

Teo
Lite
raria



Arquivo recebido em
01 de junho de 2015
e aprovado em
13 de julho de 2015

V. 5 - N. 9 - 2015

* Doctorando en Teología Dogmática por la Universidad Católica Argentina. Miembro del Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología (SIPLET).

Miembro Socio de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE). Miembro de la Sociedad Argentina de Teología (SAT). Miembro del Réseau de Recherche Adolphe Gesché (RRAG).

•DOI - 10.19143/2236-9937.2015v5n9p208-239

Entre la ficción transgresora y la historia La refiguración evangélica del acontecimiento “Jesucristo” o Persuadir desde la tarea narrativa mimética

Between the transgressive fiction and history
Evangelical refiguration of “Jesus Christ event”
or Persuade from
the mimetic narrative task

*Hernán Pablo Fanuele**

Resumen

Todo autor, en el acto de narrar algo, dispone creativamente de ciertos cernidores por los cuales transforma su mensaje del “mundo directo” en un mensaje sufrido, herido, transformado. La ficción (manufactura creativa) se convierte aquí en el hilo conductor por el que se organiza la realidad. La construcción progresiva de las narraciones evangélicas no está alejada de la historia, pero no es pura repetición, sino que incluye también, la interpretación y la intención de provocar en las comunidades destinadas un efecto de conversión y adhesión. Esta investigación se propone observar la presencia de notas de ficcionalización en los evangelios, de modo amplio, según los aportes hermenéuticos. La hermenéutica ha permitido acercarnos a esta nueva riqueza de interpretación, entender la abundancia de sentido que regala y también incorporar una sabiduría más plena que integra, incluso, ciertas incongruencias “históricas” que aparecen narradas en los cuatro relatos neotestamentarios.

Palabras **Clave:** Ficción;
Hermenéutica; Jesucristo; Paul Ricoeur;
Adolphe Gesché.

Abstract

Every author, in the act of narrating something creatively has certain sieves by which transforms his message of “straight world” in a message suffered, wounded, transformed. The Fiction (creative manufacturing) here becomes the thread by which reality is organized. The progressive construction of the gospel narratives is not far from the story, but it is not pure repetition, but also includes the interpretation and intent to cause in communities intended effect of conversion and commitment. This research aims to observe the presence of notes of fictionalization in the Gospels, broadly, as the hermeneutical contributions. Hermeneutical approach has allowed this new wealth of interpretation, understanding the abundance of meaning that gives and also incorporate a fuller wisdom that integrates even certain “historical” inconsistencies that appear in the four New Testament narrated stories.

Keywords: Fiction; Hermeneutics; Jesus Christ; Paul Ricoeur; Adolphe Gesché.

INTRODUCCIÓN

1- La narratividad de Dios

Quien se revela desea y necesita ser comunicado. Y esta revelación —en el caso de las sagradas escrituras de la tradición judeo-cristiana— es una revelación divina y, por lo tanto, no puede prescindir de una comunicación humana.¹ “Si bien es cierto que Dios es inefable (in-decible), no lo es que sea inenarrable. Siempre se puede relatar a Dios”.²

Es el poder de la narración aquel que permite, en el mundo que “inventa” —en el sentido de ficcionalización—, expandirse en lo concreto. Esta “nominación” se realiza sin acorralar dentro de los perímetros de un

1. “Cogitum...est in cognoscente secundum modum cognoscentis”. SANTO TOMÁS, S. Th. I, q.12. a.4. También en esta línea de pensamiento: “Sin mengua de la verdad y de la santidad de Dios, la Sagrada Escritura nos muestra la admirable *condescendencia* de Dios, «para que aprendamos su amor inefable y cómo adapta su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita». La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres”. DEI VERBUM, 13.

2. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 97.

enunciado que cerca y ahoga.

La palabra, más que determinar, ofrecerá un devenir, una invitación y propuesta para ser espacio habitable o camino transitable.

“Es precisamente en la «cosa» narrada donde Dios queda nombrado”.³ Aquí Gesché toma literalmente a Ricoeur: “Es necesario decir que nombrar a Dios es, ante todo, un momento de la confesión narrativa. Es en la «cosa» contada donde Dios es nombrado”.⁴

La “cosa” contada o narrada es la referencia al mundo del texto. En este discurso autónomo “ya se contiene aquello que oportunamente llamaré, con H. G. Gadamer, la *cosa* del texto, sustraída del horizonte intencional finito del autor; dicho de otro modo, gracias a la escritura el mundo del *texto* puede hacer estallar el mundo del *autor*”.⁵

Por lo tanto la narración se comporta como una “estructura de interpretación”.⁶ Una creación —personal o comunitaria— que hace surgir un andamiaje simbólico ofrecido como sostén de las preguntas, acontecimientos o revelaciones que se suscitan.

Hay que tener en cuenta que en la sagrada Escritura judeo-cristiana existen varios estilos de expresiones. Son formas del discurso.⁷ Ricoeur llamará *géneros* a estas formas de discurso:

“La nominación de Dios, en las expresiones originarias de la fe, no es simple sino múltiple. O mejor, no es mono-

3. GESCHÉ, *Jesucristo*, 94. Gesché referirá en cita a pie de página la fuente ricoeuriana de *Lectures III*, pero su referencia es más antigua: P. RICOEUR, “Nombrar a Dios”, en: *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto-Docencia, 1994, 109.

4. P. RICOEUR, “Nombrar a Dios”, 109.

5. P. RICOEUR, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en: *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto-Docencia, 1994, 181.

6. “Por eso prefiero volverme hacia algunas *estructuras de interpretación* de la experiencia humana para discernir allí rasgos a través de los cuales algo se deja comprender”. P. RICOEUR, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en: *Fe y Filosofía*, 179.

7. “Por ello entiendo el poner en *forma de discurso* mediante *géneros literarios* tales como la narración, la ficción, el ensayo, etc. Cuando producen el *discurso* como *obra* de tal *género* los códigos de composición asignan a las obras de discurso esa configuración única que llamamos *estilo*” P. RICOEUR, “Hermenéutica de la idea de revelación”, 181.

corde sino polifónica. Las expresiones originarias de la fe son formas complejas de discurso, tan diversas como narraciones, profecías, legislaciones, proverbios, plegarias, himnos, fórmulas litúrgicas, escritos sapienciales. Todas esas formas de discurso, en conjunto, nombran a Dios. Pero lo nombran diversamente”.⁸

1.1. Narrar para identificar e identificarse

En el nacimiento de la narratividad sobre Dios se puede advertir la necesidad de avanzar en la conformación de una comunidad como “sujeto complejo”, base para la construcción de una identidad de grupo como, por ejemplo, frente al peligro de la desintegración por la pérdida de las memorias del pueblo.⁹ La necesidad y motivación, desde la ladera de autoría humana, es la nominación de las intervenciones salvíficas del dios protector o del dios originante y creador, e incluso, el dios remunerador de bendición o castigo.

Junto con esta raíz narrativa que intenta señalar la realidad del otro trascendente, también aparece la cuestión de hacer más sólido el fundamento de comprenderse a sí mismo como grupo humano, como sociedad más o menos organizada (o en camino de serlo, que para esto también ha sido necesario “narrar a Dios” en los estilos tribales de gobierno teocrático).¹⁰

8. P. RICOEUR, “Nombrar a Dios”, 108.

9. “Es posible que, cuando estaban juntos, 1 y 2 de Crónicas, Esdras y Nehemías tuviesen el propósito de ser una única especie de narración de la historia de la comunidad judía desde la aparición de la humanidad sobre la faz de la tierra, pasando por la historia de los Patriarcas, hasta el período del dominio persa sobre la región de Palestina. Pero esa narración histórica es diferente de las otras narraciones semejantes que se pueden ver en la Biblia. El propósito del cronista era, en el período persa, a través de la genealogía, construir la identidad de una comunidad en peligro de extinción”. A. DOS SANTOS OLIVA, *Cómo leer los libros de las Crónicas. Legitimación de la dinastía de David*, Bogotá, San Pablo, 2007, 63.

10. “Ahora bien, Israel era un estado. Pero como debían su existencia a la actividad liberadora e histórica de Dios, le conferían a él la autoridad suprema dentro del estado. Este es el significado de «teocracia». También creían que su relación con Dios era su misma razón de ser, de forma que su supervivencia y seguridad dependían de mantener esa relación”. C. WRIGHT, *Viviendo como pueblo de Dios*, Sevilla, Publicaciones Andamio, 1996, 174.

Una comunidad necesita contar y releer su historia para crecer en identidad. Gran parte de su cohesión depende del recurso a las fuentes y memorias de su origen, generalmente necesitadas de una concreción textual. “La teología narrativa, de la que hablaba tan hábilmente von Rad, es una teología que da la garantía de acontecimientos fundadores para que el pueblo se identifique, acontecimientos que dan certeza a la experiencia vivida de una existencia comunitaria”.¹¹ Una “narración que se transmite de generación a generación”.¹²

La asociación entrelazada de varias líneas o niveles de narración, como surge, por ejemplo, en el caso de la cristalización de una identidad mediante la “nominación de Dios” y la “narración de una vida ejemplar” —en el caso de Moisés y el pueblo de la Alianza, o el caso de Jesucristo y el nuevo pueblo apostólico— bien puede llamarse, según el sentido bíblico, amistad. “Y hablaba Dios a *Moisés* cara a cara, como habla cualquiera con su amigo” (Éxodo 33,11). La identidad, así, se refuerza, y la nominación de la fidelidad de uno afianza la personalidad y la heroicidad del otro. Dietmar Mieth, citado por Gesché, sostiene:

“La filosofía de la amistad acentúa la identidad como cuestión de solidaridad y de memoria. Se rastrea en el amigo a la memoria solidaria. Y esta memoria es a su vez selectiva. La novela sigue estudiando intensamente este tema de la selección ideal, tanto más que sus personajes principales reaccionan con aversión y asco ante la realidad no seleccionada. Se trata, por tanto, de personas «platónicas»”.¹³

1.2. Primacía de la narración

Gesché sostiene que “hemos llegado a prestar una atención especial, motivados por toda la exégesis contemporánea, al primado de la

11. A. LA COQUE; P. RICOEUR, *Pensar la Biblia*, Barcelona, Herder, 2001, 183.

12. FRANCISCO, *Carta Encíclica “Lumen Fidei”*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2013, 14: “La confesión de fe de Israel se formula como narración de los beneficios de Dios, de su intervención para liberar y guiar al pueblo, narración que el pueblo transmite de generación en generación”.

13. D. MIETH, “La Identidad, ¿Cómo se narra?”, *Concilium* 285 (2000) 189.

estructura *narrativa* en los escritos bíblicos. La nominación de Dios es, ante todo, una nominación narrativa”.¹⁴

La primacía que Gesché otorga a la narración, surge no solo de la oportunidad que contiene este género frente a otros, sino que parece ser la forma de expresión del discurso más primitiva.¹⁵ En otras palabras, cuando un acontecimiento se transforma en texto por primera vez, se narra.

“Así es como se hablará habitualmente hoy de la «narratividad de Dios». Esta forma de hablar de Dios aparece como la forma original y originaria de la Biblia: «Narrar es la forma más elemental de la comunicación, en el sentido de que lo elemental es lo originario y lo fundamental»”.¹⁶

Sin embargo se pueden adelantar afirmaciones futuras sobre este punto considerando que la narración de las gestas del pueblo de Israel y los acontecimientos del nuevo testamento no fueron escritos en determinado género literario siguiendo los cánones de una “moda lingüística”, sino que el cauce brindado por la forma narrativa era la más oportuna.

“El modo narrativo de confesar la fe en el conjunto del NT no obedece a un simple hecho generalizado de fenomenología religiosa, sino que es consecuencia de la índole narrativa del mensaje cristiano. Se confiesa y comunica un acontecimiento. Por ello, la fe cristiana sólo se entiende de verdad contando una historia. Lo mismo que sucede en todo proceso individual de fe cristiana: son las intervenciones de Dios en la propia vida (vivas como experiencias fundantes) las que permiten al creyente narrarse (identidad narrativa) en clave de salvación”.¹⁷

14. GESCHÉ, *Jesucristo*, 94.

15. “La encíclica [*Divino afflante Spiritu*] señala que este análisis literario constituye un medio necesario para resolver los aparentes errores o inexactitudes que se observan en el texto bíblico, ya que, «si se mira bien de cerca, se encuentra que sencillamente se trata de las formas nativas de decir o narrar, que los antiguos solían utilizar en el intercambio mutuo de ideas en las relaciones humanas, y que realmente se consideraban lícitas en el uso común». M. A. TABET, *Introducción general a la Biblia*, Madrid, Ediciones Palabra, 2004, 149.

16. GESCHÉ, *Jesucristo*, 94.

17. A. DEL AGUA, “Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento”, *Concilium* 285 (2000) 281.

En esta línea la teología dirá que “los evangelios, himnos, confesiones de fe, etc., del NT «cuentan» el acontecimiento de Jesús (vida y destino) como la actuación escatológica de Dios en la historia (su plena revelación). Es un mensaje de claro carácter narrativo”.¹⁸

Dentro de la dinámica hermenéutica del “decirse”, “comprenderse” e “identificarse”, el texto asume su vocación de ligadura. La tarea *ternaria*, o mediadora, de la narración asoma como el fruto de un ejercicio (escritura) pero, también, como la búsqueda de un efecto (lectura).

2 - Génesis del relato evangélico

Sin negar la “materialidad” de las cuestiones arqueológicas y las temáticas de “papiros y pergaminos” que brindan el marco creativo, el enfoque de los orígenes de los textos evangélicos apuntará más bien a la búsqueda de sentido y a la necesidad de comprensión e interpretación de los acontecimientos de esas “memorias” que reclamaban escritura.¹⁹

“Los evangelios mismos recuentan la vida, mensaje, hechos, pasión y muerte de Jesús a la luz de la deslumbrante experiencia de la resurrección y de la experiencia del Espíritu Santo, así como de las experiencias posteriores de las distintas comunidades que sustentan los distintos relatos evangélicos”.²⁰

En este sentido se afirma, como aseguraba ya Ricoeur, que la configuración de una trama se inserta en un círculo de interpretaciones. Por lo tanto, la narración de un acontecimiento es, de por sí, ya una reconfiguración de elementos recibidos. Y esta recepción no es la mera transfor-

18. A. DEL AGUA, “Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento”, 282.

19. “Es justamente a través de la narración, dirá Ricoeur, que se salva ese “hacerse a sí mismo” propio del actuar humano. De ese modo, la acción humana se hace realmente histórica, no sólo porque se despliega en el tiempo, sino también porque inscribe esta temporalidad en la red del lenguaje y más ampliamente, en un contexto institucional. Es gracias a esa inscripción que el concepto de acción se extiende y se despliega según una jerarquía que le da una estructura teleológica”. E. CASAROTTI, “Paul Ricoeur: La constitución narrativa de la identidad personal”, 118-131.

20. A. DEL AGUA, “Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento”, 282.

mación de *algo oral*, guardado en la memoria, a *algo escrito*, sino que es, también, el mismo pensar en el registro de la escritura. “¿Es el escribir solamente una cuestión de un cambio de medio donde la voz humana, el rostro y los gestos son remplazados por señales materiales?”.²¹ El “recuento” de la vida, de los mensajes y hechos de Jesús, no es la realización taquigráfica *in-situ* de lo captado en el preciso instante, sino que es la escritura de una interpretación, de un recuerdo purgado y, a la vez, enriquecido. Se define como un proceso que narra lo sucedido luego de una maduración interpretativa. “Los Evangelios son narraciones: los recuerdos de los testigos que creyeron en Jesús son narrados con un cuidadoso lenguaje descriptivo, de manera especial todo lo que se refiere a la Pasión y Muerte del Señor”.²² La génesis de los relatos evangélicos se coloca, entonces, en medio de una intención mucho más profunda que la recolección o protección de datos frente al olvido, y también se instaure en un interés que va mucho más allá del adoctrinamiento. “El evangelio se constituye en dador de identidad, más que de consignas escritas”.²³

El acontecimiento de la resurrección del Señor otorgará a los datos guardados en la memoria y en la tradición de la primera hora un grosor inédito y una nueva perspectiva. “Ciertamente, nosotros sabemos, desde hace tiempo que el evangelio es una relectura de todo lo que Jesús ha dicho y hecho, de todo lo que él es, a partir de la «resurrección-pentecostés»”²⁴

Las narraciones evangélicas son el resultado de una elaboración pospascual de los acontecimientos, una relectura y, desde los comentarios hermenéuticos, una *reconstrucción*. Esto se sostiene como conclusión ecuaníme en la exégesis contemporánea.²⁵

21. P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación*, 41.

22. J.M. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, 303.

23. GESCHÉ, *Jesucristo*, 125, citando a D. MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Paris, DuCerf, 1998, 151.

24. *Ibid.*, 98.

25. L. VELARDO, “Exégesis neotestamentaria: breve reseña bibliográfica”, *Evangelio 6* (2013) 145-156. En este artículo se encuentra un elenco exhaustivo de los estudios más actualizados en torno a la exégesis de los escritos de Nuevo Testamento.

Por ello, será la tarea de refiguración la que dará la nota distintiva del evangelio como algo mucho más profundo que las memorias escritas. No serán escritos solo como materialidad de resguardo frente al peligro de la pérdida y el deterioro, sino como narración provocadora de identidad, tanto de aquel que es narrado como de aquellos lectores que se dejen *intrigar* por esa trama.

“Así, «contar a Jesucristo» en los evangelios no es una demostración abstracta, sino la narración de la verdad de una vida que hay que transmitir como acontecimiento de experiencia de fe. A partir de dicha experiencia, el carácter salvífico de la persona y vida de Jesús viene expresado por los evangelistas mediante el recurso al texto y tradición establecidos ya como sagrados”.²⁶

Las diferentes comunidades también dan origen a diferentes modos de relatar los acontecimientos recibidos como datos. Son reelaboraciones que permiten comprenderse no solo en la comunión de una pertenencia al círculo de integración mayor de iglesias y asambleas repartidas por las regiones, sino también en la particularidad local de una comunidad delimitada y concreta.²⁷ El concepto de “comunidad interpretante”, desde la fenomenología hermenéutica,²⁸ en especial la de Paul Ricoeur,²⁹ tiene

26. A. DEL AGUA, “Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento”, 284.

27. Como seguramente sucedió con el desdoblamiento del milagro de la multiplicación de los panes, en donde sobran doce canastos en una versión, mientras que en la otra sobran siete, para satisfacer las necesidades de atención de los diferentes pueblos o grupos locales. Ver: S. BALBUENA, *El evangelio. Secreto de puertas adentro*, Madrid, Aebius, 2010, 70-72.

28. “En lugar de un distanciamiento, tenemos esta co-pertenencia entre texto e intérprete, gracias a la cual la interpretación permanece como acto de una comunidad que se interpreta a sí misma interpretando los textos que han fundado su existencia... Es siempre una comunidad interpretante la que se encuentra ella misma interpretada en el texto que lee; el verdadero círculo hermenéutico se encuentra en la dimensión de una comunidad al mismo tiempo interpretante e interpretada”. R. BARTHES; P. BEAUCHAMP, *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, Cristiandad, 1976, 231-233.

29. “El objeto es el texto mismo; el signo es la semántica profunda destacada por el análisis estructural y la serie de interpretantes es la cadena de interpretaciones producidas por la comunidad interpretante e incorporadas a la dinámica del texto, como el trabajo del sentido sobre sí mismo. En esta cadena, los primeros interpretantes sirven de tradición para los últimos, que son la interpretación propiamente dicha”. P. RICOEUR, “¿Qué es un texto?”, 80.

aquí extensa y profunda elaboración en sus aportes.

El surgimiento de las narraciones evangélicas tiene como uno de sus fundamentos la recepción del impacto provocado por una experiencia fuerte —tomando por caso la resurrección— que obliga a replantear lo sucedido en aquellos tiempos próximos pasados. Este fenómeno social de escritura tiene otros paralelos en la historia sagrada, como por ejemplo los sucesos mosaicos.

“En este proceso de fe ligado a la historia, Israel se identificó como pueblo de Dios sólo cuando, a partir de experiencias fundantes (p.ej., “Dios sacó a Israel de Egipto”), comprendió toda su historia de principio a fin en una unidad de sentido (enhebrando sucesos, experiencias...) que le permitió narrarse como un proyecto de fe por el que Dios le hacía portador de la futura salvación humana universal”.³⁰

Al recibir este “impacto”, la comunidad está invitada a un nuevo nivel de comprensión de sí misma. La comunidad, como sujeto o individuo, necesita “decirse”, o mejor, “que le digan”, que le cuenten y narren sus basamentos y orígenes. Por ello, la narración de los acontecimientos de la vida de Jesús encierra ya en sí una teología, una elaboración, una mirada hacia lo histórico, pero reinterpretado desde un relato.³¹

La interpretación que obran las comunidades cristianas primitivas se coloca en una línea no solo de escuela de lectura, sino también sobre un cauce de sentido que la precede y, de algún modo, también la determina. Porque la comunidad además de “entender algo”, desea “entenderse”.

30. A. DEL AGUA, “Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento”, 282.

31. “En primer lugar, conviene recordar lo que la didáctica bíblica conoce desde hace ya años: una narración bíblica no se basa en el reflejo exacto de los hechos por medio de conceptos precisos y adecuados, sino que se rige por el *método del objetivo*: trabajar la finalidad principal de la narración para meterla en las cabezas de los oyentes. Por ello las narraciones bíblicas no afrontan los acontecimientos en su superficie histórica, sino en su profundidad, en su significación profunda. Por ello hay que decir que una narración bíblica es en sí ya teológica”. G. LOHFINK, “Narración como teología. Sobre la infraestructura lingüística de los evangelios”, *Cuestiones teológicas* 74 (2003) 299-312.

“Se podría decir de los evangelios no sólo que fueron escritos entre los años sesenta y cinco y los noventa, y no en los años treinta, sino que lo que ellos cuentan corresponde más, en cierto sentido, a lo que ocurrió en esos años «teológicos» entre los treinta y los sesenta que a lo acaecido «del año treinta al treinta y tres»”.³²

Se advierte que el acontecimiento no es algo estanco e inmóvil, sino que su presencia y memoria ejecuta un movimiento y activa la vida y comprensión de la comunidad.

Ciertamente, el estupor generado por la resurrección iluminó unas nuevas facetas del misterio de Jesús de Nazareth. Impulsó a las comunidades primitivas a preguntarse no solo por lo que había dicho y hecho el Señor, sino a cuestionarse y advertir *quién es Él*.³³ Gesché afirmará que “el evangelio es más la historia de Cristo que la de Jesús”.³⁴ Ya que no es un intento biográfico, sino evangélico, que consiste en anunciar una realidad viva desenmascarando la entraña de una persona más detallando su definición.

Se puede advertir que no debe haber sido desdeñable la energía implicada en la conformación de los relatos evangélicos,³⁵ ya que no solo se necesitaba un gran esfuerzo configurador que “identifique” y empareje a Jesús con los grandes personajes antiguos —Jesús/Moisés, Jesús/Siervo Sufriente, Jesús/David, Jesús/Elías—, sino que también se debieron establecer nexos que vinculen la fe (dogmática) en el fundador con las cronologías de su paso en un tiempo y un lugar determinados

32. GESCHÉ, *Jesucristo*, 102.

33. “Todo ello nos conduce a precisar aún mejor, y mediante un nuevo avance epistemológico, la verdadera naturaleza, o más bien el verdadero estatuto literario, y por lo tanto teológico, de los evangelios y de su modo de identificación de Jesús, para lo que el relato de Cesarea queda definitivamente como paradigma”. GESCHÉ, *Jesucristo*, 103.

34. *Ibid.*, 102.

35. Esta afirmación no se refiere solo a la etapa de “compilación” o reunión de materiales dispersos en los cuerpos aglutinados de evangelios tal como hoy se conocen —según las grandes escuelas exegéticas sugieren—, sino que también incluye los momentos decisivos, escondidos en la historia, incluso de los cuales se ignoran fehacientemente sus verdaderos autores, en los cuales la tradición oral fue convirtiéndose en breves “boletines” o pequeñas colecciones fragmentarias “pre-evangélicas” (como las colecciones de milagros, dichos, parábolas, etc...).

(historia), por más indefinidos que fueran esos datos, existentes en la memoria y en la oralidad durante el proceso de génesis de los relatos.³⁶

Este sutil equilibrio entre fe e historia no fue de resolución sencilla.³⁷ “El autor aquí no es sólo el hablante, sino también el configurador de esta obra, que es su trabajo”,³⁸ en el cual se implica y en el cual injerta un sentido latente que clama por sentido e interpretación.

Por lo tanto, la cuestión de la experiencia y la cuestión de *lo dado* (el dato, sea en tradición oral o en pequeños *corpus* ya escritos)³⁹ pueden

36. “La pregunta dirigida por Jesús a Pedro fue formulada entonces, en tiempos de Jesús, y era válida ante todo para aquel tiempo. Habrá que preguntar, por tanto: *¿Quién fue Jesús?* ¿Qué es lo que Jesús hizo y dijo y cómo le fue? Por de pronto, la pregunta como tal suscitó ya considerable inquietud. En efecto, esa «pregunta del *fue*» presupone que la pregunta, orientada bíblicamente, acerca de la identidad de Jesús tiene que pasar por el rodeo de un relato histórico. Esto originaba dificultades. No sólo se comprobó un “desagradable foso” (Lessing) entre el pensamiento histórico y el pensamiento dogmático, sino que además se señaló críticamente que no siempre se había hablado de la misma manera acerca de la identidad de Jesús. Ya los Evangelios y sobre todo el Nuevo Testamento ofrecen diversas respuestas, y difícilmente son comparables el pensamiento bíblico y el posterior pensamiento metafísico, personalista y místico o el pensamiento de la teología de la liberación”. H. HÄRING, “La historia de Jesús como razón y origen de la identidad religiosa”, *Concilium* 285 (2000) 292.

37. “El problema de la representación del pasado por los historiadores puede enunciarse en términos de un pacto tácito que se establece entre el lector del texto histórico y el autor. El primero espera que se le proponga un «relato verdadero» y no una ficción. El segundo tiene entre manos el problema de saber si la escritura de la historia puede respetar ese pacto, cómo puede hacerlo y hasta qué punto”. P. RICOEUR, “Historia y Memoria”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55-4, Paris, (julio-agosto 2000) 731-747.

38. P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación*, 45.

39. “Teoría de la *Documentación múltiple como base de todo el conjunto de los evangelios*. Esta teoría supone la existencia de una documentación más bien variada en el origen de los evangelios sinópticos. Algunos estiman que está a medio camino entre la visión simplista de la tradición oral y la rigidez de las interrelaciones literarias. En su forma original, propuesta por Schleiermacher, supone que las palabras y los hechos de Jesús no fueron reunidos en un solo libro, sino que se recogieron en varios documentos que circularon entre los fieles de numerosas comunidades. Schleiermacher sugirió que este hecho obedeció a las necesidades de la vida misionera de la Iglesia, pues dichos documentos servirían para ayudar la memoria de los predicadores y catequistas. En ellos encontrarían los hombres implicados en esa tarea un material que luego acomodarían a las necesidades de sus oyentes. Tales documentos se reunirían en pequeñas colecciones. Más tarde éstas fueron utilizadas por los sinópticos”. R. BROWN; J. FITZMYER; R. MURPHY (dirs.), *Comentario bíblico san Jerónimo*, Madrid, Cristiandad, 1972, 22-23. Ciertamente hay comentarios mucho más recientes, pero, a pesar de lo antiguo de esta edición del Comentario Bíblico, el lenguaje y sencillez de la exposición lo hacen sumamente viable, para este caso, como ejemplo.

conciliarse en el camino y proceso de formación de los relatos.⁴⁰ “Sin duda, nuestros evangelios escritos fueron precedidos por un período de tradición oral. La crítica moderna admite casi unánimemente la primacía e importancia de la tradición oral en los evangelios”.⁴¹

Cuando la teología fundamental y los estudios literarios bíblicos abordan la temática de la generación del evangelio, no dudan en establecer el binomio “lo dado/experiencia” como intervinientes necesarios en la conformación de un texto determinado.

“La suposición exclusiva de una tradición oral no explica el complejo problema de las semejanzas y diferencias que presentan los textos escritos. En muchos pasajes se da una exacta coincidencia verbal, especialmente en Mc y Lc. La tradición oral puede explicar las divergencias de los evangelios, pero no sus semejanzas. Estas parecen exigir además cierta dependencia literaria”.⁴²

Esta actitud, por la cual el *configurador* “tiene en cuenta” la realidad comunitaria y social en la cual se inserta, también amolda y “retoca” el todavía endeble texto en formación. Los estudios exegéticos afirman que las añadiduras y las sustracciones son frecuentes en la intencionalidad del autor durante el ejercicio de narración. Estas modificaciones intencio-

40. “La palabra *historiografía* está bien utilizada: ella no designa únicamente la fase escrituraria, ni tampoco la postura reflexiva, epistemológica de segundo grado, sino la totalidad de lo que Michel de Certeau acertadamente ha denominado la *operación historiográfica*, la que divido a mi vez en tres fases que no son etapas sucesivas, sino niveles de lenguaje y problemáticas enmarañadas: fase documental en los archivos, fase explicativa/comprendensiva, según los usos variados de la cláusula “porque...”, fase propiamente literaria o escrituraria, al cabo de la cual el tema de la representación alcanza su punto cúlmine de agudeza”. P. RICOEUR, “Historia y Memoria”, 731-747.

41. G. FEE, *Exégesis del Nuevo Testamento. Manual para estudiantes y pastores*, Miami, Editorial Vida, 1992, 29-33.

42. *Ibid.*, 18.

nales las estudia Ricoeur.⁴³ Así, una de las tareas del narrador será la de confrontar de la manera más “comunicable” posible el mensaje con sus destinatarios. A propósito dirá Michel de Certeau:

“El relato de esta relación de exclusión y de fascinación, de dominación o de comunicación con el otro (cargo ocupado sucesivamente por algo cercano, o algo futuro), permite a nuestra sociedad narrarse a sí misma gracias a la historia. Funciona como lo hacían, o lo hacen todavía en civilizaciones remotas, los relatos de luchas cosmogónicas que enfrentan un presente con su origen”.⁴⁴

Tanto el narrador, en su acción configuradora y en su personalísima afectación, como la narración que pretende comunicar, no son menores frente a la tradición previa. “La teoría de la tradición oral es, por tanto, insuficiente como respuesta única al problema sinóptico”.⁴⁵ Por ello, el narrador es también un intérprete de los materiales previos dados. El narrador, al ser afectado, a su vez, afecta, al ser un hombre *intrigado* por lo que recibe, se lanza a la elaboración de una *intriga*. Recibe algo, pero lo transforma. Todo narrador es un intérprete, y todo lector también lo será. Aparece, entonces, una cadena de interpretaciones, debido al traspaso de la oralidad a la textualidad, de la memoria a la narración escrita, y del texto a la lectura. Lo argumenta Ricoeur cuando afirma que:

43. “Dichas dificultades, que forman la materia de una pragmática de la memoria pueden ser ubicadas en tres rúbricas: memoria impedida, memoria manipulada, memoria forzada. *Memoria impedida*: basta con evocar los textos de Freud sobre la represión, las resistencias, la repetición, a lo que él opone el trabajo de rememoración, sin olvidar el trabajo de duelo, ese trabajo paralelo sobre la pérdida. *Memoria manipulada*: habría que evocar aquí las intersecciones entre el problema de la memoria y el de la identidad, y describir las múltiples maneras de adular la memoria por medio del relato con sus arabescos, sus acentos y sus silencios. Por último, *memoria forzada*: nos detendremos aquí por un momento. Quisiera decir cuán importante es no caer en la trampa del deber de memoria. ¿Por qué? Porque la palabra “deber” pretende introducir un imperativo, un mandamiento, allí donde no existe sino una exhortación en el marco de la filiación, de generación en generación: “Se lo contarás a tu hijo...”. *Ibid.*, 731-747.

44. M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2010³, 61.

45. R. Brown; J. Fitzmyer; R. Murphy (dirs.), *Comentario bíblico san Jerónimo*, Madrid, Cristiandad, 1972, 18.

“con el discurso escrito, la intención del autor y el sentido del texto dejan de coincidir. Esta disociación del sentido verbal del texto y la intención mental del autor le da al concepto de inscripción su sentido decisivo, más allá de la mera fijación del discurso oral previo. La inscripción se vuelve sinónimo de autonomía semántica del texto. Lo que el texto significa ahora importa más que lo que el autor quiso decir cuando lo escribió”.⁴⁶

De esta manera, lo que se llama “problema sinóptico”, más que un problema es, en realidad, una solución de comunicación.

3 - “Refiguración de Jesús”, ficción y transgresión

La narración remite a ese mundo, lo recuerda, lo señala y lo contiene, pero añadiendo en él las pretensiones, búsquedas o tensiones de un *mundo otro y posible*. “Para narrar, y por el mismo hecho de hacerlo, el hombre tiene necesidad de un filtro que le permita expresar la realidad de forma inteligible”.⁴⁷

“La ficción (*manufactura creativa*) se convierte aquí en el hilo conductor por el que se organiza la realidad, no con el fin de representarla (ilusión positivista), sino para presentarla, para dejarla ver (proceso fenomenológico)”.⁴⁸

Una narración, un relato que ha sido *entrecruzado* por la *manipulación* (*fingere*), como el evangelio, advierte sobre la posibilidad de encontrarse con un mensaje detrás de la textura, como el revés del tapiz.⁴⁹ Gesché insistirá en este “no ser patente” de lo narrado. El relato es una *mostración-oculta*. Por ello elige, metafóricamente, la imagen del tapiz y de la alfombra. En el lenguaje de la narración se da un rodeo, no solo

46. P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación*, México, 2006⁶, 42.

47. GESCHÉ, *Jesucristo*, 103.

48. GESCHÉ, *Jesucristo*, 104.

49. *Ibid.*: “Texto: *textura*, cosa tejida, construida, tratada”. Imagen ya citada y muy estimada por Gesché.

para universalizar lo que se cuenta a través de la función simbólica,⁵⁰ sino también para estimular al lector e incentivarlo en el involucramiento. En el lenguaje científico el lector es informado; en el lenguaje construido el lector es *intrigado*.

El evangelio no responde a una especie de lenguaje directo. Una verdadera proyección universal donde, a través de los siglos, por la naturaleza misma del relato, sigue siendo, y seguirá siendo pertinente la adecuación del encuentro del lector contemporáneo al texto evangélico.

“Aristóteles no dudaba en decir que toda historia bien narrada enseña algo; más bien, decía que la historia revela aspectos universales de la condición humana y que, a este respecto, la poesía era más filosófica que la Historia de los historiadores, mucho más dependiente de los aspectos anecdóticos de la vida”.⁵¹

Parafraseando a Gesché, no se trata de determinar la veracidad o no del escrito, no se coloca el estudio en la probación histórica de los acontecimientos. Porque estos textos “no aportan pruebas, pero hablan sin engaños”.⁵²

La “refiguración” es el ejercicio que permite una interpretación más acabada y situada en los condicionamientos, donde la relectura de lo

50. Cuando se habla de *universalidad del lenguaje* se hace referencia a la capacidad que éste encierra en la medida en que no define solamente señalando una situación, sino que, por su potencia simbólica, se instala en situaciones nuevas dando sentido. Al respecto dirá Ricoeur que “la *función simbólica* no se sitúa en el nivel de los conceptos, sino en el de las imágenes míticas. Ese relato [por ejemplo, el de la caída original] tiene una fuerza simbólica extraordinaria porque condensa en un *arquetipo* del hombre todo aquello que el creyente experimenta de manera fugitiva y confiesa de manera alusiva. Se asigna al mito una primera función, la de *universalizar* a todo el género humano la experiencia [trágica del exilio]”. P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, 258.

51. P. RICOEUR, “La vida: un relato en busca de narrador”, *Ágora* 25,2 (2006) 9-22.

52. GESCHÉ, *El sentido*, 183.

sucedido aporta matices que conducen el sentido hacia una meta.⁵³

La premisa para ir acercándose a los aspectos del evangelio consistirá en considerarlo como una *refiguración*⁵⁴ dentro de un espacio de interpretación que, metafóricamente, se relaciona con el *palimpsesto*,⁵⁵ ya que hay un sentido por debajo de la escritura. Tanto el relato histórico como el de ficción poseen esta característica común que los asemeja, lejos de tratarlos como antagonistas.⁵⁶

Nos encontramos con un doble objetivo: por un lado, justificar que en el proceso de refiguración el autor ejerce una interpretación sobre los acontecimientos. Es el arte de aquel que elabora y ordena los elementos de la historia —los datos— para recrearlos, ahora, de modo narrativo. Se les otorga, gracias al relato, el sustento para que se armonicen y surja el tiempo (en este sentido, más parecido a la *síntesis de lo heterogéneo* o a la *discordancia concordante*). Por otro lado, al ser todo texto una elaboración, produce en el lector de los acontecimientos narrados los efectos propios de la manipulación literaria ejercida por el autor. La *ficción narrativa* provocará un encendido de *catarsis* en el destinatario y hará que se abra a sus “sortilegios, a sus signos y a sus prodigios”.⁵⁷ El lector será, interesado por la historia, alguien que incorpora para sí lo que un texto ha construido, y aquí subyace la nota de apropiación, de interés y subjetividad del lector. Leer es una disposición activa frente a la trama

53. “El historiador no termina su labor al hacer una reconstrucción aproximada de las circunstancias sociológicas o religiosas, que determinan a una cultura y a su religiosidad. Para llevar a buen término su objetivo, debe comprender el significado de tal creencia, de tal mito, de tal símbolo religioso. Es por ello por lo que debe desarrollar una hermenéutica detenida del material que tiene a su alcance, en un afán de desvelar los imperativos y la creatividad que han desencadenado. Sólo un cabal trabajo hermenéutico que abarque en su conjunto todas las manifestaciones religiosas nos permitirá aprehender e interpretar las características específicas de este tipo de creatividad”. F. M. HUETE, “Paul Ricoeur y la reconstrucción simbólica de la realidad”, *Neutral* 1 (2011), 6.

54. *Refiguración* hará referencia, en Ricoeur, al tiempo, mientras que *reconstrucción*, se vincula con la historia. Pueden encontrarse citas cruzadas en los genitivos que acompañen a estos conceptos, pero prevalecerá esta división.

55. En cuanto al término *palimpsesto* puede verse GESCHÉ, *Jesucristo*, 61. Se citará luego inmediatamente.

56. GESCHÉ, *Jesucristo*, 87.

57. GESCHÉ, *El sentido*, 162.

propuesta para sumergirse en ese entramado narrativo y ordenado que va sugiriendo, paso a paso, el sentido de una acción y el desarrollo de la vida de una persona, la interiorización de una identidad.

En relación con la narración evangélica se dice que “Jesús se encuentra cubierto, aunque reconocible, bajo el palimpsesto de la confesión cristológica que es el Nuevo Testamento”.⁵⁸ Si a Jesús se lo ha narrado, como dice Gesché, también se puede afirmar que se lo ha *reconstruido*.

El destinatario interpretante también puede reconstruir, injertando, en las formas presentadas, sus propias memorias y experiencias; puede reconfigurar para dar una respuesta, para establecer una reacción. En este segundo sentido, más pasivo, la refiguración en el lector es la responsabilidad personal frente a una entrega. Es procesar lo recibido, asumiendo la carga de la compaginación y comprensión de lo sucedido o anunciado, para elaborarlo y continuar la “vitalidad” de ese fenómeno, por tradición, responsabilidad y fidelidad, o para revertir el olvido.⁵⁹ Será la reconfiguración de la propia vida gracias a ese relato reconstruido. La trama de la vida intentará acomodarse a la trama del relato.

Dirá Saussure, padre de la lingüística moderna, muy citado por Gesche: “Mi articulación te sirve de punto de partida para reconstruir lo unitario y lo particular de mi pensamiento; pero la reconstrucción es tuya: tú eres quien vas reorganizando hacia lo unitario los materiales que linealmente te van llegando”.⁶⁰

58. *Ibid.*, 61.

59. “Creo que el terror reflejado es el plano de fondo del horror que sentimos ante el olvido, tenemos la impresión de que hagamos lo que hagamos nuestras huellas se borrarán siempre de un modo irremediable. La huella es la tragedia del vestigio, de aquello que, como señala la palabra latina *vestigium*, sobrevivió al horror destructor del tiempo o pudo eludir su acción demoledora. ¿Se agota dicha reconstrucción en nuestra libre creatividad imaginativa, como supone el romántico? Lo que hemos aprendido o adquirido puede llegar a perderse. Por ello, hemos de conservar las huellas. El archivo histórico es un buen ejemplo. Hay que transformar los restos históricos en archivos dentro de un marco institucional. El trabajo del recuerdo consiste en preservar los restos del pasado”.

P. RICOEUR, *La lectura del tiempo pasado. Memoria y olvido*, Madrid, Arrecife, 1999, 104.
60. F. SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 19 (en el Prólogo de Amado Alonso).

3.1. La ficción o “manipulación” de la historia

Con respecto a la *ficción*, como ejercicio propio de aquel que relata, Gesché advierte que “si esa expresión resulta embarazosa, podemos dejarla de lado ya que contamos con otras como puesta en intriga, refiguración, etc”.⁶¹

“La ficción, si nos fijamos en su etimología, dice Gesché, se refiere al acto de dar forma (*fingerere*) a la cosa formada, subrayando, por tanto, una manera de realizar aquello que se desea expresar, sin lo cual no sería posible expresar nada”.⁶²

En la misma escuela de investigación, y de modo llamativo en cuanto a la paridad de expresiones, se coloca De Certeau al hablar de la “Ficción de la historia”.⁶³

“Esta fábula da origen a un juego entre la «leyenda» religiosa (Sage) y la «construcción» freudiana (Konstruktion), entre el objeto explicado y el discurso que analiza. Este juego se desarrolla en la penumbra de una ambivalencia; ambivalencia que hace que ficción signifique a veces una producción (*fingerere*, dar forma, fabricar), a veces un disfraz o un engaño. El hecho tiene lugar en el campo de las relaciones entre el trabajo que construye y la tinta que «hace creer». Terreno mixto de la producción y del engaño”.

La elaboración intencionada de un relato no le quita certeza a lo narrado ni lo divorcia de su veracidad histórica. Debido a este temor se suele caer en el literalismo que alimenta posturas fundamentalistas. “¿Es preciso, por tanto, para poder entenderse correctamente y ser capaces de comprender la “escritura de la Escritura”, tener miedo a expresiones

61. GESCHÉ, *Jesucristo*, 105. Michel de Certeau también lo llama “construcción desdoblada”, y en este sentido afirma que “este discurso mixto (hecho entre dos y situado entre dos) va a construirse según dos movimientos contrarios: una *narrativización* hace pasar del contenido a su expansión, de modelos acrónicos a una cronologización, de una doctrina a una manifestación de tipo narrativo”. M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, 109.

62. GESCHÉ, *Jesucristo*, 104.

63. M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, México, 293.

como la de poner en intriga, refiguración, incluso *ficción*?”⁶⁴

En la misma línea, y teniendo en cuenta que Gesché utilizó las ideas ricoeurianas para sus estudios sobre la construcción de la trama evangélica, se afirma que “tal identificación entre configuración narrativa y ficción no carece de fundamento, dado que el acto configurador es, como hemos defendido nosotros mismos, una operación de la imaginación creadora”.⁶⁵

Cuando se afirma que toda narración tiene en su génesis y surgimiento una elaboración, un trabajo, una “manipulación”, no se está haciendo referencia ni a engaños ni a disfraces, menos aún, a una voluntad de convertir en hermético algo que se escribe, ya que si alguien escribe algo sobre algo es, precisamente, para que sea leído. “No es, en el procedimiento narrativo al menos, una mentira, producto de magia o imaginación”.⁶⁶

3.2. La transgresión evangélica

A esta altura de su elaboración, Gesché realiza una descripción de cierta “propiedad fundamental de la fe”⁶⁷ que consiste en *transgredir*. Transgredir es un atreverse. Es la actitud respetuosa de la fe, en su dimensión eclesial y comunitaria, es el aspecto que involucra el *sentire cum ecclesia*; y esto sin negar sus otras propiedades de inteligencia y libertad que buscan un fin. La razonabilidad de la fe implica una invitación a razonar sobre ella. La razonabilidad no es estática. Lo inteligible invita a la inteligencia, a *leer dentro*. El sentido de un texto no se encuentra ni escondido, ni mezclado entre las palabras y expresiones, al modo de clave, ni se encuentra tampoco “detrás de lo visible”,⁶⁸ como si fuera una máscara o un disfraz, sino que se descubre en la misma *carne* del tex-

64. GESCHÉ, *Jesucristo*, 104.

65. P. RICOEUR, *Tiempo y narración II*, 15.

66. GESCHÉ, *Jesucristo*, 104.

67. *Ibid.*, 105.

68. *Ibid.*, 106.

to, aunque, ciertamente, con un arte de lectura. Aunque el lenguaje sea quebrado, herido, sufrido, anormal, es *en él* donde se descubre el sentido. Es el mensaje encarnado, que puede tocarse en la misma textura de las palabras. Es un “invisible escondido *en lo visible*”,⁶⁹ y está lejos de ser un hermetismo para élites.

El sentido y mensaje profundo de la verdad transmitida se puede *ver* y *contemplar* en la misma narración, pero también implica un proceso de desvelamiento.

Esta transgresión compete tanto al autor, al que Gesché coloca la tarea de una “estrategia de ruptura”,⁷⁰ como al lector. A esta altura del estudio el teólogo belga se vale de una cita de Bernardo de Claraaval quién afirma que la contemplación de la sagrada Escritura puede brindar más profundidad que la que ella misma pretendió.⁷¹

La realidad, en cuanto transgredida, permite el alcance de una profundización.⁷² Gesché aprovecha la similitud entre las expresiones de *transgredir* y *transfigurar* jugando con los dos vocablos. La transfiguración de Jesús, su *transgredirse*, salirse del límite,⁷³ permitió a sus discípulos conocer una identidad (narrativa) más profunda, en su mismo cuerpo. La teología podría preguntarse si el Verbo Eterno no se hizo plenamente Palabra en el instante de transgredirse en la carne humana.

Narrar es transgredir la realidad para que el lector conozca más hon-

69. *Ibid.*, 106.

70. *Ibid.*, 106.

71. “Así, cuando altera, o muda de lugar las palabras de la sagrada escritura, es más fuerte aquella composición que la posición primera de las palabras; y acaso tanto más fuerte, cuanto dista la figura de la verdad; la luz de la sombra, la señora de la sierva”. BERNARDO DE CLARAVAL, *En la Vigilia de la Natividad del Señor. Sermón tercero*. Citado a pie de página por Gesché.

72. “Hace posible atravesar un límite: *trans-gredir*”. GESCHÉ, *Jesucristo*, 106.

73. “[En las parábolas] esta especie de transgresión de las formas usuales de la paradoja, del proverbio, de la proclamación escatológica por el uso concertado de la extravagancia, de la hipérbole, de la paradoja, se perfila una nueva categoría que podríamos llamar las *expresiones-límite*. [...] Se trata más bien de un índice, de una modificación, que puede, sin duda, afectar todas las formas de discurso, por una suerte de pasaje al límite. Si el caso de la parábola es ejemplar, es porque ella acumula estructura narrativa, proceso metafórico y expresión-límite”. P. RICOEUR, *Fe y filosofía*, 183.

damente lo señalado. Si se entregara lo señalado al modo de la patentización descriptiva, sin el rodeo narrativo, sin la transgresión literaria, se opacarían sentidos más hondos de su verdad. “La ficción *redescribe* lo que el lenguaje convencional ha *descrito* previamente”.⁷⁴

Aquí comprendemos cómo al Dios que nadie ha visto ni puede ver jamás (cf. 1 Jn. 4,12), se hizo cercano en el *lenguaje de la carne*.

Las motivaciones de una *ficcionalización* son variadas y más que *desfigurar* el mensaje, lo que pretende es darle una nueva figuración, una *redescripción*⁷⁵ o estructuras de figuras e imágenes, una *refiguración*, que se comporta como un prisma que no pervierte ni engaña, sino que permite contemplar y recibir el anuncio en un registro distinto, en un *lenguaje anormal*.⁷⁶

“Lo que los evangelistas nos transmiten es una lectura elaborada. En ese sentido, su fe se convierte entonces en ese hilo conductor, en ese filtro, en esa forma (fingere, formar) por la que ellos, los evangelistas, nos confían a Jesús en el marco de una figura a la que nos invitan a adherirnos, y que a ellos tanto les conmovió, como si se tratara de una revelación”.⁷⁷

En la línea de la búsqueda de una mejor comprensión del lenguaje narrativo (integrador y complejo) que permita una visión más honda de la médula del evangelio (su génesis y su motivo), y también en el reconocimiento de la necesidad de este mismo lenguaje para poder colocarse en el sendero de tradición (que escucha y testimonia), la consideración del concepto de “reconstrucción”, en la línea hermenéutica, ofrece propuestas y luces.

74. P. RICOEUR, *Historia y narratividad*, 142.

75. “Como toda obra poética, la ficción narrativa surge de la *epoché* del mundo ordinario de la acción humana y de las redescripciones que hacemos habitualmente del mismo mediante nuestros discursos. La descripción ha de suspenderse con el objeto de dar paso a la *redescripción*”. *Ibid.*, 143.

76. V. CAMPS, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Ediciones Península, 1976, 187.

77. GESCHÉ, *Jesucristo*, 104.

Gesché, desde esta perspectiva ha vislumbrado que:

“los evangelios no son biografías sino que constituyen una relectura creyente de «lo que ocurrió con Jesús». Pero también se sabe que, a través de esos relatos, compuestos efectivamente a la luz de eso que se llama la resurrección, aparece una realidad que se somete, de forma legítima o no, a una interpretación o a una reconstrucción”.⁷⁸

Por ello, Gesché dice que “relatar no es contar cuentos”.⁷⁹

Algunas motivaciones forman parte del arte del relator, como su intencionalidad o el impacto que generaron en él los acontecimientos. En ocasiones se muestra el trabajo de elaboración de un relato condicionado por intereses nacionalistas o de “bandos”, donde puede colorearse una situación narrada para beneficio o perjuicio de uno u otro. Otras estimulaciones son aportadas de modo casi inconsciente, como el enojo, o las animosidades en contra o a favor de alguien. Incluso se puede hablar de una cuestión que señala modos y estilos diversos de acuerdo a la “cuestión de género” del relator.⁸⁰

En conclusión, nada de lo que se escribe es inocente. “La ficción articula la realidad al relatarla”.⁸¹

La *transgresión* aporta dos genialidades: por un lado, considerar la necesidad de transformar lo que se quiere transmitir por la conveniencia de hacerlo más universal,⁸² de brindarle a la “cosa” un cariz amable. Aquí

78. *Ibid.*, 61.

79. GESCHÉ, *Jesucristo*, 104.

80. “En la teología práctica, la teología feminista se ha concentrado en las cuestiones de lenguaje y los símbolos y en la importancia que tienen para la teología y la práctica de la iglesia. Por supuesto, todas las cuestiones mencionadas están entrelazadas, de manera que no se puede separar la cuestión del lenguaje de la cuestión de Dios, por ejemplo”. E. VUOLA, *Teología feminista*, Iepala Editorial, Madrid, 2000, 117.

También puede leerse una aproximación al tema en J.J. TAMAYO, “Un nuevo lenguaje sobre Dios: perspectiva feminista”, *Frontera* 26 (2003), tema central.

81. GESCHÉ, *Jesucristo*, 104.

82. “La interpretación orientada por un sentido determinado se convierte así en un método general para comprender lo real”. E. AUERBACH, *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 22.

aparece la segunda consideración, la cuestión de la amabilidad. El proceso de *transgresión* hace amable al relato. Es el proceso por el cual se regala a la “cosa por contar” un sinnúmero de recursos lingüísticos que la convierten en narración. “El artificio propio de la operación narrativa, dice Ricoeur, lejos de ser abolido, es acrecentado por el trabajo con el que se intenta simular la presencia real a través de la escritura”.⁸³

Volviendo al concepto “ficción”, se afirma que “se pone al servicio de lo inolvidable”.⁸⁴ Se debe tener mucho cuidado al hablar de “ficción” en el sentido ricoeuriano, porque hay que distinguir el “proceso de ficcionalización” de aquella otra ficción en sentido estricto, que se refiere al relato de ficción como género y no como proceso configurador. Ricoeur advertirá de esta diferencia cuando reserve “el término de ficción para aquellas creaciones literarias que ignoran la pretensión de verdad inherente al relato histórico”.⁸⁵ Ciertamente, aquí radica el cuidado al aplicar la teoría de la construcción de la trama —según Ricoeur—, adoptada por el teólogo belga, para explicar el proceso de génesis de los relatos evangélicos, ya que estos están elevados sobre acontecimientos históricos y no son relatos de ficción, aunque, se hace una salvedad: son historias *ficcionalizadas*, ya que “tanto el relato histórico como el de ficción tienen que ver con las mismas operaciones configuradoras que hemos puesto bajo el signo de *mimesis II*”.⁸⁶

¿Puede preguntarse la teología si en el proceso de escritura de las tradiciones evangélicas (desde los primitivos elementos diseminados en cuerpos específicos, como milagros, parábolas, discursos, memorias, hasta las compilaciones más cercanas a lo que hoy se conoce como evangelios ya conformados) es pertinente hablar de *ficcionalización*? La respuesta es afirmativa en la tesis de Gesché, aunque es muy prudente al no hacer corresponder el concepto de *ficción* con el de ausencia de

83. P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, 870.

84. *Ibid.*, 912.

85. P. RICOEUR, *Tiempo y narración II*, 16.

86. *Ibid.*, 16.

verdad.

Cuando se investiga el momento de la configuración evangélica, se puede pensar en lo dicho por Michel de Certeau al referirse a la escritura de la historia: “¿Qué es lo que *fabrica* el historiador cuando se convierte en escritor?”.⁸⁷ Realiza una traducción de la realidad, una transgresión, una reinterpretación escrita del mundo. Ofrece una mirada intencionada pero que, al desenlazarse de su mano, esa manufactura, se vuelve por un lado *ingenua* para ser interpretada, pero por otro lado se presenta *eficaz* en cuanto a su poder transformante o reconfigurador de la comprensión del mundo por parte del lector.

Gesché no tendrá reparos en hablar de “refiguración de Jesús”.⁸⁸ Será la puesta en intriga y la redistribución de los datos históricos y cronológicos para que éstos no se conviertan en un cuerpo duro y cerrado de informaciones sumadas, sino que es la historia “poéticamente”⁸⁹ ordenada en un tiempo gracias a la *mediación* del relato con el objetivo de conformar la historia y provocar el surgimiento de un mundo que genera efectos en el lector. En cuanto a la conformación de un mundo posible, como meta y objetivo de toda narración, también la evangélica, hay que destacar que la labor reconstructiva que los evangelistas desarrollaron, ya tenía en el mismo Jesús un excelente maestro de “hacedor de mundos”. Cuando Cristo creaba las parábolas, estaba creando ficciones.⁹⁰

El Cristo narrado del evangelio es un Cristo puesto en intriga; por lo tanto el relato sagrado será la *síntesis* canónica de lo *heterogéneo* de “Aquel que pasó haciendo el bien”; la convocatoria narrada desde los

87. M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, 103.

88. GESCHÉ, *Jesucristo*, 104.

89. En el sentido de *obra*.

90. “El Nazareno, en verdad, fue un parabolista de valor, literalmente un «poeta», creador de relatos imaginarios, de breves narraciones ficticias (*fictions*) con un seguro encanto estético, compuestas y recitadas no por simple afición, sino como una modalidad sugestiva de comunicación verbal al lado de la proclamación de la buena noticia, como máximas de marca sapiencial y ética, imperativos preceptistas, visiones de futuro, amenazas de signo profético”. G. BARBAGLIO, *Jesús, hebreo de Galilea*, Salamanca, Secretariado trinitario, 2003, 293.

datos más o menos dispersos, una continuidad temporal desde los datos discontinuos de la fresca memoria, la tradición inmediata o los fragmentos escritos circulantes.

Por ello, los evangelistas, que no son periodistas ni cronistas de hechos fotografiados de medición calculada, se comportan como “pensadores disfrazados de historiadores”⁹¹ (con todas las salvedades que esta expresión, muy elaborada, ofrece). Son *pensadores* porque su intención y orientación tiñe el escrito y sus motivaciones generan la elección y acentuación de tal o cual hecho; están *disfrazados* porque la elaboración del tiempo convertido en texto supuso una disposición y orden en las cosas narradas que han necesitado una creatividad, un *como si*; y se mimetizan con la dimensión histórica, porque el resultado de esa construcción es un relato histórico, aunque ficcionalizado. “En historia, nuestras construcciones son en el mejor de los casos reconstrucciones”.⁹²

Esta configuración no solo regala el efecto del *orden* en la historia, sino que *clama*, por su misma configuración, la aparición de una transformación o poder atrayente y configurante en el lector.

Aplicando estas elucubraciones a los evangelios, se dice que la persona de Jesús tiene características más bien de personaje. Como una identidad que es tal por el hecho de haber sido “elaborada” y narrada.

CONCLUSIÓN

4 - Una explicación hermenéutico-filosófica del fenómeno de constitución de los evangelios. La triple mimesis ricoeurana aplicada por Gesché

La teoría de la reconstrucción permite seguir subrayando la función

91. *Ibid.*, 70.

92. P. RICOEUR, “Histoire et mémoire: l’écriture de l’histoire et la représentation du passé”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55-4 (2000) 731-747.

ternaria de una narración; como si ésta fuera la resolución saludable entre historia y ficción. Porque se descubre como el propicio modo de conciliar el tiempo y los datos, y también, porque permite entender la naturaleza de los relatos evangélicos. Parfraseando a Gesché, citado más arriba: los evangelios no son biografías, sino reconstrucciones. En esta misma línea, Gerhard Lohfink afirmó que:

“viendo con detención la complicada historia del proceso narrativo podemos apreciar la enorme riqueza que implica. La continua narración de los acontecimientos bíblicos es un proceso vivo; las historias mismas no constituyen un material de información muerto, sino una experiencia viva, a la que se podía añadir la propia experiencia”.⁹³

¿Cómo no imaginarse a los evangelistas, avocados a su tarea personal o colectiva, anunciando la buena noticia y, al mismo tiempo, “recolectando” los fragmentos de la vida de Jesús, a veces guardados en la memoria de algún anciano, en un himno de pueblo cantado en casas, junto al río o en sinagogas, en algunos jirones de pergamino o ristras de papiros escritos en griego, algunos incluso en arameo, con episodios de Su paso por Galilea o Judea?

Los especialistas arqueólogos de la Biblia informan de esa tarea de “colección” en la cual se fueron armando y reconstruyendo los cuerpos dispersos. Incluso, probado está, se han visto en la necesidad de crear nexos que permitieran hacer una verdadera *síntesis de lo heterogéneo* con las fracciones de material recibido. Ese “trabajo de amalgama” no consistía solo en una labor sintáctica, sumando, simplemente, palabras

93. G. LOHFINK, “Narración como teología”, en: *Selecciones de teología* 56 (1975), 337-338.

para engarzar partes,⁹⁴ sino que era propio de un profundo arte que incluso consideraba las oportunidades de narrar⁹⁵ más extensamente de lo permitido por un nexo, para poder generar la estructura de un relato que ordene el tiempo y regale el sentido teológico embriagado de intenciones y retener, así, en la atención a los lectores, o bien, para dar luz sobre datos que solo luego de la Pascua recién adquirirían comprensión.

Sostiene Lohfink:

“Desde que se conocen y aplican los modernos métodos críticos de investigación bíblica, sabemos que las narraciones no sólo reflejan las experiencias de la comunidad, sino que además a lo largo del proceso de tradición fueron elaboradas, ampliadas, anexionadas con otras, etc. Para el historiador que se pregunta por la facticidad de los hechos, supone esto un engorro continuo”.⁹⁶

En la narración, y por lo tanto en los cuatro evangelios —con especial acentuación en los sinópticos, sin descartar definitivamente el joánico—, se descubren los polos, integrados por la mediación del texto, de historicidad (el *qué*) e interpretación (el *cómo*), sintetizados por el arte de componer un relato.⁹⁷ Los recursos de *fictionalización*, propios del arte de ordenar los acontecimientos —sin descartar todo lo referente a las adiciones, sustracciones y otras alteraciones literarias—, y los recursos de *historicización*, como el recuerdo activo de una experiencia sucedida,

94. “A partir de este intercambio de memorias, llevado a cabo mediante el intercambio de relatos históricos, puede replantearse el problema del buen uso de las tradiciones. En cierto sentido, la tradición y la memoria son fenómenos que dependen el uno del otro y que poseen la misma estructura narrativa. Pero hay que aprender, mediante la presión de la crítica histórica, a desdoblarse el fenómeno de la tradición, como hemos aprendido a desdoblarse la memoria en una «memoria-repetición» y una «memoria-reconstrucción»”. P. RICOEUR, *La lectura del tiempo pasado*, 104.

95. “Este complicado proceso de *continuas aportaciones* de experiencia sería imposible en un informe histórico, que por su naturaleza es algo cerrado. Una narración, en cambio, vive, al menos mientras sigue narrándose o puede ser narrada”. G. LOHFINK, “Narración como teología”, 337-338.

96. *Ibid.*, 337-338.

97. “Siempre se ha de distinguir entre «lo que» se quiere demostrar y «cómo» se lleva a cabo la demostración”. J. KREMER, “El testimonio de la resurrección de Cristo en forma de narraciones evangélicas”, *Selecciones de Teología* 112 (1989).

coexisten y se necesitan. Nuevamente, aquello que Ricoeur denomina “referencia cruzada”.⁹⁸

En este sentido dirá el filósofo:

“«La intencionalidad histórica sólo se realiza incorporando a su planteamiento los recursos de ficcionalización derivados de la imaginación narrativa»; o esto otro: «La intencionalidad del relato de ficción sólo produce sus efectos de detección y de transformación al asumir simétricamente los recursos de historicización que le ofrecen los intentos de reconstrucción del pasado efectivo»”.⁹⁹

Gérard Genette, citado por Gesché, habla de la composición narrativa que

“dispone y articula un texto dentro de una especie de reconstrucción. Lo que había descubierto Píndaro cuando, al hablar de los textos poéticos de Hesíodo y de Homero, comentaba que éstos no se habían contentado con aportar los hechos sino que los habían «rectificado» (orthosas) en función de su proyecto poético”.¹⁰⁰

Esta “rectificación” no implica un *torcimiento* de los acontecimientos ni una *fabulización* del testamento, sino que consiste precisamente en una reconstrucción que ordena datos sin ser ajeno a la realidad que ellos mismos imponen.

Cuando el autor bíblico realiza el proceso de escritura de las memorias (y otras fuentes) considera a este “devenir en texto” como una dinámica viva. Se sabe sucesor participante y no solo receptor repitente.

98. “¿No se cuenta un relato como si hubiese tenido lugar, según atestigua el uso común de los tiempos verbales del pasado para narrar lo irreal? En este sentido, la ficción recibiría tanto de la historia como ésta de aquella. Precisamente, este préstamo recíproco me autoriza a plantear el problema de la *referencia cruzada* entre la historiografía y la narración de ficción (...). Pero ¿*dónde* se cruzan la referencia por huellas y la metafórica sino en la *temporalidad* de la acción humana? La historiografía y la ficción literaria, ¿no refiuran *en común* el tiempo humano al cruzar *sobre él* sus modos referenciales?”. P. RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 155.

99. Citado por A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 88, en nota 55: P. RICOEUR, *Temps et récit III*, 265.

100. GESCHÉ, *Jesucristo*, 91.

Esta labor frente al proceso de consolidación de la escritura (puesta en intriga, construcción de la trama y reconstrucción) no se emparenta con ningún emprendimiento que concluya en algo fantasioso. Uno de los narratólogos más tenidos en cuenta por el teólogo belga sostiene el ejercicio del arte de *reconstruir* para conseguir un propósito o señalar la acentuación de una enseñanza que fundamente ciertas actitudes (en este caso, dentro de la comunidad primitiva cristiana). Al respecto, y hablando sobre las parábolas dice Marguerat:

“La reconstrucción de micro-contextos para situar las parábolas es esencialmente obra de los evangelistas. Esta preocupación por asegurar a las parábolas un encuadramiento biográfico en la vida de Jesús es especialmente sensible en Lucas, que precisa que la historia del juez y de la viuda ilustra para los discípulos la «necesidad de orar constantemente y de no desanimarse» (18, 1), o que la del fariseo y el publicano alude a «algunos que estaban convencidos de que eran justos y despreciaban a los demás» (18, 9)”.¹⁰¹

La *mímesis* I es la precomprensión del mundo. Con sus anclajes de rasgos estructurales, semánticos y sintácticos. Es el campo de la acción del movimiento físico,¹⁰² el aspecto práctico. Aquí se analizan las acciones, los motivos, los agentes involucrados. Las respuestas de este momento hermenéutico surgen al preguntar: ¿quién?, ¿cómo?, ¿por qué? Es también la interacción con otras fuentes y redes. Se supone una *red conceptual* desde la cual todos pueden establecer vínculos y relaciones. Una *familiaridad*.

En un segundo anclaje, dentro de este primer momento, se enumeran los recursos simbólicos del mundo práctico. Ricoeur, en este sentido, solidarizándose con ciertos sociólogos, sostiene que “el simbolismo no está en la mente, no es una operación psicológica destinada a guiar la acción, sino una significación incorporada a la acción y descifrable gra-

101. D. MARGUERAT, *Parábola*, Navarra, Verbo Divino, 1992, 30.

102. *Ibid.*, 120.

cias a ella por los actores del juego social”.¹⁰³

Un tercer rasgo o anclaje es ofrecido por los rasgos temporales. Es el mundo del intercambio entre las dimensiones temporales. Se afirma que no hay un tiempo futuro, uno pasado y otro presente, sino un triple presente.¹⁰⁴

La *mimesis* II es el “reino del *como si*”.¹⁰⁵ En la línea del capítulo que se está desarrollando, y siguiendo al mismo Ricoeur, “se hubiera podido decir el reino de la *ficción*”.¹⁰⁶ Al referirse a la *ficción* tendrá en cuenta que designa la configuración del relato cuyo paradigma es la construcción de la trama, sin tener en cuenta las diferencias que conciernen sólo a la pretensión de verdad de las dos clases de narración. Aquí Ricoeur se refiere tanto al relato de ficción en sí mismo, como a una construcción fantástica sin apoyo en la realidad histórica, como al relato histórico mismo, que necesita de la *ficción* para poder configurar el tiempo de modo narrado. Se vuelve a la etimología de ficción como *fingere*, hechura, fabricación, composición.

“La narración tiene su pleno sentido cuando es restituida al tiempo del obrar y del padecer en la *mimesis* III”.¹⁰⁷ Es el momento de la *aplicación* como afirma Gadamer. “La aplicación es un momento de la comprensión misma”.¹⁰⁸

Se llama momento de la aplicación al paso del texto, o del mundo que despliega el texto, al mundo de la acción práctica donde existe el lector. Aquí comienza la teoría de la *refiguración del lector*, meta propia de una historia narrada, meta compartida por el Evangelio.

103. *Ibid.*, 120.

104. Cf. *Ibid.*, 129.

105. P. RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 134.

106. *Ibid.*, 134.

107. P. RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 144. Ricoeur hará referencia a lo que Gadamer llama *aplicación*.

108. H. G. GADAMER, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1999, 15.

BIBLIOGRAFÍA

- Camps, Victoria, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Ediciones Península, 1976.
- Concilio Vaticano II, *Concilios, decretos y declaraciones*, Madrid, BAC, 1967.
- De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 20103.
- del Agua, Agustín, "Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento", *Concilium* 285 (2000).
- Fee, Gordon, *Exégesis del Nuevo Testamento. Manual para estudiantes y pastores*, Miami, Editorial Vida, 1992.
- Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Francisco, Papa, *Carta Encíclica "Lumen Fidei"*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2013
- Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método 1 y 2*, Salamanca, Sígueme, 1993.
- Genette, Gerard, *Figuras. Retórica y estructuralismo*, Córdoba, Ediciones Nagelkop, 1970.
- Gesché, Adolphe, *Dios para pensar, T. 6: Le Christ*, Paris, Cerf, 2001.
- Lohfink, Gerhard, "Narración como teología. Sobre la infraestructura lingüística de los evangelios", *Selecciones de teología* 56 (1975) 337-338.
- Marguerat, Daniel, *Parábola*, Navarra, Verbo Divino, 1992.
- Mieth, Dietmar y otros, "Introducción", *Concilium* 285 (2000) 175.
- _____. "La Identidad, ¿Cómo se narra?", *Concilium* 285 (2000) 189.
- Ricoeur, Paul, "¿Qué es un texto", en: *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.
- _____. "Nombrar a Dios", en: *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto-Docencia, 1994.
- _____. *Temps et récit, 3 vols.*, Paris, 1983, 1984, 1985 (vers. Cast.: *Tiempo y narración*, Madrid, Cristiandad, 1987).
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 2007.