

EL CONCILIO VATICANO II: ACONTECIMIENTO ECLESIAL, TEOLOGAL, HUMANO

Una aproximación a partir de los discursos de Juan XXIII y Pablo VI¹

RESUMEN

En este texto el autor nos ofrece una aproximación al Concilio Vaticano II desde la perspectiva de los discursos de Juan XXIII y Pablo VI, en diálogo con la reflexión eclesiológica de Ghislain Lafont. A una distancia de medio siglo del acontecimiento del Concilio, intenta señalar la profundidad evangélica de los pontífices y la matriz teologal del Vaticano II. Asumiendo lo diverso y novedoso del contexto actual, estos aportes ofrecen, finalmente, desde el Concilio, algunas sugerencias para la Nueva Evangelización.

Palabras clave: Concilio Vaticano II – Eclesiología – Ghislain Lafont

ABSTRACT

In a dialogue with the ecclesiological reflections of Ghislain Lafont, in this text the author approaches the Second Vatican Council from the perspective of the discourses of John XXIII and Pius VI. At the distance of half a century since the Council took place, he endeavors to point out the evangelical profundity of the Pontiffs and the theological matrix of Vatican II. Finally, assuming the diversity and novelty of the present context, the contribution offers, from the Council, some suggestion for the New Evangelization.

Key words: Second Vatican Council – Ecclesiology – Ghislain Lafont

1. Discurso en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina en la apertura del Año académico 2011.

Queridos estudiantes y profesores: al empezar el anterior año académico 2011, expresé mi deseo de que nuestro estudio serio y esforzado de la teología se pudiese realizar siempre en la humildad, es decir, como teología orante, amante, consciente de sus límites, admirativamente abierta al exceso del Dios siempre mayor, capaz de discernir en el presente el “ya pero todavía *más*” de su inagotable promesa. Hoy, un año después, y ante la perspectiva de la celebración de los 50 años de la apertura del Concilio Vaticano II, veo transparentarse con claridad en ese deseo el eco de muchas enseñanzas recibidas en esta casa de estudios, enseñanzas inspiradas por el acontecimiento del Vaticano II, y que llegaban hasta nosotros de la mano de venerables profesores que nos introdujeron en el descubrimiento de los tesoros encerrados en los textos conciliares y en el estilo de hacer teología que los mismos inauguraron, y que implicó para ellos una profunda y verdadera renovación. En el inicio del presente año académico quiero referirme al Concilio, contemplándolo desde la perspectiva que nos brindan los discursos de Juan XXIII y Pablo VI.

Las siguientes consideraciones no pretenden ser entonces una síntesis de los principales temas abordados por el Concilio Vaticano II, ni un comentario a sus grandes documentos, como tampoco una evaluación de su recepción, medio siglo después de su apertura. Esos temas, y otros más, los abordaremos, con la ayuda de Dios, a lo largo del presente año lectivo, por medio de diversas actividades que anunciaremos oportunamente. Mi actual reflexión está más bien orientada a captar y expresar, hasta donde eso me sea posible, la renovación que, a través del corazón y la mente de sus dos pontífices, Juan XXIII y Pablo VI, el Espíritu Santo comunicó a todo el cuerpo como dinamismo de saludable conversión y de apertura a horizontes y temas insospechados, provocando un notable cambio de mentalidad en la Asamblea a medida que avanzó el desarrollo del Concilio. Es claro que el Vaticano II significó para estos dos papas un verdadero acontecimiento eclesial, teologal y humano, un acontecimiento que Juan XXIII, al inaugurar solemnemente el Concilio, interpretaba “como un regalo especial de la Providencia divina”.² Por su parte, pasada una década de la clausura del mismo, Pablo VI le escribía a Monseñor Lefebvre en

2. N.del A.: El hecho de optar por una consideración de los discursos de Juan XXIII y Pablo VI, y no por un comentario a los textos conciliares, no implica de mi parte privilegiar la “hermenéu-

1976: “El concilio Vaticano II no tiene menos autoridad, e incluso bajo ciertos aspectos es más importante aún que el concilio de Nicea”.

Ante la inmensidad del Vaticano II, fruto maravilloso del Espíritu Santo para la Iglesia y, a través de ella, para el mundo, me limitaré entonces a meditar algunos aspectos de los ocho discursos –dos de Juan XXIII y seis de Pablo VI– con los que estos papas inauguraron y clausuraron cada una de las cuatro sesiones del Concilio ecuménico Vaticano II, entre 1962 y 1965. Citaré pasajes de estos discursos, y me servirán de guía y de apoyo, en el desarrollo teológico de algunos temas, dos libros de Ghislain Lafont: *Imaginar la Iglesia católica*,³ y su segunda parte, recientemente publicada, *La Iglesia en trabajo de reforma*.⁴

Al compartir con ustedes estas ideas lo hago con el deseo de que la meditación sobre un hecho de tanta trascendencia, como lo es el Vaticano II, nos estimule, a partir de nuestro enraizamiento en su viviente dinamismo espiritual y sobrenatural, en la búsqueda de pistas valiosas, desde nuestra Facultad de Teología, para la Nueva Evangelización. Con esta intención, contemplando el Concilio tal como lo reflejan estos ocho discursos, deseo proponer, a partir de ellos, algunos aspectos que lo caracterizaron, aspectos que buscan poner de manifiesto la *matriz teológica* del Vaticano II.

1. Un Concilio animado por la esperanza

En la Carta Apostólica *Porta fidei*, Benedicto XVI, convocando a la Iglesia a celebrar en 2012 el Año de la fe, afirma:

He pensado que iniciar el Año de la fe coincidiendo con el cincuentenario de la apertura del Concilio Vaticano II puede ser una ocasión propicia para comprender que los textos dejados en herencia por los Padres conciliares, según las pala-

tica de la discontinuidad” –a la que se refiere Benedicto XVI– que valora el *espíritu* del Concilio por sobre los *textos*. Pienso, por el contrario, con H. Legrand, que una *historia de los textos* producidos por el Concilio ayuda a “protegerlo” de interpretaciones carentes de fundamento. Para esta cuestión y para la noción del Concilio como “acontecimiento”, cf. H. Legrand, “Quelques réflexions ecclésiologiques sur l’Histoire du concile Vatican II de G. Alberigo”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (2006) 495-520.

3. G. LAFONT, *Imaginer l’Église catholique*, Paris, Cerf, 2000 (1995¹).

4. G. LAFONT, *L’Église en travail de réforme*, Paris, Cerf, 2011.

bras del beato Juan Pablo II, «no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados como textos cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia. [...] Siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como *la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX*. Con el Concilio se nos ha ofrecido una *brújula segura* para orientarnos en el camino del siglo que comienza» [9].

¿Qué mejor motivación que la que nos ofrecen estas palabras para emprender nuestra reflexión? Si bien pretendo honrar con ella el 50º aniversario de la *inauguración* del Concilio Vaticano II, empezaré haciendo referencia al Discurso de *clausura* en el que el papa Pablo VI, el 7 de diciembre de 1965, afirmaba:

[6] Pero no podemos omitir la observación capital, en el examen del significado religioso de este Concilio, de que *ha tenido vivo interés por el estudio del mundo moderno*. Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea y de seguirla; por decirlo así, de alcanzarla casi en su rápido y continuo cambio. Esta actitud, determinada por las *distancias y las rupturas ocurridas en los últimos siglos*, en el siglo pasado, y en éste particularmente, entre la Iglesia y la civilización profana... ha estado obrando fuerte y continuamente en el Concilio.

El tema de las distancias y rupturas al que se refiere Pablo VI es clave para comprender adecuadamente el Vaticano II: se trata del conflicto entre la Iglesia y la Modernidad. Haré por lo tanto una breve referencia al mismo.

Según Lafont, se puede hablar de Modernidad a partir del momento en que el hombre y el mundo comenzaron a ser considerados en sí mismos y, en cierta medida, al margen de la condición religiosa de mundo caído y rescatado, definida por la oposición entre Cristo y el Príncipe de este mundo. Se puede decir que hay modernidad cuando las coordenadas de pecado y salvación... dejan de ser las únicas, o las primeras, tenidas en cuenta para definir la existencia humana, o también, cuando se descubre que hay una cierta gestión posible del mundo y de lo humano sin necesidad de hacer una referencia *inmediata* a la dramática de la salvación. Eso significa que la sexualidad, el dinero, el poder, la técnica conquistan un cierto derecho a la existencia autónoma, según leyes tomadas de la realidad misma de los

hombres y de las cosas. La razón humana, artesana del descubrimiento y del uso de esos valores, adquirió así una importancia hasta entonces desconocida.⁵

Con una mirada más crítica, De Lubac sostiene que

la modernidad comienza verdaderamente con la aplicación exclusiva del espíritu científico al estudio del hombre, con el surgimiento de las ciencias humanas y el advenimiento de su monopolio, es decir, con la expulsión de toda reflexión metafísica como también de toda religión (...) y el rechazo de ver en el hombre alguna aspiración trascendente o de admitir que el hombre supera infinitamente al hombre.⁶

Sintetizando esta muy compleja problemática, se puede decir que la puesta a punto de la modernidad, por su novedad y dificultad, requería tiempo para desarrollarse; se trataba de articular la afirmación positiva de los valores creados, con una definición de los adecuados límites que, encauzando el deseo de absoluto que nos es propio, permitiesen a esos valores desarrollarse sin lesionar al hombre, a la sociedad o a la naturaleza. Pero, de hecho, la modernidad que se construyó históricamente resultó de la conjunción entre una percepción justa de la autonomía de los valores, tanto de la naturaleza como del hombre, y un desarrollo perverso, por la falta de una incorporación de justos y necesarios límites.⁷

Sabemos que el siglo pasado mostró trágicamente los frutos amargos de esa perversión, de esa desmesura. De allí la tentación de cuestionar críticamente toda la modernidad, interpretación global negativa que da hoy como resultado una posmodernidad amargamente lúcida, desencantada y aterrorizada a la vez, que reencuentra, pero en modalidad secularizada, el mundo del pecado y de la gracia, también él tentado, a causa del fracaso, de insistir más sobre el mal que sobre el bien. Parece imponerse entonces un cierto clima apocalíptico, como también el sentimiento de que la civilización actual, al menos la occidental, estaría llegando a su fin. Es la crisis posmoderna de la esperanza.⁸

5. Cf. G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, 31-32.

6. H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, Paris, Cerf, 2007 (1985¹), 71-72.

7. Cf. G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, 36.

8. Cf. F. ORTEGA, "La esperanza y la historia. En diálogo con Spe salvi", *Consonancias* 26 (2008) 3-23.

En esta perspectiva –comenta Lafont– uno podría preguntarse si, en su lugar y a su manera, la experiencia del Vaticano II no podría contribuir a instaurar, por el contrario, una esperanza; sin mirar el pasado de modo unilateralmente negativo, ni el presente como esencialmente amenazado, e indicando reformas a realizar y caminos a recorrer para relanzar la historia, y no sólo en la Iglesia.⁹

Asumiendo esta estimulante sugerencia, no estará de más entonces poner de relieve cómo reaccionó el Concilio –en la voz de sus dos papas– ante la tentación del pesimismo. Porque si bien la posmodernidad es un fenómeno que se manifestó abiertamente en época más reciente, ya en tiempos del Vaticano II se vivía en Occidente cierto clima apocalíptico. Oigamos primero la palabra de Juan XXIII en un pasaje de su convocatoria al Concilio, el 25 de diciembre de 1961: “Haciendo nuestra la recomendación de Jesús de saber distinguir los signos de los tiempos, creemos descubrir en medio de tantas tinieblas numerosas señales que nos infunden esperanza en los destinos de la Iglesia y de la humanidad”.¹⁰

Luego, en el Discurso con el que inauguraba solemnemente el Concilio, el 11 de octubre de 1962:

[9] En el cotidiano ejercicio de nuestro ministerio pastoral llegan, a veces, a nuestros oídos, hiriéndolos, ciertas insinuaciones de almas que, aunque con celo ardiente, carecen del sentido de la discreción y de la medida. Tales son quienes en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina...

[10] Mas nos parece necesario decir que disentimos de esos profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos como si fuese inminente el fin de los tiempos.”

No es que el papa desconociera los males de su tiempo, ni tampoco que se hiciera ilusiones con respecto al hombre, pero eso no logró empañar su mirada esperanzada. Según Lafont, “la benevolencia de Juan XXIII por todo hombre implicaba en él una renovación de la esperanza teológica”.

Por su parte, Pablo VI también contemplaba con dolor el mundo contemporáneo al Concilio. En su primer Discurso, el 29 de septiembre de 1963, confesaba:

9. G. LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, 321.

10. JUAN XXIII, *Humanae salutis*.

[48] No termina aquí nuestra amargura. La mirada sobre el mundo nos llena de inmensa tristeza al contemplar tantas calamidades: el ateísmo invade parte de la humanidad y arrastra consigo el desequilibrio del orden intelectual, moral y social, del que el mundo pierde la verdadera noción. Mientras aumenta la luz de la ciencia de las cosas, se extiende la oscuridad sobre la ciencia de Dios y, consiguientemente, sobre la verdadera ciencia del hombre. Mientras el progreso perfecciona maravillosamente los instrumentos de toda clase de que el hombre dispone, su corazón va cayendo hacia el vacío, la tristeza y la desesperación.

Pero al final del Concilio, en el Discurso de clausura, Pablo VI mostró la misma mirada positiva que había tenido su predecesor. Oigámoslo:

[9] ¿Y que ha visto este augusto Senado en la humanidad, que se ha puesto a estudiarla a la luz de la divinidad? Ha considerado, una vez más, su eterna doble fisonomía: la miseria y la grandeza del hombre, su mal profundo, innegable e incurable por sí mismo, y su bien, que sobrevive, siempre marcado de arcana belleza e invicta soberanía. *Pero hace falta reconocer que este Concilio se ha detenido más en el aspecto dichoso del hombre que en el desdichado. Su postura ha sido muy a conciencia optimista.* Una corriente de afecto y de admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno. Ha reprobado los errores, sí, porque lo exige no menos la caridad que la verdad; pero, para las personas, sólo invitación, respeto y amor. *El Concilio ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza; sus valores no sólo han sido respetados, sino honrados; sostenidos sus incansables esfuerzos; sus aspiraciones, purificadas y bendecidas.*

Admiremos entonces la seriedad y la grandeza con las que el Concilio encaró el conflicto con el mundo moderno y buscó su superación, al menos por parte de la Iglesia, abriendo así un inmenso y novedoso horizonte de esperanza y de diálogo. Y al escuchar –como lo hemos hecho– las palabras de Juan XXIII y de Pablo VI, no podemos menos que preguntarnos por el motivo más profundo de su actitud reconciliadora y esperanzada. Lo intuimos: la respuesta no puede ser otra sino el amor.

2. Un Concilio desbordante de caridad

En un diálogo con Angelo Scola, en junio de 1985, el cardenal De Lubac señala dos textos que, a su juicio, si bien no dicen todo acer-

ca del Concilio, dicen al menos algo fundamental. El primero es un pasaje del discurso inaugural de Juan XXIII, en el que el papa declara, refiriéndose a la actitud de la Iglesia de oponerse con firmeza a los errores: [15] “En nuestro tiempo, sin embargo, *la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que de la severidad*. Pienso que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos.” Según De Lubac, Pablo VI le hacía eco a esta idea en su Discurso de Clausura al afirmar que:

[8] La concepción teocéntrica y teológica del hombre y del universo, como desafiando la acusación de anacronismo y de extrañeza, se ha erguido con este Concilio en medio de la humanidad (...) La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión –porque tal es– del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. *La antigua historia del samaritano ha sido la punta de la espiritualidad del Concilio*. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo (...) Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros –y más que nadie– somos promotores del hombre.

Misericordia y amor compasivo hacia el hombre, a ejemplo de Cristo, el Buen Samaritano. En el caso de Juan XXIII, dice Lafont, su carisma más propio podría expresarse con dos palabras que nos vienen de Carlos de Foucauld: “hermano universal”.

Juan XXIII recibió y puso en práctica el don de amar verdaderamente a todos los hombres (...) se trata de un carisma, en el sentido de que no se trata solamente de la caridad personal de un hombre, sino del don que le fue hecho de poner la reforma de la Iglesia bajo el signo de una nueva percepción de la primacía del amor (...) La práctica de Juan XXIII implica que el *intellectus fidei* reposa sobre un *intellectus amoris*. En efecto, la benevolencia (*amor benevolentiae*) provoca una mirada nueva sobre las personas (...) Creo que la preocupación de Juan XXIII de que el Concilio no hiciese condenaciones sino que, por una parte, presentase la fe de la Iglesia de manera que pudiese ser comprendida, y por otra, acogiese todo lo que es bueno en los «otros», procedía de su carisma de benevolencia y de la economía de la verdad que de allí se sigue. No se trata de renunciar a la verdad o de disminuir su importancia, sino de gestionarla de otro modo, de manera tal que finalmente aparezca mejor.¹¹

11. G. LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, 156.161-163.

En continuidad con ese primado de la caridad, del amor a todos los hombres, que Juan XXIII logró transmitir al Concilio, Pablo VI, en el Discurso de Apertura de la cuarta y última Sesión del Concilio, el 10 de septiembre de 1965, dedicó la mayor parte de su reflexión a ese tema:

[13] nuestro amor aquí ha tenido ya y tendrá expresiones que caracterizan este Concilio delante de la historia presente y futura. Tales expresiones responderán un día al hombre que se afane en definir la Iglesia en este momento culminante y crítico de su existencia. ¿Qué cosa hacía en aquel momento la Iglesia católica?, se preguntará. ¡Amaba!, será la respuesta. Amaba con corazón *pastoral* (...); ¡La Iglesia es una sociedad fundada sobre el amor y gobernada por el amor! Amaba la Iglesia de nuestro Concilio, se dirá también, amaba con corazón *misionero* (...) [14] Amaba, sí, también la Iglesia del Concilio ecuménico Vaticano II con corazón *ecuménico*, es decir, con franqueza abierta, humildemente, afectuosamente, a todos los hermanos cristianos, todavía ajenos a la perfecta comunión con esta nuestra Iglesia una, santa, católica, apostólica.

Finalmente el papa agregaba:

[16] El amor que anima nuestra comunión no nos aparta de los hombres, no nos hace exclusivistas ni egoístas. Precisamente todo lo contrario, porque el amor que viene de Dios nos forma en el sentido de la universalidad; nuestra verdad nos empuja a la caridad (...) Y aquí, en esta asamblea, la manifestación de dicha ley de la caridad tiene un nombre sagrado y grave: se denomina «responsabilidad» (...) Nosotros nos sentimos responsables ante toda la humanidad. A todos somos deudores (cf. Rom 1,14). La Iglesia, en este mundo, no es un fin en sí misma; está al servicio de todos los hombres; debe hacer presente a Cristo a todos, individuos y pueblos, del modo más amplio, más generoso posible; esta es su misión. Ella es portadora del amor, favorecedora de verdadera paz.

Creo firmemente –afirma Lafont– que el fruto del Vaticano II, después de una larga historia, es finalmente el de hacer prevalecer el tema del amor en la interpretación y la práctica del pensamiento y de la vida cristianas. Dios es Amor y debemos amarnos los unos a los otros, en la luz de este Amor que nos ha comunicado Jesucristo. Por cierto ya lo sabíamos desde antes, pero gracias al Vaticano II, hoy lo sabemos mejor.¹²

Ahora bien, ¿de qué manera la Iglesia del Concilio concretó su benevolencia-caridad-responsabilidad hacia la humanidad, cómo ejer-

12. *Ibid.*, 17.

ció su misión pastoral superando el obstáculo de la distancia que se había abierto, en siglos anteriores, entre la Iglesia y el hombre moderno? El siguiente punto –último de mi reflexión– intenta responder a estas preguntas.

3. Un Concilio en busca de un nuevo lenguaje al servicio de la fe

Sabemos que existen hoy dos hermenéuticas mayores del Concilio, que han sido señaladas y tipificadas por el actual papa, Benedicto XVI, en su Discurso a la Curia romana en diciembre de 2005. Para desarrollar adecuadamente el punto que ahora nos ocupa conviene escuchar algunos pasajes de dicho Discurso.

Por una parte –dice Benedicto– existe una interpretación que podría llamar «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura»; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la «hermenéutica de la reforma», de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino.

Una vez presentada y criticada la primera hermenéutica, que supone que los *textos* del Vaticano II no serían fiel expresión de su *espíritu*, el papa habla de la otra:

A la hermenéutica de la discontinuidad se opone la «hermenéutica de la reforma», como la presentaron primero el Papa Juan XXIII en su discurso de apertura del Concilio el 11 de octubre de 1962 y luego el Papa Pablo VI en el discurso de clausura el 7 de diciembre de 1965. Aquí –dice Benedicto XVI– quisiera citar solamente las palabras, muy conocidas, del Papa Juan XXIII, en las que esta hermenéutica se expresa de una forma inequívoca cuando dice que el Concilio «quiere transmitir la doctrina en su pureza e integridad, sin atenuaciones ni deformaciones», y prosigue: «Nuestra tarea no es únicamente guardar este tesoro precioso, como si nos preocupáramos tan sólo de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temor, a estudiar lo que exige nuestra época (...). Es necesario que esta doctrina, verdadera e inmutable, a la que se debe prestar fielmente obediencia, se profundice y exponga según las exigencias de nuestro tiempo. En efecto, una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta el modo como se enuncian estas verdades, conservando sin embargo el mismo

sentido y significado». Es claro –dice Benedicto XVI– que este esfuerzo por expresar de un modo nuevo una determinada verdad exige una nueva reflexión sobre ella y una nueva relación vital con ella; asimismo, es claro que la nueva palabra sólo puede madurar si nace de una comprensión consciente de la verdad expresada y que, por otra parte, la reflexión sobre la fe exige también que se viva esta fe. En este sentido, el programa propuesto por el Papa Juan XXIII era sumamente exigente, como es exigente la síntesis de fidelidad y dinamismo.

Una vez aclarado, con Benedicto XVI, el sentido de la renovación que propuso el Concilio, volvamos a la frase de Juan XXIII: “Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa”. Según Lafont, si hubiese que elegir un aspecto decisivo de la reforma proyectada por el Concilio, él no señalaría inmediatamente cuestiones y prácticas propiamente eclesiológicas, sino *la redefinición del estatuto de la verdad en el cristianismo*, “mediante una nueva elaboración de lo que parece ser dominante en el estatuto mismo de la fe cristiana, y que el Concilio Vaticano II ha revalorizado: su dimensión esencialmente escatológica, sus elementos simbólicos y narrativos, el primado del Libro santo como fundamento último de la regla de la fe”.¹³ Por eso dice que “la reforma introducida por el Concilio parece ser ante todo una reforma del *lenguaje* (...) Esto no significa que desaparezca el lenguaje más lógico y metafísico de las fórmulas de la fe (...), pero queda incluido dentro de un lenguaje más global, diríamos más humano, en el que lo narrativo, lo poético y lo retórico son dominantes”.¹⁴ No por casualidad “el Concilio comenzó ocupándose de la liturgia, es decir de ese ámbito de la vida de la Iglesia que se expresa en el lenguaje de las imágenes, el gesto, el canto (...)”.¹⁵ Nos preguntamos: ¿cuál es el alcance de este nuevo estilo teológico conciliar?

Respondamos a esta pregunta escuchando a Pablo VI en el Discurso de Clausura:

[12] Pero conviene notar una cosa: el magisterio de la Iglesia, aunque no ha querido pronunciarse con sentencia dogmática extraordinaria, ha prodigado su enseñanza autorizada acerca de una cantidad de cuestiones que hoy compro-

13. G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, 85-86.

14. *Ibid.*, 87-88.

15. *Ibid.*, 95.

meten la conciencia y la actividad del hombre; ha bajado –por decirlo así– al diálogo con él y, conservando siempre su autoridad y virtud propias, ha adoptado la voz fácil y amiga de la caridad pastoral, ha deseado hacerse oír y comprender de todos; no se ha dirigido sólo a la inteligencia especulativa, sino que ha procurado expresarse también con el estilo de la conversación corriente de hoy, a la cual el recurso a la experiencia vivida y el empleo del sentimiento cordial confieren una vivacidad más atractiva y una mayor fuerza persuasiva: ha hablado al hombre de hoy tal cual es.

Se puede entender esta decisión conciliar como “una suerte de conversión al hombre”, no ciertamente en el sentido de una adaptación o reducción de la doctrina de la fe a la medida del hombre moderno, sino como la búsqueda de un lenguaje dirigido a él de manera accesible y comprensible, invitándolo así de manera real, concreta y vital, a redescubrir su verdadera –y a menudo olvidada– estatura espiritual, su dimensión trascendente, invitándolo a la fe. El lenguaje que adopta el Concilio es el lenguaje de la Revelación, el lenguaje propio del testimonio divino, que busca interpelar y suscitar una adhesión que no es otra que la fe. Cuando Dios invita a Abraham a ponerse en camino, cuando Jesús llama a los discípulos a que lo sigan, no quedan dudas de que los compromete a realizar un viaje hacia algo nuevo, hacia un término aún no percibido con claridad, que por eso pide de ellos la fe, una fe confiada. En este sentido, análogamente, la recepción del Concilio, por su estilo mismo, por su lenguaje, no es concebible sino como pidiendo una *recepción en la fe*.

Privilegiar, como lo hizo el Concilio, los registros narrativo y poético del testimonio y de su recepción, sin por eso descuidar los planos dogmático y jurídico, implica una suerte de conversión al hombre, considerado en toda su complejidad, y no sólo en el plano de su aptitud al conocimiento verdadero y el actuar justo (...) De manera general se puede afirmar –dice Lafont– que esta nueva intelectualidad recobra dos dimensiones esenciales de la existencia humana: la sensibilidad y la relación (...) En la cuestión que nos interesa aquí, y que es la de la verdad de la fe y de su lenguaje, hay que aceptar, ante todo, el principio de *dejar espacio para el desarrollo del hombre* en los diferentes planos de lo psicológico y lo social, de lo sensible, de lo simbólico y lo relacional, *sin absorberlo inmediatamente en lo sobrenatural o lo eclesial*, es decir sin interpretarlo inmediatamente en términos de gracia y de pecado. Por otra parte, hay que tener en cuenta, en la interpretación de la fe, lo que significa desarrollar una nueva forma de *intellectus fidei*, menos «intelectual», más «humana»: conjurar una cierta forma de monofisismo intelectual, sin caer en el nes-

torianismo de lo «humano demasiado humano». Entonces se podrá proyectar fructuosamente en todos los ámbitos la luz de la fe, de su simbólica, de sus ritos, lo que debería permitir comprenderlos mejor (impacto de la gracia y del pecado en todos esos fenómenos), a ellos y al hombre que los vive, y, allí donde fuese necesario, curarlos.¹⁶

Estas palabras de Lafont abren un amplio horizonte para nuestro estudio de la teología y para el humilde pero valioso servicio que ella puede brindar en la hora actual de la Nueva Evangelización. Al preparar esta reflexión acerca del Concilio como acontecimiento eclesial, teológico y humano, tuve muy presente la frase que acompañaba la imagen del Niño Jesús en la tarjeta navideña que distribuyó la Universidad el año pasado, y que decía: “Con este maestro, nada que sea humano nos es indiferente.” Hermosa idea, que me agrada aplicar también al Concilio: “Con este maestro, nada que sea humano nos es indiferente.” Así reitero, al iniciar el año académico 2012, mi deseo de que la nuestra sea siempre una Facultad de Teología admirativamente abierta al exceso del Dios siempre mayor revelado en Cristo y, *por eso mismo*, agrego ahora, una Facultad “experta en humanidad”, ya que “la paradoja cristiana es que la humanidad más humana ha sido y sigue siendo la del Hijo único de Dios”.¹⁷

Concluyo esta reflexión con las inspiradas e inspiradoras palabras que Juan XXIII pronunció en su lecho de muerte y que dicen admirablemente el alma del Concilio Vaticano II y, Dios así lo quiera, un programa para nuestra Facultad: “No es que el Evangelio cambie, somos nosotros que empezamos a comprenderlo mejor”.

FERNANDO J. ORTEGA
DECANO

FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA
05.03.12

16. Cf. G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, 98-101.

17. G. LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, 94.

PRESENTACIÓN TEOLÓGICA AL LIBRO: “MIRADAS DESDE EL BICENTENARIO: IMAGINARIOS, FIGURAS Y POÉTICAS”

La pluralidad de autores –cincuenta y ocho– y de escritores tratados en *Miradas desde el Bicentenario: Imaginarios, figuras y poéticas*,¹ sumada a la diversidad de enfoques metodológicos y temáticos, desalentaría a un presentador voraz y enciclopédico, ya que es imposible decir algo de cada uno de ellos. Por tratarse de una obra sobre la literatura argentina en los dos últimos siglos, la metáfora del *baqueano*² puede ser útil para introducir mi comentario: trataré simplemente de orientar en una obra de numerosos senderos y bifurcaciones, labradas sobre la extensión casi virgen que era la Argentina en la fecha de su conformación como nación, sobre la que han producido su verbo figurativo numerosos poetas, narradores, cronistas, dramaturgos, ensayistas. “Miradas desde el Bicentenario” es ya una reflexión sobre los caminos labrados, como una especie de segundo recorrido por aquellos ya configurados espacios de tránsito. El carácter de mi servicio como lector previo, será el de señalar algunos elementos que me han llamado la atención desde la visión teológica.

1. C. I. AVENATTI DE PALUMBO; J. QUELAS (eds.), Buenos Aires, EDUCA, 2011.

2. Aunque no se ajuste a la modesta tarea de orientación que pretendo proponer en la dimensión teológica de esta obra, vale la pena recordar un hermoso texto de Domingo Faustino Sarmiento –*Facundo o Civilización y Barbarie en las Pampas Argentinas*, Cap. II, “El baqueano”: “El baqueano es un gaucho grave y reservado que conoce a palmos veinte mil leguas cuadradas de llanuras, bosques y montañas. Es el topógrafo más completo, es el único mapa que lleva un general para dirigir los movimientos de su campaña. El baqueano va siempre a su lado. Modesto y reservado como una tapia, está en todos los secretos de la campaña [...]. Él sabe el vado oculto que tiene un río, más arriba o más abajo del paso ordinario, y esto en cien ríos o arroyos; él conoce en los ciénagos extensos un sendero por donde pueden ser atravesados sin inconveniente, y esto, en cien ciénagos distintos.”

1. La cuestión del método en el diálogo entre la Estética, la Literatura y la Teología

Hay diversas clasificaciones para esta cuestión. Por mi parte, simplemente mencionaré algunas líneas de abordaje del tema en conexión con los artículos del libro “Figuras del Bicentenario”. Señalaré, inicialmente, que estamos en una tradición de pensamiento que entiende el vínculo entre literatura –estética en general– y teología bajo el cuadro conceptual del diálogo entre pensamientos e imaginarios, lejos de cualquier pretensión de mera apologética. Algunos nombres pueden emerger en una primera aproximación: en primer lugar, el de Charles Moeller, con sus varios volúmenes de *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, caracterizado por un análisis existencial, con un fuerte acento en lo biográfico, atento a lo histórico concreto de autores y obras y con temas bíblicos o teológicos nítidos desde los que iluminar los análisis –el silencio de Dios, la esperanza, Dios nuestro Padre, la fe en Jesucristo, etc. En segundo lugar, desde el punto de vista cronológico, aparece la imagen de Hans Urs von Balthasar, en su doble perspectiva de la Estética Teológica –*pulchrum*– y de la Teodramática –*bonum*–, con una impronta muy filosófica, con toda la historia literaria detrás, desde presupuestos filosóficos y teológicos, buscando categorías –figura, gloria, estética teológica, teodrama, etc.– con las cuales repensar el conjunto de la historia de la revelación. Otros autores más recientes –Gesché con su concepto de “imaginario”–, Paul Ricoeur –con su análisis sobre la ficción y sobre la metáfora–, Juan Carlos Scannone, etc., agregan perspectivas a este diálogo extremadamente polícromo.

Podemos interrogarnos acerca de si el conjunto de autores de la presente obra se inscribe en alguna de estas líneas. Es cierto que la matriz balthasariana de Cecilia Avenatti de Palumbo y de su grupo de investigación anima buena parte de los marcos teológicos explícitamente desarrollados. Los temas de la “figura” –*Gestalt*–,³ de la gloria como categoría teológica manifestada en las figuras mundanas, del “teodrama” como modelo analógico de explicitación de la acción divina en el mundo, son algunos de ellos. Incluso algunas novedades propuestas se

3. Tema explicitado por H. P. FANUELE, “Al encuentro de una figura para el Bicentenario. Pisadas desde la reflexión poética del Padre Hector Mandrioni”, 169ss.

articulan claramente en la estela de la teología de von Balthasar: ¿no son acaso las referencias a los marginales –locos, presos, seres desprovistos de atractivo–, que el teólogo suizo describió en los personajes de Dostoievsky, o en Don Quijote y en tantos otros, una actualización de temas de la Estética Teológica? Quizás habría que advertir que encontramos aquí una interesante combinación entre aquellas “no-figuras” que Balthasar individualiza en la historia de la literatura con otras, ya no ficticias sino plenamente reales, detectadas por el pensamiento teológico y pastoral latinoamericano en el mundo de las “no-personas” –Gustavo Gutiérrez–, en los que están a la orilla de la historia, en los que se percibe el rostro sufriente de Cristo –cf. Bayá Casal. Se trata de las “no-figuras” que han sobreabundado en nuestro continente durante estos dos siglos, de los cuales nuestros escritores han recogido rasgos, transmutándolos en personajes o fisonomías literarias.

Ciertos comentaristas –inclusive algunos no provenientes directamente del grupo de investigación con sede en la UCA– ensayan una lectura balthasariana de la literatura argentina. Como ejemplo, se puede mencionar a Oscar Caeiro –“Apuntes sobre literatura y religión en la tradición literaria y crítica argentina”– quien analiza desde “Gloria” –obviamente en forma retrospectiva– algunos escritores argentinos valiéndose de una preciosa cita de Borges: “cada escritor crea sus precursores”, señalando así que “los grandes autores nos hacen descubrir, ver en el pasado lo que no se había percibido” (121). De este modo es leído “La cautiva” de Esteban Echeverría. Señala el crítico mencionado que la gloria de Dios presente en su creación queda reflejada en la descripción siguiente: “Doquier cielo y soledades/ de Dios sólo conocidas, / que Él sólo puede sondar”. Caeiro nos informa que el mismo Echeverría, en un Manual de enseñanza moral escrito en Montevideo, explicitaba su creencia en el “Dios creador y conservador del universo”, por lo que aquellos versos pueden leerse legítimamente a partir de esta perspectiva de fe. Se trataría de una aplicación retrospectiva del método de la Estética teológica de H. von Balthasar. Caeiro se refiere también al “Martín Fierro” de José Hernández, recordando que la utilización de proverbios, refranes y dichos se corresponde con la forma como los pueblos antiguos codificaron sus creencias religiosas –algo que, dicho sea de paso, no es ajeno al pensamiento bíblico. El poema empieza, después de declarar el gaucho su sufrimiento

personal y manifestar así su interioridad –“una pena extraordinaria”–, con un marco estrictamente confesional cristiano y católico: “Pido a los santos del cielo” (I,7), “vengan santos milagrosos” (I,13), “Pido a mi Dios que me asista” (I,14). Es lícito proyectar aquí el concepto de “liturgia cósmica” –acuñado en una temprana obra de von Balthasar– a las palabras del gaucho Martín Fierro en su huida por el desierto, donde “¡Todo es cielo y horizonte / en inmenso campo verde!” (II, 1491-1492). Por otra parte, Caeiro menciona ni más ni menos que a Sarmiento cuando, en el Facundo, relata el efecto que le produjo asistir a un rezo del rosario en una capilla perdida en el campo, donde tuvo la impresión de “estar en los tiempos de Abraham, en su presencia, en la de Dios y de la naturaleza que lo revela” (123). Otros escritores argentinos analizados en la clave de la Estética balthasariana son: Borges, Joaquín V. González y Francisco Luis Bernárdez. Menciono este artículo como uno de los ejemplos de aplicación de la Estética Teológica a algunos escritores argentinos presentes en nuestra obra.

El método de Charles Moeller está latente –al menos implícitamente– en varios de los trabajos de “Miradas desde el Bicentenario”. La monumental “Literatura del siglo XX y Cristianismo” despertó el interés por pensar cristianamente la gran literatura del siglo pasado en toda una generación, previa y posterior al Concilio Vaticano II. El sacerdote belga, con un estilo menos abstracto y más atento a las biografías de los escritores seleccionados que el del teólogo suizo, buscaba explícitas o implícitas convergencias con la fe cristiana en autores europeos y norteamericanos de la primera mitad y media del siglo pasado. Considero que, quizás en un modo intuitivo, en muchos de los artículos del libro que presentamos hoy, se practica una metodología cercana a la de Moeller. En efecto, las trayectorias de los escritores escogidos, sus “lugares vitales”, y no sólo las obras en sí, aparecen articuladas en varias de las reflexiones de “Miradas desde el Bicentenario”.

Otros pensadores más recientes aparecen gravitando en la metodología del diálogo: Geschè –con el concepto de imaginario⁴, el mismo Paul Ricoeur, etc.

De todos modos, hay que advertir que el conjunto de trabajos

4. P. CALVO, “La imaginabilidad estética en Luis Juan Guerrero y el imaginario literario en Adolphe Geschè: Correspondencias a las luz del Bicentenario”, 245-251.

publicados, aun cuando sean heterogéneos desde el punto de vista metodológico, deja ver la novedad del grupo de investigación argentino, que no puede ser simplemente considerado como una mera aplicación de las metodologías de los autores europeos previamente mencionados. Ciertas introducciones de elementos teológicos nuevos –*márgenes, pueblo, nos-otros, etc.*– comportan una novedad metodológica, cuyo futuro desarrollo permitirá develar su fecundidad. El hecho no menor de la cantidad de escritores –especialistas en letras, filosofía, teología– que participan en este libro es indicativo de un modo de trabajo comunitario que se distingue de las iniciativas más individuales de los autores de referencia.

2. Lecturas desde la teología

La cuestión religiosa aparece en el arte de manera general o de manera confesional. Lo mismo sucede en la literatura argentina durante este par de siglos estudiados. Se puede afirmar sin traicionar los textos que –como ha sido también la tónica general en Occidente– se ha ido pasando desde una visión más confesional –en nuestro caso católica– a un tratamiento más indeterminado de lo religioso.

2.1. *Lo religioso*

Menciono algunos temas de índole religiosa que pueden ser detectados en los textos:

- La *herida, grieta o apertura ontológica* (68): Estas metáforas apuntan a manifestar la reiterada insatisfacción metafísica subyacente en numerosos textos. Avenatti dice: “en esa «herida» que nos habla de la distancia respecto de la fuente originaria de la vida a la vez que nos atrae hacia ella, [es] donde brotan nuestros lenguajes humanos sobre Dios” (Koira, 68).
- *Peregrinación, Abraham*: Quizás las vastas dimensiones de la geografía argentina hayan abonado un imaginario estético de nomadismo en la naturaleza que fue transportado al mundo urbano: cabalgatas, caminatas, viajes por el interior

del país, movimientos por la impersonal ciudad de Buenos Aires, son reveladores de aquella movilidad ontológica distintiva del ser humano como peregrino permanente, como ser itinerante. La figura bíblica de Abraham –al menos en dos oportunidades– da un tinte temáticamente judío a esta propiedad móvil del ser humano. Se trata del primer caminante de la historia judía y cristiana. “De esos tristes peregrinos, ¡cuán pocos volvieron a ver el suelo hermoso de su patria! Dispersos como los hijos de Abraham, moran en todas las latitudes, y en las regiones más remotas encontraréis con frecuencia, bajo una cabellera cana, dos ojos negros que han robado su fuego al sol de la pampa” (Juana Manuela Gorriti, cit. por Koira en p. 66).

- *Otro/otros, los otros humillados* (cf. 79). Dice Pedro Bayá Casal al respecto: “La propuesta de Sara Gallardo es acoger la voz del otro, no para absorberlo en un nosotros puro, sino para armar con él un nuevo orden” (82). Por esa razón “[...] los personajes de sus cuentos son siempre seres anónimos, olvidados, postergados, que encuentran en ella su propia voz que no los juzga ni los condena, sino que los integra. Tal es el caso de Juan Arias, un anónimo cuidacoches, o la señora Ricci, o un jubilado de Lanús, o el indio Kabiyú que pintó a judas [...]”⁵
- *Hospitalidad*: como búsqueda de trascendencia en Borges, J. Ramiro Podetti (149-153).
- *Nos-otros/nosotros*: éste es un tema fundamental dentro de la investigación, con aplicaciones en la fenomenología religiosa, pero también en la estética, en la sociología y en la teología de inspiración cristiana.
- El lugar de lo *apofático* –cf. análisis sobre H. Mugica.
- *El borde, los extremos*: Constanza Mattera –“Palabras desde el borde. Memorial de humanidad, con textos de Naty, joven residente en la villa de Bajo Flores” (259-273); María del Carmen Marengo, “Poetas en el margen [...]”

5. P. BAYÁ CASAL, “El Tránsito kenótico hacia la «habitabilidad comunal» en *El país del humo* de Sara Gallardo”

- Lo sagrado y lo profano en las letras de tango: Dulce María Dalbosco.

2.2. *Algunos conceptos temáticamente cristianos*

Aparecen varios, que mencionaré de manera selectiva y arbitraria. Hay que señalar que las partes 4 y 5 del libro tratan expresamente de la literatura latinoamericana y argentina y la teología, y es allí donde –aunque de manera no excluyente– aparecen los temas teológicos:

- Una poética de la Caída en Altazor de V. Huidobro, Lucía Orsanic.
- “Las huellas del catolicismo en la literatura chilena desde 1810 a 1910” –Toutin Cataldo.
- La idea de la encarnación como sacrificio –en Borges.
- El concepto de “kénosis”, que san Pablo utiliza para hablar del anonadamiento del Hijo de Dios hasta su encarnación y muerte en cruz, es utilizado ampliamente, siguiendo en esto la línea balthasariana. Puesto que la kénosis se prolonga en los sufrientes, las imágenes de los otros humillados, de los que la literatura argentina da abundante cuenta, muestran la continuidad de la figura kenótica de Cristo (83).
- Mística: “La figura estética como puente tendido a nuevos horizontes se abre en tensión al lenguaje poético y al lenguaje místico” –Silvia Campana, “¿Adónde te escondiste amado? Filosofía y Mística” (213).
- Tiempo cíclico y bíblico: Borges y san Agustín –María del Sagrario Rollán-Rollán (163).
- El “Nosotros” en clave teológica: Desde un comienzo se aclara que éste fue la figura estético-teológica escogida para avanzar en un análisis teológico de la literatura argentina:

Y, aunque sabíamos que no era posible prever lo que puede suscitar un encuentro cuando hay disposición sincera a la recepción de lo otro y del tú como don, no dejó de causarnos sorpresa el alumbramiento del ‘nos-otros’ como figura a partir de la cual interpretar la presencia de Dios en nuestra ya dos veces cente-

naria literatura [...]. Porque por Dios nos preguntamos desde nuestra identidad biográfica personal y comunitaria, consideramos pertinente –al menos hipotéticamente– preguntarnos por su presencia «desde» y «en» la forma literaria.⁶

El tema reaparece en diversos artículos: Bayá Casal, clave de interpretación literaria /teológica (79); Estrella Isabel Koira –“Nosotros: figuras y representación en vistas al Bicentenario de la Revolución de Mayo” (esp. 28-29)– proyecta la cuestión sobre la literatura argentina:

[...] las tensiones abundan y perfilan desencuentros: Domingo Faustino Sarmiento y su par civilización-barbarie, Roberto Arlt y un nos-otros conspirador que circula en los bordes de la sociedad y la cultura, el grupo de Boedo y la literatura que quiere hacer visible al OTRO que es injustamente explotado por el sistema, Marechal y la dimensión universal de NOS-OTROS.

Silvia Campana explora el concepto de “nostreidad” de Pedro Laín Entralgo –quien tuviera mucho contacto con la cultura argentina– para dar sustento filosófico a su aplicación. También se amplía teológicamente la visión desde la categoría de relación –utilizada para la teología trinitaria– en las obras de Ruiz de la Peña (Quelas).

Éste me parece uno de los hallazgos más relevantes del grupo de reflexión que dio origen a esta publicación para el futuro de la investigación en este campo. Las categorías “nos-otros” y “nosotros”, integradas en el *yo colectivo e histórico* de nuestra patria y, aunque de otro modo, en el también *yo colectivo e histórico del nosotros eclesial* en camino hacia el “Nosotros trinitario” –destino último del camino humano para los creyentes a través de las concreciones parciales de la historia– resultan una categoría estética, sociológica y teológica de enorme fecundidad. El pueblo argentino, del cual la literatura y el arte dan chispazos de escenas, fragmentos de realizaciones de nosotros o, en muchos casos, de dolorosos nos-otros –en los aislamientos de muchas figuras, en el reflejo lírico o dramático de guerras internas y externas, etc.– es un potencial nosotros que, en muchas oportunidades, vive esa comunión social. Para los creyentes la Iglesia, aun con sus pecados históricos –que no son sino crueles traiciones a su vocación

6. C. AVENATTI, “Claves estéticas, dramáticas y dialógicas para la construcción de la figura del «Nos-otros»”, 17.

comunional— se percibe como Pueblo de Dios, llamado a integrar en su nosotros plural y milenarismo —en aquello que llamamos catolicidad— a todos los hombres y mujeres, así como a los pueblos que se van moldeando durante el tiempo. Un Nosotros trinitario anima al nosotros histórico. En ese sentido, la categoría o figura del nosotros, en su dimensión analógica —es decir, aplicable a diversas realidades bajo algún aspecto común— es sumamente válida: integra tanto los logros históricos de nuestro pueblo argentino, sus trágicas frustraciones reconocibles como nostalgia de ser nación, las expresiones literarias de unas y otras, y la vocación más genuina de la Iglesia, en cuanto Pueblo de Dios y signo de la comunión trinitaria.

3. Reflexiones teológicas

3.1. Variaciones en la figura del “nosotros”

Doscientos años es una fracción que, aunque legitimada por una fecha objetiva, no deja de ser sólo un fragmento de historia. Lo cierto es que la visión diacrónica, en lo que respecta a la fe, impone confines claros: desde una época virreinal, de una cristiandad americana, hasta un comienzo de tercer milenio pluralista. El nosotros eclesial es muy distinto. La literatura deja ver también esa diversidad de la *nostreidad* creyente: cualquier poeta de comienzo del XIX experimentaba lo religioso casi exclusivamente bajo el horizonte de la fe católica; hoy en día lo hace en el cuadro de marcos muchos más ambiguos y plurales.

La figura eclesial era nítida, de contornos diferenciables: había obispos, clérigos, jesuitas, franciscanos, iglesias. Hoy en día la experiencia de la figura eclesial es más difusa, no necesariamente menos profunda, pero sí menos pública, menos sociológicamente establecida. Además, en una época de sustento tradicional y político, aun cuando hubiera posiciones críticas —baste recordar la todavía reciente expulsión de los jesuitas de los territorios virreinales, o la presencia de clérigos en las nacientes juntas de gobierno—, la figura de la Iglesia era “fuerte”: ella era el ámbito *oficial* del encuentro con Dios. La situación actual es muy diferente: la figura religiosa, aun cuando se identifique parcialmente con la Iglesia Católica, comparte su

“apariencia perceptiva” con otras iglesias y con otras confesiones. Incluso más: innumerables ciudadanos argentinos viven casi sin un contacto perceptivo serio con las figuras propuestas por las confesiones cristianas. Hay que agregar, por otra parte, que la percepción crítica del nosotros eclesial muchas veces ha sido más “nos-otros” –por su pecado, por su lejanía, por su incapacidad estética y comunicativa, por su acción.

Todo eso resulta de interés al momento de pensar cómo se entrelazan las sensibilidades y mentes de los poetas, escritores, dramaturgos argentinos, con las figuras transmisoras de lo religioso. ¿Proviene de un contacto viviente y cercano? ¿Son más bien el fruto de lecturas? ¿Ha habido espacio celebrativo en sus historias, en modo tal que lo evangélico haya aparecido como vida sacramental?

En la construcción de la ciudadanía argentina se ha ido avanzando en el hacer el mundo con otros –el nosotros– a través de una consolidación –sólida en su fondo, aunque con inmensas carencias en sus expresiones– de la vida democrática; mientras que en el espacio religioso se ha ido retrocediendo hacia un *intimismo*. En efecto, desde una vivencia de fe nítidamente social –con novenas, masiva participación en misas dominicales, grandes procesiones– se ha ido confluyendo hacia una fe vivida en modo individual, con poca participación en comunidades concretas, de menor expresividad social, lejana de las antiguas búsquedas de traducciones políticas y económicas, con pocas connotaciones comunitarias, etc. En ese sentido, desde el extremo al final del fragmento histórico seccionado a través de la celebración del Bicentenario, puede distinguirse claramente un crecimiento de una fe individualista por sobre una comunitaria, un crecimiento del “Yo creyente” por sobre el “Nosotros creyente”.

Las figuras, sin embargo, reclaman “presencias reales”: en lo estético y en lo religioso. Aunque este tercer siglo argentino se esté preanunciando como globalmente virtualizado, nadie puede presumir que los nuevos espacios virtuales –donde también la literatura abreva ya– no vayan a reclamar los contactos fuertes de la realidad, los vínculos visualmente efectivos, un nosotros real donde los presentimientos figurativos se transformen en un nosotros empírico y en una sacramentalidad no meramente difusa. También allí lo figurativo reclama lo dramático.

3.2. *El quehacer de la Teología*

¿Qué decir del quehacer teológico a la luz de este panorama abierto por el recorrido literario argentino de los últimos dos siglos?

En primer lugar, si pensamos en los dos extremos del fragmento temporal artificialmente seleccionado –puesto que obviamente hay un *continuum*–, se hace clara la diversidad que hemos señalado para la figura de la fe en general. Si uno piensa, por una parte, que el rector de la Universidad de Córdoba a principios del siglo XIX era el Deán Funes –un sacerdote que se ocupó de incluir materias científicas en los currículos universitarios– y, por otra parte, que en nuestros días ni siquiera existen cátedras de historia de las religiones en escuelas y universidades públicas del país, se puede percibir el abismo del lugar de la teología en ambos extremos temporales. En aquella época lejana, estábamos cerca de la visión medieval que colocaba a la teología como “reina de las ciencias”, aunque había una creciente apertura a la enseñanza de las ciencias naturales. Hoy, por el contrario, salvo por su estudio sistemático en facultades y universidades confesionales y por círculos de enseñanza informal, la teología es desconocida como disciplina académica. Esto es capital para encuadrar cualquier diálogo entre literatura y teología en nuestro tiempo.

Si uno relee los irónicos comentarios de Jorge Luis Borges sobre la teología como “el mejor género de ciencia ficción”,⁷ percibe claramente que estamos delante de un mundo cultural que no es el presente. Para Borges la teología existía, era conocida, había sido leída, había sido utilizada para sus cuentos. ¿Qué sabe un cuentista, un poeta, un novelista, un autor de guiones de series de televisión o de películas, de los grandes temas teológicos? Salvo excepciones, convengamos que poco menos que nada.

La misma expresión de Borges –teología como ficción– permite focalizar un aspecto central de la teología durante su historia: la de narrar, con todos los medios comunicativos a disposición de la época, la historia de la salvación experimentada inicialmente por el pueblo

7. Cf. el tema en O. BARONE (ed.), *Diálogos Borges - Sábado*, Buenos Aires, Emecé, 1996⁵, 28-30. Primera edición 1976.

judío y proseguida por los discípulos de Jesucristo. Podríamos moderar la expresión borgeana diciendo que la teología a veces también es ficción, o al menos, utiliza los instrumentos de la ficción. ¿Acaso podríamos desvincular del mensaje bíblico sus numerosas metáforas, alegorías, cuentos, parábolas y visiones? Evidentemente, la ficción es entendida aquí como posibilidad comunicativa de una realidad, en este caso: la identidad divina y su proyecto sobre la creación y la humanidad. La teología aparece como “ficción verdadera”, al servicio de algo que el lenguaje unívoco no puede designar adecuadamente.

En segundo lugar, tanto la literatura –hoy subordinada a otros medios visuales– como la teología, no gozan de un lugar central en la cultura. Sin embargo, ambas influyen poderosamente en los imaginarios de hombres y mujeres de la época. Sin literatura, no habría cine, ni ficciones televisivas, ni publicidad o cualquier tipo de comunicación visual. La teología, por su parte, influye de una manera mucho más escondida, en la medida en que alienta intelectual y simbólicamente la vida de fe de las iglesias. En particular, la teología vive una época de ocultamiento cultural. Podría decirse que participa de un momento “kenótico”. Su influjo provendrá de la capacidad para transmitir lo esencial de la Revelación, con absoluta libertad de los medios intelectuales del momento. ¿Se puede decir que, como el símbolo y la metáfora según Paul Ricoeur, la teología “se niega a morir”? Probablemente haya muerto el tipo de teología que se practicó, con notable fecundidad, en épocas de visibilización oficial de la fe. Hay, sí, una muerte cultural de la teología. En realidad, es lo religioso mismo lo que se niega a morir –y la experiencia de fe cristiana en particular. Nuestra época, según parece, exige a los creyentes volver a sus principios fundantes, a experimentar la fe en comunidades, a la mística tal como entendía Karl Rahner: “el cristiano del siglo XXI será un místico o no será cristiano”.

Finalmente, un tema particular que quisiera resaltar es el constituido por las menciones sobre lo creado, aptas para enriquecer el quehacer de la teología de la creación. Por ejemplo, uno de los artículos de origen brasileño señala: “hacer teología de la creación no es describir el origen del universo [...] sino el sentido de las cosas y de la vida [...]” (Antonio Manzatoto, 183). Asimismo, el eco del conflicto entre ciencia y teología aparece claramente en el aporte de Alejandra Rojas,

cuando Giordano Bruno le reprocha a Galileo: "[...] te acordarás, Galileo, te acordarás que fuiste uno de los primeros asesinos de la fe. No por haber dudado de la autoridad de los teólogos, no. Por aceptarla con pleno conocimiento de su error".⁸ Menciono muy al pasar esta temática que sería útil desentrañar más profundamente, en un tiempo de preocupación por el futuro de la biodiversidad y de los ecosistemas –que particularmente para Argentina y el continente en el que se sitúa son depositarios de una rica biodiversidad. También aquí parece darse un tránsito desde el punto inicial del período seleccionado en la literatura argentina, desde una visión de la naturaleza más silvestre y envolvente, hasta el extremo más cercano al presente, donde gana terreno la lectura tecnológica y científica y donde lo urbano va cubriendo la visión más ingenua de lo natural.

Conclusión

¿Cuál es el aporte del diálogo con la literatura y el arte argentino a la teología que proporciona este libro?

Por lo pronto, el entramado reflexivo de esta obra aparece como una colaboración en la tarea permanente de "inculturación" de la fe, que la teología tiene casi como un mandato intrínseco, en la medida en que no es otra cosa que la fe pensada con las categorías del tiempo. El tipo de análisis ensayado a través de múltiples caminos en este libro permite acercarse al encuentro de figuras estéticas y expresivas un poco más adecuadas para hablar del Evangelio en nuestro pueblo y época.

A su vez, la obra que presentamos brinda la posibilidad de dejar entrar en el ámbito de la belleza la Palabra y la reflexión sobre ella, sin por ello renunciar a la tarea de fidelidad histórica, exegética y teológica. Los diversos trabajos que contiene nos recuerdan que el quehacer teológico, cuyo "núcleo duro" está conformado por métodos críticos –filología, historiografía, confrontación con la filosofía, las ciencias naturales y sociales, etc.– ha de incluir dentro de su actividad el lenguaje bello, aun en la ambigüedad de lo que la belleza histórica significa. Ello no sólo por

8. *Stradivarios penitente*, Buenos Aires, Planeta, 1999, 179; cit. en A. TOUTIN CATALDO, "Las huellas del catolicismo en la literatura chilena desde 1810 a 1910", 323.

una preocupación por cautivar nuevos lectores, sino por su misma naturaleza de comunicación de una Revelación que en sí misma ha incorporado las categorías estéticas. En ese sentido, los modelos de von Balthasar y Moeller siguen teniendo el atractivo de los complementos. Geschè y otros autores contemporáneos conducen hacia áreas imaginarias y simbólicas la teología a partir de la literatura, terreno que, sin ser el único, es indispensable para la comprensión de la Palabra de Dios.

Epílogo con un escritor de la última mitad del bicentenario

En esta breve introducción a la lectura de *Miradas desde el Bicentenario: Imaginarios, figuras y poéticas* quisiera concluir con un texto de un escritor argentino que vivió completamente en el segundo de los dos siglos que celebramos y que falleció recientemente: Ernesto Sábato. No se trata de un autor que se relacione en forma inmediata con lo religioso pero que, sin embargo, oculta algunas reflexiones que bien podríamos aplicar a nuestra investigación sobre la teología y la literatura. Esta que propongo, compara a los grandes poetas y novelistas con los teólogos:

[...] los teólogos han razonado sobre el infierno, y a veces han probado su existencia como se demuestra un teorema: *more geometrica*. Pero sólo los grandes poetas nos han revelado de verdad su existencia, dándonos visiones detalladas de sus antros y pagando a veces con la locura o con la muerte ese pavoroso privilegio. Son nombres indisputables: Blake y Milton, Dante y Rimbaud, Lautréamont y Sade, Baudelaire y Dostoievsky, Hölderlin y Kafka. ¿Quién osaría poner en duda sus testimonios? ¿Quién osaría acusarlos de mentirosos? Los creadores de las grandes ficciones serían así los seres que sueñan por los demás, los que por (desdichado) encargo de los dioses están destinados a revelar los misterios últimos de la condición humana, los grandes, únicos y genuinos escatólogos. Porque un gran artista no inventa, como a menudo y ligeramente se supone: un gran artista es el hombre que tiene la facultad y la condena de levantar los velos que ocultan la temible realidad a los simples mortales.⁹

LUCIO FLORIO
15.03.12/14.05.12

9. "Una teoría sobre la predicción del porvenir", en: Ensayos, Buenos Aires, Losada, 1970, 903.