

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

RESUMEN

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

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

ABSTRACT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ahora bien, para Levinas, en el rostro se da la misma superación del acto por aquello a lo que él conduce. En el acceso al rostro –para Levinas, un acceso ético– hay ciertamente también un acceso a la idea de Dios.⁶ Así, pues, hay una doble superación del acto por aquello a lo que él nos da acceso. En el orden de las ideas –Infinito, Bondad, Verdad...– donde el "ideatum", aquello que se ofrece a nuestra escucha en la palabra empleada, supera infinitamente la "idea", el contenido de representación que le asociamos, mirando el mundo y su multiplicidad, y también en la significación ética del "rostro" del otro que me intima a servirlo –significancia diaconal⁷– y de la que jamás me libero: así, cuanto más justo, más respon-

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

5. LEVINAS, *Éthique et Infini*, 96.

6. LEVINAS, *Éthique et Infini*, 97.

7. LEVINAS, *Éthique et Infini*, 104.

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

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

8. LEVINAS, *Éthique et Infini*, 111.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13. CHRÉTIEN, *Corps à corps*, 129.

14. CHRÉTIEN, *Corps à corps*, 130.

15. CHRÉTIEN, *Corps à corps*, 132.

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

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

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

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

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

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

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

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

EDUARDO BRIANCESCO

26.02.07 / 30.05.07