



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Quelas, Juan

«Descifradores de una escritura del hombre». Elogio de la teología: una apasionante
posibilidad

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LIX, núm. 167, enero-junio, 2017,
pp. 377-412

Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343549846014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

«Descifradores de una escritura del hombre». Elogio de la teología: una apasionante posibilidad

Juan Quelas¹
Universidad Católica Argentina
Buenos Aires-Argentina

Para citar este artículo: Quelas, Juan. «"Descifradores de una escritura del hombre". Elogio de la teología: una apasionante posibilidad». *Franciscanum* 167, Vol. LIX (2017): 377-412.

Resumen

El autor escribe su elogio de la teología, dirigido a estudiantes de la carrera teológica, a estudiantes de teología en carreras no teológicas, y a creyentes y no creyentes inquietos: ¿Vale la pena estudiar esta disciplina? ¿Cuáles son las razones y pasiones que sostienen en el camino? ¿Se puede estudiar teología desde el apasionamiento vital? A lo largo de 7 hitos, el autor quiere mostrar que estudiar teología puede ser una aventura apasionante. No se trata de un artículo de erudición para teólogos, sino de un artículo provocador para estudiantes y, quizás, sus profesores.

Palabras clave

Elogio de la teología, apologética, teología fundamental, pasión, estudiantes.

• Doctor en teología por la *UPCO* de Madrid, miembro de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE), investigador del Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología (SIPLET) de la Universidad Católica Argentina (UCA) y docente de la misma universidad; investigador del *Réseau de Recherche Adolphe Gesché* (RRAG) de la *Université catholique de Louvain-la-Neuve*, Bélgica. Contacto: jquelas@hotmail.com.

«Decipherers of a writing of man». Praise of theology: a passionate possibility

Abstract

The author writes a praise of theology, addressed to students of theology, to students of theology at no theological careers and to restless believers and non-believers: Is it worthwhile to study this discipline? Which are the reasons and passions that remain during the path? Can theology be studied from the deepest passion? Over 7 milestones, the author wants to show that studying theology can be a passionate adventure. This is not a scholarly article for theologians but a provocative article for students and (perhaps) their professors.

Keywords

Praise of theology, apologetic, fundamental theology, passion, students.

Hacer teología es escribir una carta de amor al Dios en quien creo, al pueblo al que pertenezco y a la iglesia de la que formo parte¹.

El texto que presentamos quiere ser la invitación a hacer un viaje, a animarse a una aventura². Hacer un viaje significa dejar el

1 Gustavo Gutiérrez, *La densidad del presente* (Salamanca: Sigueme, 2003), 70.

2 El título de este artículo está tomado de Adolphe Gesché, «Éloge de la théologie», *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996): 160-173; traducido por Juan Quelas y editado como «Elogio de la teología», *Teología* 118 (2015) 123-139. Nos ponemos en estas huellas queriendo «retomar para la teología este género literario del elogio, que un día inventa Gorgias para magnificar a Helena y que, antes que Maurice Merleau-Ponty y su *Elogio de la filosofía*, retoma Erasmo en su *Encomion moriae*», Adolphe Gesché, «Éloge de la théologie». Olegario González de Cardenal aporta su propio elogio de la teología en *El quehacer de la teología*, (Salamanca: Sigueme, 2008). Cf. Colegio Libre de Eméritos, «Entrevista a Olegario González de Cardenal: La laicidad positiva es un intento de reconocimiento mutuo entre la sociedad y la iglesia, entre la razón y la fe», consultada en febrero 25, 2016, http://www.colegiodeemeritos.es/docs/repositorio//es_ES//entrevista_olegario_glez_de_cardenal.pdf. Ángel Cordovilla, con un tono más apológetico, escribe un libro en la misma dirección: *En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso* (Salamanca: Sigueme, 2014).

lugar propio, animarse a lo desconocido, cargarse de esperanzas y salir, animados por una intuición, por un deseo que nos brota de dentro, o una invitación que nos llega de fuera. Hacer un viaje significa poner el cuerpo³, jugarse por una experiencia en primera persona, dejar de vivir de verdades ajenas para animarse a gestar convicciones personales que, arraigadas en lo más profundo del ser, nos transfiguren desde dentro para poder brillar en el mundo con una luz que, entonces, es verdadera porque brota desde las honduras más propias, habiendo sido iluminadas por una verdad que nos encontró en un camino que se recorrió haciendo experiencia. Hacer un viaje supone animarse a una aventura. La palabra «aventura» viene del latín: *Ad-ventura*, que significa «las cosas que han de llegar». Una aventura supone incertidumbre, dudas, tensión hacia un futuro que se espera pero que no se posee, coraje, pasión, discernimiento y acción. Viajar supone hacer una aventura en carne propia. Y la teología es justamente eso, estudiar teología puede ser una apasionante posibilidad de jugarse la vida haciendo un viaje hacia dentro. Hacia dentro de uno mismo, donde habita el Espíritu. Hacia dentro del mundo, donde se cierne el Espíritu. Hacia dentro del prójimo, donde bulle el Espíritu. Hacia dentro de Dios, donde reside el Espíritu. En ese Espíritu inquieto y amante, proponemos recorrer esta aventura y animarse a hacer un viaje.

El hombre es como un texto que hay que descifrar, escrito con muchas texturas; también con caracteres sagrados (*hieros-gliphos*): hace falta un descifrador que interprete lo que la textura del texto significa. Adolphe Gesché dice que somos los «*Champollions* de una escritura del hombre»⁴. Como este egipólogo descifró los jeroglíficos a partir de la Piedra Rosseta, así quien interprete al hombre hoy debe leer en él la escritura sagrada que lo ha trazado. ¿Puede y debe la teología hacer un aporte en esta aventura de desciframiento del hombre, leyéndolo desde arriba, desde lo alto, *in excelsis*?

3 Sobre esta expresión, cf. la última nota de este artículo.

4 Cf. Adolphe Gesché, «*Éloge de la théologie*».

Proponemos un recorrido a partir de los textos de dos teólogos contemporáneos de renombre: Olegario González de Cardenal y Adolphe Gesché, quienes desde sus teologías significativas y sugerentes pueden ayudarnos a descubrir la pasión por la teología. Esto no impide que ampliemos la mirada a otros autores cuando lo creamos conveniente.

Este texto está dirigido a estudiantes de la carrera teológica, a estudiantes de teología en carreras no teológicas, y a creyentes y no creyentes inquietos y de a pie. Los teólogos tenemos nuestros propios textos para alimentar la esperanza y el coraje de estudiar teología, que a veces no son accesibles a todos, por su erudición, extensión, complejidad, lenguaje o, simplemente, porque no se encuentran a la mano. ¿Puede haber un texto que logre transmitir esa pasión a los que no se dedican a la teología como profesión? Es el deseo que tiene el autor de este artículo.

1. La teología: pasión por el lenguaje

Toda teo-logía supone una articulación del lenguaje, por el cual se da cuenta de aquello que trata: teo-logía significa, en efecto, lenguaje (*logos*) de Dios (*teo*). ¿No será esto una desmesura, un atrevimiento absoluto? ¿Cómo hablar de Dios con nuestro lenguaje humano? Para estos menesteres, San Agustín habla de «la indigencia extrema de nuestro lenguaje»⁵, con razón. Es que ante las realidades supremas de la vida, el lenguaje se detiene, prudente, asombrado, menesteroso. El lenguaje se da cuenta que está ante un santuario supremo, y no se atreve a traspasar la frontera que se le impone. Ante Dios el lenguaje se queda, en principio, mudo. Como ante el dolor. Como ante el amor⁶. Fronteras de la vida que se erigen como fronteras del lenguaje.

5 San Agustín, *De Trinitate* (Madrid: BAC, 1956), V, 8-9, 10.

6 «El lenguaje del amor es primordialmente profético, porque anticipa en este ahora todo el riesgo de su futuro y se juega en la misma orientación de su realización: hacia el otro, con el otro, "contigo". Pero también porque manifiesta en esperanza un acontecimiento que ya ha empezado a darse y que podrá seguirse dando para siempre. Esta realidad que el amor anuncia cuando dice "te amo" ha comenzado ya a suceder. Y será un acontecimiento creciente y por venir. Este

Porque «la trascendencia divina desborda los recursos del vocabulario usual»⁷. Y, sin embargo, Dios ha querido hacer-se Palabra y decir-se en un lenguaje. Lenguaje de Dios significa no solo lenguaje *sobre* Dios, sino lenguaje con el que Dios se *dice* a sí mismo. Y por eso el atrevimiento inicial se ve atemperado por un desborde que el mismo Dios ha querido realizar: decir-se en su realidad divina que se hace lenguaje humano. «El Verbo se hizo carne», asegura con humildad y atrevimiento supremos san Juan en el inicio de su evangelio (cf. Jn 1, 14). Y entonces la carne de nuestro lenguaje puede intentar atreverse a decir aquellas cosas de Dios que el asombro inicial nos impedía. Es que el hombre es un ser de lenguaje:

El hombre –es una banalidad recordarlo– es un «ser de lenguaje», «*zoon logon echon*» (Aristóteles). El lenguaje no es una simple señal de comunicación: dice nuestro ser, es nuestra *humanitas*, nuestro ser-hombre en lo que tiene de absolutamente específico. Si en Dios –y como en su lugar propio (Jn 1, 1)– se encuentra la palabra, ¿no nos encontramos entonces al borde de una estremecedora cercanía entre Dios y nosotros? ¿Dios, en su Verbo, siendo «antes que nosotros» lo que nosotros somos después de él, es decir, ser de lenguaje? Si el hombre es el misterio de Dios expresado, ¿no será porque Dios, en su propio misterio íntimo, posee el misterio del hombre? Aquí se encontraría una idea fundamental de la teología cristiana, a saber, que lo que Dios hace o es para nosotros (economía) da testimonio de lo que él es en sí mismo (teología)⁸.

Por eso la teo-logía es pasión por el lenguaje. Porque solo un lenguaje adecuado podrá dar cuenta de aquello a lo que se refiere. Todos nos damos cuenta cuando un lenguaje es «atrevido», imprudente, invasivo, vacío: cuando se refiere a las realidades, pero diciéndolas desde fuera, como si uno no tuviera nada que ver con aquello que dice. Por eso «nunca (hay que) hablar de Dios de

comienzo-suceso se va a ir expresando continuamente y se va a concretizar revelando en libertad al tú. De ahí el por qué sus expresiones se tornarán taxativas, exultatorias, hiperbólicas ("mi cielo, mi todo") y se tocarán con lo mítico o religioso, rondarán la idolatría ("te adoro") o volverán al paradigma de la infancia como para equilibrar con diminutivos y balbuceos tiernos ("cariño", "pequeña") el peso de absoluto. Es un lenguaje en donde pugnan los extremos. Como si entre infancia y eternidad el amor oscilara de continuo», Rolando Camozzi, *Aproximaciones al amor* (Salamanca: Sígueme, 1980), 75-76.

7 San Agustín, *De Trinitate* VII, 4, 7.

8 Adolphe Gesché, *Dios para pensar vi. Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 2002), 242.

memoria, ni hablar de Él como de un ausente»⁹. Hay que hablar de Dios como de la persona amada. Como del dolor sufrido. Entonces el arco del lenguaje se amplía a otros horizontes. ¿Cómo decir lo que es inefable? ¿Cómo abarcar con palabras lo que no puede ser dicho? ¿Cómo dar cuenta en el lenguaje de aquello que desborda todo lo que podemos decir y pensar? Aquí los otros lenguajes del hombre lo socorren abriendo el arco de lo posible a nuevos horizontes. Y el hombre ejercita entonces el lenguaje de la música, de la poesía, del arte. La teología se ejercita «más en la inquietante certeza de la esperanza que en la tranquilidad de un conocimiento inocuo»¹⁰. También como el dolor. También como el amor.

La teología puede ser una *interfaz* válida para transmitir la experiencia que ha acontecido al sujeto. Si Dios ha obrado en las entrañas de una persona (y Dios puede venir mediado en una experiencia de dolor, de placer, de amor, de plenitud, de sentido, etc.), esa experiencia, por la misma fuerza intrínseca que arrastra, pide ser «dicha», expresada de algún modo. Ciertamente se me ocurren diversos modos de ex-presión de esa experiencia: un discurso, una obra de arte, una obra musical, un grito, una danza. Son lenguajes distintos, cada uno con su propia lógica interna, pero cada uno a su modo pretende hacer transmisible la experiencia vital que ha acontecido en el interior.

La teología puede ser lenguaje que trans-porte (=meta-fora), si se refiere a una experiencia vital que le dio origen, que guarda en su discurso, a su modo, las huellas de aquello a lo que se refiere. Puede no serlo (como cualquier otra articulación, como la misma música, por ejemplo), pero esa frustración no invalida su posibilidad. No está probado que un silencio vacío sea el único modo de mediar la experiencia. Un silencio preñado (uso a propósito la expresión) vale

9 Maurice Blondel, citado por Henri de Lubac, *Paradojas y nuevas paradojas* (Buenos Aires: San Juan, 1992), 92. «Todo aquello que es repetitivo mata. De esa forma, la afirmación puramente repetitiva de la verdad termina por hacer de ella un error, la vuelve falsa. La repetición de la verdad la vuelve en todo caso loca y enloquecedora, impide que ella sea verídica, pueda crear la verdad», Adolphe Gesché, *El sentido*, (Salamanca: Sígueme, 2004), 57, nota 50.

10 Gustavo Gutiérrez, *La densidad del presente*, 42.

tanto como un discurso articulado, o una mediación estética. Pero un silencio hueco desmerece la experiencia, tanto como un dogmatismo vacío que solo conserva la rigidez exterior de las palabras como *flatus vocis*, sin referencia al acontecimiento primordial que le dio origen¹¹.

La teología puede ser un acontecimiento salvador. Y la teología puede ser esto: una interfaz, una mediación entre aquello que ha acontecido como salvación-sentido-plenitud-exceso-don y la «necesidad» de articular eso hacia fuera para que no explote dentro. Evidentemente, tendrá que ver con una «forma» interior propia. A algunos la articulación nos «sale» como teología. A otros les saldrá como música. A otro como danza. A otro como grito. Cada mediación requiere su interpretación, para poder referirla al acontecimiento que la fundó: si no, se quedaría en un análisis hueco de la articulación de su discurso. Algo así como si en vez de dejarnos transportar por la música oída, nos detuviéramos solo en analizar las armonías, los intervalos y el ritmo con el que esa música se articula¹².

11 «¿Acaso un sabio da respuestas en el aire y llena de viento su interior? ¿Arguye con palabras inútiles y con discursos que no sirven de nada?»; «Ya escuché muchos discursos semejantes (...) ¿Terminarán de una vez las palabras en el aire?», Job 15, 2-3; 16, 2. Así habla un teólogo: «Las definiciones no son la tierra prometida en la que podamos gozar del descanso esperado, sino más bien sendas que en un momento nos orientan con seguridad para seguir caminando hacia aquella, líneas de luz que nos sitúan entre extremos que no en-vían, sino des-vían respecto de ese Dios que en Cristo se reveló y aún se ha de revelar como salvación plena para el hombre. De aquí ha surgido, junto con un objetivo respeto y aceptación de la fórmula dogmática, el convencimiento de que la condición encarnativa de la verdad obliga a que se mantenga su identidad por transmutación de sus células expresivas, lo mismo que el organismo la mantiene mediante la permanente alteración de sus elementos», Olegario González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (Madrid: BAC, 1993), 313-314. «El dogma no es un artículo de fe, sino el destilado verbal de una confesión litúrgica. La vida espiritual tiene en el dogma su norma ideal únicamente porque todo vivir en la fe significa en realidad *dogma in actu*», Michael Schneider, *Teología como biografía: una fundamentación dogmática* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000), 70.

12 Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, V. 1: *La percepción de la forma* (Madrid: Encuentro, 1985), 203ss: «Por consiguiente, la experiencia humana de la totalidad y de la profundidad no es la vía que se abre a la experiencia de la fe, aunque esta profundidad y esta globalidad de lo humano pueda ser puesta al servicio de una experiencia cristiana, más aún, Dios mismo se ha apropiado de ella en la imagen del hombre Cristo. Si ya en el ámbito intramundano, la experiencia no es un estado sino un proceso (a ello alude el prefijo "ex"), entonces no es la entrada del hombre en sí mismo, en sus mejores y más altas posibilidades, sino la introducción en el Hijo de Dios, Jesucristo – que le es inalcanzable en el plano natural– la que se convertirá en una experiencia que es la única que puede reclamar su entera obediencia» (...). «Si la fe es participación otorgada en la perfecta fidelidad de Jesucristo a la alianza, entonces la fe, en su origen y en su centro, no me pertenece propiamente a mí, sino a Dios en Cristo. Cristo es, por así decirlo, la planta madre, y yo solo soy su sarmiento, y tampoco puedo cerrarme sobre la realidad sobrenatural de la fe como algo propio, sino que en y a

Proponemos analogar el lenguaje de la teología con el lenguaje del amor. Cuando el amante le dice «te amo» a la amada, esa expresión resulta verdadera y es creída y creíble si, y solo si, porta en su expresión aquella realidad que la hace brotar (el amor). Cuando el amante dice esa palabra por rutina, repetición huera, compromiso superficial, conveniencia o cualquier otra situación parecida, ese mismo «te amo» abre un abismo entre el amante y la amada, porque no lleva nada en sí: no hay puente entre realidad y palabra. Es sonido verbal, pero no palabra. Es dicho verbal, pero no reflejo de la realidad. ¿Cómo se capta la diferencia? Basta preguntar a cualquiera que ama o es amado: se capta más con la sensibilidad que con la inteligencia. Cualquiera se da cuenta cuando un «te amo» dirigido a su persona no es de verdad. Análogamente, ocurre lo mismo con la teología.

Integrar los lenguajes artísticos al quehacer de la teología es un gran desafío que nos toca a los que vivimos en nuestro siglo XXI. ¡A ello nos invita la iglesia!¹³

Desde esta perspectiva del lenguaje teológico, tomamos conciencia de las heridas que el lenguaje lleva en sí: la teología no puede ser un lenguaje acabado, nunca termina de configurarse, no puede quererse definitivo, porque lleva dentro las huellas del Infinito, del Indecible, del Innombrable. Por eso la gloria de la teología es justamente su imposibilidad de cerrarse en un discurso cerrado, pétreo, inexpugnable. Su gloria consiste en su apertura, su capacidad dialogal, su herida en el centro de su decir. ¡Imposible posibilidad de decir al Indecible! Por eso, en sus manifestaciones más sublimes, la teología se acerca a la poesía, que por algo es desde siempre el

través de la fe estoy abierto y expropiado de mí mismo. Lo “psicológico” de lo que podría cerciorarme es la dimensión menos interesante y característica de la fe. Lo importante es el movimiento que me saca de mí mismo, la preferencia de lo otro, de lo más grande, de aquello de lo cual el que se ha expropiado a sí mismo por Dios no quiere precisamente asegurarse. Considerada así, la experiencia cristiana solo puede significar el crecimiento de la propia existencia en la existencia de Cristo sobre el fundamento de la creciente formación de Cristo en el creyente (cf. Gal 4,19)».

13 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* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2009).

lenguaje del amor, el lenguaje del dolor, el lenguaje de Dios. Y por eso está lleno de pasión.

2. La teología: pasión por la vida

Una teología que no brota de la experiencia vital de haber sido salvados por un amor incondicional que supera todo lo que podemos pensar, es una teología condenada a la repetición de fórmulas que no transmiten aquello que contienen. Toda teología verdadera arraiga en la vida, en la experiencia creyente, en un acontecimiento que enraíza en lo personal y que por eso puede tener significación universal¹⁴. «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»¹⁵. El inicio del evangelio en la propia existencia empieza por un haber sido tocados en la raíz de la vida, allí donde acontece lo verdadero y que, entonces, empuja desde dentro para articularse hacia fuera, dando sentido. Por eso la teología es pasión por la vida, porque de la vida misma emerge. La vida entera, que se articula como pensamiento, sentimientos, pasión, imaginación, deseo, sentido, fiesta; es decir, la vida que se articula en todo el arco de lo verdaderamente humano, de lo que nos hace ser con gozo en la raíz de lo nuestro. Una vida que se vive no solamente en los niveles básicos del vivir (nacer, crecer, reproducirse, morir) sino en el horizonte máximo de la posibilidad que abre lo humano (soñar, desear, proyectar, amar, celebrar). No está dicho que el hombre sea tal por las funciones que lo asemejan al resto de las criaturas. El hombre es tal en la medida en que se proyecta hacia un futuro deseado, anhelado, intuido y en la medida en que con pasión entrega la propia

14 «Ir a las raíces asegura la creatividad, renueva el árbol», dice un teólogo latinoamericano. Y cita al poeta: «Tenía razón Rilke cuando decía que Dios está en las raíces», Gustavo Gutiérrez, *La densidad del presente*, 194.

15 Benedicto XVI, *Deus caritas est. Carta encíclica sobre el amor cristiano* (Buenos Aires: Paulinas, 2005), 1. Todo el *Documento de Aparecida* está entrelazado desde la categoría *vida*. ¿Podemos tomar esto como la indicación de un camino a seguir? Cf. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Aparecida* (Buenos Aires: CELAM, 2007).

vida para realizar esa vida que descubre como posible y deseable. Una vida que, entonces, se descubre como un don, un regalo inmerecido aunque anhelado, indebido aunque agradecido, que acontece como exceso, como aquello que me viene como un plus, como algo que quiero y deseo pero que solo no puedo conquistar¹⁶. Una vida que se articula como tal cuando uno se abre con humildad y confianza a un don que por pura gratuidad transforma desde dentro.

Ese don recibido provoca una manifestación externa que, no pocas veces, se articula como celebración agradecida y como fiesta. Y desde ese espacio de don y de gratuidad que es la fiesta, la vida se piensa como misión, como tarea, como trabajo que ilumina la historia propia, del prójimo, del mundo entero. La fiesta es un espacio y un tiempo de gracia, de gratuidad, de agradecimiento, de libertad vinculada a los otros y de asombro luminoso. Es una posibilidad de vivir una experiencia trascendente en los mismos pliegues de la historia. Es desplegar el imaginario en las coordenadas vitales y sociales, para que ese imaginario haga posibles nuevos horizontes, nuevos desafíos, nuevas experiencias¹⁷. El imaginario y la pasión que se revelan en la fiesta son el humus desde el cual toda transformación es posible, porque desde la utópica realidad de la esperanza, que se revela como oscura luminosidad de la fe, hace posible y deseable un mundo nuevo, unos vínculos nuevos, una historia nueva¹⁸. La fiesta es el espacio de reencuentro con el misterio, con la vida que vale más que la muerte, con la significatividad de aquello que desborda la gris cotidianidad y la trasforma en espacio de revelación de lo humano y de aquello más que humano que también nos constituye¹⁹. Recuperar la dimensión festiva

16 Tomamos la palabra «exceso» en el sentido que la usa Adolphe Gesché. Él asegura que «el principio del exceso es una de las claves del mensaje cristiano», Adolphe Gesché, *Dios para pensar VII. El sentido*, (Salamanca: Sígueme, 2004), 23.

17 Remito al libro *El sentido*, de Gesché, particularmente a su último capítulo, tan sugerente: «El imaginario como fiesta del sentido».

18 ¿No es este el sentido de las inversiones sociales que se celebraban en las antiguas fiestas de carnaval?

19 Algunos textos, para pensar: «La fiesta, dice Mircea Eliade, es a la existencia lo que la hierofanía a la naturaleza. 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», Dionisio Borobio,

de la existencia humana, de la vida, es una tarea a la cual la teología podría ayudar, desplegando allí las poderosas alas de la imaginación y la pasión por la vida, desbordando todo aquello que solo se presenta como técnica, eficacia, racionalidad pura y dura, conveniencia y hueca auto-referencialidad. La teología puede ser el espacio de plusvalía de lo humano, porque con su pasión por la vida descubre horizontes insospechados donde lo humano se puede realizar.

El hombre que se descubre a sí mismo en el espacio gratuito de la fiesta, descubre por eso mismo que está llamado a una misión, a ser-en-el-mundo, a vivir con un horizonte de sentido. Una misión que no es imposición externa de normas prefabricadas, sino manifestación exterior de su identidad interior. Es descubrimiento del lugar en el mundo y, por eso mismo, de la misión que se despliega como tarea vivificante. Todo don se articula como tarea, y toda tarea vivida con pasión se manifiesta deudora de un don que le dio origen. La vida misma es don y por eso tarea; quehacer y por eso signo de un plus que le ha advenido inesperadamente y que, adviniendo, lo llama a un destino más alto.

La teología es pasión por la vida, porque se articula a partir de un encuentro vital que nos hace poner el eje de la historia propia en otro lugar, en torno al cual todo comienza a ser visto con otra mirada²⁰.

La celebración en la iglesia 1 (Salamanca: Sígueme, 1987), 226; «La verdadera fiesta surge cuando la interioridad resucita el lenguaje muerto de nuestra cotidianidad, y hace de él una música de esplendor, significante, y que uno puede compartir», Jean-François Bouthors, «¿Qué representa el poeta? Una conversación con Claude Vigée», *Consonancias* 10 (2004): 21; «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», Gustavo Gutiérrez, *La densidad del presente*, 128.

²⁰ Cf. Jean Louis Chretien, *La mirada del amor* (Salamanca: Sígueme, 2005). Dice la contratapa de este libro: «La mirada que nace del amor posee su propia luz y lucidez, pues ella está desnuda y libre para el otro. ¿Cómo ve y qué ve? ¿En qué puede cambiar nuestra vida? ¿Por qué su gozo nos mantiene vigilantes y a la vez nos inquieta? ¿Cuál es su última esperanza?». Desde el imaginario cristiano, «lo que es notable es que todo eso sea contado y vivido hoy. Mientras que los dioses griegos no se invocan más y no existen sino en libros eruditos, he aquí que la Iglesia, en su liturgia, continúa, día tras día, año tras año, hablándonos en ese lenguaje. Y sobre todo nos invita, en una simbólica cautivante, a entrar nosotros mismos en los misterios que todo ese imaginario despliega. Es todos los días que se celebra, en memoria viviente, la más asombrosa metáfora viva, la de la última Cena, en la que las cosas se transforman ante nuestros ojos», F. Ortega, «Hacia la perspectiva teológica de la Integración del saber», *Consonancias* 8 (2004): 21.

La vida, aceptada como don y celebrada gozosamente, es espacio de reflexión sobre aquellas preguntas que, formuladas gratuitamente, devuelven el oriente, nos orientan en la aventura del vivir: ¿quién soy?, con el descubrimiento de la identidad; ¿alguien me espera?, con la articulación de la esperanza que aguarda y construye el futuro; ¿cuál es mi misión?, con la aceptación gozosa del propio lugar y el trabajo por hacer del mundo un ámbito más humano. Estas preguntas que acucian personalmente, pero se responden dialogalmente, nos hacen descubrir que la trascendencia del hombre (ese plus del que hablábamos) no tiene que ver con un fundirse en el cosmos, sino en saberse y sentirse hermano de los demás. La trascendencia que da al hombre respiro y resuello es una trascendencia de encuentro, de reciprocidad, de identidad que se descubre en la vincularidad, y por eso dimensión ética de la existencia, preocupación por el destino de mis semejantes, regalo de la propia vida como un don-a-los-demás²¹.

3. La teología: pasión por el sentido

¿Puede la teología hablar del sentido en una época donde pareciera brillar el sin-sentido existencial, el sin-sentido de la vida política, el sin-sentido de las injusticias sociales, el sin-sentido del destino del mundo? ¿Es lícito proponer un sentido cuando tantas realidades a nuestro alrededor se empecinan en señalarnos que el sin-sentido se impone por sobre todo y sobre todos? Creemos que, justamente por eso, podemos y debemos plantear la cuestión del sentido como la gran cuestión del hombre que se inserta en su época y su cultura. Y desde la teología proponer la cuestión del sentido

21 Cf. Juan Quelas, «*Vultus amoris, vulnus Amoris*. Apuntes para una antropología teo-fenomenológica de la identidad como alteridad y reciprocidad», *Teología* 108 (2012): 173-200. Desde la perspectiva aquí propuesta vale la pena conocer una vida luminosa, vivida intensamente y que, en el brillo de su acontecer, puede arrebatar en su dinámica vital y creyente: en su figura percibida podemos descubrir lo que aquí hemos propuesto. Se trata del joven Pier Giorgio Frassati, Patrono de la juventud universitaria católica, joven ingeniero, muerto de poliomielitis en 1925, con 24 años, y beatificado en 1990 por Juan Pablo II. Cf. Juan Quelas, «"Verso l'alto". Pier Giorgio Frassati: arrebatado hacia la hermosura de Dios», en Acción Católica Argentina, *Pier Giorgio Frassati. La santidad posible y cotidiana* (Buenos Aires: ACA - Agrupación PGF, 2006), 129-137.

como un horizonte infinito que se nos ofrece, tensándonos hacia límites insospechados, invitándonos a una aventura apasionante²². Así lo expresa un fenomenólogo de la religión:

Con la palabra «sentido» ponemos nombre a un hecho propio del ser humano y que le otorga su especificidad frente al resto de los seres mundanos. El sentido es el nombre para expresar que el hombre es más de lo que tácticamente es como ser mundial, como ser biológico. El sentido, la cuestión del sentido y el que el hombre pueda, más aún, no tenga más remedio que planteársela, es la señal de que el hombre es, pero no puede contentarse con ser. Porque para ser humanamente requiere, exige y busca ser verdaderamente, ser bueno, ser verdaderamente bueno, ser digno de ser. El sentido es la palabra para ese *plus* de ser que se anuncia en esa necesidad y se muestra bajo la forma de verdad, belleza y bien, no como realidades al margen del ser y de su ser, sino como rasgos de un ser en plenitud al que no puede dejar de aspirar²³.

Es cierto que la cuestión del sentido se puede plantear en otros horizontes: el filosófico; el social; el político; el psicológico; etc. ¿Por qué abordarla también desde la teología? ¿Qué le aporta la teología a esas aproximaciones al sentido? ¿Por qué la teología aborda esta cuestión si otros saberes ya han dicho una palabra con verdad acerca del mismo? La teología aporta, justamente, un horizonte infinito en el cual inscribir y tensar esa pasión por el sentido que late dentro del corazón de todo ser humano²⁴. Para que el sentido no sea una construcción de la propia subjetividad, que se cayera con el sujeto; para que el sentido no sea una proyección de fantasmas internos que se desvaneciera cuando acontece la luz; para que el sentido no sea una cuestión penúltima, sino una cuestión última de la existencia humana. El sentido se revela como el eje en torno al cual hacer girar la

22 Nos inspiramos sobre todo en Adolphe Gesché, *Dios para pensar VII. El sentido*.

23 Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico* (Madrid: PPC, 2007), 214-215.

24 «La teología puede constituir (...) un lugar (...) donde el sentido encuentra una de sus vías de manifestación», Adolphe Gesché, *Dios para pensar VII. El sentido*, 20. «La teología es una aproximación entre otras a la realidad, pero es una aproximación específica, que realiza su función en el campo de la antropología. Ella lo hace aquí descubriendo el sentido como don», Adolphe Gesché, *Dios para pensar VII. El sentido*, 24. «La teología habla, con más audacia que cualquier otro discurso, de una alteridad que se dirige a nosotros (...) Esto significa que la teología pone el sentido bajo el signo del infinito, afirmando que tras él adviene todavía otra cosa», Adolphe Gesché, *Dios para pensar VII. El sentido*, 25.

propia vida, como el horizonte siempre más lejano hacia el que dirigir los propios pasos, como la hondura siempre más abismal en la cual sumergir las propias búsquedas, como la altura que está siempre más allá y hacia la cual se puedan tensar los trabajos y los días. Un sentido que se revela como un acontecimiento que re-ordena todo lo humano porque lo dispone hacia aquello que en verdad lo plenifica. El sentido de la vida acontece no como un escape a la densidad de la vida que se manifiesta a veces como dolor, angustia y sufrimiento, sino como aquello que refulge cuando se ha tenido la audacia de atravesar por dentro ese dolor, esa angustia y ese sufrimiento, porque se intuye que más adentro de ellos hay una palabra más verdadera. Es un paso que se nos invita a dar, para descubrir en las opacidades de la vida, una luz que, débil, brilla en medio de las tinieblas. La cuestión del sentido humaniza porque nos descubre las ultimidades de la propia vocación humana. El sentido se revela cercano a la experiencia de la Gracia, porque aconteciendo como exceso y como don, desborda infinitamente esos anhelos que bullen en el corazón del hombre y los plenifica dándoles un horizonte nuevo. Quien ha hecho experiencia de la Gracia ha hecho experiencia del sentido; y quien ha encontrado el sentido en su vida ha tenido experiencia de la Gracia, aunque no lo sepa²⁵. Ambas se piden mutuamente, se interfecundan y se intersignifican, porque ambas brotan de un exceso que el hombre anhela pero que no puede construir con su solo esfuerzo. Esto supone una apertura a la novedad, un abrirse a la realidad tal como es, un abandonar esquemas preconcebidos para atreverse a mirar con ojos nuevos lo que acontece. Supone un abandonar lo propio para descubrir lo ajeno, una actitud de entrega para abrirse a lo que se nos da. Así lo asegura un gran teólogo del siglo xx:

Uno de los grandes avances de nuestro siglo ha sido superar el comportamiento dominativo, que la ciencia y la filosofía heredaron del siglo XIX, obligando a la realidad a encajar en esquemas preconcebidos. Hemos aprendido a dejar que las cosas se muestren, aparezcan, estén

25 Cf. Karl Rahner, «Sobre la experiencia de la Gracia», en *Escritos de teología* III (Madrid: Cristiandad, 2002), 97-100.

ante nosotros, sean sin más. La fenomenología llevó adelante una lucha tenaz, contra toda actitud kantiana que fuerza las cosas a decirse y darse en las categorías que el sujeto les impone. Un idealismo cerrado al mundo dio paso a un realismo abierto al mundo; a la sospecha frente a los sentidos, por falsificadores y deformadores de la realidad, siguió la confianza ante el mundo visto, oído, tocado, oido, gustado²⁶.

El sentido humaniza porque se inserta en la dinámica de la totalidad de lo humano, no solo en su dimensión cognoscitiva. El sentido integra, re-forma y trans-forma, dotando de configuraciones verdaderas a la vida que se abre a su oferta de gracia.

La teología puede ayudar a encontrar esos lugares donde el sentido resplandece, esos acontecimientos existenciales que hacen que el sentido aparezca, esas situaciones vitales donde el sentido se inserta, esas experiencias espirituales donde el sentido se afianza. Descubrir esos lugares es tarea esencial, porque solo quien se sabe destinado no se sentirá confinado, y solo quien se sabe tensado hacia el sentido no se sentirá atado por el sinsentido. La teología, ese «cielo de don»²⁷, ejercitada con alegría y desinterés, con respiro y resuello, puede ser el espacio vital en el cual, sin las presiones de las cuestiones cotidianas, podamos pensar y vivir las cuestiones últimas de la vida encarnadas en el hoy de la historia y metidas en la raíz de la existencia. El sentido se dona a nosotros cuando estamos abiertos a su revelación, a su entrada abrupta e inesperada, sin cálculos previos y sin causa, como una gratuidad pura y limpia, que en la alegre entrega de lo no-debido, brilla sin ocaso iluminando todo a su alrededor. Revelación brusca, *in-prevista, in-debida, in-esperada, in-calculable, in-merecida, in-*

26 Olegario González de Cardedal, *La entraña del cristianismo* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998), 438. Nótese al final de la frase, el recurso a los sentidos. A propósito de una racionalidad que ha dejado de lado el resto de lo humano, Gustavo Gutiérrez habla de «una razón crítica que se muere de incansablemente la cola», *La densidad del presente*, 50. La imagen cotidiana del perro corriendo inútilmente su propia cola, es tragicómica en este contexto. Y propone un camino de superación: «la gratuidad del amor de Dios desafía los moldes a los que nos habíamos habituado», *La densidad del presente*, 192.

27 Adolphe Gesché, *Dios para pensar vii. El sentido*, 27. «Todo se puede llamar don, *charisma*, gracia, y esa dimensión se encuentra en el origen de toda vida posible y soportable», Adolphe Gesché, *Dios para pensar vii. El sentido*, 23. Cf. Juan Quelas, «“Un cielo de don, un día de fiesta, un Dios del exceso” ¿Cuál es el Dios de Jesucristo?», *Estudios Trinitarios* 45 (2011): 515-534.

conmensurable, *in-abarcable*, *in-finita*... Y, sin embargo, revelación anhelada, soñada, deseada, intuida, vislumbrada...

4. La teología: pasión por el mundo

La teología es pasión por el mundo, porque el mundo es su escenario y su posibilidad, su lugar y su frontera, su plataforma de lanzamiento y su sangre vital.

La teología habla del mundo porque habla de todo: todo el arco de lo real entra dentro de su aspiración y de su pasión, porque todo ha sido hecho por las manos de aquel amor incondicional que tiene el nombre de «Padre».

El mundo que significa el universo entero: todo lo que nos rodea, lo que vemos y lo que no vemos, lo alcanzable y lo inalcanzable, mi lugar, mi país, el mundo entero, el cosmos infinito. Pensar desde la teología estas cuestiones resulta de un interés inaudito: «¿Cuándo miro el cielo, obra de tus manos: ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él?», pregunta el salmista, admirado (Sal. 8, 5). Descubrir nuestro lugar en el cosmos es una apasionante aventura. ¿Estamos solos? ¿Merecemos la pena? ¿Hay alguien que nos deletrea?²⁸ ¿Cuál es nuestro lugar en el cosmos?

La teología se despliega como pasión por el mundo, casa de todos, espacio vital, escenario de los trabajos y los días, anfiteatro del amor y la fidelidad, bambalinas de la ingratitud y el sufrimiento. Lugar de encuentros y desencuentros, de amistades y traiciones, de posibilidades y de límites. El mundo es relación con la naturaleza, lugar privilegiado de encuentro y de revelación, lugar de escucha y de asombro. Pasar de una actitud de dominio a una actitud de receptividad y admiración, de respeto y agradecimiento es una cuestión que la teología puede y debe proponer en un mundo de ecología y de re-descubrimiento del

28 Cf. Octavio Paz, Poema «Hermandad»: «Soy hombre: duro poco / y es enorme la noche. / Pero miro hacia arriba: / las estrellas escriben. / Sin entender comprendo: / también soy escritura / y en este mismo instante / alguien me deletrea», *Árbol adentro* (Barcelona: Seix Barral, 1987).

mundo como un lugar amigable, aunque a veces sea lugar de tragedias y de cataclismos²⁹. Lugar de realidades y de metáforas, de densidades y de referencias. ¿Cómo no recordar aquella entrañable escena de una admirable película: *Il postino*? Cuando el poeta en el exilio recibe la correspondencia de manos de un cartero que es un vecino que mira la vida con ojos límpidos, quiere explicarle, trabajosamente, lo que es una metáfora, material con el que el poeta trabaja diariamente. El cartero piensa, hondo, y contemplando el mar que rodea la isla le dice al poeta: «Entonces, esto es una metáfora». ¡Bella compresión para la cual no hacen falta libros ni saberes académicos, sino capacidad de asombro y de contemplación!

Dar un paseo por una alameda conversando mansamente con un amigo, recorrer un campo a traviesa, bucear en los confines del mar, contemplar un amanecer en el océano inmenso, sentir el aire fresco del atardecer sobre el rostro, mirar con asombro cómo el viento hace bailar el trigo en el diciembre de nuestras pampas, descubrir cómo la brisa de otoño provoca una danza asombrada en las hojas casi secas de un sauce, dejarse llevar por el caprichoso vuelo de unos pájaros, levantar la vista ante el asombro de unas montañas que se yerguen, altivas, hacia el cielo, pueden ser tantas experiencias de la trascendencia que se abre en la inmanencia de lo cotidiano. El cosmos, el mundo, es lugar de nuestra morada y, entonces, lugar de la salvación³⁰.

Un cosmos bello. Pero a veces un cosmos hostil. ¿Cómo comprender los cataclismos cósmicos? ¿Cómo integrar en esta mirada los tsunamis, los terremotos, los vendavales, todos con su carga de fealdad y de muerte, de asombro aterrado y de incomprendión vital? El cosmos se revela, entonces, como lugar de búsqueda y como agujón de la inteligencia, como interrogante y como signo de algo que está más allá y se muestra como irracional.

29 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*, 40-46 y 109-122.

30 Cf. Adolphe Gesché, *Dios para pensar III-IV. Dios. El cosmos* (Salamanca: Sígueme, 1997), 161.

Es el eterno problema del mal y del sufrimiento, piedra de toque de la teología, ante el cual todo intento de explicación queda corto, por desmesurado. Pero lugar que hay que atravesar también, porque es parte de las dimensiones de lo humano, de las dimensiones de la creación que es tal no solo por la belleza sino también por la fealdad³¹.

Cosmos donde también habita el otro, el ajeno, el distinto. Cosmos, entonces, que se revela como espacio de integración y de diálogo, de escucha y de receptividad, de humildad y de aceptación. El otro que es distinto de mí tanto como yo soy distinto del otro. Distinciones y lejanías que encuentran espacio en un cosmos que nos acoge a todos, como «Dios, que hace salir el sol sobre buenos y malos, caer la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5, 45), porque en la gran casa hay lugar para todos. Pensar el cosmos como casa, hogar, morada, es una fiesta para el pensamiento y para la acción. La teología puede abrir espacios de encuentro para estos diálogos y pensamientos, donde todos pueden decir su palabra, porque se trata del ámbito vital de todos.

En esta gran casa se manifiestan desigualdades, pobrezas, miserias extremas, marginalidades, horrores humanos. Pensar el cosmos y el mundo como casa significa hacerle un lugar a los que han tenido menos fortuna, menos oportunidades. ¿Cómo vivir tranquilos y en paz cuando miles de personas mueren de hambre, de frío, por falta de agua potable, por las guerras, por discriminaciones raciales y religiosas, por falta de medicamentos, por no tener una casa? Pensar en el mundo como la casa de todos nos apremia para crear las condiciones para que de verdad lo sea, no solo en un discurso y en un deseo que se regodea en sí mismo, sino en una esperanza que

31 Cf. Lucio Florio, «Una segunda ingenuidad para mirar el cosmos», en 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*, 109-122. No es posible en este breve espacio dar cuenta del problema del mal. Cf. para este respecto, la sugerente obra de Adolphe Gesché, *Dios para pensar I. El mal* (Salamanca: Sigueme, 2002).

obra en la dirección de aquello que espera³². Por eso la pasión por el mundo incluye dentro de sí la pasión para erradicar las condiciones injustas de vida, la pasión de mostrar un horizonte común para todos, la pasión por mejorar la existencia de miles de humanos que viven como si no lo fueran³³. Asumir la pasión por el mundo significa asumir la pasión por nuestro mundo, nuestro lugar y nuestro entorno, que no es mejor ni peor que cualquier otro, sino el escenario donde nuestra vida se desarrolla y se hace posible y deseable, asumiendo creativa y eficazmente los desafíos que la historia nos pone delante. Es tener el coraje y la capacidad de creer que todo puede cambiar y que yo mismo puedo ser parte de un cambio que a la vez que necesario es gracia y regalo, porque es inmersión en la densidad de la historia, inmersión que hace que la vida resulte un don y una tarea singulares y personales.

La pasión por el cosmos incluye también la posibilidad y la necesidad del diálogo con quienes también se ocupan de él: las ciencias, por ejemplo. La teología despliega sus saberes en diálogo fecundo con otras disciplinas a las que escucha con respeto y cercanía, porque sabe que ningún discurso único puede agotar la

32 Así define la esperanza el teólogo Juan Luis Ruiz de la Peña. «Tener esperanza no es simplemente ser optimista, es más bien vivir de un fuego interior que nos incendia. Es experimentar que se nos pone derecha la columna vertebral, que se nos ilumina la mirada, que perdemos el miedo a lo inevitable. La esperanza no vive de razones. Precisamente las razones nos abandonan cuando realmente nos dejamos llevar de su encanto», en Xavier Quinzá Lleó, «Nuestra hermana pequeña la esperanza», *Cuadernos ACI* 176 (1998): 2. El protagonista de la película *Milk* (Sean Penn) dice así: «Sé que no podemos vivir sólo de la esperanza, pero sin esperanza no se puede vivir», película de Gus van Sant (dir.), 2008.

33 Y esto no solo por solidaridad humana sino por exigencia de la fe. Oigamos a un Padre de la Iglesia: «¿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, *Homilías sobre el Evangelio de Mateo*, 50, 3-4: PG 58, 508. 509. «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 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», Henri de Lubac, *Paradojas y nuevas paradojas*, 86.

complejidad y la trama de lo real. Por eso la teología se sienta a la mesa del diálogo con la física, la ingeniería, la biología, la medicina, las artes, la literatura, la filosofía, la psicología, la sociología, compartiendo la pasión por el lugar que a todos nos da cobijo. Pasión que se articula como diálogo, diálogo que se trabaja en el respeto, respeto que brota de una humildad que el teólogo conoce de sobra, porque esa humildad es el humus donde ha crecido el Dios en el que cree. Diálogo que es posible desde la convicción de que en el desarrollo de la propia profesión y del propio saber se articula la humanidad del hombre, y que allí, en esa humanidad, se puede vivir la vida con sentido. Diálogo que es posible también porque los otros saberes dicen del hombre y del cosmos verdades que pueden descubrir porque miran a ese hombre y a ese cosmos desde laderas distintas, que dan cuenta de la complejidad de lo que nos rodea. En la fecunda tarea de redescubrimiento del mundo con la compleja red que lo teje, los saberes del hombre se reconocen autoimplicados, porque solamente en una compleja red de diversos saberes y lenguajes, de aproximaciones distintas y, a veces, antagónicas de lo real, se puede avanzar en una sabiduría que sea más grande que una mera descripción, más amplia que un conocimiento técnico, más polifacética que unas razones causales, más poliédrica que una única referencia a un principio último. Entretejer los distintos saberes del hombre sobre el mundo es tarea compleja y bella a la vez, urgente y necesaria, respuesta responsable y apasionante aventura que estamos invitados a realizar en la universidad. Quizás volver a hacer una narración conjunta del hombre y su lugar en el mundo en un relato que incluya todas las dimensiones que lo constituyen pueda ser una aventura que conjugue los saberes que quieren dar cuenta y razones del mundo y del cosmos que queremos reencantar. Que la universidad sea un espacio abierto a la gestación de lenguajes narrativos puede ser una puerta abierta a esta conjunción de saberes que buscamos articular.

La teología es pasión por el mundo, porque es pasión por aquel lugar que el Dios Creador pensó desde toda la eternidad como el

escenario de nuestra realización y la de nuestros prójimos, compartiendo el teatro del mundo como lugar de salvación³⁴.

5. La teología: pasión por el hombre

El camino nos ha llevado hasta las puertas del hombre, porque «es de nosotros de lo que se trata»³⁵. El lenguaje, la vida, el sentido, el mundo, encuentran su clave de aplicación en el hombre, en mí. Un hombre que es pensado desde arriba, desde sus posibilidades y no solo desde su ser fáctico, que lo encierra en una chatura sin trascendencia, que lo petrifica en una dureza malsana o que lo coagula en un estancamiento mortal. Un hombre que, abierto a un plus, se descubre como una conquista a la vez que como un don, como un trabajo a realizar a la vez que una recepción que agradecer. Hay en el hombre un plus que lo habita, un deseo de infinito que lo llama, un abismo de plenitud que lo invita. La teología es pasión por un hombre que se piensa desde el mayor horizonte posible, aquel que tensa la vida hacia aquello que el hombre desea ser, aunque no pueda lograrlo por sí mismo. Un hombre pensado desde una antropología de destino, y no solo un hombre descripto en su facticidad pura y dura. Es ese descubrimiento de un plus el que otorga el aire para vivir con sosiego, el agua para refrescarse de las fatigas cotidianas, la tierra donde enraizar las propias pasiones, el cielo hacia el cual estirar las ramas y los frutos de los días. ¿Es el hombre un manojo de instintos? ¿Es el hombre una pasión inútil? ¿Es el hombre el lobo del hombre? ¿Es el hombre un animal que nace, crece, se reproduce y muere? ¿Es el hombre una broma trágica? ¿O es el hombre un ser de eternidad que se realiza en la historia porque asumiendo un anhelo que le troquela los días se entrega con pasión para encontrar el sentido que lo habita y de ese modo hacer de su existencia una bella-aventura jugando

34 «Teatro del mundo» en el sentido que tiene la expresión en Hans Urs von Balthasar. Cf. *Teodramática*, (Madrid: Encuentro, 1986). El magisterio de la Iglesia se ha ocupado también del tema que tratamos en este apartado; su último jalón ha sido la encíclica del Papa Francisco, *Laudato Si'*, *Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común* (Buenos Aires: Paulinas, 2015).

35 La expresión es tópica en la obra de Adolphe Gesché.

y danzando en el escenario del mundo delante de unos ojos que, enternecidos de amor entrañable, le revelan su destino y su hondura?

La teología nos muestra a un hombre herido y fuerte, amante y pensante, ser de deseos y de límites, de aguante y de entrega, de tierra y de cielo. Un hombre que integra dimensiones que a primera vista parecen contrapuestas pero que, vistas desde un punto más alto, se revelan como admirables posibilidades de realización. Un hombre que sabe, y por eso indaga en los misterios que lo rodean, porque en saber se le va la vida. Un hombre que siente, y por eso se sumerge en el amor dado y recibido, porque experimenta que en amar y ser amado se le va la vida. Un hombre que desea, y por eso vive inquieto, tensado, porque anhela ser más de lo que en ese momento puede. Un hombre que imagina, y por eso inventa mundos imaginables, se sumerge en los imaginarios del sentido, porque sospecha que esas ficciones que crea le dicen tanto o más que la historia en su facticidad y las crónicas en su fría enumeración. Un hombre que se experimenta libre, y por eso escapa de todos los cepos que cualquier idolatría o ideología le imponen, porque anhela descubrir las alas de una libertad que, lejos de encerrarlo en una vulgar auto-nomía disecante³⁶, lo invita a vivir la propia vida como un regalo, atándose libremente

36 Tomo la palabra en su sentido etimológico. «Autónomo» es aquel que se dicta a sí mismo su propia ley, desgajado del prójimo y del mundo. Exactamente en el polo opuesto se inscribe la libertad que, como vínculo (es decir, atadura), libera al hombre para lo más alto de su vocación: el amor. «Se es más libre en cuanto que se opta en la dirección del ser-más-hombre, más-uno-mismo, más-persona. Ahora bien, ser persona significa disponer de sí, y solo dispone de sí el que se hace disponible, el que se pone a disposición. Es libre quien se posee a sí mismo; y sólo se posee a sí mismo quien, lejos de cerrarse sobre sí en mortal autoclausura, se abre al riesgo de la relación con el tú y al futuro de su proyecto existencial. En el extremo opuesto, la exclusión de todo riesgo, la mayor seguridad posible, únicamente se da con la mayor limitación posible de libertad, por ejemplo con la renuncia a toda iniciativa y el abroquelamiento del yo en un recinto amurallado», Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1996), 190. Hay que desprenderse con urgencia de «una noción resentida de la autonomía humana (que) nos ha hecho pensar que nada nos puede preceder a los hombres libres, que nadie puede interceder por nosotros si queremos seguir siendo libres, que sólo lo que es fruto del propio esfuerzo conquistador es humana libertad. Tal comprensión de la libertad es metafísicamente falsa, psicológicamente desoladora y moralmente indigna. Metafísicamente falsa porque la libertad en el ser finito sólo se puede pensar como don o posibilización de un amor y una libertad anterior. Psicológicamente desoladora porque le arranca al hombre a la comunicación eficaz, al amor creador y a la compañía gratuita. Moralmente falsa, porque se identifica sólo como "libertad de" (es decir, disociación, ruptura, alejamiento, insolidaridad, egoísmo) y no como "libertad para"; como dominación y no como responsabilidad», Olegario González de Cardedal, *Raíz de la esperanza* (Salamanca: Sigueme, 1996), 384.

a los otros hombres por amor. Ese hombre complejo, polifacético, poliédrico, caleidoscópico, es el que la teología descubre, porque mira a ese hombre desde una ladera distante y cercana, abismal y celestial, integrando las dimensiones complejas en un todo que se revela como más real, más verdadero, que le hace justicia.

Ese descubrimiento de la propia humanidad hace posible descubrir la humanidad del prójimo. Y descubrir la humanidad del prójimo nos hace redescubrir la propia humanidad. Divino círculo de interpretación, que lejos de clausurarnos en un repetitivo pleonasmico o en una espiral sin luz, nos abre a lo más verdadero de nos-otros mismos y de los-otros mismos. Un descubrimiento que revela también las opacidades de la propia vida y de la vida de los demás, opacidades que también construyen la complejidad de nuestra identidad. Dios creó la luz y también las tinieblas (cf. Gen 1). Esas zonas oscuras de la existencia persisten como preguntas sin respuesta, como deseos no realizados, como anhelos no cumplidos, como amores no correspondidos, como injusticias no reparadas. Aprender a integrar las propias zonas de oscuridad y las penumbras de los demás es sabiduría de la vida, aceptación de los límites, posibilidad de felicidad y camino de eternidad. La teología, ciencia del hombre, experta en humanidad, nos enseña a no clausurar al hombre en ninguna estrechez, sino a abrirlo al horizonte de máxima en el cual fue pensado, soñado, deseado, buscado.

La teología, en fin, pone al hombre en el borde de la locura, una locura que invierte los tópicos que reducen al hombre a una chatura inaceptable, y lo ubican en una dimensión más verdadera, más bella, más buena³⁷. «El hombre supera infinitamente al propio hombre», asegura Pascal³⁸.

37 Acerca de la locura desde la cual pensar al hombre, cf. 1 Co 1-3. Cf. Juan Quelas, «"Un viaje a los márgenes". Locura, Belleza y Santidad: tras las huellas del "dulce y divino Idiota de la cruz"», en Avenatti, Cecilia - Quelas, Juan, eds., *Belleza que hiere. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2010), 173-242.

38 Citado por A. Gesché, *Dios para pensar II. El hombre* (Salamanca: Sígueme, 2002), 9. «En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador. No debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por

En esta pasión por el hombre, la teología cristiana se interesa también por otras teologías, por otros discursos que, desde otras laderas, quieren también descubrir al hombre horizontes de sentido. Por eso la teología desea un profundo diálogo con las otras confesiones cristianas, con otras religiones no cristianas y aún con aquellos que optan por la no creencia en algo trascendente. En el concierto sinfónico de la verdad, ningún instrumento puede sonar solo, sino que en la afinación de su propio instrumento cada discurso religioso quiere hacer oír su voz integrando a las restantes para que la audición merezca la pena. Sinfonía que no significa disolver la propia especificidad en un todo homogéneo donde nadie es nadie, sino que pretende integrar los diversos matices de la verdad en la inmensa sinfonía de las búsquedas que el hombre ha ensayado durante los milenios de su existencia. ¿Cómo no escuchar las milenarias búsquedas que el hombre en el espesor de la historia y aún en su pre-historia, y a lo ancho de todo el mundo, ha ejercitado porque se sabe venido de otra tierra, habitado por algo que lo desborda, llamado por un secreto deseo que lo impulsa, destinado a una patria que anhela aunque no conozca?³⁹.

Desde nuestra fe cristiana queremos tender puentes que unan orillas separadas. Y eso desde una convicción antropológica y no solo religiosa. Esta intuición nos pone a las puertas de la otra gran pasión de la teología.

bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día. Herido por el pecado, experimenta, sin embargo, la rebelión del cuerpo. La propia dignidad humana pide, pues, que glorifique a Dios en su cuerpo y no permita que lo esclavicen las inclinaciones depravadas de su corazón. No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su superioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda superioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino. Al afirmar, por tanto, en sí mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma, no es el hombre juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores, sino que toca, por el contrario, la verdad más profunda de la realidad», Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo actual* (Madrid: BAC, 1965), 14.

³⁹ En su libro *El hombre*, Adolphe Gesché propone una sugerente metáfora: que el hombre es un texto y que como tal debe ser leído. Cf. Adolphe Gesché, *Dios para pensar II. El hombre*, 10.

6. La teología: pasión por el Dios de Jesucristo

Si la teología es discurso de Dios, habrá que preguntarse, en fin, lo siguiente: ¿En qué Dios creemos? Porque de eso dependerá la validez de la teología que hagamos. Si creemos en un Dios extraño y ajeno al hombre, la teología que pensemos será de ese talante. Si creemos en un Dios apático y desentrañado, así serán nuestras palabras sobre Dios. Si creemos en un Dios justiciero, celoso de sus prerrogativas, nuestros decires serán de ese tenor. Si creemos en un Dios que se apasiona y padece por el hombre, entonces nuestras palabras habrán de ser transfiguradas por esa pasión de Dios⁴⁰. Creemos en «un Dios que es pasión por el hombre»⁴¹. La teología es pasión por un Dios que es pasión por el hombre. Y esa pasión se escribe con la vida, las palabras, la acción y la pasión de Jesucristo, Dios-con-nosotros, Dios-hecho-hombre, hijo de Dios y de una mujer de nuestra raza, en cuya sangre se une todo lo nuestro y todo lo de Dios, y cuya carne es toda nuestra y toda de Dios. Un Dios que no considera su ser como una propiedad inexpugnable, sino como un don desde el cual darse por amor al amado⁴². Un Dios que a veces parece jugar a las escondidas con el hombre, porque le gusta ser descubierto en los escondites de la existencia⁴³. Un Dios que quiere habitar en la tierra, aunque su morada también sea el cielo⁴⁴. Un Dios al que se le estremecen las entrañas cuando comparte la vida con el hombre, su criatura predilecta.

Descubrir el rostro de Dios es la aventura de todo creyente⁴⁵. Es un deseo que, de diversos modos, se inscribe en el fondo de toda

40 Cf. sobre este tema Juan Quelas, «"Un cielo de don, un día de fiesta, un Dios del exceso" ¿Cuál es el Dios de Jesucristo?».

41 Adolphe Gesché, *Dios para pensar v. El destino* (Salamanca: Sigueme, 2007), 162.

42 Cf. Fil 2, 6.

43 Insuperable, el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz: «¿Adónde te escondiste, / amado, y me dejaste con gemido? / Como el ciervo huiste, / habiéndome herido; / salí tras ti, clamando, y eras ido» (1). Juan de la Cruz, *Obras completas* (Salamanca: Sigueme, 1992), 568.

44 Cf. el Prólogo del evangelio de san Juan 1, 14.

45 Sal 27 (26) 8. Cf. Todo el capítulo II: «Un rostro para contemplar», en *Novo millennio ineunte*, de Juan Pablo II, al concluir el Gran Jubileo del año 2000. «¿No es quizás cometido de la Iglesia reflejar la luz de Cristo en cada época de la historia y hacer resplandecer también su rostro ante las generaciones del nuevo milenio?», *Novo millennio ineunte. Carta apostólica al concluir el Jubileo del año 2000* (Buenos Aires: Paulinas, 2001), n. 16.

persona. Ese deseo se articula como pasión en Moisés, quien ve el rostro de Dios (cf. Ex 34, 29-35), aunque no del todo, porque nadie puede agotar el misterio condensado en el Rostro (cf. Ex 33, 18-23). Rostro que se expresa en una mirada («míranos con amor de Padre», dice la oración colecta de la Misa del v domingo de Pascua), mirada que, lejos de coagular el rostro de quien es mirado, lo funda en una existencia nueva. Mirada de padre que se hace mirada de madre, enterneceda con su hijo a quien da de mamar⁴⁶. Mirada que lejos de petrificar a quien contempla, lo articula en nuevas dimensiones de su ser (cf. la conmovedora e inagotable parábola del Hijo pródigo, Lc 15, 11-32: «el padre *lo vio* y se conmovió», y así le dio una vida nueva).

Rostro del Padre que se dibuja con los rasgos de Jesús de Nazaret («quien me ve a mí, ve al Padre», dice Jesús en Jn 14, 9). Y entonces, rostro de Jesús que toma los rasgos de un pueblo concreto, rostro de judío universal, rostro de hermano que se preocupa y se ocupa de sus hermanos (así ocurre en la bella parábola del Buen Samaritano: cf. Lc 10, 29-37). Rostro de Jesús que cura, sana, salva, libera, acompaña, se enternece, se enoja frente a las injusticias y la opresión, se juega la vida por aquellos que ama. Rostro de Jesús que nos invita a la extraordinaria bella-aventura de las Bienaventuranzas (cf. Mt 5, 1-12), sus ocho locuras, porque ha entrevisto en su propia existencia un horizonte de máxima que no puede guardarse para sí mismo sino que tiene que compartir y proponer a sus amigos. Rostro de Jesús que exige con la exigencia del amor, porque sabe que el amor es cosa seria y que quien ama va hasta el fondo de las posibilidades, exigiendo –porque ama– que la vida se juegue y se entregue por aquello que de verdad vale la pena (cf. Lc 6, 24-26)⁴⁷.

46 «Dios es Padre y también Madre. Padre porque es causa y creador de todas las cosas, pero también es una madre de todas las cosas, porque cuando la criatura toma su ser de él, él permanece junto a la criatura y conserva su ser», Maestro Eckhart en Amador Vega, *El fruto de la nada* (Madrid: Siruela, 2014), 156. Juliana de Norwich, mística inglesa del siglo xiv, habla de «Jesús, nuestra madre». Cf. Juan Quelas, «"Las llagas de lo imaginario". Un encuentro entre Juliana de Norwich y Adolphe Gesché», *Teología* 101 (2010): 155-167.

47 «Nada hay más exigente que la gratuitad (...) No hay nada que demande más que el amor gratuito», Gustavo Gutiérrez, *La densidad del presente*, 119.

Rostro de Cristo, en fin, que se hace rostro del hermano, porque «el hombre es el rostro humano de Dios»⁴⁸. Por eso toda experiencia del amor es descubrimiento de un rostro que nos remite más allá de sí mismo, porque ese rostro se revela entonces como transparencia de un plus que lo habita y lo hace ser:

El hombre no osa mirar sin temblar un rostro, pues este está ahí antes que nada para ser mirado por Dios. Mirar un rostro humano es como querer controlar a Dios (...). Únicamente en la atmósfera del amor puede un semblante humano conservarse tal como Dios lo creó, como su imagen. Si no está rodeado de amor, el rostro humano se coagula y el hombre que lo observa tiene entonces ante sí, en lugar del verdadero rostro, su materia solamente, lo que está sin vida, y todo lo que él enuncia a propósito de ese rostro es falso⁴⁹.

Rostro que revela su verdad en la atmósfera del amor, porque solo quien ama descubre la verdad del otro, pudiendo bucearlo en los abismos más profundos porque quien es mirado se sabe recogido en un espacio que se revela, entonces, como sagrado, como lugar de epifanías.

Rostro humano, rostro de Cristo, rostro de Dios. Porque Dios se ha hecho, en Cristo, hombre. Ese divino intercambio que nos funda en el ser, brota del amor de un Dios al que no poseemos como una presa sino que nos «posee» como un amante. Un Dios que ha querido hacer brotar la vida de la locura de la cruz⁵⁰, porque solo quien da la vida puede recuperarla para siempre, viviendo desde dentro la experiencia de una pascua que nos enraíza en la verdad más honda del hombre, porque es la verdad más honda de Dios. De ese Dios del cielo que, por serlo, se entraña en el centro de mi ser, buscándome por fuera porque me cautiva por dentro, y seduciéndome desde dentro porque me llama desde fuera⁵¹. Porque Dios no es el extraño

48 Gregorio de Nysa, *In Psalmos*, PG 44, 446BC. Como dijo el Papa Pablo VI: «En el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo», Luis Heriberto Rivas, *Jesús habla a su pueblo, ciclo A* (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 2001), 136.

49 Max Picard, *Le Visage humaine*, París, 1962; citado en voz «faz», Jean Chevalier-Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos* (Barcelona: Herder, 1995), 495.

50 Otra vez, remitimos a 1 Co 1-3.

51 Esta dinámica la ha expresado de modo insuperable san Agustín: *Confesiones* (Madrid: BAC minor, 1990, III, 4, 11).

de mi ser sino el que se entraña en mi existencia para darle vida. Dios es el que se adentra en la muerte para vencerla desde dentro, fundando de este modo una Vida que se desborda en los infinitos espacios de la resurrección. Dios es el que penetrando el mundo desde su ápice, lo hace espacio de encuentro, de don, de gracia y de plenitud. Dios, en Cristo, es lo más alto porque es lo más bajo, lo más hondo porque es lo más elevado, lo más humano porque es lo más divino. Dios es siempre más grande, porque siempre es más pequeño. La teología es pasión de un Dios que se apasiona de amor por el hombre, su amado⁵².

7. La teología: pasión por la verdad

«Yo soy la Verdad» (Jn 14,6). Esta pretensión soberana de Jesucristo nos pone tras las huellas de fondo que nos conducirán en este apartado: la teología es pasión por una verdad encarnada cuya figura es un Alguien al que llamamos Jesucristo.

En nuestro occidente contemporáneo ha prevalecido por diversas causas una concepción de *verdad* que no coincide con la percepción de los autores bíblicos sino que ha quedado más ligada a la filosofía griega. En efecto, verdad, para los occidentales contemporáneos, significa adecuación con la cosa significada por las afirmaciones o, sin más, la lógica de la proposición misma. Desde esta concepción *verdad* se ha desplazado hacia lo *exacto* o lo *verificable*.

Para apasionarnos por la verdad y poder padecer por ella volvamos los ojos hacia el significado que las Sagradas Escrituras nos transmiten. En el Nuevo Testamento el grupo de palabras que derivan de *verdad* aparecen 183 veces: la cantidad nos da una pista de su importancia para los escritores sagrados. La verdad es una Persona, un Alguien que tiene rostro, nombre, historia y destino. Se trata de Jesucristo que se manifiesta históricamente a un pueblo y

52 ¿Por qué no pensar una teología «con ansias en amores inflamada», como la vida misma?, cf. San Juan de la Cruz, «Noche oscura», en *Obras completas* 1.

a la humanidad entera. Él, la Verdad en carne, invita a *conocer* la verdad (Jn 8, 31) y a *hacer* la verdad (Jn 3, 21; 1Jn 1, 6).

En primer lugar, *conocer la verdad* significa tener una experiencia de la verdad en carne propia, ya que el verbo *conocer* en el Nuevo Testamento significa tener experiencia personal y carnal de aquello que se conoce: designa una relación donde el que conoce y lo conocido conviven y yacen en el mismo espacio de vincularidad. Solo conoce quien se ha atrevido a hacer la experiencia de aquello o de aquel a quien quiere conocer. Conocer la verdad significa, entonces, haberla experimentado en la propia carne. Resulta significativo que en Jn 1, 17 se diga: «El amor y la verdad se hicieron realidad en Jesucristo». Amor y verdad son dos realidades físicas, no ideales en el sentido platónico, por ejemplo. El verbo que usa el evangelio para decir *se hicieron* es el mismo que antes había usado para decir que «el Verbo se hizo carne» (Jn 1, 14). Significativa recurrencia que marca claramente la historicidad, densidad y corporalidad de la verdad y del amor.

En segundo lugar, *hacer la verdad* significa que esa verdad que se ha experimentado pide por su lógica y dinamismo interno, ser hecha (el verbo que usa el evangelista es *póiesis*, que en griego emparenta con poesía, un quehacer artístico). La verdad puede ser hecha solamente por quienes la han conocido, aunque ese hacer no es desde la nada (como hace Dios) sino desde la carne, desde la creación (como hace el poeta). Por eso quien hace la verdad está dando testimonio de ella, testimonio que involucra la vida aun cuando esta pueda correr riesgos (en griego se dice *martyrion*). Conocer y hacer la verdad son dos caras de la misma moneda: la de aquel que ha sido sorprendido por un acontecer personal que le ha revelado una dimensión nueva de la existencia y lo ha puesto en camino de un descubrimiento que le ha troquelado la propia vida en una dimensión insospechada⁵³.

53 Cf. el sugerente capítulo 4 de Adolphe Gesché, *Dios para pensar vi. Jesucristo*, donde el autor propone un *camino para descubrir* la verdad de la afirmación *dogmática* Jesús es el Hijo de Dios (siguiendo la experiencia de san Pablo): se empieza con un *descubrimiento* de salvación; eso provoca una *experiencia* de libertad; ella lleva a un *conocimiento* conceptual (la afirmación que luego será *dogmática*); por fin, un *reconocimiento* que se proclama. Este autor emplea la dimensión de verdad que hemos propuesto en este artículo.

Verdad en griego se dice *aletehia* que, etimológicamente, significa quitar el velo que cubre, des-cubrir lo oculto. La verdad se abre y se revela a quien no se cierra a ella. Designa, ante todo, a Dios como acontecer en la historia. Las dimensiones de tiempo e historia en el ámbito de la verdad en el Nuevo Testamento son decisivas: no se trata de abstracciones del pensamiento sino de descubrir a un Dios que se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn 1, 14). Esta dimensión histórica implica una relación viva y dinámica con quien es la Verdad encarnada: es en el vínculo con esta Persona donde acontece con significatividad y efectividad esa Verdad que libera. Solo quien conoce la Verdad es libre, y solo es libre quien conoce la Verdad hecha carne. Por eso Verdad y Libertad se coimplican y coextienden. La verdad es el descubrimiento de la realidad divina en un acontecimiento histórico que tiene nombre personal: Jesucristo, el Señor de la Historia: «El hombre aparece humano cuando se asombra y se estremece»⁵⁴.

Decir que la teología es pasión por la verdad significa, entre otras cosas, afirmar que la teología tiene en su centro a un Alguien, no a unas proposiciones abstractas; a un Rostro, no a una afirmación aséptica; a una Persona, no a unas verificaciones con criterios externos a los del vínculo que supone las realidades personales: «solo en la relación somos reales»⁵⁵. Verdad de Dios, verdad de Cristo, verdad del Espíritu, verdad del Evangelio: son expresiones del Nuevo Testamento que nos ponen en la dinámica trinitaria, cristológica, pneumatológica y eclesial de la Verdad como libertad para el hombre que se deja encontrar por ella⁵⁶. La verdad es sinfónica, es decir, suena con acordes conjuntos⁵⁷. La teología

54 Olegario González de Cardenal, *Dios* (Salamanca: Sigueme, 2004), 19.

55 Olegario González de Cardenal, *Dios*, 15. En la 1º parte de este libro el teólogo plantea la verdad de Dios desde la identidad relacional: «Dios mío: ¿Quién eres tú para mí? ¿Quién soy yo para ti?», 15-62.

56 Cf. Karl Rahner, «El oyente del mensaje», en *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona: Herder, 2007), 42-64.

57 Es el título de un ensayo de Hans Urs von Balthasar, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano* (Madrid: Encuentro, 1979).

debe decir la verdad, debe ser verdadera: no puede ser mentirosa, no puede ser no fiable. Esta dimensión cognoscitiva de la teología no puede ser dejada de lado, so pena de deslizarse hacia los lodos del delirio, la fantasía o las opiniones. Pero ante todo la teología debe ser pasión por la verdad porque refleja en su quehacer una figura que la excede: la de Aquel por quien es, se mueve y existe (cf. He 17, 28).

La teología: una aventura apasionante

«Hacer teología es una manera de pensar la vida» dice, con razón, un teólogo del siglo xx⁵⁸. Se trata, en esta aventura a la que invitamos, de la vida, y no solo de la teología. La vida se piensa en serio cuando se está dispuesto a ponerse en juego y quien se pone en juego está dispuesto a «poner el cuerpo»⁵⁹. Quien pone el cuerpo padece, porque ha decidido vivir en una pasión que lo funda. La teología es saber existencial, saber con sabor, porque solo sabe el que ha gustado aquello que dice saber. La teología es saber de la experiencia, de aquello que se ha vivido desde dentro, allí donde la vida se hace sentido. Estudiar teología puede ser, por esto, una apasionante aventura. Depende de cada uno, en gran medida, como casi todas las grandes cosas de la vida. Y como todo lo que vale la pena, supone la decisión de salir a la intemperie, de animarse a lo desconocido, de dejar las certezas incolmables para atreverse a encarar otro horizonte, de vivir en la reciprocidad de los vínculos que se nos ofrecen como don y que por eso fundan el amor. Una aventura que consiste en un ponerse en camino, caminar con los otros, dirigir los pasos hacia un horizonte que nos sale al encuentro, mientras se sostienen aquellas preguntas que, motivándonos, nos alientan

58 Adolphe Gesché, *Dios para pensar I. El mal*, 12.

59 «Poner el cuerpo» es una buena expresión para manifestar lo que ha hecho Jesús con la propia vida y cuya actualización nos llega, por ejemplo, en la eucaristía. Hemos investigado este tema en un capítulo de nuestra tesis doctoral: Juan Quelas, «*O 'επός 'έρως 'εσταίρεσται. De la erótica teologal a la erótica teológica. Una interpretación de Adolphe Gesché y Olegario González de Cardenal desde el éros divino-humano*» (Tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas, 2015), edición en preparación.

a avanzar confiados en lo que se espera. Propongo, para terminar, leer y gustar este relato de una gran aventura, la de ellos, la mía, la nuestra, la de todos:

Ese mismo día, dos de los discípulos iban a un pequeño pueblo llamado Emaús, situado a unos diez kilómetros de Jerusalén. En el camino hablaban sobre lo que había ocurrido. Mientras conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó y siguió caminando con ellos. Pero algo impedía que sus ojos lo reconocieran. El les dijo: «¿Qué comentaban por el camino?». Ellos se detuvieron, con el semblante triste, y uno de ellos, llamado Cleofás, le respondió: «iTú eres el único forastero en Jerusalén que ignora lo que pasó en estos días!». «¿Qué cosa?», les preguntó. Ellos respondieron: «Lo referente a Jesús, el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y en palabras delante de Dios y de todo el pueblo, y cómo nuestros sumos sacerdotes y nuestros jefes lo entregaron para ser condenado a muerte y lo crucificaron. Nosotros esperábamos que fuera él quien librara a Israel. Pero a todo esto ya van tres días que sucedieron estas cosas. Es verdad que algunas mujeres que están con nosotros nos han desconcertado: ellas fueron de madrugada al sepulcro y al no hallar el cuerpo de Jesús, volvieron diciendo que se les había aparecido unos ángeles, asegurándoles que él está vivo. Algunos de los nuestros fueron al sepulcro y encontraron todo como las mujeres habían dicho. Pero a él no lo vieron». Jesús les dijo: «¡Hombres duros de entendimiento, cómo les cuesta creer todo lo que anunciaron los profetas! ¿No era necesario que el Mesías soportara esos sufrimientos para entrar en su gloria?» Y comenzando por Moisés y continuando en todas las Escrituras les explicó lo que se refería a él. Cuando llegaron cerca del pueblo adonde iban, Jesús hizo ademán de seguir adelante. Pero ellos le insistieron: «Quédate con nosotros, porque ya es tarde y el día se acaba». El entró y se quedó con ellos. Y estando a la mesa, tomó el pan y pronunció la bendición; luego lo partió y se lo dio. Entonces los ojos de los discípulos se abrieron y lo reconocieron, pero él había desaparecido de su vista. Y se decían: «¿No ardía acaso nuestro corazón, mientras nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?». En ese mismo momento, se pusieron en camino y regresaron a Jerusalén. Allí encontraron reunidos a los Once y a los demás que estaban con ellos, y estos les dijeron: «Es verdad, ¡el Señor ha resucitado y se apareció a Simón!». Ellos, por su parte, contaron lo que les había pasado en el camino y cómo lo habían reconocido al partir el pan (Lc 24, 13-35).

¡Buena y bella aventura!

Bibliografía

Agustín, San. *De Trinitate*. Madrid: BAC, 1956.

_____. *Confesiones*. Madrid: BAC minor, 1990.

Balthasar, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica*, V.1: *La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 1985.

_____. *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*. Madrid: Encuentro, 1979.

_____. *Teodramática*. Madrid: Encuentro, 1986.

Benedicto XVI. *Deus caritas est. Carta encíclica sobre el amor cristiano*. Buenos Aires: Paulinas, 2005.

Borobio, Dionisio. *La celebración en la iglesia I*. Salamanca: Sigueme, 1987.

Bouthors, Jean-François. «¿Qué representa el poeta? Una conversación con Claude Vigée», *Consonancias* 10 (2004): 19-24.

Camozzi, Rolando. *Aproximaciones al amor*. Salamanca: Sigueme, 1980.

Colegio Libre de Eméritos. «Entrevista a Olegario González de Cardenal: La laicidad positiva es un intento de reconocimiento mutuo entre la sociedad y la iglesia, entre la razón y la fe». Consultada en febrero 25, 2016. http://www.colegiodeemeritos.es/docs/repositorio//es_ES//entrevista_olegario_glez_de_cardenal.pdf.

Concilio Vaticano II. *Gaudium et Spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo actual*. Madrid: BAC, 1965.

Cordovilla, Ángel. *En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*. Salamanca: Sigueme, 2014.

Chevalier, Jean -Alain Gheerbrant. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1995.

Chretien, Jean Louis. *La mirada del amor*. Salamanca: Sigueme, 2005.

De Lubac, Henri. *Paradojas y nuevas paradojas*. Buenos Aires: San Juan, 1992.

Francisco. *Laudato si'*, *Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común*. Buenos Aires: Paulinas, 2015.

Gesché, Adolphe. *Dios para pensar I. El mal*. Salamanca: Sigueme, 2002.

_____. *Dios para pensar II. El hombre*. Salamanca: Sigueme, 2002.

_____. *Dios para pensar III-IV. Dios. El cosmos*. Salamanca: Sigueme, 1997.

_____. *Dios para pensar V. El destino*. Salamanca: Sigueme, 2007.

_____. *Dios para pensar VI. Jesucristo*. Salamanca: Sigueme, 2002.

_____. *Dios para pensar VII. El sentido*. Salamanca: Sigueme, 2004.

_____. *El sentido*. Salamanca: Sigueme, 2004.

_____. «Éloge de la théologie». *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996): 160-173. «Elogio de la teología», *Teología* 118 (2015): 123-139.

González de Cardenal, Olegario. *Dios*. Salamanca: Sigueme, 2004.

_____. *El quehacer de la teología*. Salamanca: Sigueme, 2008.

_____. *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*. Madrid: BAC, 1993.

_____. *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.

_____. *Raíz de la esperanza*. Salamanca: Sigueme, 1996.

Gutiérrez, Gustavo. *La densidad del presente*. Salamanca: Sigueme, 2003.

Juan Crisóstomo. *Homilías sobre el Evangelio de Mateo*, 50, 3-4: PG 58.

Juan de la Cruz, San. «Noche oscura». En *Obras completas*. Salamanca: Sígueme, 1992.

Juan Pablo II. *Novo millennio ineunte. Carta apostólica al concluir el Jubileo del año 2000*. Buenos Aires: Paulinas, 2001.

Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico*. Madrid: PPC, 2007.

Migne J. P., Comp. Gregorio de Nysa. In *Psalmos*, PG 44.

Ortega, Fernando. «Hacia la perspectiva teológica de la Integración del saber». *Consonancias* 8 (2004): 3-24.

Paz, Octavio. *Árbol adentro*. Barcelona: Seix Barral, 1987.

Pontificio Consejo para la Cultura. Avenatti, Cecilia y Quelas, Juan Coords. *El camino de la Belleza. Una vía privilegiada de evangelización y de diálogo. Documento y comentarios*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2009.

Quelas, Juan. «"Un cielo de don, un día de fiesta, un Dios del exceso". ¿Cuál es el Dios de Jesucristo? Una mirada desde la teología». *Estudios Trinitarios* 45 (2011): 515-534.

_____. «"Ο 'εμός 'έρως 'εσταύρωται. De la erótica teologal a la erótica teológica. Una interpretación de Adolphe Gesché y Olegario González de Cardenal desde el éros divino-humano"». Tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas, 2015, edición en preparación.

_____. «"Las llagas de lo imaginario"». Un encuentro entre Julianas de Norwich y Adolphe Gesché». *Teología* 101 (2010): 155-167.

_____. «"Un viaje a los márgenes"». Locura, Belleza y Santidad: tras las huellas del "dulce y divino Idiota de la cruz"». En Avenatti, Cecilia - Quelas, Juan, eds. *Belleza que hiere. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*, 173-242. Buenos Aires: Ágape Libros, 2010.

_____. «"Verso l'alto". Pier Giorgio Frassati: arrebatado hacia la hermosura de Dios». En Acción Católica Argentina, *Pier Giorgio Frassati. La santidad posible y cotidiana*, 129-137. Buenos Aires: ACA - Agrupación PGF, 2006.

_____. «*Vultus amoris, vulnus Amoris*. Apuntes para una antropología teo-fenomenológica de la identidad como alteridad y reciprocidad». *Teología* 108 (2012): 173-200.

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Documento de Aparecida*. Buenos Aires: CELAM, 2007.

Quinzá Lleó, Xavier. «Nuestra hermana pequeña la esperanza». *Cuadernos ACJ* 176 (1998): 2-4.

Rahner, Karl. «Sobre la experiencia de la Gracia». *Escritos de teología* III. Madrid: Cristiandad, 2002, 97-100.

_____. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 2007.

Rivas, Luis Heriberto. *Jesús habla a su pueblo, ciclo A*. Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 2001.

Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1996.

Schneider, Michael. *Teología como biografía: una fundamentación dogmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

Vega, Amador. *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela, 2014.

Enviado: 3 de marzo de 2016
Aceptado: 25 de marzo de 2016