

O. F. Ulrich

San Alfonso y la encíclica Veritatis
Splendor

141/151

A. E. Garrido Maturano

Los límites éticos del "ser-en-el-mundo"

153/171

La razón de la esperanza y la esperanza de la razón

por Enrique C. Corti (Buenos Aires)

1. Esperanza, palabra y silencio

En la modernidad, las ideas de progreso, revolución y utopía acapararon la reflexión humana. Progreso, ha sido el camino de la Ilustración; revolución, el camino del materialismo histórico; utopías, en definitiva, nombres ilusorios de un futuro tan inalcanzable como deseable.

Los pensadores han puesto al alcance del hombre su destino, y éste lo ha aferrado enérgicamente bajo el imperativo de una soberanía casi arrogante que únicamente es concebible enfrentada a los demás hombres en la sociedad, y a la naturaleza en sus cálculos.

En la arrogancia de su propia soledad, explícitamente pretendida, que lo ha privado de Dios y de prójimo, ha debido abandonar la metafísica que siempre fue camino de trascendencia y la ética que le indicaba caminos hacia la justicia. Soledad erigida como consecuencia de la mutua segregación de las tres columnas que lo sostienen como hombre real, a saber, su inserción en la naturaleza, su relación con Dios y los vínculos que garantizan una existencia solidaria junto a los otros hombres en la sociedad.

Simplemente negando alguna de aquellas columnas, o ensayando reducciones imposibles entre ellas, ese gran trágico que fue Nietzsche nos ha mostrado una realidad sin origen y una historia sin sentido. Ni verdad ni esperanza; o si se quiere, verdad y esperanza, pero como tareas sobrehumanas que únicamente por el superhombre habrán de ser realizadas. Lo sobrehumano de tal tarea consiste en refundar la realidad sobre un fundamento distinto del propuesto por el cristianismo. La noción de un Creador, la del Verbo encarnado, la de prójimo y la de Historia de la Salvación, son conjuradas a la mención de la muerte de Dios, del superhombre, de la voluntad de poder y del eterno retorno. La descripción nietzscheana, con todo, es eneguedora a causa de su lucidez : nosotros hemos dado muerte a Dios¹ ("wir haben ihn getötet"). Es ahora el turno del nihilismo.

¹ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, par. 343.

¿Cómo hemos llevado a cabo semejante tarea? ¿Quizá primero despojando a Dios de su inteligencia y entregándolo como reo de su omnimoda voluntad? Y antes de responder piénsese en la exégesis ockhamista del primer artículo del credo. ¿Quizá después despojándolo de su misma voluntad? Y entonces piénsese en la voluntad de poder nietzscheana. El final es casi la conclusión de un silogismo: Dios ha muerto, (he ahí al hombre) ¡*Ecce homo!*

La muerte de Dios, sin embargo, no permite al hombre liberarse de él por completo; insiste Dios -lamenta Nietzsche en *El Ocaso de los dioses-* bajo la forma de nuestra creencia en la palabra: "Temo que no nos quitemos de encima a Dios, porque seguimos creyendo en la gramática"²

La palabra era y es lo primero; con la palabra nos es dada la realidad y mediante ella intentamos volver sobre lo real para ejercer nuestro legítimo dominio. El silencio que nos prescribiera Wittgenstein en el *Tractatus* al advertir que de lo que no es posible hablar, se debe callar ("Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen")³ afecta exclusivamente nuestro intento de volver sobre la cosa bajo la forma decadente del dominio gramatical y del cálculo regulado sintácticamente.

El silencio acogedor, en cambio, hace oportuna la mostración de aquello que únicamente así se muestra.

Nuestro silencio funda nuestra palabra. *Ob-audire* es la forma latina que expresa la obediencia como actitud vital de quien, antes de hablar está dispuesto a oír. Adviértase que hemos dicho "antes de hablar" y no "antes que hablar". El oír mueve a responder: este responder que se compromete (*re-spondere*) con lo que ha oído instaura el diálogo genuino, posibilitando el acontecer histórico y la responsabilidad que le es inherente al hombre como sujeto hacedor de historia. Es aquí donde nuestro logos, nuestra palabra, que es Cristo, aparece como camino; nuestro camino.

2. Esperanza e historia

Las escrituras nos hablan de Dios de múltiples modos; entre ellos uno procede mediante genitivos. San Pablo, por ejemplo, lo nombra "Dios de la paciencia y del consuelo", "Dios de la paz y del amor",

² F. Nietzsche, *El ocaso de los dioses*, 49.

³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7.

"Padre de las entrañas", "Padre de la gloria", "Dios de la esperanza"⁴. El contexto paulino de estas expresiones es de exhortación; no intenta definir o describir entitativa u operativamente a Dios, sino dirigirse a él en plegaria y ofrecer a los destinatarios de sus cartas fundamento para recibir el mensaje, obrar en consecuencia y confiar en la promesa divina.

La expresión "Dios de la esperanza" tiene que ver con Dios y con su designio para el hombre. Tiene que ver con el porvenir, con el futuro, es más, tiene que ver con un futuro absoluto como tal, con lo absolutamente novedoso e inédito propuesto bajo la forma de una promesa.

Frente a un futuro de tal índole, los futuros (en plural) aparecen como relativos y sujetos a prospectiva y programación humanas. La esperanza, en el genitivo de la expresión paulina, no es sino don ofrecido por Dios a los hombres: promesa revelada gratuitamente por él y por él garantizada en su definitivo cumplimiento.

La muerte, ante la cual todos los caminos del hombre alcanzan su esclarecimiento u oscuridad definitivos, es decisiva a la hora de evaluar la consistencia de la esperanza. Frente a la muerte estamos convocados a esperar contra toda esperanza, porque si es ella la que tiene para nosotros la última palabra en nuestra historia, no la tiene sino porque se la hemos otorgado, y si le hemos otorgado la última, también la primera, y si la primera, la única.

Esperar contra toda esperanza (*spes contra spem*) consiste en esperar por la vida aun contando con la muerte. Vanamente transcurre la existencia del que se desentiende de la muerte, pero más vano aún es el transcurrir de quien se desentiende de la vida, porque su existencia misma se convierte, entonces, en un guiño complaciente a la muerte.

Vivir desentendiéndose de la vida es, en el fondo, apostar a la muerte, y apostar a la muerte es apostar a un transcurrir carente de esperanza. Hacerse cargo de la vida es arriesgarse a la muerte, contar con ella, porque al fin y al cabo "todo arte de amar es un arte de morir, lo que importa es lo que se pierde o se gana muriendo", según sentenció el poeta L. Marechal⁵.

Esperar por la vida que nace aún desde la muerte, esperar la muerte gananciosa del que ama, esperar contra toda esperanza, nos es otorgado en donación. Este gesto del amor de Dios *que es asimismo Dios* es gratuito, no tiene otro fundamento más que él mismo, y lo es tan absolutamente que nos llega aún en nuestros momentos de mayor debili-

⁴ Rom. 15, 5-13; 15, 33; 2 Cor 1, 3; 13, 11; Ef. 1, 17.

⁵ L. Marechal, *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, cap. XI

dad, especialmente en momentos de casi absoluta negación como son todos aquellos momentos de muerte -no una sino muchas muertes- (como al decir de Macedonio Fernández, porque la vida del hombre es la historia de innumerables destinos completos) momentos, decía, en los que nuestra condición humana se nos muestra sin veladuras, al igual que la gracia.

Esta caracterización del amor evangélico es lo que aparece, en momentos de la predicación paulina, como lo radicalmente otro que lo hasta entonces conocido. Los griegos, que conocieron y hasta alabaron la solicitud con que los animales atienden a sus crías y también la amistad que se prodigan mutuamente los hombres libres, tampoco ignoraron la atracción erótica de lo bello entre amantes. Pero no habían tenido noticia de un amor de gratuidad absoluta proveniente de lo alto, un amor de parte de Dios que se acerca en Cristo al hombre como su *prójimo*, un amor de caridad que se ofrece como pura donación en el ágape. La *insuperable proximidad* de Dios al hombre, en Cristo, nos propone una imagen renovada de nosotros mismos.

Nuestra existencia, en su realización personal, va descubriendo primicias de vida eterna que solamente se verifican en el acontecimiento personal y son intransferibles objetivamente.

Nuestra existencia se percibe siendo más que mera naturaleza e inabarcable en el círculo de la cultura, se percibe nombrada con el nombre esencial que sólo a ella nombra y convocada a una felicidad inaudita y jamás vista. Se percibe, en suma, como nueva y convocada a una grandeza que pasa por sus manos y por las manos de Dios.

Sabemos todo esto, pero sabemos también que todo esto, en la precisa medida que constituye el fundamento de nuestra existencia, solamente puede darse bajo la forma testimonial con que ejerzamos en acto la esperanza. No será desentendiéndonos de la vida ni agobiándonos bajo la muerte que nuestro testimonio dará razón de nuestra esperanza.

Nuestro ejercicio de la esperanza es inherente a nuestra condición de viajeros; y todo intento de querer consumir de un solo golpe nuestra vida según el modelo del héroe trágico, ya sea desentendiéndonos de la vida misma, ya sea entendiéndonos únicamente con la muerte, a la par que una incapacidad manifiesta para orientar nuestros pasos bajo la forma de un *proyecto de vida*, lo único que muestra es una casi insanable alienación. Quien lo quiere todo ya, se desentiende de la vida en construcción que llamamos historia y que implica la consumación de un destino completo; quien ya nada quiere, se las entiende únicamente con la muerte después de haberle otorgado la última palabra sobre su vida, al haberle inmolado su esperanza.

Desmemoriados y desesperanzados, hemos renegado de nuestra condición histórica y, vacantes ya de esperanza, no nos queda más que urdir las más variadas formas de resignación, llámeselas "fin de la historia", "pensamiento débil", "ética light" o simplemente depresión.

La vida en construcción que llamamos historia cimenta nuestra condición de viajeros e implica un desde dónde y un hacia dónde, una memoria del origen y una promesa de destino. Venimos desde un más allá de nosotros mismos que sólo se constituye en nosotros por la fidelidad de nuestra memoria, y el más allá de nuestros pasos que llamamos destino exige de nosotros el testimonio más encarnado de la esperanza.

Las nociones de salida, viaje y retorno a la patria nos comunican, otra vez, con las tradiciones griega y judía. Ulises y Abraham son paradigmáticos en tal sentido, pero frente a la reiteración eterna, circular y, por tanto plenamente racional de la historia griega, y frente a la más absoluta novedad indócil a toda previsión humana racional de la historia del pueblo judío, se alzan el mudo testimonio de la trágica y desesperanzada existencia del hombre individual de la hélade y la imposibilidad de mensurar un tiempo consumado ya caiológicamente por Cristo, nuestro *lógos*, irreductible a cualquier discurso humano y a la vez próximo al hombre como jamás se imaginó.

La plenitud de los tiempos, consumada por Cristo, nos devuelve la memoria y la esperanza. La *memoria dei*, que es recuerdo de los arcanos del hombre y la esperanza de nuestro futuro cierto recuperada por la resurrección.

3. Esperanza y fe

Hemos repasado algunos nombres atribuidos a Dios por la predicación paulina .

Nuestro punto de partida en el título ha sido también, sintácticamente, un genitivo: *ratio spei*. Podemos intentar una aproximación respetuosa del orden que nos impone el lenguaje, e internarnos en la razón que alienta *en* la esperanza y que también nos alienta *a* la esperanza. Al término de nuestro recorrido podremos observar que se trata de un genitivo a la vez objetivo y subjetivo.

Hay, en efecto, una razón que pertenece a la esperanza y alienta en ella haciendo que la nuestra pueda ser una esperanza razonable: se trata de la fe.

Y hay también una razón de la esperanza que alienta a la esperanza y que determina que la nuestra pueda ser una razón esperanzada: se trata de la caridad. Que la primera razón sea la fe, significa que

sólo espera quien sabe por su fe que tiene una meta cierta prometida: sabemos, sí, pero no poseemos todavía. Sabemos ya por nuestra fe, pero todavía no accedemos a la meta, que solamente poseemos bajo la forma de la promesa. Estamos salvados en esperanza.

Entre la promesa y su cumplimiento definitivo media la palabra, el logos que es camino y nos enseña a caminar ofrendándonos además, para sortear los peligros inherentes a todo viaje, el mástil de los brazos en cruz, del que el mismo poeta Leopoldo Marechal nos ha dicho que abarca toda vía y ascenso en la horizontal de la amplitud y la vertical de la exaltación⁶.

San Anselmo de Canterbury nos recuerda que en esta cuestión, así como el *rectus ordo* exige que creamos primero lo que la fe cristiana nos propone, antes de abordar el análisis racional que intenta comprender lo que creemos, de manera semejante, sería negligencia nuestra no intentar, con posterioridad a estar confirmados en la fe, comprender lo que ésta nos propone⁷.

La prescripción del orden recto constituye una exigencia, pero más de rectitud que de ortodoxia. No prescribe creer, ni prescribe comprender, sino solamente que si intentamos comprender lo que creemos, hemos de creerlo previamente.

A primera vista parece una obviedad: a nadie podría siquiera ocurrírsele intentar comprender lo que cree sin creerlo, bajo pena lógica de contradicción. Sin embargo, estamos habituados ya a la diatriba de quienes, desde la marginación de su incredulidad, alzan las insignias de una razón pretendidamente neutral y descalifican cualquier ejercicio de la razón intentado por un creyente en el seno de su fe.

Semejantes inconsistencias, como la de intentar comprender lo que se cree, sin creerlo, o como la de descalificar, sin creer, a quien cree e intenta comprender, podría inducir, como contrapartida, al error de inferir como tautológico que, creyendo, el contenido de la fe deviene *eo ipso* comprendido, o lo que sería peor aún, que creemos únicamente *quia absurdum est*.

Si la prescripción del orden recto fuese la que acabamos de señalar, análoga y humorísticamente podría decirse, por ejemplo, que así como para lavarse las manos es preciso tener manos, es lícito inferir de allí que basta tener manos para que estas resulten, *eo ipso* limpias, o peor aún, que únicamente tiene manos limpias quien carece de ellas.

⁶ L. Marechal, *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, cap. XII.

⁷ S. Anselmo de Canterbury, *Cur deus homo*, L.I, cap.1.

Sin embargo no es tal cosa la que Anselmo advierte. Que no se trata de acceder a la fe por la razón, es algo obvio para él; pero no menos obvio le parece lo inverso, a saber, que tampoco el acceso a la razón es franqueado por la fe. Si ocurriesen ambas cosas, la fe y la razón se identificarían en una insalvable, híbrida y vacía equivalencia tautológica.

Ni la fe ni la razón constituyen vías destinadas a franquearse mutua y dialécticamente el acceso como si se tratase de dos especies del mismo género que, como clases disyuntas, se excluyeran por negación. Está claro que la comprensión racional, por sí sola, no necesariamente conduce a la fe, pero debiera también estarlo que la fe no tiene por misión desnaturalizarnos al punto de exigir de nosotros una explícita renuncia a nuestra especificidad racional. Sin embargo no siempre es así; no siempre está claro lo que debería estarlo.

Ya en el siglo XII Anselmo se sintió en la necesidad de establecer expresamente que no se trata de la torva pretensión de acceder a la fe por la razón, (ni tampoco de lo contrario, agregaríamos nosotros), sino que la tarea del creyente es la de quien, en cuanto creyente racional, intenta una *delectatio contemplativa e intelectual de lo creído* que lo apreste, a instancia del Apóstol Pedro⁸ para *dar razón de su esperanza* a los que se lo requieran.

La posibilidad de dar razón de nuestra esperanza nace de una delectación intelectual de nuestra fe que, estando más allá del sufrimiento y el dolor que afecta nuestro histórico *status viatoris*, se origina en lo razonablemente deleitable de su propuesta. Se trata de la razón que nos alienta a la esperanza.

Lo razonable de la propuesta de la fe es el origen de la delectación que *nos potencia* para dar razón de la esperanza. La delectación razonable de nuestra fe *impele* nuestra razón a la esperanza, trocándola en una razón esperanzada.

La *delectatio contemplativa et intelectual de lo que creemos* nos ofrece las primicias de lo prometido, e intercalándose *inter fidem et speciem*⁹ nos permite conjurar el *miedo* trocándolo en testimonio esperanzado de que *hay camino*, que es arduo, sí, pero que es posible.

Quien pierde la esperanza porque ha perdido el amor, después de haberlo perdido se convierte él mismo en testimonio que niega la redención al negar a Aquél que es promesa y "camino" para su cumplimiento. Primero extravió el amor y después la esperanza, para

⁸ 1 Pe., 3, 15.

⁹ S. Anselmo de Canterbury, *Cur deus homo*, comm. op.

terminar finalmente viendo que ha perdido la fe y con ella el camino. De esta manera, tal vez, pueda comprenderse que quien desespera testimonia contra el Espíritu Santo y alienta a la desesperanza, aún cuando todavía "espere" vanamente del mundo.

En el terreno teológico de las virtudes la esperanza sigue a la fe y precede al amor, lo que Anselmo explicita diciendo "fides mater spei est"; en tal sentido hablamos de la fe como la razón de la esperanza, refiriéndonos a ella como la razón que alienta en la esperanza.

También hablamos de la razón que alienta a la esperanza, y entonces nos referíamos a la vida misma de la fe, a lo que Anselmo denomina "fe viva" y caracteriza como aquella que vive en virtud de su dilección amorosa. Es la fe esperanzada, o razón esperanzada de nuestra fe. Con la precisión terminológica que lo caracteriza, a la hora de definirla lo hace mediante el recurso sintáctico del "in + acusativo" indicándola como la fe de aquél que cree en quien debe creer ("viva fides est illa quae credit in id in quod credi debet"). Y a la hora de explicar su propia definición, la distingue de la fe muerta, que es la de aquél que cree tan sólo *lo que* debe creer ("mortua fides est illa quae credit tantum id quod credi debet")¹⁰.

Viva es la fe que cree esperanzada y caritativamente el cumplimiento de la promesa que únicamente el Dios vivo puede cumplir. De *este modo* cree en EL (*in id in quod*): testimoniando con su misma vida en movimiento hacia él. Vive por el movimiento del amor que la conduce hacia aquél en quien cree y que *ha intervenido e interviene en la historia por haber intervenido en su historia*. Cree en un Dios personal. Cree en el Dios vivo de la historia y de la eternidad. Quien así cree, lo hace en *status viatoris*. Este estado de vía, este estar en camino, implica de modo positivo la orientación hacia una meta asequible, así como también, negativamente, el no haberla alcanzado todavía. Es menos que un "sí" pero más que un "no".

La relación del "todavía no" con la fe es tal, que Anselmo rechaza lo que denomina fe de la resignación, y abraza la fe de la esperanza.

Resignadamente cree en el Dios de la promesa quien cree tan solamente porque no le resulta posible comprenderla como "salvación en esperanza". Su fe es tan sólo expresión de su impotencia: no es capaz de dar razón de su esperanza sólo quien no tiene esperanza. Quizá ofrezca razones como para abrumar a cualquiera, pero razones que abrumen no alientan a la esperanza porque no alientan en ella.

¹⁰ S. Anselmo de Canterbury, *Monologion*, cap. LXXVIII.

La esperanza como virtud natural se corresponde, aunque no se identifica, con el "todavía no" de carácter existencial, que implica un distanciamiento tanto de la segura posesión cuanto de la resignada carencia.

Esta esperanza natural, como predominante actitud humana en la vida, no incluye necesariamente, en cuanto tal, la certeza de estar orientada al bien auténtico, condición esta intrínseca a la virtud. Está claro que entre la difundida convicción u optimismo evanescente que nos hace levantar cada día confiados, y la esperanza, hay una distancia considerable: precisamente falta la *certeza del "sí"*, que consiste en la apropiación de la promesa sobrenatural y en la cabal comprensión del estar salvados en esperanza.

Santo Tomás distingue la esperanza como pasión, la esperanza como virtud del hombre magnánimo y la esperanza como virtud sobrenatural. Por la primera somos capaces de esperar un bien sensible futuro de difícil consecución; por la segunda estamos capacitados para la expectación de un bien de índole moral y arduo de obtener. Solamente la tercera nos abre a la expectación de un bien sobrenatural, conocido por nosotros a causa de nuestra fe en la revelación y que aguardamos confiadamente conseguir, con fundamento para ello en una promesa de Dios revelante¹¹. Se trata de la palabra empeñada de Dios. Empeñada en Pedro y garantía de la edificación de su Iglesia.

Claro está que la triple negación nocturna de Pedro motivada por su temor humano no obsta para que amanezca nuestra salvación, y que la Iglesia está edificada sobre Pedro pero no por Pedro sino por el inquebrantable amor de Jesucristo, que es la palabra de Dios empeñada en su Iglesia. Este rotundo "sí", sin embargo, está abierto, como ya dijimos, a la historicidad del "no todavía"; más aún, quiso sabiamente estar abierto a ella.

La apertura a la historicidad hace posible la esperanza, pero solamente si la historia es concebida como historia de la salvación. Ni el progreso, ni la revolución, utopías presentes en la historia humana natural pueden sustituir legítimamente la promesa divina revelada. Si no hay una historia ni hay un señor de la historia, sólo hay lugar para las historias y los futuros. Únicamente si hay una historia y un señor de la historia, únicamente si hay una cruz y un sepulcro que ha quedado vacío, hay sí aunque haya no todavía.

¹¹ S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II q. 40, II-II q. 18-22.

4. Esperanza y certeza

"Quantacumque certitudine credatur tanta res (...) "¹² ha resonado recién, y esto nos conecta con otro tema importante: el de la certeza.

Podemos distinguir una certeza de la razón, *certitudo rationis*, una certeza de la fe, *certitudo fidei*, y una certeza de la esperanza, *certitudo spei*.

No resulta fácil hablar de la *certeza de la esperanza*, que si bien participa de la *certeza de la fe* que excluye toda sombra de duda respecto del "sí", incluye en su naturaleza el "todavía no" de carácter existencial propio de la vida histórica e intramundana, para la cual nada hay definitivo. La esperanza tiene en el Padre su origen, en el Cristo su signo histórico y en el Espíritu la certeza más íntima de que no seremos defraudados y, por tanto, de que no esperamos en vano.

Tampoco es sencillo hablar de la *certeza de la razón*, entronizada por la modernidad y destronada posmodernamente. Y menos aún cuando, después de haber sido confinada a la mazmorra de una semiosis sin límite, se quiere presentar su desmesura como signo confiable y garantía de saludable pluralismo.

Finalmente, es en extremo difícil hablar de *ratio certitudinis*, de aquella *razón de la certeza* que opera en el corazón de nuestra esperanza. La razón de la certeza no es, ciertamente, la certeza de la razón, puesto que inhiere en la esperanza, y ésta vive por la fe que es alentada por la dilección amorosa. Y ciertamente, no hay dilección amorosa en la certeza racional.

La razón de la certeza arraiga en el corazón recto. Anselmo nos habla del corazón en innumerables oportunidades, pero cuando lo hace en el marco de una reflexión sobre el Espíritu Santo, utiliza una expresión inusual: *cor rationale*. Cuando apela a ella, es para referirse al corazón con el que el hombre es capaz de pensar su propia fe, obviamente viva; es para referirse a la interioridad donde el creyente se deleita contemplando intelectivamente aquello que cree; es para referirse a la fuente de donde nace el valor testimonial para conjurar ese miedo que nos paraliza impidiéndonos dar razón de nuestra esperanza. No en vano la expresión es acuñada en el seno de una reflexión sobre el Espíritu Santo, y de nada valen aquí los incontables peldaños de la semiosis, por ilimitada que sea.

Siendo así, la esperanza como virtud inherente al corazón recto, según lo ha expresado Santo Tomás, es movimiento de la facultad

¹² S. Anselmo de Canterbury, *Monologion*, cap. LXXVIII.

apetitiva que sigue a la aprehensión de un bien cierto, futuro y arduo, pero posible.¹³

La esperanza teológica alcanza a Dios, sustentándose en el auxilio divino para conseguir el bien esperado. "(...) attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum."¹⁴

Se alcanza la vida eterna, que es fruición del mismo Dios. No podemos esperar de EL algo menos que EL mismo: se trata de un bien cierto, se trata del "sí".

San Anselmo, en el tratado sobre la encarnación¹⁵, al reflexionar sobre la eficacia salvífica de la muerte del Dios-hombre, coloca dicha reflexión en el terreno del *cor rationale* y la desarrolla bajo la perspectiva del verbo *intueri*: A. "Intueamur nunc, prout possumus, quanta inde ratione sequatur humana salvatio." B. "Ad hoc tendit cor meum." La consideración, a lo largo de dicha obra, ha avanzado de conformidad con otros dos verbos, a saber, *quaerere e invenire*. Ha buscado al Dios-hombre y, habiéndolo encontrado, se dispone ahora para la *delectatio intellectiva et contemplativa* de su hallazgo.

El centro del gozo lo expresa un texto en que su discípulo exclama: "Nihil rationabilius, nihil dulcius, nihil desiderabilius mundus audire potest. Ego quidem tantam fiduciam ex hoc concipio, ut iam dicere non possim quanto gaudio exsultet cor meum." Obviamente se trata de un texto que expone la exaltación del joven discípulo. Este, motivado por el gozo, parece olvidar que se trata de un bien cierto y posible, pero *futuro y de difícil consecución*: "Videtur enim mihi quod nullum hominem reiciat Deus ad se sub hoc nomine accedentem." Ha caído en la tentación del "ya".

Pero el maestro le advierte sobre la necesidad de tener presente nuestro *status viatoris*; es preciso comprender que se trata de un bien futuro y arduo, no hay que olvidarse del "no todavía". Estamos convocados a la beatitud eterna, pero no accederemos a ella por un rapto heroico que nos sustraiga de nuestra condición histórica.

El "todavía no" propio de la historia implica que así como la tierra inculta produce infinidad de plantas insípidas para el hombre y aún algunas que le resultan francamente nocivas mientras que otras que le serían útiles y convenientes no son producidas más que mediante siembra y arduo cultivo, de manera semejante el corazón humano no

¹³ S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II q.40, a.1,2,5,6; II-II q. 17; *Sent.*, 3, d.26, q.1, a.3; *Q.D.De spe*, a.1.

¹⁴ S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II q.17, a.2.

¹⁵ S. Anselmo de Canterbury, *Cur deus homo*, L.II, cap.XIX.

cultivado y librado a sí mismo produce frutos insípidos y también nocivos, mientras que los frutos convenientes para la salvación no se obtienen sin semilla de estirpe apropiada y sin una cultura laboriosa y paciente. Solamente son apóstoles los agricultores celestes que cultivan la semilla de la palabra de Dios, intentando desentrañar su sentido. Estos sentidos de la palabra concebidos mediante ardua labor por el hombre, son germen de la rectitud de su corazón.

5. Fe y razón o "fides quaerens intellectum"

Hemos hablado de una certeza de la razón (*certitudo rationis*) y también de una razón de la certeza (*ratio certitudinis*). Y hemos visto confinada a semiosis ilimitada, casi como un anatema, la certeza de la razón, al ser víctimas de un reduccionismo posmoderno que identifica razón con modernidad. Y fruto de tal identificación la hemos entregado como rea de la posmodernidad.

Pero ciertamente, tal condena de la razón y de su certeza sin juicio previo es convicta, ella misma, de una injusticia histórica: ¿Son equiparables sin más, razón y modernidad?

Es un hecho que la sola mención de la expresión que sirve de título a este párrafo, a saber, *fides quaerens intellectum*, nos convierte en blanco fácil de la mayor parte de nuestros contemporáneos.

Como se sabe, la expresión es de San Anselmo¹⁶, y constituyó el emblema de prácticamente toda la reflexión medieval posterior. En nuestros días, los estudios anselmianos renacieron con la publicación de una obra de K. Barth que lleva por título precisamente dicha expresión, y que en parte marcó la dirección de los estudios anselmianos posteriores¹⁷.

¹⁶ Corresponidió como primer título a *Proslogion*, de la misma manera que *Monologion* había recibido por título, en primera instancia, *Exemplum meditandi de ratione fidei*. Anselmo explica que originalmente no había antepuesto su propio nombre de autor a las obras, las cuales fueron transcriptas entonces con sus primitivas denominaciones. Posteriormente, a instancia del arzobispo Hugo, debe reconocer explícitamente su autoría y, junto con su propio nombre y en honor a la brevedad, muda sus títulos por aquellos con los que hoy las conocemos.

¹⁷ K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1958. El origen protestante de Barth condicionó parcialmente los antedichos estudios anselmianos posteriores en el sentido de oscurecer, a nuestro juicio, la fórmula al interpretarla como si, para Anselmo: 1º) la fe consistiese en un acto de la

A juicio de Barth, se da en Anselmo un voluntarismo que relega el ejercicio de la racionalidad y que es expresión de una resignada aceptación de la incapacidad humana para conocer lo verdadero, verdad que solamente puede proporcionarle su fe refractaria a la razón, en una suerte de reivindicación del *credo quia absurdum* atribuido a Tertuliano. Ciertamente, esto no es así en Anselmo, o al menos no lo es desde una relectura cabal de sus textos. A lo sumo, correspondería a la descripción de lo que ya hemos visto como fe muerta, como fe de la resignación con la que se intentara morigerar nuestra supuesta radical incapacidad para comprender racionalmente cosa alguna. La novedad de todo el esfuerzo anselmiano radicó precisamente en la justificación del uso de la razón dentro de la fe, pero sobre todo en ofrecer una caracterización de la fe en la cual el uso de la razón es *irrecusable* toda vez que se pretenda una fe viva. Tanto es esto así, que una fe que hiciera gala de su no uso de la razón sería, como ya vimos, una fe inerte.

Actualmente, el problema parece resolverse de modo simple. La solución consiste, para "salvar" la razón, en descalificar cualquier uso que pueda hacerse de ella dentro de la fe desde el argumento de la contradicción entre ambas, proclamando casi alegremente como "novedoso" lo que no es más que una exhumación del ya mencionado *credo quia absurdum* esgrimido en tiempos de Tertuliano como salvaguarda de la fe. En este caso, lo llamativo es que la pretendida descalificación sea hecha ahora en nombre de una razón que automarginada de la fe intenta prescribir qué sea la fe, para decidir finalmente que cuanto menos razón en ejercicio, más fe en acto.

Como hipótesis, parecería poder presuponerse que estamos en presencia de una razón posmoderna que reniega de sí misma por haberse reconocido en el espejo de la modernidad. Es como si los argumentos de la época de Tertuliano hubieran intentado una defensa de la fe contra una racionalidad que se juzgó avasallante, y actualmente se defendieran los derechos de una racionalidad débil y una ética desnutrída, contra una fe a la que se atribuye un exceso de racionalidad.

voluntad por el cual el hombre resignase su razón para simplemente querer: "(...) la foi est en premier lieu un mouvement de la volonté."; "<Croire> signifie <vouloir> y 2º) como si el conocimiento intelectual careciese de capacidad para comprender lo inteligible creado y debiese, por tanto, refugiarse en la fe para acceder de tal manera a la verdad de lo verdadero: "le Dieu en qui l'on croit est <causa de la verité dans la pensée>. La connaissance est inéluctablement adjointe à l'amour de Dieu contenu dans la foi."

Unas veces por defecto y otras por exceso, el celo del hombre por combatir el error no tiene fin. Bueno sería reconsiderar la advertencia de San Agustín y dedicar nuestros mejores esfuerzos a mostrar la verdad donde quiera que ella se encuentre, a la par que nuestro amor por ella, en vez de exhibir sin pudor nuestro celo de amantes furtivos desplazados por el error. Tal vez sea el amor y no la risa la que nos libere de aquella insana pasión por la verdad que cierto franciscano devenido detective por obra del arte de narrar, recomendaba a cierto beneditino devenido su discípulo por obra del mismo arte narrativo.

La insustancial diatriba no toca a Anselmo, y menos su *fides quaerens intellectum*, que como ya se dijo prescribe un orden metodológico entre la fe y el deseo de entender lo creído a efecto de conseguir aquella *delectatio* que nos capacita para dar razón de nuestra esperanza.

¿Cuál es el perfil humano de tal empresa? ¿Qué nos hace dirigir los pasos hacia la inteligencia de nuestra fe? ¿Cómo tornar viva nuestra fe inerte? La respuesta es inmediata. Lo que vivifica es el corazón. Lo que vivifica la fe es el *cor rationale*.

Este corazón racional es el que anima a no decaer, a no perder el rumbo, a no claudicar ante un futuro siempre impredecible *que no puede ser dicho antes* porque está preñado de novedad, que *inquieta* porque está preñado de dificultad, y que muchas veces *incita al desánimo*, pero que en último término se vislumbra en el horizonte como posible y deseable, es decir como no utópico.

Es la razón del hombre la que específicamente lo humaniza y convoca a la persona a su propia consumación. Debe estar claro, sin embargo, que la versión moderna de nuestra humana racionalidad no es el único espejo para reconocernos ni la única imagen que devuelve el espejo en que nos miramos. Es más, en nosotros yace como la más íntima de nuestras posibilidades el espejo en el cual descubrimos. "Vide ut sciam!", exclama Anselmo al Señor¹⁸ pidiéndole descubrirse en su genuina mirada: "¡Mírame! quiero verme con los ojos que tú me ves."

Pero esta posibilidad humana exige una decisión de nuestra parte, porque todo sentido o comprensión de la rectitud *concebido* por la mente humana es a la vez simiente del *querer* recto, nos enseña Anselmo. Y el mismo Tomás de Aquino sentencia: "La raíz de la entera libertad tiene su sede en la razón"¹⁹.

¹⁸ S. Anselmo de Canterbury, *Orationes sive meditationes*, oratio XII, ad s. Johannem ev.

¹⁹ S. Tomás de Aquino, *De veritate*, q.24, a.2.

Pero el ejercicio de tal posibilidad, es decir, el uso más racional que puede hacerse de la razón misma, está comprendido como un medio *inter fidem et speciem*. Se trata de un intentar comprender lo creído que se sitúa, como un medio, entre el creer teologal y el ver prometido. Se trata del ejercicio de la esperanza.

La comprensión del hombre como racional va más allá de la mera nota específica. Su humanidad racional implica poder discernir lo justo de lo injusto, lo verdadero de lo que no lo es, lo bueno de lo malo, lo mejor de lo peor, de modo tal que su misma capacidad resultaría vana y superflua si después de haber discernido no ama o reprueba, es decir prefiere, de conformidad con el discernimiento previo. Tal la tarea del corazón racional del hombre.

6. Esperanza y oración

Una vez que hemos encontrado el rumbo, ¿cómo proceder? ¿cómo sortear un camino que se nos ha prometido arduo? ¿Cómo interpretar la esperanza de nuestro corazón?

"Petitio est spei interpretativa", nos ha legado Santo Tomás relejendo el libro de los Salmos²⁰. Por la oración revela el hombre sus caminos a Dios, y estos caminos expresan los deseos de su corazón recto. La oración es, de este modo, un desnudar frente a Dios los desvelos de nuestro corazón rectificado; la oración deviene entonces intérprete de nuestra esperanza.

Solamente enumeraremos aquí ciertos indicios que el mismo Anselmo ofrece de su propia y personal tarea de dar razón de la esperanza. Tal vez no resuenen tan extraños para nosotros, hombres posmodernos, desde su lejano siglo.

Primero nos convoca: *Eia nunc, homuncio*. ¡Vamos, pequeño gran hombre! Pequeño frente a la grandeza de Dios, pero de un Dios que se hizo pequeño junto a nosotros, los hombres, y en nosotros empenó su palabra como promesa de salvación.

Después nos anima a desatar las ataduras con las que nos hemos inmovilizado: *Fuge paululum occupationes tuas*. Aunque más no sea un poquito escapa a tus maquinaciones; desocúpate, no te entregues al asedio que te desvalija de ti mismo. *Abconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis*. Distánciate de tus propios pensamientos que te asaltan en tumulto; no te alienes en el malón de tus pensamientos:

²⁰ S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.17, a.2. Corresponde a Salmos, 37, 5.

especialmente en los prejuicios y en las ideologías, podríamos decir hoy. Distánciate de ellos, aunque más no puedas hacerlo al principio que módicamente. Aprende, de a poco, a distanciarte. *Abice nunc onerosas curas*. Deja ya detrás de ti los cuidados que odiosamente consumen tu tiempo; abandónalos, que Aquel por quien visten mejor los lirios del campo que Salomón en el apogeo de su gloria, se ocupa de ti. *Postpone laboriosas distentiones tuas*. Prioriza lo importante, porque tal vez tu agenda esté preñada de compromisos que, en lo esencial, no te comprometen.

Una vez desatados del lastre que nos mantiene sumergidos, **nos insta a gozar de nuestra libertad**: *Vaca alicquantulum Deo, et requiesce alicquantulum in eo*: asume tu tiempo de ángel una vez que has logrado tomar distancia de tu tiempo de buey. Es domingo ahora, descansa. *<Intra in cubiculum> mentis tuae, exclude omnia praeter Deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et <clauso ostio> quaere eum*. Recogido en el interior de ti mismo, en el hontanar de tu alma, deja fuera todo excepto Dios y aquello que te permita desbrozar el camino que te conduce a él. Y una vez que hayas conseguido llegar hasta aquí, hasta la morada de tu corazón, búscalo allí. *Dic nunc, totum "cor meum", dic nunc Deo: "Quaero vultum tuum; vultum tuum, domine, requiro"*²¹. Insta a tu corazón para que ore a Dios pidiéndole que vuelva tu rostro hacia él. Reza con tu corazón, haz de tu corazón una oración e implora que te sea otorgado ver tu genuina imagen reflejada en el rostro de aquél que sabe quién eres. *Vide ut sciam!*

(Lección inaugural - Colegio Máximo - 1996)

²¹ Las prescripciones anselmianas que hemos glosado corresponden todas a *Proslogion*, cap.1.

Cultura mundial y mundos culturales Contextualidad y universalidad en las culturas

por Juan Carlos Scannone S.I. (San Miguel)

I. Introducción

Hace más de 30 años Paul Ricoeur abordaba ya el tema de la *civilización universal y las culturas nacionales*, entendiéndolo como civilización el mundo de los utensilios (tomados en sentido amplio, incluyendo, por ejemplo, las fórmulas matemáticas y las formas institucionales) y como cultura, el mundo mediado por la significación, centrado en el núcleo ético-mítico de valores y símbolos raigales de un determinado grupo humano. Más tarde, Jean Ladrière -en una línea semejante- planteaba el desafío de la ciencia y la tecnología (universales) a las culturas (particulares de los pueblos). Y luego, para citar sólo un ejemplo más, Alain Finkielkraut contraponía -dentro de la tradición cultural europea, aun más, de lengua alemana- a Goethe y Herder como representantes, respectivamente, de lo humano universal de *la* cultura, y de lo particular, situado y contextualizado, de *las* diferentes culturas¹.

En el presente trabajo trataré de *la* cultura mundial y *los* mundos culturales, no para hacer un juego de palabras, sino refiriéndome a una realidad desafiante en la práctica y problemática en teoría. Estudiaré esa contraposición como de hecho se da en la actual *praxis* histórico-cultural y ético-política, a fin de plantear así una comprensión *teórica* de la misma contraposición. De ese modo estaré respondiendo a la problemática anunciada por el subtítulo del artículo: contextualidad y universalidad en las culturas.

Procederé por pasos: en primer lugar abordaré brevemente el problema *semántico* (2.); luego plantearé dos problemas históricos actuales, tanto el de la *globalización universal* (no sólo de la civiliza-

¹ En el texto aludo a las siguientes obras: P. Ricoeur, "Civilisation universelle et cultures nationales", *Histoire et Vérité*, 3. ed., Paris, 1964, 286-300; J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, 1977; A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, 1987. Ver también mis libros: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990; y *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.