

ENTREVISTA A UN MONJE TEÓLOGO: GHISLAIN LAFONT²

¿Qué teólogos han ejercido influencia más decisiva en su pensamiento?

El teólogo que ha ejercido la influencia inicial en mi pensamiento es santo Tomás de Aquino. Yo comencé mis estudios de teología en 1946, y en mi monasterio, como en todas partes en la Iglesia de entonces, se era “tomista”. Pero entre nosotros se había planteado como principio que se trabajara directamente sobre los textos de santo Tomás. Por lo tanto, a los dieciocho años, comencé a leer a santo Tomás en latín. Recorrí la “Suma Teológica” en todos los sentidos, también las “Cuestiones disputadas” y las demás obras. En esa época se salía de un tomismo un poco rígido, y, gracias a las investigaciones del Padre Chenu, se intentaba situar a santo Tomás de una manera más histórica. Además, a nivel filosófico, Étienne Gilson, daba nueva vida a la interpretación de la metafísica de santo Tomás. Étienne Gilson era vecino de nuestro monasterio; venía a veces, de manera que he podido encontrarme con él. El tomismo estudiado en el mismo santo Tomás, en el espíritu de Chenu y de Gilson, esa fue mi primera influencia. ¡Sigo siendo fiel a santo Tomás y espero el día en que podré encontrarlo en el cielo y agradecerle por todo lo que él me ha dado!

La segunda influencia fuerte se la debo a una persona desconocida en los medios académicos, a un monje de mi comunidad, el Padre Jean Neufville muerto aquí hace unos diez años, ¡y que era una especie de genio! El Padre Jean nos dio, cuando yo tenía dieciocho años, un curso de historia

¹ Dom Ghislain Lafont (1928) es monje benedictino de la abadía de *La pierre-qui-vire* desde 1946. Doctor en Teología en 1961, ha enseñado Teología en su comunidad, y, a partir de 1978 hasta 1995, en el Ateneo san Anselmo de Roma; también, como profesor invitado, en la Universidad Gregoriana. Es autor de varios libros; los más importantes han sido traducidos a varias lenguas.

² Publicado en italiano, en *Vita consacrata*, año XLVI, 2012, pp. 197-211. La presente traducción es del texto original en francés, y fue realizada por María Graciela Sufé, osb, Abadía *Gaudium Mariae*, Córdoba, Argentina.

de la filosofía, haciéndonos leer en el texto a los presocráticos, Platón, Aristóteles, Plotino, y además a continuación a los autores medievales, por último a Descartes, Kant, Hegel. Las clases eran un poco improvisadas porque no era un hombre muy universitario, pero gracias a él yo descubrí la importancia de la historia para el pensamiento: el problema “verdad-historia” lo he presentado escuchándolo. El Padre Jean Neufville ha sido un poco mi padre en el orden intelectual, si puede decirse así. Cuando murió, me afectó mucho, me conmovió.

Un tercer elemento en el punto de partida de mi vida de teólogo fue la gran efervescencia cultural de los años 1945-1960 en Francia. Yo no era consciente entonces de esa riqueza extraordinaria. En lo que concierne a la Iglesia, estaba en ese momento el Padre Congar y los difíciles comienzos del ecumenismo. Entre los jesuitas de Fourvière, estaba la “nueva teología”, el retorno al estudio de los Padres, la famosa cuestión de lo Sobrenatural. Los escritos del Padre Teilhard de Chardin circulaban clandestinamente. En pastoral, la experiencia de la guerra recién terminada había abierto los ojos a la distancia que comenzaba a ahondarse entre la Iglesia y la sociedad; el famoso libro “*Francia, ¿país de Misión?*” había aparecido poco antes de mi entrada en el monasterio y, durante esos años, aparecieron los sacerdotes obreros, la Misión de Francia y otros esfuerzos de renovación pastoral, cuyas implicancias sociales y políticas eran grandes. Se buscaba también renovar la catequesis. Había una convergencia extraordinaria en todos esos esfuerzos, y tengo la impresión de que esto no se ha vuelto a producir en Francia desde entonces. En el monasterio estábamos un poco perplejos, en particular porque la Santa Sede estaba más bien inclinada a condenar que a sostener esas búsquedas y esos ensayos. Pero por otra parte desde nuestra fundación en 1850, siempre habíamos tenido una inquietud de apertura hacia el exterior, misionera o de otro tipo. Inmediatamente después de la guerra, habíamos fundado una pequeña revista cultural que se llamaba “*Testimonios*” y que duró unos doce años. Como no había muchos hermanos mayores preparados para esto, se encomendaba a los jóvenes hacer artículos. Así, hice a los 21-22 años, crónicas de filosofía sobre los libros que nos llegaban. Cuando volví a leer más tarde esta producción juvenil, ¡me di cuenta de que era muy ingenuo! Sea como sea, esto me permitió mantenerme al corriente de todo lo que estaba dándose y, en total, era un período muy apasionante.

Todo esto transcurría en el marco monástico y puedo decir que he tenido el privilegio, la gracia de Dios, de ser monje en una comunidad verdaderamente fervorosa, donde había y donde todavía hay una vida de oración y una vida fraterna muy fuertes. No digo haber hecho la teología “de rodillas”, pero la hice en el marco de una vida monástica observante, y esto también ha dado una nota. Esto, por otra parte planteó algunos problemas: ¿cómo conciliar una vida de oración, y de ascesis, con la búsqueda intelectual?

tual? Poco a poco espero haber ido lográndolo.

Terminé por hacer mi tesis de doctorado sobre santo Tomás: «Estructura y método en la “Suma teológica” de santo Tomás de Aquino». Y la *Suma* me dijo tres cosas: en primer lugar, me dio una convicción que nunca me ha abandonado, esto es, la necesidad de tener en alguna parte del pensamiento una metafísica del ser. El vocablo “ser” es totalmente importante, no se lo puede borrar, aun cuando continuamente es preciso verificar su alcance. La segunda convicción que debo a santo Tomás concierne a la importancia de la materia: la carne, el cuerpo, la realidad concreta. Además, en mis búsquedas ulteriores siempre me he encontrado más cómodo con Marx que con Hegel, o con Freud que con Jung. Por último el tercer elemento que santo Tomás me ha dado es la idea de la libertad humana. Santo Tomás da una definición de ella al comienzo de la segunda parte de la *Suma*. Escribe: “Después de haber hablado del Modelo, es decir de Dios, y de las realidades que han nacido de su poder divino según su sabiduría, vamos a hablar de la Imagen, es decir, el hombre, que es él también principio de sus propios actos, teniendo sobre ellos libre arbitrio y poder”. Esto me complace enormemente: el hombre es un ser libre. La segunda parte de la *Suma* de santo Tomás es una indagación para construir la libertad del hombre en la verdad. La imagen de Dios es ser libre, por lo tanto, es hacer lo que uno quiere con sabiduría. No estoy seguro, además, de ningún modo seguro, infelizmente, de que la convicción de esta libertad Fontal del hombre esté suficientemente anclada en la conciencia cristiana.

Después de su tesis escrita sobre santo Tomás ¿cuáles han sido las etapas y los temas más importantes de sus investigaciones teológicas y espirituales?

En 1969, diez años después de mi tesis, publiqué un libro titulado por el editor “¿Puede conocerse a Dios en Jesucristo?”, del que quisiera hablar más extensamente porque su redacción fue para mí decisiva. En el momento en que publicaba mi tesis (1961), el pensamiento y los escritos de santo Tomás entraban en una especie de purgatorio. Yo mismo era sensible a ciertos reproches que se le hacía a la escolástica: que ella ignoraba la significación teológica del tiempo y de la historia; que no ponía a Cristo en el centro del discurso teológico; que para hablar de Dios obedecía a una fría lógica que parecía no tener gran cosa que ver con el Evangelio. Por el contrario, se buscaba por el lado de los Padres, griegos o latinos, que habrían tenido una visión más inmediatamente trinitaria de la Divinidad; se investigaba si un recurso más franco a las filosofías de la historia (evidentemente el nombre más a menudo pronunciado era el de Hegel) no permitiría honrar mejor la dinámica de la salvación, etc.

Yo quise estudiar más de cerca esta cuestión, por honestidad también frente a mis estudiantes que esperaban sin duda algo más que una presentación, incluso renovada, del pensamiento de santo Tomás. Entonces me di cuenta de que, en lo que concierne a Dios, la cuestión, el problema de expresar con exactitud el Misterio de Dios, Uno y Trino, se remontaba hasta el Concilio de Nicea (325). Es este Concilio, que proclamando la consubstancialidad del Hijo con el Padre, había puesto de relieve la esencia divina, común a las Tres Personas: el problema consistía en saber cómo distinguir éstas últimas dándoles toda su consistencia personal, sin por eso dividir la Esencia única de Dios. Y en lo que concierne a los Padres, creía ver que la distinción no estaba ciertamente entre los Padres latinos y los Padres griegos o entre los Padres y la Escolástica, sino entre los teólogos de antes y los teólogos de después del Concilio de Nicea. Para verificar la hipótesis, hice entonces monografías bastante precisas de un Padre griego, Gregorio de Niza, y de un Padre latino, Agustín, para ver cómo su lenguaje trinitario resolvía o no la dificultad teológica planteada por el concilio de Nicea. Y al mismo tiempo, retomaba con nuevos impulsos el estudio de la teología trinitaria de santo Tomás. La conclusión era que, finalmente, los dos latinos, Agustín y Tomás, eran los que habían ido más adelante en la solución del problema y que el lenguaje de santo Tomás, preciso y –lo reconocía–, a veces muy difícil en su rigor lógico, seguía siendo si no el mejor, al menos el más próximo al Misterio. [Agrego que, hoy, la problemática ya no es más la misma; volveré sobre esto en breve].

En lo que concierne, por el contrario, a la problemática de la relación entre Dios Trinidad y la historia de la salvación, me parecía que ni los Padres ni los escolásticos habían verdaderamente abordado esa problemática; la problemática de la historia estaba muy fuertemente marcada en todos ellos por el pecado, puesto que éste se había producido en los orígenes de la humanidad. Cristo era ante todo Redentor y la historia era valorada en función de esa misión de reparación. En esas circunstancias, me volqué hacia Karl Rahner y su estudio sobre la Trinidad, muy recientemente aparecido en el nuevo manual de teología titulado *“Mysterium salutis”*, debido a la iniciativa y al trabajo de los Benedictinos de San Anselmo en Roma. Por lo tanto traduje por mi propia cuenta ese artículo donde se encontraba expresado el famoso axioma: “La Trinidad de la economía de la salvación es idéntica a la Trinidad inmanente y recíprocamente”. Después de haber estudiado lo mejor que podía ese artículo y ese axioma, no pude aceptarlo plenamente: la reciprocidad perfecta en los dos sentidos entre Dios y su obra me parecía poner en peligro la autonomía y la pura trascendencia de Dios.

¿Qué decir entonces? En los años sesenta, yo había tenido una intuición que fue para mí absolutamente decisiva y que me hizo descubrir al lado de una estructura del ser una estructura justamente de la libertad y del deve-

nir. A continuación de circunstancias en las que no me voy a extender, reflexioné mucho sobre el segundo mandamiento del *Génesis*, cuando Dios dice al hombre: “No comerás del árbol del jardín”. Esas palabras me impresionaron y hasta chocaron: ¿cómo ocurre que, según la Biblia, Dios da a un hombre inocente en un paraíso terrestre inmaculado, un mandamiento negativo bajo pena de muerte? Me dije en un primer momento: esto no tiene sentido. ¿Por qué es necesario que haya una ruptura en el paraíso? Reflexioné mucho sobre esta problemática y he escrito mucho sobre ese asunto a lo largo de mi vida, para elaborar la teoría de lo que llamo “la positividad de lo negativo”. Puesto que es en el paraíso antes del pecado cuando esas palabras de prohibición sobrevinieron, es preciso que ellas hayan tenido un sentido positivo y sano, capaz de construir al hombre. Comprendí entonces que, para encontrar a Dios en Sí mismo como Él es y no solamente como bueno y benefactor para nosotros, era preciso dejar de mirarse a uno mismo y a sus intereses y tener confianza en la Palabra que Él decía. Si uno quiere evitar la muerte que es destrucción, es necesario aceptar la muerte que da vida: la de la escucha que se abandona a la Palabra dirigida. Uno no puede amar a Dios sin morir.

Creo haber descubierto por mi propia cuenta en ese preciso momento una ley que es también, pienso, la ley de toda relación humana: si uno quiere encontrarse de verdad con otra persona, es preciso consentir en su alteridad, que por definición difiere de mi identidad. Esta alteridad se manifiesta en palabras que es preciso entender y que sorprenden, en comportamientos que pueden desconcertar pero que ocurren. Si yo no había podido aceptar el axioma fundador de Rahner, me sentía por el contrario totalmente cómodo en su fórmula que define al hombre como “oyente de la Palabra”, (*Hörer des Wortes*). Uno no puede establecer comunión permaneciendo únicamente en sí. Inversamente uno se encuentra plenamente a sí mismo cuando ha aceptado la alteridad del otro manifestada en su palabra. El “yo” unido a un “nosotros” es más sí mismo que el “yo” totalmente solo. Había allí por lo tanto un renunciamiento constructor (más tarde yo descubriría la fórmula de Michel de Certeau, *ruptura instauradora*), y la Biblia lo había puesto en el Paraíso, donde había una historia. El pecado no llegaría sino después y por lo tanto, todavía hoy, el pecado no es el elemento determinante de la historia de los hombres: ésta, en lo esencial, reproduce la prueba del Paraíso, que se renueva sin cesar. Esta convicción de la muerte a sí mismo por el encuentro del otro, sobre todo cuando el Otro es Dios, me ha conducido a repensar la relación entre sufrimiento y pecado: si el renunciamiento es siempre sufrimiento, aquel que está ligado al don es finalmente bueno. Si uno quiere hablar de sacrificio, entonces el primer sacrificio es aquel que, en el Paraíso, es consentido para la unión con Dios sobre la base de su Palabra. He hablado más tarde de “sacrificio de comunión” distinguido del “sacrificio por el pecado”. El primero forma parte de lo real, el segundo repara el rechazo

opuesto al primero.

Las consecuencias de esta intuición se me aparecieron al mismo tiempo, como otros tantos campos nuevos para la teología. Indico brevemente: la redención obrada por Cristo, más que una expiación por medio de la sangre vertida por el pecado, ¿no sería quizás en primer lugar su reencontrarse con Dios, a quien Él se consagró totalmente? ¿Acaso en la misma Trinidad no se podría repensar la “*kénosis* de Dios”, no de una manera dolorosa y sufriente en el sentido del sufrimiento por el pecado, sino como una especie de don absoluto: cada Persona constituyéndose en el don absoluto que ella hace a la Otra? Había también consecuencias respecto al plan del método: en teología es preciso contentarse únicamente con la explicación por medio de la razón iluminada por la fe; allí hacía falta también un relato porque, en el comienzo y después, siempre sucede algo: el acontecimiento de la palabra de Dios y la respuesta del hombre; ahora bien, esto no se deduce, esto se cuenta; así pues, era necesario que construyera mi teología también sobre el relato.

Comprendí esto en 1960, y desde entonces continuamente lo he estado trabajando, de manera que he llegado a una definición del hombre que intento presentar y comentar en el último libro que escribí y que va a aparecer en otoño. Digo que *el hombre es un deseo infinito interrumpido por una palabra en vistas a una comunión*. No hay ningún límite a priori al deseo, salvo la palabra del otro que me pide ocuparme de él, así pues poner un límite, una interrupción a mi propio deseo para ocuparme de su deseo, de modo que lleguemos a ser una comunidad animada por *nuestro* deseo. Puedo decir que esta intuición, que me sobrevino en 1960, me ha acompañado desde entonces y me ha servido de guía en todas mis investigaciones posteriores. En otras palabras, yo no soy un hombre que ha pasado de una idea a otra, de un campo a otro campo. Creí encontrar una llave, intenté servirme de ella y me di cuenta de que ayudaba a abrir muchas cerraduras. Estas son pues las ideas que presento en la última parte de “*¿Se puede conocer a Dios en Jesucristo?*”, titulada *Búsqueda de una dogmática*, porque ellas se me presentan como susceptibles de dar una respuesta original y verdadera a las preguntas latentes sobre la Trinidad y la historia de la salvación, cuyos aspectos había examinado en los capítulos precedentes sobre los Padres, santo Tomás y Karl Rahner. Ese texto, de apenas un centenar de páginas es, creo, el esbozo y la matriz de todo lo que he escrito después y es por eso que insisto en él aquí.

Ese libro no ha tenido mucho éxito; ha sido leído, ciertamente, pero no ha sido verdaderamente admitido, por lo menos en Francia. Los especialistas, tanto de Gregorio de Niza y de Agustín como de santo Tomás han discutido mis interpretaciones de una manera que no siempre he encontrado muy objetiva; los teólogos de mi edad, más o menos incondicionales de Karl Rahner, ¿no han admitido que yo lo critique! A causa de esto, mi *Búsqueda de una dogmática* no ha sido verdaderamente discutida. Como yo no era

conocido, además, sino por un libro sobre la *Suma* de santo Tomás, y como, al ser monje, no salía muy a menudo del monasterio y no era conocido personalmente, he sido discretamente clasificado como teólogo conservador.

¿Cuáles eran sus investigaciones más importantes después de la publicación de ese libro?

Tuvo lugar entonces el Concilio, y me encontré muy ocupado en cuestiones de eclesiología. Con frecuencia fui bastante solicitado, en mi Orden y en otras partes, durante el Concilio y después, para explicar las consecuencias de los documentos del Concilio sobre la naturaleza y la reforma de la vida religiosa. Por lo tanto, reflexioné mucho en ese sector de la teología, participé en congresos y escribí artículos. Esto desembocó, después de treinta años, en un libro de síntesis titulado *“Imaginar a la Iglesia católica”*, que las ediciones de Pannonhalma acababan de traducir con toda generosidad al húngaro. Pero no puedo, en esta entrevista, desarrollar este campo de mi trabajo y prefiero volver a referirme a la teología propiamente dicha.

Debo confesar que, después del Concilio, yo pasé una época difícil, un poco idéntica a la del profesor Ratzinger. Joseph Ratzinger sufrió después del concilio: tuvo la impresión de que todo se iba a pique, que se cuestionaban los elementos esenciales de la fe, como por ejemplo la Resurrección de Cristo, el sentido de la Encarnación, etc. Yo tuve un poco la misma impresión, me sentí desorientado. Durante los diez años que siguieron (1969-1979) casi que no publiqué nada más que un muy largo artículo sobre la hermenéutica de la Resurrección, tema muy controvertido en los años 1970.

Me fui recobrando a pesar de todo. Me di cuenta de que las declaraciones, según mi opinión extremas, que escuchaba o leía aquí y allí, provenían de una crisis de crecimiento: por primera vez quizás los teólogos se sentían libres de buscar cómo expresar la fe, utilizando instrumentos intelectuales hasta entonces prohibidos o sospechosos. No podía pedirles que encontrarán enseñada las expresiones justas, menos aún cuando la misma ortodoxia debía someter a prueba sus certezas. Me dije que era necesario que yo entrara más en las problemáticas modernas, y me puse a estudiar más de cerca las filosofías que el Padre Jean me había hecho gustar años atrás, sin por eso renunciar a las convicciones adquiridas junto a santo Tomás y llevando a la práctica la intuición sobre el mandamiento del *Génesis* del que ya hablé extensamente.

Estudí a Hegel con pasión, con motivo de la dialéctica que proclama la identidad dinámica del ser y del no ser y que por lo tanto me daba la posibilidad de comprender mejor la “positividad de lo negativo”: allí tenía instrumentos de expresión que correspondían a lo que yo había intuido y al mismo tiempo podía mantener una distancia para no abrazar sin matices un

complejo monismo dialéctico. Estudié a Heidegger, que me interesaba por su visión de la historia del pensamiento y su referencia constante a un ser que es siempre invocado y jamás encontrado. Estudié a Derrida, sobre todo en sus primeros escritos sobre la cuestión del lenguaje. Me sentía siempre interesado en la evolución y nunca he dejado de leer para buscar comprender el sentido de la historia física de la tierra y del hombre en el marco de la globalidad de la historia. Algunos escritos de Freud y de Lacan, en particular sobre el lenguaje, me dieron que pensar y me aproveché mucho de exposiciones e interpretaciones personales que al respecto daba un psicoanalista jesuita, Denis Vasse. Obviamente estudié a Ricoeur. En sociología, Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss me apasionaron, en particular para la problemática del don. Con motivo de los diez años de enseñanza a seminaristas destinados a la evangelización de los medios obreros, me tuve que confrontar con Marx. ¡No terminaría de armar la lista! Curiosamente, pero sólo en apariencia, también al mismo tiempo volví hacia los últimos filósofos griegos, especialmente Proclo y el Pseudo-Dionisio, porque, en el marco de un pensamiento griego contemplativo, ellos hacían uso de la misma dialéctica que sus lejanos sucesores modernos, y las aclaraban.

Finalmente publiqué –17 años después del primero–, un segundo libro personal que tuve la audacia de titular *“Dios, el tiempo y el ser”*. Una tan prolongada demora se explica en primer lugar por los trabajos que debí realizar, como dije, sobre las cuestiones eclesiológicas, pero también porque me era necesario tiempo para la indagación filosófica de la que acabo de hablar. *“Dios, el tiempo y el ser”*, y no *“Dios, el ser y el tiempo”*. Había llegado, en efecto, a la convicción de que el tiempo objetivamente vivido y personalmente relatado era el lugar esencial de la Revelación, en tanto que el ser sostenía la posibilidad objetiva del tiempo y de los hombres que lo viven. Este libro propone, pues, una apreciación del movimiento filosófico moderno con motivo de esas dos nociones, tiempo y ser, e indica la posibilidad de una teología fundada sobre el tiempo relatado y la analogía del ser. Lo esencial es la Cristología que yo propongo allí, a la vez cercana a los textos bíblicos sobre la Resurrección, la Pasión y algunas figuras del Antiguo Testamento, donde vemos la inocencia puesta a prueba, y a la profundización de mi intuición sobre la distinción entre “sacrificio de comunión” (más tarde, diré “tragedia”) y “sacrificio por el pecado” (más tarde, “drama”). En resumen, ese libro era como el segundo tomo continuando de *“¿Se puede conocer a Dios en Jesucristo?”*. Mientras el primero había pasado un poco inadvertido, el segundo fue traducido a varias lenguas, pero yo pienso que los dos van juntos.

Usted ha publicado una historia teológica de la Iglesia católica que ya está traducida al húngaro.

Con frecuencia me había preguntado cómo es que la Iglesia católica, entre el Renacimiento y mediados del siglo XIX, digamos entre Nicolás de Cusa y Newman, no había suscitado un solo gran teólogo (si se pone en lugar aparte la teología espiritual). Con la excepción, en el siglo XVII, de Descartes y Malebranche, los grandes nombres del pensamiento como de la filosofía religiosa son más bien protestantes, después agnósticos o francamente hostiles al cristianismo. La Iglesia católica no ha producido nada que pueda aproximarse a Spinoza, Leibniz, Herder, Kant, los grandes idealistas alemanes, después Feuerbach y Marx etc. Para tratar de resolver el enigma de esta esterilidad, que contrasta con la riqueza católica de los períodos antiguo y medieval, intenté hacer una especie de recorrido razonado de la teología católica que me interesó mucho y no dejó indiferentes a mis estudiantes romanos. No me he dado la respuesta completa a la pregunta sobre el vacío teológico de los Tiempos modernos católicos, pero esto me ha permitido descubrir mejor y poner de relieve el juego de categorías que parecen presidir ese desarrollo del pensamiento: el Uno, el Ser y el Tiempo.

¿Cuál es su último trabajo?

A lo largo de los años, estoy cada vez más convencido de que la teología católica, cuando es bien llevada, es notablemente inteligente y puede dar ideas liberadoras para comprender a Dios, al mundo y al hombre. Y creo también que ella tiene instrumentos que podrían permitir proponer un futuro reconciliado con el mundo actual. La fuerza del catolicismo reside tal vez en su atención al cuerpo, a la carne, a lo real, sin lo cual la idea de la Encarnación no tiene sentido, así como en su firme afirmación de la libertad. Tuve el deseo de escribir algo que mostrara a los lectores incluso no católicos, que el Evangelio es prodigiosamente inteligente y puede trazar caminos prometedores para el hombre.

Para esto, era preciso abordar determinados sectores que siempre me habían interesado pero que conocía mal, en particular la o las filosofías de las ciencias. Me dije que quería tratar de abordar la relación ciencia y fe a partir de esos problemas de filosofía de las ciencias. Por lo tanto traté de informarme y, en la medida en que podía, de comprender. Creo que me di cuenta de que los científicos que intentaban reflexionar humanamente sus disciplinas, eran conducidos a plantearse preguntas que uno llamaría “metafísicas”; en una gran mayoría, sin embargo, no podían, sobre todo quizás los biólogos, admitir la realidad o la autonomía de esa región del hombre que se puede lla-

mar “espíritu”, y menos aún de Dios o de una religión. Para comprender esa negación, traté de meterme una vez más en la historia y he llegado a la convicción de que el pensamiento moderno en general (no solamente la filosofía) es una especie de réplica horizontal de los platonismos antiguos. El platonismo buscaba la Unidad mediante una dialéctica ascendente que purificándose poco a poco de toda realidad material, cambiante, mezclada, llegaba a una valorización casi mística de las matemáticas –forma de pensamiento definida por el nombre, más allá de toda realidad del espacio y del tiempo–, y afloraba finalmente la contemplación mística. Yo creo que las épocas de la modernidad son también las de una dialéctica, pero jalonada por el tiempo de este mundo. Ésta se ha ocupado en primer lugar de la historia, en vistas a alcanzar lo que sería “el Futuro absoluto”, cualquiera sea su naturaleza. En el último período, que es el nuestro, el fracaso de esas grandes síntesis dialécticas ha sido simbólicamente manifestado por ejemplo con la caída del Muro de Berlín. La dialéctica, entonces, ha entrado en su fase matemática (que tenía también su correspondiente en los últimos escritos de Platón) y el resultado de ella es la exaltación sin límites de “lo virtual”. Pienso, y he tratado de decir, que estamos en una época de monismo matemático. No hay más verdadera consideración del tiempo, del espacio, de la carne, sino una especie de virtualización universal. Ahora bien, en estos días vemos duramente los límites, ¡la crisis que nos obliga a considerar el retorno a una economía ya no virtual sino real! Aquí, el lenguaje de Aristóteles, demasiado menospreciado, podría volver a darnos ese realismo. Por otra parte, a menudo me impresiona el hecho de que los científicos, cuando tratan de pensar su disciplina en el marco de una filosofía del hombre, emplean fórmulas que están muy cerca de las de Aristóteles, incluso de santo Tomás de Aquino. He tratado de discernir esto en el libro en cuestión; la restitución del tiempo y del espacio reales me parece indispensable, pero ¿cuál será el precio? En todo caso, la fe cristiana puede ayudar a retomar el buen camino.

En fin, pienso que, más allá de la tensión Aristóteles/Platón que sigue estando viva en la actualidad, incluso cuando no se hace referencia explícitamente a estos ancestros, sería necesaria otra cosa para construir una civilización. Es necesaria, –y esta es la tercera parte de mi libro–, una nueva consideración, no solamente teórica sino práctica, de la relación del hombre con sus semejantes, con la tierra y con Dios. Importa considerar seriamente esa “ruptura instauradora” (Certeau) de la que ya hablé, que está en el corazón del cristianismo: ella podría contribuir a reengendrar un mundo. Es preciso constituir una teología del amor para una civilización renovada. Entonces, según la tercera pregunta de Kant que yo he tomado como título del libro, nos será permitido esperar.

¿Cómo ve usted las perspectivas de la “teología del amor”?

Un día, a Monseñor Lefebvre, que pretendía ser el Atanasio de nuestro tiempo, defensor de la ortodoxia, el Papa Pablo VI le escribió que “el Concilio Vaticano II era tan importante y en algunos aspectos más importante incluso que el Concilio de Nicea”. Yo no sé lo que pensaba exactamente Pablo VI. Lo que es seguro, es que el Concilio de Nicea introdujo un período de 2000 años en el que la fe cristiana, pero también la civilización humana, han sido pensadas y puestas en práctica bajo el signo del *Logos*, de la Esencia, de la Verdad y del Poder. Esto ha dado frutos preciosos para una inteligencia de la fe y una construcción de la sociedad. Ha tenido también los límites que dije, y de todas maneras estamos viendo el final de ese período. Puede que no seamos infieles a Pablo VI si decimos que el Concilio Vaticano II introduce un nuevo período, tal vez de 2000 años, en los que la fe y lo real serán pensados y vividos bajo el signo del Amor, de la Relación, de la “Ruptura instauradora”. Los valores de la cultura occidental que se termina ahora no desaparecerán, pero serán retomados en el interior de otra visión, más extensa y más próxima a la vez a la aspiración del hombre y a la Revelación de Jesucristo. Sería importante comenzar a esbozar lo que podrían ser esos 2000 años por venir, y hacerlo, como en los tiempos antiguos, en reñida pero abierta discusión con los hombres de este tiempo. Sería preciso comenzar las reformas indispensables, y la Iglesia sabe bien, gracias al Vaticano II, lo que se le ha pedido y ella debe poner en obra. Sueño, por mi parte, con un pequeño libro que se podría titular *“Imaginar la fe católica”*. Tendría quizás tres capítulos, cuyos nombres podrían ser tomados de los títulos de los escritos más importantes de Benedicto XVI: *“Dios es Amor”*; *“Salvados por la Esperanza”* y, finalmente o en primer lugar: *“Jesucristo”*.

*Abbaye Sainte-Marie de La Pierre-qui-vire
F-89630 Saint-Léger-Vauban
FRANCIA*