Jesucristo» (2Tim 2, 8). La viva realidad de Jesús: hechos y misterios”, en INSTITUTO TEOLÓGICO DE VIDA RELIGIOSA, *Fascinados por Jesucristo*, Claretianas, Madrid, 1987, 15-46.
 - , “La soledad del hombre y la soledad de Cristo”, en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO–FERNÁNDEZ SANGRADOR, JORGE JUAN (eds.), *Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997, 263-292.
 - , “Navegar es necesario. Vivir no es necesario”, en AAVV, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 1997, 509-535.
 - , “Existencia cristiana y experiencia religiosa”, en BOSCH, JUAN (ed), *Panorama de la teología española*, Verbo divino, Navarra, 1999, 361-385.
 - , “Dios al encuentro del hombre en Jesucristo”, en GALINDO, ÁNGEL-SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL, *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*, Salamanca, 2003, 121-183.
 - , “Dios en la historia y el destino de la humanidad”, en CORDOVILLA PÉREZ, ÁNGEL-SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL-DEL CURA ELENA, SANTIAGO (eds.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca, 2006, 631-667.

I.3. Artículos en revistas

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, “Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica”, en *Salmanticensis* 24 (1977) 525-587.
- , “El templo, la academia y la plaza pública, los tres interlocutores del teólogo” en *Iglesia viva* 132 (1987) 488-492.
 - , “Cristo en el itinerario espiritual de San Agustín”, en *Salmanticensis* 40 (1993) 21-55.
 - , “Existencia cristiana y experiencia religiosa”, en *Communio* 18 (1996) 212-239.
 - , “Quién y cómo es un teólogo. Sermón universitario en la fiesta de Santo Tomás”, en *Revista española de Teología* 57 (1997) 27-50.
 - , “Soledad y compañía de Jesús”, en *Salmanticensis* 45 (1998) 55-103.
 - , “Última lección de cristología en Gredos”, en *Revista Catalana de Teología* 25 (2000) 375-384.
 - , “Prólogo a la tercera edición. La cristología en los últimos veinte años (1973-1993)”, en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid, 1993, XXIII-LXIV.

- , “Jesucristo iniciador y consumidor de la santidad”, en *Teología y catequesis* 128 (2014) 13-37.

I.4. Libros sobre Cardedal y homenajes

- CORDOVILLA PÉREZ, ÁNGEL-SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL-DEL CURA ELENA, SANTIAGO (eds.), “Bio-bibliografía de Olegario González de Cardedal”, en *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca, 2006, 13-47.
- DEL CURA ELENA, SANTIAGO, “*Laudatio academica* al Prof. Olegario González de Cardedal con motivo de su última lección”, en *Salmanticensis* 53 (2006) 243-249.
- SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL (ed.), *Donde la luz es Ávila. Olegario González de Cardedal*, Ayuntamiento de Ávila, 2002.

I.5. Presentaciones, prefacios y prólogos

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, “Presentación”, en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1990, XI-XVI.
- , “Presentación” en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 2002, XIII-XIX.
- , “Prefacio”, en FERRARA, RICARDO, *El Misterio de Dios. Correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática*, Sígueme, Salamanca, 2005, 9-14.
- , “Prólogo”, en JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte, esperanza y salvación*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2004.

I.6. Tesis y tesinas sobre Cardedal

I.6.a. Tesis doctorales:

- BÉJAR BACAS, JOSÉ SERAFÍN, *Donde hombre y Dios se encuentran: la esencia del cristianismo en Bruno Forte y Olegario de Cardedal*, Edicep, Valencia, 2004.
- DE LA CRUZ LOERA, SERGIO, *La cristología del encuentro en Olegario González de Cardedal: contenido y perspectivas*, tesis de doctorado, Universidad Pontificia Salesiana, Roma, 2009.
- LEIVA BÉJAR, PEDRO, *La pasión de Cristo y el rostro de Dios: teología de la cruz en J. I. González Faus, L. F. Mateo-Seco y O. González de Cardedal*, Facultad de Teología de Granada, 2013.
- MOORE, MICHAEL, *Creer en Jesucristo: una propuesta en diálogo con O. González de Cardedal y J.I. González Faus*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2011.

I.6.b. Tesinas de licenciatura:

- BAYÁ CASAL, PEDRO EUGENIO, *Cristo entre los poetas: la incorporación de la palabra poética a la reflexión cristológica de Olegario González de Cardedal: el método de diálogo interdisciplinar entre teología y literatura en “Cuatro poetas desde la otra ladera”*, tesina de Licenciatura en teología dogmática, UCA, Buenos Aires, 2010 (inérita).
- NUHSBAUMER, GEORG, «*Zuerst ist er der Gott der Dichter*»: *Christologie bei Olegario González de Cardedal als paradigma zur verhältnisbestimmung von theologie und dichtung*, Theologische Grundlagenforschung, Universität Wien, 2000.
- QUELAS, JUAN ALBERTO, «*Belleza de Cristo*»: *hitos para un estética cristológica en español con eros teológico y pathos literario: Olegario González de Cardedal*, tesina de Licenciatura en teología dogmática, UCA, Buenos Aires, 2007 (inérita).

I.7. Entrevistas

- BAYA CASAL, PEDRO EUGENIO, “Entrevista a Olegario González de Cardedal”, en *Teología* 93 (2007) 285-308.
- ROLLÁN ROLLÁN, MARÍA DEL SAGRARIO-AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA-TOUTIN, ALBERTO, “Entrevista a Olegario González de Cardedal sobre «Los lenguajes de Dios para el siglo XXI»”, en *Teología* 96 (2008) 307-318.

I.8. Artículos sobre Cardedal en obras colectivas

- QUELAS, JUAN, “Las categorías de *relación* y *encuentro* en Ruiz de la Peña y en González de Cardedal: bases para la construcción de la figura del *nosotros*”, en AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS (coord.), *Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*, Educa, Buenos Aires, 2011, 37-44.
- , “«El Verbo-Lógos-Palabra se hizo carne-hombre-tierra-suelo». Enraizados en la entraña de la tierra: el lugar y el lenguaje como configuradores de un estilo teológico-literario (una mirada desde Olegario González de Cardedal)”, en TEOLOGANDA, *Actas del 1º Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas. Biografías, Instituciones y Ciudadanías*, Facultad de Teología de San Miguel, Buenos Aires, 2008 (edición en CDRom, ISBN 978-987-24250-0-5).
- REVIDATTI, JOSÉ, “González de Cardedal. La teología como confluencia, encuentro y apostolado”, en AZCUY, VIRGINIA (coord.), *Semillas del Siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*, Centro de Estudios Salesianos, Buenos Aires, 2000, 57-73.

I.9. Artículos sobre Cardedal en Revistas

- BÉJAR BACAS, JOSÉ SERAFÍN, “Hacia una nueva forma de realización sistemática: La “*Simbolica ecclesiale*” de B. Forte y “*La entraña del cristianismo*” de O. González de Cardedal”, en *Antoniano* 80 (2005) 3-34.
- QUELAS, JUAN, “«Yo soy el Pastor, el Bello» (Jn 10, 11.14). Senderos para una investigación estético-cristológica en la obra de Olegario González de Cardedal”, en *Nuevo Mundo* 8 (2007) 45-59.
- , “«Gloria de Cristo». Eros teológico y *pathos* literario: teología que brota desde España. Una mirada a la obra de Olegario González de Cardedal”, en *Estudios Trinitarios* 42 (2008) 423-458.
- , “«Belleza de Cristo». Hitos para una estética cristológica en la obra de Olegario González de Cardedal”, en *Teología* 98 (2009) 109-127.
- REVIDATTI, JOSÉ, *Aproximación a la cristología de Olegario González de Cardedal a la luz de la categoría del «encuentro»* I y II en *Stromata* 56 (2000) 145-190; 269-298.

I.10. Artículos sobre Cardedal en formato electrónico

- QUELAS, JUAN, “Éros teológico y *pathos* literario en la obra teológica en español de Olegario González de Cardedal”. En: *Actas del Primer Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología*, ALALITE, Río de Janeiro, 2007 (Edición en CDRom ISBN 978-987-23520-0-4).
- , “«Estética cristológica»: Lenguaje de Dios”. En: AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS–CAMPANA, SILVIA–KOIRA, ESTRELLA ISABEL (dir.), *Actas de Segundas y Terceras Jornadas Diálogos entre literatura, estética y teología. El teatro y Lenguajes de Dios*

- para el siglo XXI*, Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2007 (Edición en CDRom, ISBN 978-987-23886-0-7).
- , “«El revés de la trama». La soledad y el anhelo del encuentro en un tema de Bersuit Vergarabat”, en *Actas del Segundo Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología*, ALALITE, Santiago de Chile, 2008 (Edición en CDRom).

II. Bibliografía general

II.1. Libros

- ALONSO SCHÖKEL, LUIS, *El estilo literario. Arte y artesanía*, Ega-Mensajero, Bilbao, 1995.
- ALPHONSO, HERBERT, *La vocación personal*, CIS, Roma, 1995.
- ARRILLAGA, LUIS – LIMA, GLORIA, *Labios sellados. Antología poética sobre el silencio de Dios. Siglos XVI-XX*, PPC, Madrid, 1999.
- ARZUBIALDE, SANTIAGO, *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad. El misterio pascual*, Sal Terrae, Santander, 2014.
- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, Edições Subiaco-Ediciones de la Facultad de Teología, Juiz de Fora-Buenos Aires, 2006.
- , *Presencia y ternura. La metáfora nupcial*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2014.
- , *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2002.
- AZCUY, VIRGINIA-JOSÉ CARLOS CAAMAÑO-CARLOS MARÍA GALLI, *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. T.II: De Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Ágape Libros-UCA, Buenos Aires, 2007.
- AZCUY, VIRGINIA-MARCELO GONZÁLEZ-CARLOS MARÍA GALLI (eds.) *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. T.I: Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape Libros-UCA, Buenos Aires, 2006.
- BALTHASAR, HANS URS VON, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln-Freiburg, Johannes Verlag, 1990.
- , *Gloria. Una estética teológica*, vol. I: *La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985.
- , *Gloria. Una estética teológica*, vol. II: *Estilos eclesiales*, Encuentro, Madrid, 1986.
- , *Gloria. Una estética teológica*, vol. V: *Metafísica. Edad Moderna*, Encuentro, Madrid, 1988.
- , *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Encuentro, Madrid, 1979.
- , *Teológica*, vol I: *Verdad del mundo*, Encuentro, Madrid, 1997.
- BASTAIRE, JEAN, *Eros redento. Amore e ascési*, Qiqajon, Magnano, 2011 (ed. original Desclée, París, 1990).
- BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Carta encíclica del 25/12/2005; texto español en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html (consulta 15/11/14).
- , *Deus caritas est. Introducción y comentario de Angelo Scola*, Encuentro, Madrid, 2006.
- BUENAVENTURA, SAN, *Itinerarium mentis in Deum*
- BYUNG-CHUL HAN, *La agonía del eros*, Herder, Barcelona, 2014 (ed. original Matthes & Seitz, Berlín, 2012).
- CAMOZZI, ROLANDO, *Aproximaciones al amor*, Sígueme, Salamanca, 1980.

- CIRLOT, VICTORIA, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de occidente*, Herder, Barcelona, 2005.
- CIRLOT, VICTORIA-BLANCA GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela, Madrid, 2008.
- DE ANDÍA, YSABEL, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, 1994.
- , *La voie et le voyageur. Essai d'anthropologie de la vie spirituelle*, Cerf, Paris, 2012.
- DE CERTEAU, MICHEL, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Siruela, Madrid, 2006.
- DE LUBAC, HENRI, *Paradojas y nuevas paradojas*, San Juan, Buenos Aires, 1992.
- DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS, *Amores y desamores en la vida consagrada*, ITVR, Gasteiz/Vitoria, 2014.
- ELIADE, MIRCEA, *Mito y realidad*, Guadarrama, Barcelona, 1981.
- ÉPINEY-BURGARD, GEORGETTE-EMILIE ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, Paidós, Barcelona-México-Buenos Aires, 1998.
- ESPERÓN, MIGUEL BENIGNO, *Filosofía de la mística como cercanía de la divinidad*, Ágape, Buenos Aires, 2005.
- FERNÁNDEZ, VÍCTOR MANUEL, *La pasión mística. Espiritualidad y sensualidad*, Dabar, México, 1998.
- FERNÁNDEZ, VÍCTOR MANUEL-CARLOS MARÍA GALLI (dirs.), *Eros y Agape. Comentario a "Dios es amor"*, San Pablo, Buenos Aires, 2008.
- FERRARA, RICARDO, *El Misterio de Dios. Correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- FORTE, BRUNO, *El silencio de Tomás*, Paulinas, Buenos Aires, 1999.
- , *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- FRANCO, FABIO, *La passione dell'amore. L'ermeneutica di Balthasar e Origene*, EDB, Bolonia, 2005.
- FUMAGALLI, ARISTIDE, *Come lui ha amato. L'eros di Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010.
- GIBELLINI, ROSINO, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *La densidad del presente*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- HAAS, ALOIS MARIA, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid, 1999.
- , *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid, 1999, 89-111.
- HADJADJ, FABRICE, *Mistica della carne. La profondità di sessi*, Medusa, Milano, 2009.
- HAN, BYUNG-CHUL, *La agonía del eros*, Herder, Barcelona, 2014.
- HATZFELD, HELMUT, *Estudios sobre el Barroco*, Gredos, Madrid, 1964.
- HUIZINGA, JOHAN, *Over de grenzen van spel en ernst in de cultuur*, Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem, 1933 (*Acerca de los límites entre lo lúdico y lo serio en la cultura*, Casimiro, Madrid, 2014).
- , *Homo ludens: vom Ursprung d. Kultur im Spiel*, Rowohlt, Hamburg, 1958 (*Homo ludens*, Alianza, Madrid, 2012).
- HÜNERMANN, PETER, *Cristología*, Herder, Barcelona, 1997.
- JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*.
- KASPER, WALTER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1994.
- LARCHET, JEAN CLAUDE, *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient Chrétien des premiers siècles*, Du Cerf, Paris, 2007.
- LAURENT, MARGUERITE-MARIE, *Réalismo et richesse de l'amour Chrétien. Essais sur eros et Agapé*, Saint Paul, s.l., 1961.

- LECLERCQ, JEAN, *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la Edad Media*, Sígueme, Salamanca, 2009 (*Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Cerf, Paris, 21963).
- LEVINAS, EMMANUEL, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2012.
- LEWIS, CARL S., *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid, 1998.
- LEWIS-WILLIAMS, DAVID, *La mente en la caverna. La conciencia y los orígenes del arte*, Akal, Madrid, 2005.
- LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO, *Estética de la creatividad. Juego. Arte. Literatura*, Rialp, Madrid, 31998.
- , *La experiencia estética y su poder formativo*, Verbo Divino, Estella, 1991.
- LOTHE, ANDRÉ, *Los grandes pintores hablan de su arte*, Hachette, Buenos Aires, 1958.
- MACHADO, ANTONIO, *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965⁸.
- MANDRIONI, HÉCTOR DELFOR, *Cuatro nombres griegos para cuatro figuras del amor. Storgé-Eros-Philia-Agápe*, Universidad Nacional de Lomas de Zamora, Lomas, 2001.
- , *Hombre y poesía*, Guadalupe, Buenos Aires, 1971.
- MARION, JEAN-LUC, *Dios sin el ser*, Ellago, Vilaboa (Pontevedra), 2010.
- MARTÍN DESCALZO, JOSÉ LUIS, *Apócrifo de María*, Sígueme, Salamanca, 41993.
- MARTÍN VELASCO, JUAN (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta-Ayuntamiento de Ávila, Madrid-Ávila, 2004.
- , *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999 y 22003.
- MCGINN, BERNARD, *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*; vol. I: *The Foundations of Mysticism*; vol. II: *The Growth of Mysticism*; vol. III: *The flowering of Mysticism*; vol. IV: *The Harvest of Mysticism*; vol. V: *The Varieties of Vernacular Mysticism. 1350-1550*, Crossroad, New York, 1991-2012.
- MORLA, VÍCTOR, *Poemas de amor y deseo. Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella, 2004.
- MUJICA, HUGO, *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Martín Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998⁴.
- , *Poéticas del vacío: Orfeo, Juan de la Cruz, Paul Celan, la utopía, el sueño y la poesía*, Trotta, Madrid, 2004³.
- NAVASCUÉS BENLLOCH, PATRICIO DE-MANUEL CRESPO LOSADA-ANDRÉS SÁEZ GUTIÉRREZ (eds.), *Filiación. Cultura pagana, Religión de Israel, Orígenes del cristianismo*. Vol. IV: *Sobre Virgilio poeta "cristiano" y cómo Jesús es Hijo de Dios*, Trotta-Fundación San Justino, Madrid, 2012.
- NYGREN, ANDERS, *Erós et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Aubier, 1944 (1ª parte); 1952 (2ª parte, 1º libro y 2º libro).
- ORTEGA, FERNANDO, *Belleza y Revelación. Estudio del simbolismo en el pensamiento de Wolfgang Amadeus Mozart*, Roma, 1990.
- , *Mozart. Tinieblas y luz*, Paulinas, Buenos Aires, 1991.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Estudios sobre el amor*, Edaf, Madrid, 1995
- ORTIZ-OSÉS, ANDRÉS-BLANCA SOLARES-LUIS GARAGALZA (eds), *Claves de la existencia. El sentido plural de la vida humana*, Anthropos, Barcelona, 2013.
- PALMER, JOSÉ SIMÓN (int), *Historias bizantinas de locura y santidad*. JUAN MOSCO: *El prado*; LEONCIO DE NEÁPOLIS, *Vida de Simeón el Loco*, Siruela, Madrid, 1999.
- PANIKKAR, RAIMON, *Íconos del misterio. La experiencia de Dios*, Península, Barcelona, 32001.

- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA, *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa*, San Pablo, Buenos Aires, 2006.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA—AVENATTI, CECILIA—QUELAS, JUAN (coords.), *El camino de la Belleza. Una vía privilegiada de evangelización y de diálogo. Documento y comentarios*, Ágape, Buenos Aires, 2009.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios*, en *Obras completas*, BAC, Madrid, 1990, 267-368.
- , *Los nombres de Dios*, en *Obras completas*, BAC, Madrid, 2002, 3-99.
- , *Teología mística*, en *Obras completas*, BAC, Madrid, 1990, 369-380.
- RAHNER, HUGO, *Der Spielende Mensch*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1990 (*El hombre lúdico*, Edicep, Valencia, 2002).
- RAHNER, KARL, *Escritos de teología III*, Taurus, Madrid, 1967.
- RAVASI, GIANFRANCO, *El Cantar de los Cantares*, San Pablo, Santa fe de Bogotá, 1998.
- RODRÍGUEZ, MARÍA ISABEL (dir.), *La experiencia mística*, Monte Carmelo-CITeS, Burgos-Ávila, 2013.
- RUH, KURT, *Geschichte der abendländischen Mystik*, I. *Die Grundlegung durch die Kiercheväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*; II. *Freuenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*; III *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*; IV. *Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts*; C.H. Beck'sche, München, 1990, 1993, 1996, 1999 (trad. italiana: *Storia della mistica occidentale*, I. *Le basi patristiche e la teología monástica del XII secolo*; II. *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e pensiero, Milano, 1995 y 2002).
- RUIZ DE LA PEÑA, JOSÉ LUIS, *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, ³1996.
- SALAMANCA BARRERA, LI MIZAR, *La obra de arte, lugar de teofanía*, Tesis para el doctorado en teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005 (y nuestra recensión en *Teología* 88 (2005) 745-748).
- SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*.
- SCANONNE, JUAN CARLOS, *Evangelización cultura y teología*, Buenos Aires, 1990.
- SCHNEIDER, MICHAEL, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, Desclée, Bilbao, 2000.
- SPITZER, LEO, *Estilo y estructura en la literatura española*, Crítica, Barcelona, 1980.
- STEINER, GEORGES-CÉCILE LADJALI, *Elogio de la transmisión. Maestro y alumno*, Siruela, Madrid, ²2006.
- TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, en TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Editorial de espiritualidad, Madrid, ⁵2000, 1-297.
- THEOBALD, CHRISTOPH, *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, (2 vols.) Cerf, París, 2007.
- TORNERO, EMILIO, *Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval*, Siruela, Madrid, 2014.
- TORRALBA, FRANCESC, *La lógica del don*, Khaf, Barcelona, ²2012.
- UNAMUNO, MIGUEL DE, “Cancionero”, en *Obras completas VI*, Madrid, 1966.
- , *Vida de Don Quijote y Sancho*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, ⁸1949.
- VANNINI, MARCO, *Mistica e filosofía*, Le lettere, Firenze, 2007.
- WEBER, H.-R., *Un viernes al mediodía. Visiones del Cristo crucificado en el arte universal*, La aurora, Buenos Aires, 1980.

- WEIL, SIMONE, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 2000³.
- YANNARAS, CHRISTOS, *Variazioni sul Cantico dei Cantici*, Qiqajon, Magnano, 2012 (ed. original Domos, Atenas, 1990).

II.2. Artículos en obras colectivas

- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS, “Palabra, reconciliación y memoria en Lucio Gera”, en R. FERRARA-C.M. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 1997, 148-165.
- BALTHASAR, HANS URS VON, “Consideraciones acerca del ámbito de la mística cristiana”, en H.U. VON BALTHASAR-A.M. HAAS-W. BEIERWALTES, *Mística. Cuestiones fundamentales*, Ágape, Buenos Aires, 2008.
- , “Arte cristiano y predicación”, en *Mysterium Salutis*, tomo I 2; Cristiandad, Madrid, 1969.
- , “El misterio pascual”, en FEINER, JOHANNES-LÖHRER, MAGNUS (dirs.), *Mysterium Salutis* III II, Cristiandad, Madrid, 1969, 143-335.
- FISCHELLA, RINO, “La teología alla luce dell’amore”, en IBID. (ed.), *Solo l’amore è credibile. Una rilettura dell’opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Vaticano, 2007, 11-16.
- FORTE, BRUNO, *La bellezza via del Vangelo*, en FERNÁNDEZ, VÍCTOR MANUEL-GALLI, CARLOS MARÍA (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires, 2005, 203-211.
- GALLI, CARLOS MARÍA, *Pensar a Dios: primero y último; máximo y mínimo; ser, verdad y amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo. La teología sapiencial y teocéntrica de Ricardo Ferrara*, en FERNÁNDEZ, VÍCTOR MANUEL-GALLI, CARLOS MARÍA (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires, 2005, 31-130.
- GAYOL, NURYA, “Una aproximación antropológica a la teología de la ternura”, en: URIBARRI BILBAO, GABINO (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Universidad Pontificia Comillas-Desclée De Brouwer, Madrid, 2005.
- HAAS, ALOIS, “Mística en contexto”, en CIRLOT, VICTORIA-AMADOR VEGA (eds.), *Mística y creación en el siglo XXI. Tradición e innovación en la cultura europea*, Herder, Barcelona, 2006, 63-85.
- MEJÍA, JORGE, *Dios, la belleza y la vocación a a la belleza*, en V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires, 2005, 190-202.
- NAVARRO, IGNACIO, “Vigencia de Adán”, en A. ZECCA - R. DÍEZ, *Pensamiento, poesía y celebración. Homenaje a Héctor Delfor Mandrioni*, Biblos, Buenos Aires, 2001.
- QUELAS, JUAN, “«Un viaje a los márgenes». Locura, Belleza y Santidad: tras las huellas del «dulce y divino Idiota de la cruz»”, en C.I. AVENATTI-J. QUELAS (eds), *Belleza que hiere. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2010, 173-242.
- , “«Verso l’alto». Pier Giorgio Frassati: arrebatado hacia la hermosura de Dios”, en ACCIÓN CATÓLICA ARGENTINA (ed.), *Pier Giorgio Frassati. La santidad posible y cotidiana*, ACA, Buenos Aires, 2006, 129-137.
- , “El amor de la inocencia y la inocencia del amor’. De la erótica venérea a la erótica agápica en las *Memorias de mis putas tristes* de Gabriel García Márquez”, en

- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS (coord.), *Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*, Buenos Aires, Educa, 2011, 345-357.
- TABUYO ORTEGA, MARÍA, “Introducción”, en HADEWIJCH DE AMBERES, *Visiones*, Olañeta, 2005, 7-45.
- TREJO, MARCELO, *La Sabiduría del Pueblo como lugar teológico en la «Escuela Argentina» (1966-1996)*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 2000.
- TRÜTSCH, JOSEPH, “Explicación teológica de la fe”, en *Mysterium Salutis* vol I, tomo II, Cristiandad, Madrid, 1969.

II.3. Artículos en Revistas

- AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS, “El cosmos estético de Balthasar. La figura, las polaridades y la belleza en diálogo con el debate contemporáneo”, en *Proyecto 30* (1998) 105-126.
- , “El *pathos* teodramático como signo epocal en el marco del escenario histórico actual”, *Humanidades* 1 (2004) 91-100.
- , “Teología y literatura. Lenguaje y acontecimiento”, en *Teología* 90 (2006) 365-371.
- , “La «Habitabilidad comunional» como figura conclusiva de la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar” en *Teología* 91 (2006) 535-541.
- AZCUY, VIRGINIA, “«*Estoy clavada con Jesucristo en la cruz*». Isabel de la Trinidad, una cristología «en carne de mujer»”, *Teología* 91 (2006), 489-513.
- BALTHASAR, HAN URS VON, “Mechthildis kirchlicher Auftrag”, en SCHMIDT, M., *Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit*, Einsiedeln, 1955, 19-45.
- BERTRAND, DOMINIQUE, “Vous êtes le corps du Christ”, en *Christus* 222 (2009) 10-20.
- CAAMAÑO, JOSÉ CARLOS, “La materia transfigurada. Perspectivas teológicas de Pavel Evdokimov”, en *Teología* 98 (2009) 95-107.
- D’ORS, PABLO JUAN, “Belleza y forma en Hans Urs von Balthasar”, en *Anatellei* 5 (2001) 5-25.
- , “El estilo como categoría estético-teológica. Religión, cristianismo y consagración en clave estilística”, en *Anatellei* 3 (2000) 27-43, 34.
- DUMONT, CAMILLE, “Un genio musical”, en *Communio* IV-V (1989) 397-406.
- , “Action et Dénouement dans la *Dramatique* de H.U. von Balthasar. Problèmes de traduction”, en *Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994) 727-736.
- QUELAS, JUAN, “«¡Tarde te amé, locura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!» El lenguaje de la paradoja en la poesía de Hadewijch de Amberes y el lenguaje del exceso en la teología de Adolphe Gesché”, en V Jornadas de Filosofía Medieval, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli (Buenos Aires, 2011).
- SÁENZ, ALFREDO, “La eutrapelia”, en *Gladus* 22 (1991) 69.

II.4. Artículos en formato electrónico

- BAKER, ARMAND F., “La locura divina”, en *El pensamiento religioso y filosófico de Antonio Machado*, Servicio de publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1985, http://www.armandfbaker.com/book/chapter_6.pdf (consulta 03/07/2014); retomado parcialmente en “La «locura» en la obra de Antonio Machado”, en A. KOSSOFF, DAVID A.-JOSÉ AMOR Y VÁZQUEZ-RUTH H. KOSSOFF-GEOFFREY W. RIBBANS (dirs.), *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*

- (1983), Centro Virtual Cervantes, 155-170, http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/aih_viii.htm (consulta 09/07/2014).
- KOLVENBACH, PETER HANS, *Locos por Cristo*, en *CIS* 63-64 (1990), 72-89, <http://www.ucv.vc/parroquia/Documentos/LocosporCristo.doc> (consulta septiembre 2008).

II.5. Diccionarios

- ANCILLI, ERMANNINO (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, Tomo II, Herder, Barcelona, 1983.
- BALZ, HORST-GERHARDT SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Sígueme, Salamanca, 1998.
- BLÁZQUEZ, FELICIANO, *Diccionario de mitología. Dioses, héroes, mitos y leyendas*, Verbo Divino, Estella, 2005.
- BLUME, JAIME-FRANKEN, CLEMENS, *La crítica literaria del siglo XX. 50 modelos y su aplicación*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 2005.
- BOSCH NAVARRO, JUAN, *Diccionario de Teólogos/as contemporáneos*, Monte Carmelo, Burgos, 2004.
- CHEVALIER, JEAN (dir.), *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1999.
- CIRLOT, JUAN EDUARDO, *Diccionario de símbolos*, Labor, Barcelona, 1991, 266.
- COROMINAS, JOAN, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, II, Gredos, Madrid, 1980.
- , *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 2000, 3ª edición, 10ª reimpresión.
- DORSCH, FRIEDRICH ET ALIA (eds.), *Diccionario de psicología*, Herder, Barcelona, 1994.
- HARRAUER, CHRISTINE-HERBERT HUNGER, *Diccionario de mitología griega y romana*, Herder, Barcelona, 2008.
- HARRISON, EVERETT H. (ed.), *Diccionario de teología*, Desafío, Grand Rapids (EEUU), 1999.
- IZQUIERDO, CÉSAR-JUTTA BURGGRAF-FÉLIX MARÍA AROCENA, *Diccionario de teología*, EUNSA, Pamplona, 2006.
- LACOSTE, JEAN YVES, *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France Paris, 2007.
- MARCHESE, ANGELO-FORRADELLAS, JOAQUÍN, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Ariel, Barcelona, 1998.
- PAVIS, PAUL, *Diccionario del teatro. Dramaturgia, estética, semiología*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1996.
- RAE, *Diccionario on line*.
- TAMAYO, JUAN JOSÉ (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid, 2005.
- VILLER, MARCEL-F. CAVALLERA-J. DE GUIBERT Y OT. (dirs.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1964, Tomo V.

Índice analítico

Dedicatoria	3
Índice sintético	5
Siglas y abreviaturas	11
Introducción	
‘Ο ἑμός ἔρως ἐσταύρωται	15
1. Hipótesis	17
2. Erótica teologal, erótica teológica, <i>éros</i> divino-humano: aclaraciones, contenido, interpretación	20
3. <i>Status quaestionis</i>	22
4. Objeto y métodos	30
5. Cuestiones formales	33
Obertura	
El <i>éros</i> divino-humano en la historia de la teología	37
1. El Cantar de los Cantares	43
2. Patrística	47
2.1. Ignacio de Antioquía	48
2.2. Orígenes	51
2.3. Gregorio de Nisa	54
2.4. Dionisio Areopagita	57
2.5. Recapitulación	61
3. Teólogos medievales	61
3.1. Bernardo de Clairvaux	63
3.2. Guillermo de saint Thierry	68
3.3. Ricardo de san Víctor	73
3.4. Recapitulación	77
4. Místicas medievales	78
4.1. Hadewijch de Amberes	78
4.2. Matilde de Magdeburgo	85
4.3. Recapitulación	91
5. Místicos del <i>Siglo de Oro</i> español	92
5.1. Teresa de Ávila	92
5.2. Juan de la Cruz	95
5.3. Recapitulación	100
6. Siglo XX	101
6.1. Hans Urs von Balthasar	101
6.2. Benedicto XVI	108
6.3. Recapitulación	118
Consideración final	119
Parte I	
Adolphe Gesché	
una interpretación desde el <i>éros</i> divino-humano	121
Pertinencia de la elección de Gesché	123
1. La creación de una obra	124
2. Recorte de fuentes: criterios	125
3. Un cuerpo de escritura	126

4. Cuestiones metodológicas	128
I. Contornos de la erótica teologal: El autor desde el punto de mira de esta investigación	129
1. ¿Se puede hablar de una erótica teologal?	130
1.1. La erótica como categoría transversal	130
1.2. La erótica desde la perspectiva de la dogmática	131
1.3. La erótica como soteriología	132
1.4. La erótica como ser y obrar de Dios	135
2. Un camino de signos y señales	136
2.1. Vía extática: El amor divino es extático	137
2.2. Vía soteriológica: Una erótica para una teología que responda a la salvación	138
2.3. Vía elpídica: Un <i>éros-caritas</i> para lo imposible	139
2.4. Vía del exceso: Un <i>éros-caritas</i> capaz de re-crear por la sobreabundancia	141
3. Campo semántico de la erótica	142
3.1. Erótica como exceso	144
a. El exceso del mal	146
b. El exceso de Dios	146
c. Las palabras excesivas	146
d. Exceso como concepto de valía	146
e. Exceso del amor y del bien	148
3.2. Erótica como pasión	149
a. Sentido de padecer, de Dios y del hombre	149
Padecer de Dios	149
Padecer del hombre	150
b. Sentido de apasionarse	150
Apasionamiento de Dios	150
Apasionamiento de Cristo	150
Apasionamiento del hombre	150
Apasionamiento de la teología	151
c. Ambos sentidos juntos. Padecer y apasionarse	151
d. Pasiones, en sentido positivo	151
3.3. Erótica como gratuidad	152
a. Gratuidad de Dios	152
b. Gratuidad de la creación	153
c. Lógica de gratuidad	153
d. Gratuidad del don y de la relación	153
e. Gratuidad de la fe y del destino	153
f. Gratuidad de la palabra y de la teología	154
3.4. Erótica como irracional	154
a. Mal como irracional	155
b. Dios como irracional	155
c. Jesucristo con un obrar irracional	156
d. Hombre constituido por lo irracional	156
e. Amor y salvación como irracionales	156
f. Irracional como concepto	156
3.5. Erótica como sobreabundancia	157
a. Pensamiento sobreabundante	158
b. Dios sobreabundante	158

c. Gracia sobreabundante	158
d. Fe, don, amor y destino sobreabundantes	158
e. Plenitud del tiempo y del más allá	159
f. Plenitud de la revelación y de la palabra	159
3.6. Erótica como deseo	160
a. Dios como sujeto del deseo	161
b. Dios como objeto del deseo	162
c. El hombre deseante	162
d. La creación como deseo de Dios	163
e. Deseo y necesidad	163
f. Mal y deseo	164
3.7. Erótica como locura	164
a. Locura de Dios	165
b. Locura de Cristo	166
c. Locura del hombre	166
d. Locura de la teología	166
e. Locura de la fe, del amor, de la esperanza y de la gratuidad	166
3.8. Erótica como audacia	167
a. Audacia por parte de Dios	169
b. Audacia de las Sagradas Escrituras	170
c. Audacia por parte del hombre	170
d. Audacia recíproca de Dios y del hombre	170
e. Audacia de los Padres, Tradición y espiritualidad	171
f. Audacia del teólogo	171
g. Audacia de la palabra	172
h. Audacia del amor y audacia de la fe	173
3.9. Erótica como transgresión	174
a. Transgresión por parte de Dios	175
b. Transgresión por parte de las Sagradas Escrituras	175
c. Transgresión por parte de los Padres	175
d. Transgresión de prohibiciones culturales, históricas o religiosas	175
e. Transgresión por parte de la palabra	176
f. Transgresión por parte del hombre	176
g. Transgresión por parte de la fe	176
h. Transgresión por parte del arte	176
3.10. Erótica como éxtasis	177
a. Éxtasis de Dios	177
b. Éxtasis del hombre	177
c. Éxtasis de la Escritura y la experiencia religiosa	178
d. Éxtasis de la palabra, de la belleza y de la salvación	178
3.11. Nota final: una erótica cristiana	178
4. Los nombres del amor	180
4.1. Dos texturas del amor: <i>Éros</i> y <i>caritas</i>	180
4.2. Nueva textura del amor: <i>philanthropia</i>	184
4.3. El tejido final del amor: <i>Éros</i> , <i>caritas</i> y <i>philanthropia</i>	187
4.4. La trama de la <i>caritas philanthropiae</i> es erótica	190
Recapitulación	191
II. Forma de la erótica teologal: torsión del lenguaje y estilo de su teología	193

1. La torsión del lenguaje	193
1.1. Una torsión eclesial y antropológica	194
a. Una teología católica	195
b. Una teología al servicio del hombre	196
1.2. El lenguaje de fiesta	198
a. Un lenguaje más allá del racional	199
b. Doble dimensión del lenguaje	199
c. La erótica como <i>via eminentiae</i>	202
d. Una erótica que es una teología, una metafísica	204
1.3. Las palabras	205
a. Primacía de las palabras sobre la sintaxis y la semántica	206
b. Doble función de las palabras	209
c. Doble tarea del teólogo	210
1.4. La función de las preguntas en el contexto de la erótica teologal	213
a. Preguntas como método	215
b. Preguntas como antropología	216
c. Preguntas como teología	218
2. El estilo de su teología	219
2.1. El estilo en contexto	220
a. El estilo según Lucio Gera y Benoît Bourguine	220
b. La teología como mostración	222
c. Matices, vida y efervescencia	224
2.2. Juegos del lenguaje	225
a. Comillas y paréntesis	226
Comillas para llamar la atención sobre palabras	226
Comillas epistemológicas	227
Comillas de relativización	227
Paréntesis	228
b. Juegos de palabras	228
c. Juegos con etimologías	229
Etimologías reales	230
Etimologías falsas	230
d. Juegos con el sonido de las palabras	231
e. Juegos con las raíces lingüísticas	232
f. Juegos con los sentidos dobles de las palabras	232
g. Juegos con el humor	233
Expresiones humorísticas	236
Expresiones irónicas	238
2.3. Recursos del lenguaje	241
a. Símbolo, metáfora y mito	242
Símbolo	242
Metáfora	243
Mito	244
b. Citas	245
c. Paradojas	249
d. Lenguaje autoimplicativo	252
Dios que se pone en juego	254
El hombre puesto en juego	254
Dios y hombre en recíproco ponerse en juego	254
e. Entretejido de idiomas	254

f. Neologismos	256
3. La forma: Brevedad, repetición, fragmentariedad	258
3.1. Brevedad	258
3.2. Repetición	264
3.3. Fragmentariedad	266
Recapitulación	273
III. Centro de la erótica teologal: la pasión antropológica. El todo en el fragmento	275
2. Impostación antropológica de su teología	276
1.1. El todo en el fragmento: cuestiones epistemológicas	277
1.2. Una antropología del exceso: teologal	278
a. Un exceso que habita al hombre	279
b. Un exceso a descifrar	281
1.3. Una antropología del imaginario: literaria	283
a. Una nueva antropología	283
b. El espacio de la ficción	285
1.4. Una antropología del don: revelación	287
a. Lo enigmático en antropología	288
b. La revelación del amor	289
1.5. Una antropología sin antropocentrismo	291
2. El hombre, el fragmento	292
2.1. ¿Qué dice la antropología acerca del hombre?	293
a. El hombre es un ser visitado	294
b. El hombre es un ser herido	296
c. El hombre es un misterio y un enigma	297
2.2. ¿Qué dice la teología acerca del hombre?	299
a. El hombre es inviolable	300
b. El hombre es salvable	301
c. El hombre es aquello que está llamado a ser	302
3. La erótica como experiencia del cuerpo	305
3.1. El cuerpo como experiencia corpóreo-teologal	306
a. Cuerpo y erótica	306
b. El cuerpo, camino de Dios hacia nosotros	309
c. El cuerpo, camino nuestro hacia Dios	311
Nuestro propio cuerpo	311
El cuerpo de Dios: Primera encarnación	312
El cuerpo del otro: Segunda encarnación	315
El cuerpo eucarístico: Tercera encarnación	317
Un cuerpo que vence a la muerte	320
3.2. El cuerpo como experiencia psico-teologal	323
a. Una alteridad en dos dimensiones	324
b. Fundamentos de la alteridad	328
c. La alteridad como “ser visitado”	330
d. La erótica de la alteridad	331
4. La erótica del exceso	334
4.1. Tres ámbitos del exceso	335
a. El deseo	335
b. El imaginario	345
c. La fiesta	354
4.2. Erótica que se excede en metáforas orantes	357

a. La figura de la Visitación	358
b. La figura de la Eucaristía	359
c. La figura del Resucitado	360
Recapitulación	362
IV. Ecos de la erótica teologal: El camino de la literatura en la teología	365
4. La teología como una tierra de encuentros	366
1.1. Tres raíces del desencuentro	367
a. Una confusión: <i>Logos</i> y <i>ratio</i>	367
b. Una monomanía: la <i>ratio</i> racionante es la única posible	370
c. Un prejuicio: el concepto contiene todo el conocimiento	373
1.2. Una inteligibilidad que se muestra	374
1.3. Un texto para el encuentro: Literatura y teología como <i>logos</i> propios en medio de otros <i>logos</i>	377
5. Diálogo con la literatura: marco referencial	380
2.1. Un desborde de citas literarias	381
2.2. La interdisciplina	384
2.3. Antecedentes teológicos	387
2.4. El SIPLET de Buenos Aires	389
2.5. Un texto para el encuentro: Literatura y teología en acción conjunta y convivial	392
6. Literatura y teología	395
3.1. ¿Literatura como fundamento y método de la teología?	396
a. ¿Literatura como <i>locus theologicus</i> ?	396
b. ¿Literatura como <i>ancilla theologiae</i> ?	400
3.2. Literatura como fiadora de la teología	402
a. Literatura como antropología literaria	402
b. Literatura como epistemología de la teología	406
3.3. Literatura como erótica teologal	409
a. Literatura y revelación	410
b. Literatura de ficción y teología	413
3.4. Un texto para el encuentro: Literatura y teología como voz vulnerable y frágil que se muestra y se interpreta	416
Recapitulación	421
V. Desborde de la erótica teologal: epílogo, derivaciones, desenlaces, aperturas. Una erótica teológica	425
1. Epílogo. Una respuesta al exceso de Dios	426
1.1. “Heresiarcas apasionados de ortodoxia”	426
1.2. Nómades en “la carpa del encuentro”	428
1.3. “Mi cuerpo por ustedes”	430
2. Desenlaces. Una teología provocada y provocadora	433
2.1. Una provocación que esclarece	433
2.2. Un exceso que interroga	435
3. Derivaciones. En diálogo con el hoy histórico	436
3.1. Una obra inconclusa	437
3.2. Una obra “inadecuada”	438
3.3. Un desvelamiento por descubrir	441
4. Aperturas. Flechas en el camino y huellas para recorrer	444
4.1. Travesías pastorales y kerygmáticas	445

4.2. Trochas simbólicas y literarias	446
4.3. Sendas hermenéutico-fenomenológicas	447
4.4. Caminos teológicos	448
Recapitulación	450
Epílogo y recapitulación general	455
 Parte II	
Olegario González de Cardedal	
una interpretación desde el <i>éros</i> divino-humano	459
Pertinencia de la elección de González de Cardedal	461
1. La creación de una obra	463
2. Recorte de fuentes: criterios	465
3. Un cuerpo de escritura	465
4. Cuestiones metodológicas	467
 I. Contornos de la erótica teologal: El autor desde el punto de mira de esta investigación	
1. ¿Se puede hablar de una erótica teologal?	470
1.1. El lastre de una erótica pagana	470
a. El estorbo del platonismo	470
b. La teogonía pagana	473
c. Características de la erótica pagana	475
d. Una dimensión plenamente humana	477
1.2. Una erótica cristiana	477
a. La erótica del Cantar de los Cantares	478
b. La erótica de los Padres de la Iglesia	479
c. La erótica de los místicos	480
d. La erótica del lenguaje	482
1.3. La erótica desde la cristología y la pneumatología	483
a. La erótica desde la cristología	484
b. La erótica desde la pneumatología	486
1.4. La erótica como ser y obrar de Dios	489
2. Un recorrido entre signos y señales	489
2.1. Vía metodológica y hermenéutica: Palabras entrañadas	490
2.2. Vía bíblica: Dios ama como un esposo a su esposa	491
2.3. Vía teológica: <i>Éros</i> como entraña del cristianismo	493
2.4. Vía cristológica: Jesucristo, el <i>éros</i> de Dios	495
3. Palabras que manifiestan una erótica cristiana	497
3.1. Exceso	498
a. Exceso en la teología	499
b. Exceso de Dios	500
c. Exceso en Cristo y en el hombre	501
3.2. Éxtasis	502
a. ¿Un estado alterado de conciencia?	503
b. Un éxtasis auténtico	506
3.3. Locura	507
a. Locura y sabiduría	507
b. Locos por Cristo	509
3.4. Autoimplicación	515

a. Cristianía como autoimplicación	515
b. San Pablo como paradigma	517
3.5. Pasión	518
a. Pasión de Jesucristo	519
b. Pasión del hombre	520
c. Pasión de Dios	521
3.6. Deseo	523
a. Origen y equívoco cultural	523
b. Dios que desea al hombre	525
c. El hombre que desea a Dios	527
d. Deseo recíproco de Dios y hombre	530
4. Los nombres del amor	531
4.1. <i>Splagjna</i> y <i>oiktirmoí</i>	533
a. <i>Splagjna</i>	533
b. <i>Oiktirmoí</i>	534
4.2. <i>Philanthropía</i>	535
4.3. <i>Storgé, philía, éros</i> y <i>agápe</i>	537
4.4. <i>Éros</i> y <i>agápe</i>	538
Recapitulación	540
II. Forma de la erótica teologal: torsión del lenguaje y estilo de su teología	543
1. Torsión del lenguaje	544
1.1. Importancia teórica de la palabra	546
a. Palabras vivientes	546
b. Palabra y lenguaje	548
c. Lenguaje y lenguajes	551
1.2. El lenguaje enraizado	557
a. Raíz en la tierra castellana	557
b. Raíz en la forma barroca	560
1.3. Palabras y silencio	562
a. Silencio	564
b. Palabra	568
2. Estilo de la teología	572
2.1. El estilo en contexto	573
a. El estilo según Hans Urs von Balthasar y Lucio Gera	574
b. El estilo de González de Cardedal	575
2.2. Figuras literarias	576
a. Figuras morfológicas	578
Paronomasia	578
Aliteración y onomatopeyas	579
Apofonía	580
Adición de prefijos, sufijos o raíces	581
b. Figuras sintácticas	581
Epitrocasmio	582
Anadiplosis	582
Asíndeton	582
Poliptoton	582
c. Figuras lógicas	583
Antimetátesis	584
d. Figuras semánticas	584
Familias de palabras	584

Neologismos	585
Braquilogía	586
Participios de presente	587
Sinestesia	587
Catáfora	588
Investigación etimológica de palabras o frases	588
2.3. Recursos del lenguaje	589
a. Recursos de forma y de sentido	590
Citas	590
Paradojas	592
La vida como paradoja	592
La paradoja en la raíz del cristianismo	595
La paradoja en el lenguaje teológico	597
b. Recursos de talante teológico-literario	599
Tensión	599
Humor	600
2.4. Caracterología del estilo cardenaliano	603
a. Un estilo preñado de contrastes	603
b. Un estilo abundante de metáforas y analogías	604
c. Un estilo con ritmo y sonoridad	606
d. Un estilo transido de pasión	607
e. Un estilo con altura y hondura	608
f. Un estilo que brota del silencio	609
g. Un estilo que llega al corazón	609
3. Forma: Extensión, vehemencia, espiral	611
3.1. Extensión en el fragmento	611
3.2. Vehemencia en la objetividad	613
3.3. Espiral en el avance	614
Recapitulación	617
III. Centro de la erótica teologal: La pasión cristológica. El todo en el fragmento	619
1. Jesucristo, el fragmento	619
1.1. Una cristología sistemática	621
1.2. Un solo Cristo, muchos abordajes	624
1.3. Una cristología autoimplicativa	627
2. Impostación cristológica de su teología	629
2.1. Cristología como figura. <i>Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología: perspectiva estética</i>	631
a. Perspectiva estética de la cristología	634
b. Contornos de una estética cristológica	637
c. Interacción mutua de estética y cristología	639
Aportes de la estética a la cristología	640
Aportes de la cristología a la estética	641
d. La figura como involucramiento	642
2.2. Cristología como camino, meta y misterio. <i>Fundamentos de cristología: perspectiva fundamental</i>	644
a. Una cristología fundamental	645
b. Desde el Camino	647
c. Hacia la Meta	649
d. En el Misterio	652

e. El camino como involucramiento	653
2.3. Cristología como encuentro. <i>Jesús de Nazaret</i>: perspectiva sistemática	654
a. Un eje organizador: el encuentro	655
b. El encuentro en cuatro dimensiones	656
c. Doble perijóresis del encuentro	658
d. El encuentro como involucramiento	659
2.4. Cristología como entraña. <i>La entraña del cristianismo</i>: perspectiva personalista y trinitaria	660
a. Perspectiva personalista	662
b. El máximo en el mínimo	664
c. Perspectiva trinitaria	665
d. Desde la entraña de Dios y del hombre	666
e. La entraña como involucramiento	667
3. La erótica de la Eucaristía: el cuerpo sacramental de Cristo	669
3.1. Claves antropológicas	671
a. Una erótica de subversión	672
b. Una erótica personalista	675
3.2. Claves teologales	679
a. Una erótica de comunión	679
b. Una erótica del cuerpo	684
3.3. Clave hermenéutica	688
a. Una erótica de la significatividad	689
Recapitulación	692
IV. Ecos de la erótica teologal: el camino de la mística y el arte en la teología	695
1. El lugar de la teología	696
1.1. <i>Lugar de la teología</i> como expresión técnica	697
1.2. <i>Lugar de la teología</i> como espacio de reflexión teórica	701
1.3. <i>Lugar de la teología</i> en el pensamiento cardedaliano	703
a. En cuanto al ámbito de significación	704
b. En cuanto a su ubicación	704
c. En cuanto a su objeto	705
d. En cuanto a su morada propia	706
e. Desde dónde él mismo hace teología	707
2. El camino de la mística	708
2.1. ¿De qué mística hablamos?	709
a. Una palabra cargada de ambigüedad	710
b. Mística de la esencia y mística de la carne	712
2.2. Mística en contexto	714
a. Mística y filosofía	715
b. Mística y liturgia	719
c. Mística y experiencia	722
2.3. Tierra castellana, suelo de místicos	725
a. Teresa de Jesús	728
b. Juan de la Cruz	731
3. El camino del arte	735
3.1. Literatura	740
a. Escuchar a los poetas	741
b. Teología y poesía	744

c. Límites	746
3.2. Pintura	750
a. Ver al Invisible	751
b. Teología y pintura	752
c. Límites	754
3.3. Ausencia de la música	755
3.4. Imaginación y teología	757
a. Del <i>sensus</i> a la <i>sapientia</i>	758
b. La imaginación en el saber teológico	759
c. Funciones de la imaginación	761
Recapitulación	763
V. Desborde de la erótica teologal: epílogo, resonancias, reverberaciones, manifestaciones. Una erótica teológica	767
1. Epílogo. La teología como respuesta a Dios	767
1.1. Anchura y holgura	769
1.2. Palabra y silencio	770
1.3. Razón y corazón	771
2. Resonancias. Una teología suscitada y suscitadora	773
2.1. Vida fluyente	773
2.2. Saber viviente	774
2.3. Amor ardiente	775
3. Reverberaciones. Una necesidad vital y un deseo existencial	777
3.1. Autoimplicación responsiva	777
3.2. Aporte a la teología en español	779
3.3. Composición de la sinfonía	780
4. Manifestaciones. Una obra compacta	781
4.1. Proyecto global de sentido	782
4.2. Inconclusión como <i>plus</i> de significación	783
4.3. Trochas para recorrer y senderos para explorar	784
Recapitulación	785
Epílogo y recapitulación general	789
Conclusiones	
Encuentros, desencuentros, desafíos, caminos	791
I. Comparación entre los dos teólogos	793
1. Puntos de encuentro: coincidencias	794
2. Puntos de desencuentro: divergencias	795
3. Puntos de fuga: posibilidades que se abren	796
II. Desafíos	799
1. Desafíos de la erótica al siglo XXI	800
2. Desafíos del siglo XXI a la erótica	801
Recapitulación final	802
Fuera-de-texto excesual	805
Agradecimiento	807
Bibliografías	809

Bibliografía de la Introducción	809
Bibliografía de la Obertura	812
Bibliografía de la Parte I	821
Bibliografía de la Parte II	830
Índice analítico	841