

Avellaneda, Carlos

Presentación del libro Dios, el sediento amante. Nupcialidad, pensamiento y lenguajes, de Cecilia Avenatti de Palumbo, Alejandro Bertolini

VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología
“El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”
Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Teología – UCA
Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Avellaneda, Carlos. “Presentación del libro Dios, el sediento amante. Nupcialidad, pensamiento y lenguajes, de Cecilia Avenatti de Palumbo, Alejandro Bertolini” [en línea]. Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”, VI, 17-19 mayo 2016. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología ; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/dios-sediento-amante-avellaneda.pdf> [Fecha de consulta:]

Presentación del libro DIOS, EL SEDIENTO AMANTE. Nupcialidad, pensamiento y lenguajes, de Cecilia Avenatti de Palumbo - Alejandro Bertolini

Por Carlos Avellaneda

Es una alegría grande para mí presentar la obra de Cecilia Avenatti de Palumbo y Alejandro Bertolini: *Dios, el sediento amante. Nupcialidad, pensamiento y lenguajes*.

Sabemos que cuando un catador realiza una cata a ciegas, ignorando la identidad del vino que degusta, está llamado a reconocer su origen, variedad y calidad, apreciando la complejidad de su configuración en cuanto a aromas, colores y sabores, teniendo en cuenta su armonía, madurez, vigor, estructura y generosidad. Cuánto más alta es la calidad y complejidad del vino, al catador le resulta más fácil reconocer su identidad y origen, porque no hay muchos vinos como ese que degusta. Más aun, solo hay uno. Es tan exquisito que sólo puede ser “este” vino de “esta” bodega.

Concediéndome la licencia de la metáfora (precisamente para hablar de un libro que nos enseña mucho acerca de ella) yo diría que, aunque esta obra no tuviera impreso los nombres de sus autores en la etiqueta, o mejor dicho, en la tapa, *Dios, el sediento amante* es una obra de tal riqueza, complejidad, madurez, exquisitez, equilibrio y generosidad, que sólo puede tener un único origen, aunque en este caso sea dual o, para ser más preciso, nupcial, académicamente nupcial: este libro sólo pudo haber sido escrito por Cecilia Avenatti y por Alejandro Bertolini. Se trata, en efecto, de una obra original y única, de alta calidad y sofisticación intelectual y espiritual.

En la tapa los autores nos regalan la pintura de una Piedad de Bohuslav Reynek, poeta traductor y artista gráfico checo del siglo XX. En ella se nos muestra a un Cristo resucitado como crucificado, frágil y sediento de un amor que lo sostiene. Con su mirada busca ser acogido y hospedado. Yace en los brazos de María, su madre, que parece ser la resucitada, íntegra, serena y fuerte, como dicen los autores del libro, encarnando a la humanidad reconciliada, transformada ella misma en “sedienta amante”. La expresión pertenece a Cristophe Lebreton y se refiere a María resucitada y asunta. En María nos reconocemos como humanidad quebrada y también sedienta, en busca de una intimidad que solo se sacia en Dios, tal como reconocen Cecilia y Alejandro.

Retomando ahora mi metáfora ¿cómo puede un catador presentar o explicar un vino único, complejo y exquisito? ¿Cómo se puede transmitir algo que no es conocimiento objetivo, sino experiencia subjetiva? Gustar un vino de alta calidad es algo intransferible y, al mismo tiempo, algo que invita a la generosidad, al deseo de compartirlo, a hablar de él y celebrar. Yo no podría explicar las notas tan únicas de esta obra que hoy presentan Cecilia y Alejandro ya que ella nos regala una experiencia subjetiva: la vivencia original y originaria de Dios como sediento amante que habla de sí mismo en el alma y el cuerpo de los poetas y místicos, de los pensadores y mártires. Dos de ellos, Christophe Lebreton y Edith Stein, son los grandes protagonistas de esta obra. En ellos resuena la sed amorosa de Dios. A su vez,

ellos son portadores de la sed de Amor de hermanos que los han precedido: Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, y de otros místicos y místicas que expresaron esta sed con el lenguaje del amor que es la poesía. Todos ellos son portadores de experiencias íntimas e intensas. Pero, hay que decirlo, esta obra no fue escrita por ellos, sino por Cecilia y Alejandro, y entonces nos volvemos a encontrar aquí ante otras experiencias subjetivas, personales e íntimas: las de cada uno de los autores y la de los dos juntos. Ellos han producido este libro desde su propia “sed amante” en diálogo con la de los místicos mencionados y en diálogo académico-nupcial entre ellos dos. Esto le confiere a esta obra un carácter único e irrepetible.

Christophe Lebreton y Edith Stein han hospedado en sí mismos el amor de Dios y la experiencia de ese mismo amor en Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. Christophe y Edith han hecho una experiencia personal y original; mística, poética y martirial de unión con Cristo, el Hijo nupcial del Padre, eternamente unidos en el Espíritu. En esta corriente anímica se inscriben los autores de este libro, fecundados ellos mismos por la experiencia de sus dos amigos monjes.

Pero además de esta múltiple fecundación, ellos dos se han visto enriquecidos recíprocamente por sus diferentes trayectorias: Cecilia, mujer, laica, esposa, madre, académica de letras, filosofía y teología; Alejandro, hombre, sacerdote, teólogo, investigador y académico. Ambos han escrito este libro no sólo sumando perspectivas, sino integrándolas en una unidad original y nueva que es precisamente esta obra. En ella encontramos capítulos propios de cada autor y otros escritos a “cuatro manos” en una simbiosis espiritual e intelectual potente y de gran riqueza literaria. En esta recíproca fecundación no es posible dejar afuera su formación espiritual y académica. Es así que el acceso a la obra de estos místicos mártires está mediado e interpretado por la fenomenología de Ricouer y Chrétien, la estética teológica de Von Balthasar, la ontología trinitaria de Hemmerle y Coda. También contribuyen a la riqueza del libro la poesía de Orozco y de López-Baralt.

Se trata, como ven, de una obra de carácter interdisciplinar, donde la intertextualidad es la única forma de expresar tanta riqueza estética, espiritual, intelectual y testimonial.

Alejandro y Cecilia, quizás sin darse cuenta han vivido lo que han descrito en su libro. Acudiendo a la formulación con la que conocemos a la trilogía balthazariana, podemos decir que la *lógica* de la nupcialidad divina, formulada por la filosofía y teología presente en la obra, ofrecida por la seductora *estética* de la poesía mística, ha sido actuada no sólo por Christophe y Edith en su *dramática* espiritual y martirial, sino también por ellos mismos. Alejandro y Cecilia han actuado la *dramática* de unir lo diverso, de protagonizar una íntima comunión espiritual e intelectual, el mutuo hospedarse que no acontece más que por la generosa renuncia de sí mismos que los llevó a reencontrarse a sí mismos en el otro, confirmados y enriquecidos en lo propio y original, pero gestando lo nuevo en ese lugar intermedio entre las dos *ipseidades*, en el espacio que surge entre los dos, como un tercero que los abraza conteniéndolos: el territorio de la alteridad psicológica, intelectual y espiritual. Use aquí sus propias palabras.

Como ellos mismos lo reconocen en el epílogo: “Este recorrido ha tenido un carácter eminentemente dialógico e interdisciplinar. Implicó renunciaciones a las propias áreas de confort

y una docilidad agradecida a la hospitalidad que cada disciplina particular ofreció a sus huéspedes. En esta hospitalidad, en rigor de verdad, hay un doble renunciamiento: el del hospedado y el del anfitrión. El desafío compartido en todo momento consistió en volver habitable el umbral como espacio de pasaje (pascual) y de alumbramiento de lo tercero que acontece: la novedad integradora. Este recíproco salir de sí, continúan los autores, se corresponde con el retrato que hemos ofrecido de la misteriosa personalidad del Espíritu como *Doble Éxtasis*: el mutuo verse del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre que constituye no solo la unión de los dos sino la realidad del Tercero que como campo de juego es Sí mismo precisamente cuando el Padre y el Hijo salen de sí hacia el otro. Por eso, continúan diciendo, nuestro camino fue interdisciplinar porque (*als*) transdisciplinar, en tanto el elemento vertical es condición de posibilidad del entrecruzamiento horizontal de las disciplinas. Este proviene de una teología que ha asumido la mística como alma de su tarea y anida en un componente actitudinal previo al diálogo propiamente dicho. La certeza de que la complejidad de lo real solo puede abordarse desde el asombro compartido muestra que un mero intercambio de contenidos no es suficiente sino que se requiere la aceptación común de la comunión como horizonte de un nuevo estatuto epistemológico”.

La generosidad de nuestros autores de poner en común su honda riqueza personal y académica, renunciando a la propia perspectiva como única y excluyente, y reconociéndola inclusiva y convergente, ha sido posible gracias a su apertura hacia Christophe y Edith, y su recíproca apertura de uno hacia otro, de la cual soy testigo porque gran parte de este libro fue escrito por los dos en mi casa donde vivo con Alejandro. Allí he visto y oído debates, intercambios, renunciaciones y enriquecimientos. El fruto es fecundo y sabrosísimo. Pero esta generosidad de mutua apertura personal e intelectual se acrecienta por el hecho de que los dos se abren ahora hacia nosotros queriendo, como ellos mismos dicen, “sacar a la nupcialidad del claustro monacal donde ya había perdido vigencia y proponerla como categoría fundamental para comprender la sed de intimidad que caracteriza al hombre contemporáneo, y la respuesta a esta demanda imperiosa que encuentran los creyentes en el Dios que los desea. Es justamente a partir de la experiencia del sediento Amante, dicen los autores, que del sepulcro del sujeto moderno se alza integrada la persona regenerada en su libertad, intimidad, fecundidad y corporalidad por la acción efectiva del Tú divino que lo seduce y despierta en él la capacidad de desearlo”.

Esta obra de Avenatti y Bertolini versa sobre el potencial reconfigurador de lo humano que ofrece la *nupcialidad*. Ellos no se refieren en primera instancia a la relación de pareja, ni a la institución matrimonial, sino a la relación con Dios concebida a la luz de esta metáfora. La nupcialidad, así entendida, es una manera figurada de origen bíblico y con fuentes místicas, constitutiva de la espiritualidad cristiana sin más, accesible a todos e imprescindible para la recomposición de una antropología abierta a la trascendencia.

Dicen los autores que la hondura existencial de esta categoría redescubierta se proyecta no solo en la espiritualidad, sino también en un pensamiento y en un lenguaje abiertos a la dimensión “pragmática y social”. En este sentido debo confesar que yo hubiera deseado una mayor exploración de esta dimensión social, horizontal y antropológica de la categoría nupcial como sed de intimidad y comunión. No digo que sólo se hable en este libro de la dimensión vertical de la unión con Dios. Los autores se refieren en reiteradas oportunidades a la solidaridad y compromiso que une a Lebreton y Stein con sus pueblos, con los hombres

sufrientes de sus respectivos entornos biográficos. Pero es una alusión que quizás sugiera más que lo que dice. Si como afirman los autores, la nupcialidad es la realización de la *ipseidad* en la salida hacia la *alteridad*, superando el riesgo del individualismo empobrecedor, la dimensión horizontal –social, fraterna y matrimonial– de esta categoría, creo que enriquecería aún más la visión de la mística como unión de amor con Dios. De hecho, se trata en ambos casos de personas consagradas que han vivido la vida fraterna como parte de su nupcialidad con la Alteridad divina. Los mismos autores afirman que “la vida teologal es intimidad dinámica de recíproca hospitalidad, atravesada por un movimiento muy eucarístico hacia el Padre y hacia el mundo”. Y justamente la condición martirial de Lebreton y Stein les permitió vivir la muerte como plenitud de una vida vivida en la intimidad y exclusividad nupcial y en su consecuente dinamismo de progresivo vaciamiento y donación. En sus muertes ambos se unieron plenamente a Dios “y” a sus hermanos. Hablando de la dimensión horizontal de la nupcialidad y la *kénosis* que ésta supone, afirman Cecilia y Alejandro que “Jesús muere él y resucita ‘nosotros’ (el cuerpo del resucitado es un cuerpo social) la vuelta a la vida y al Padre del ‘Esposo’ nos incluye empáticamente como arras de esa inhabitación cruzada que solo se da cuando, libertad mediante, el hombre responde muriendo a sí y resucitando a la vida nupcial”. En fin, me gustaría escuchar después a los autores sobre la exploración de esta dimensión humana de la unión amorosa, ya no como metáfora de la nupcialidad teologal sino como parte integrante de la realización de la misma.

Para quien no esté familiarizado con los dos grandes protagonistas de las investigaciones del libro, el hermano Christophe Lebreton fue monje cisterciense, poeta y mártir (Argelia, 21 de mayo de 1996). Edith Stein fue filósofa y mística, judía y monja carmelita, pensadora y mártir (Auschwitz, 9 de agosto de 1942).

Tanto Christophe Lebreton como Edith Stein ofrecen una síntesis integradora en la que el logos poético se atribuye al varón y el logos filosófico al genio femenino, quebrando de este modo la estructura dialéctica que suele acompañar estos tratamientos. En virtud del martirio vivido como sello de una nupcialidad recia y encarnada, ambos nos ofrecen una visión actualizada de esta nupcialidad.

La estructuración de la obra de Cecilia y Alejandro responde a una articulación teológica que focaliza primero la atención sobre la “dimensión teologal” de la nupcialidad (primera parte), luego sobre su “dimensión pneumatológica” (segunda parte) y por último sobre su “dimensión trinitaria” (tercera parte).

Los autores destacan el carácter tensional del vínculo teologal que transfigura al hombre. Por un lado, éste se explica por la dramaticidad propia del ser encarnado que vive en el tiempo: el hombre es artesano de su propio destino. El segundo término de esta tensión es la Alteridad amante: el Dios que, en cuanto Otro, lo atrae hacia su propio centro, aspirando al hombre y disponiéndolo al éxodo continuo de sí hacia la “tierra prometida” del nosotros teologal que, paradójicamente, lo hace arribar al centro de sí mismo. La nupcialidad como íntima comunión de amor con la alteridad divina redundará en una mayor personalización del sujeto, dado que al salir de sí para entrar en Dios, termina el hombre habitándose en lo más profundo.

En su *Diario*, publicado póstumamente con el título de *El soplo del don*, el hermano Christophe dejó expresada la experiencia fundante de su encuentro primero con Dios bajo

la forma de la reciprocidad interpersonal: “Tu *yo te amo* un día se me apareció/De ello aún no me he repuesto” (C. LEBRETON, *El soplo del don*, 26: 12.8.1993). Este “yo te amo” será el sello que jalonará su diario y su poesía. En el lenguaje nupcial del *Cantar* bíblico él halló la matriz para decir, con ritmo y rasgos de vanguardia poética, el acontecimiento de la irrupción de Dios en su vida: “se me apareció”. Esto suscitó en él, señalan los autores, una respuesta decidida, conmovida, arrebatada y perdurable: “aún no me he repuesto”. Provoca un verdadero gozo espiritual ahondar de la mano de Cecilia y Alejandro en la reflexión profunda de los versos de Lebreton de *El soplo del don* y en ese “Yo te amo” como sujeto nupcial.

Los autores poseen un conocimiento notable de la hermenéutica y el recurso de la metáfora para, intertextualidad mediante, hacer dialogar de manera interdisciplinar la poesía, la fenomenología, la filosofía y la teología, siempre a partir del texto literario. Con gran solvencia, la nupcialidad es investigada mediante las renovadas ciencias del lenguaje (en torno a la metáfora), a la filosofía (fenomenología de la intersubjetividad, concepto de persona) y la teología (la mística como lugar teológico y los estudios trinitarios).

Por eso en el análisis del *Cantar* bíblico como intertexto de la poesía de Juan de la Cruz y Lebreton, los autores recurren a la hermenéutica de Ricoeur, quien no sólo logra superar la dicotomía histórica entre la interpretación alegórica y la naturalista erótica, sino que, al introducir la perspectiva intertextual del receptor, convierte a la metáfora nupcial en una herramienta actualizada aplicable a otros tipos de textos literarios. Por eso, explica Cecilia, cada vez que un poeta recrea la fuente bíblica del *Cantar* para expresar la unión con Dios, como es el caso de Lebreton, el proceso de refiguración de la metáfora nupcial se convierte en punto de partida de una nueva creación, cuya sedimentación es un texto ya metaforizado, lo cual produce una innovación semántica de metáforas entrecruzadas con la consecuente ampliación del horizonte nupcial que se presenta renovado por la lectura de cada contexto histórico particular. En esto consiste, dice Avenatti, la hermenéutica intertextual: en una “lectura cruzada” de textos procedentes de campos semánticos heterogéneos, proceso que explícitamente Ricoeur asimila al de la metáfora viva. Y concluye la autora que “el lenguaje nupcial del *Cantar* resulta “irremplazable”, ya que (citando a Ricoeur) “sin él, la experiencia mística quedaría muda”.

Cecilia completa su posición afirmando que hablar en metáfora es decir “algo otro” atravesando el sentido literal, del cual el nuevo sentido se ha separado, pero no totalmente, ya que su relación con aquél sigue estando aunque en suspenso. En esto consiste el ver del metaforizar del artista y también el del acto de lectura del intérprete. No es un simple ver, sino un “ver como”, un leer que es interpretar.

Me interesó muchísimo la descripción de la *nupcialidad* como forma “originaria” del Amor. El Amor vivido en clave de nupcialidad fue la fuente de la experiencia martirial de Lebreton y de Stein. En sus corpus textuales es posible reconocer las notas de *reciprocidad*, *exclusividad*, *intimidad* y *fecundidad* que especifican esta dimensión particular de vida teologal. Fruto de la fecundidad nupcial será, dicen los autores, la *alegría*.

En su Ciencia de la Cruz, y comentando la obra de Juan de la Cruz, Edith Stein afirma: “La relación del alma con Dios tal como Dios la previó desde la eternidad como meta de su creación, apenas cabe caracterizarla de un modo más atinado que el de la unión esponsal. Al revés: lo dicho sobre el sentido de la relación esponsal, en ninguna otra parte se cumple

tan propia y perfectamente como en la unión de amor de Dios con el alma. Cuando se ha comprendido esto una vez, entonces la imagen y la cosa se intercambian sus papeles: la sponsalidad de Dios es reconocida como la sponsalidad propia y original y toda relación sponsal humana aparece como imagen imperfecta de aquel arquetipo”.

Los autores dan especial valor a esta afirmación de Stein sobre la nupcialidad como protoforma del Amor que da pie a una ontología nupcial: el ser como *don de sí a la entrega responsiva del conocimiento amante*. De esto da cuenta Edith Stein cuando se refiere a la fórmula de Éxodo 3,14, pilar de la metafísica del salir exodal, con estos términos: “Puesto que Dios es amor, el ser divino debe ser el ser uno de una pluralidad de personas y su nombre ‘*Yo soy*’ equivale a ‘*yo me doy enteramente a un tú*’ y, por lo tanto, también a un *nosotros somos*”. Estas afirmaciones habilitan la declinación trinitaria de todo lo existente. Si la identidad es igual a la donación, entonces, el “*esse in*” equivale al “*esse ad*”, concluyen los autores.

Según su típica perspectiva antropológica, Stein afirma que estamos hechos para la intimidad fecunda, exclusiva y recíproca con la divinidad, y al servicio de esta relación plenificante está la obra entera de la salvación. Esta unión íntima no es sino la participación de la nupcialidad intratrinitaria que en Dios resulta excesiva y desbordante. En *Ciencia de la Cruz*, dice: “El amor desbordante con el que el Padre engendra al Hijo y le da su esencia, y con el que el Hijo recibe esta esencia y se la devuelve al Padre, el amor en el que el Padre y el Hijo son una misma cosa y que ambos aspiran simultáneamente como su espíritu. De esta manera el alma vive de la gracia por el Espíritu Santo, ama en Él al Padre con el Amor del Hijo y al Hijo con el Amor del Padre”. Stein se apropia de forma creativa de la doctrina de Juan de la Cruz y sitúa en este clímax místico la verdadera consumación de la existencia humana.

Para ahondar en los aspectos literarios de la poesía mística les recomiendo la lectura del capítulo 4, con la autoría de Cecilia: *Hospedar el silencio. La palabra carnal y el amor sobreabundante*. En él se despliegan estos temas tan sugerentes: 1) La belleza como llamado y la palabra como respuesta; 2) La voz como palabra carnal: éxtasis y repercusión; 3) La poesía entre silencio originario y la palabra como don sobreabundante.

Por su parte, en el capítulo 5, Alejandro nos introduce de la mano de Stein en *la empatía como protoforma de la nupcialidad*. El autor se apresura a dejar en claro que Stein no lo presenta bajo esta categoría, pero esta asociación brota de su mirada global sobre el itinerario teórico y existencial de Edith. De la empatía como movimiento intersubjetivo resulta una inhabitación de la vivencia ajena en la propia conciencia. Un rítmico entretrejerse del yo y del tú, que puede fundar un “nosotros” en cuyo marco intersubjetivo se abre paso una verdad. En este maravilloso capítulo el autor se pregunta: ¿Por qué hablar de la empatía como protoforma de la nupcialidad? Y nos dice que, fenomenológicamente, esta vivencia *sui generis* se encuentra en la base de la interpersonalidad. Al ubicar entonces la vivencia empática en el sustrato estructurante de la persona (ya que el individuo antes de la empatía no es persona), el recíproco enlace con la *alteridad* resulta constitutivo para el afianzamiento de la *ipseidad*. “¿Qué garantiza, se pregunta Alejandro, que el otro siga siendo el otro y no quede subsumido en la mismidad?” Y responde: “el cuerpo”. En la corporalidad ajena, y en la forma de “darse” o manifestarse del “yo” que la anima reside la fuente de su irreductibilidad.

Por eso el autor se anima a afirmar que Stein, aún en su etapa agnóstica, a través de una intuición teórica se anticipa sin saberlo ni quererlo, a la centralidad revelatoria de la encarnación: consumación empático-nupcial plena entre Dios y el hombre.

Es en este mismo capítulo donde Alejandro nos invita, de la mano de Stein y su *Ser finito y ser eterno* e influida por Teresa de Ávila, a pensar al hombre como imagen del Espíritu Santo. Se trata de la comprensión estructuralmente relacional de la identidad del hombre. Mucho se discute en teología en torno a la “personalidad” del Espíritu, presentado en la Escritura como fuerza, como vínculo, como amor, como energía, como reciprocidad amante y como intimidad entre el Padre y el Hijo. Pensarlo como un núcleo consciente y libre, que obra en primera persona del singular, es literalmente imposible. El Espíritu no habla por sí mismo, no tiene rostro ni voz propia. Se ha dicho: El Padre dice yo, el Hijo dice: Tú, y el Espíritu Santo dice “Nosotros”. Si el Espíritu Santo es, como dice el magisterio, la Reciprocidad hipostática, el Amor y el Vínculo fundante, Él es radical referencia a los dos que se aman, y la mutua inherencia de Uno en el Otro y del Otro en el Uno. El Espíritu es en sí mismo, imbricación de identidad y diferencia. Es Vínculo e Interpersonalidad abierta y fecunda, exclusivamente inclusiva, concluye Alejandro. Esta visión nos lleva a comprender al hombre como esencialmente relacional y entonces nupcial. Siguiendo a Stein y a Teresa, ¿no es posible pensar también en el espíritu humano como relación subsistente? De alguna manera, las filosofías personalistas del siglo XX y algunas escuelas de psicología nos han dejado en el umbral de esta afirmación. La ontología de Stein, concluye Bertolini, nos permite pensar en el ser como don de sí.

En el capítulo 7 los dos autores indagan en el papel que juega el Espíritu Santo en la nupcialidad teológica. Y afirman que el Espíritu *es* la misma nupcialidad divina, primaria, arcana. Su naturaleza y fisonomía es tan fascinante como esquivada, y sin embargo permite entrever que lo dicho de lo nupcial, se debe atribuir personalmente a Él, como primer analogado de la figura del amor de la que trata el libro. Parte del obrar del Espíritu en lo humano consiste en suscitar la necesidad imperiosa de plenitud y de intimidad que luego se concreta en la capacidad activa de aspirar al mismo Dios. Un juego de aspiraciones mutuas y multidireccionales, afirman los autores, que lejos de fagocitar al aspirado, lo afianza en su peso propio en la medida en que se radicaliza la intimidad lograda.

Exquisita y sutil es la ponencia de Cecilia que figura en el capítulo 17. Allí se nos regala la visión de *la hospitalidad nupcial: entre la ausencia y la alteridad*. Fiel al recorrido hermenéutico de la metáfora nupcial desarrollado por Paul Ricoeur, la autora descubre en los textos literarios sentidos siempre renovados, e indaga con inteligencia y sensibilidad en la obra *Luz sobre Luz* de la académica e investigadora puertorriqueña Luce López-Baralt. En ella se ve claro que sin perder su identidad personal, Amado y amante danzan transfigurándose uno en el otro, uniendo en la figura nupcial las diferencias de las tradiciones místicas cristiana y sufi. Huéspedes uno del otro, Amado y amante, culturas y poéticas se sumergen a la par en el dinamismo de vaciamiento y entrega por desborde propio de la lógica de la sobreabundancia del amor en la que nuestras justicias se regeneran.

Con intensa profundidad espiritual e intelectual Avenatti reflexiona: “Si, por un lado, la *ipseidad* se comprende como alteridad que nos hace descubrir que somos *un sí mismo como otro*, y si, por su parte, la nupcialidad reconoce en la alteridad vinculada su núcleo constitutivo, ¿podríamos llegar a pensar, en consecuencia, que la *ipseidad*, en su grado máximo, se realiza como nupcialidad y que la nupcialidad configura, de un modo único,

nuestra *ipseidad*? Al menos esta es la experiencia que nos revela este poemario místico, en el que la nupcialidad se presenta, también aquí, con sus notas características de reciprocidad, intimidad, exclusividad inclusiva, fecundidad y corporeidad, a las que les corresponde una antropología de la libertad, la fidelidad y la dramaticidad”.

Más que sugerente es el estudio de Avenatti sobre el concepto de la hospitalidad. Mediadora entre dos mundos el exterior y el interior, el divino y el humano, la hospitalidad acontece en el umbral, que es propiamente el territorio de la alteridad sea ésta espacial o psicológica. Y continúa diciendo la autora: “Si la paradoja del gesto hospitalario es la de ofrecer preservando, la de mantener la distancia instaurando presencia, si la hospitalidad tiene necesidad de que el extranjero permanezca en su condición de tal, propiciando la distancia y el respeto por la singularidad, la originalidad y la especificidad del otro, entonces hospitalidad y nupcialidad tienen mucho en común”. Es la experiencia de ser uno en el otro sin dejar de ser cada uno sí mismo pero en el amor del otro: transfiguración incondicional sin pérdida de la dimensión personal sino intensificación del sí mismo como otro, mutuo hospedarse nupcial.

En el capítulo final ambos autores nos ofrecen potentísimas reflexiones de estética teológica y ontología trinitaria. Comenzando con el epígrafe tomado del «Romance sobre el evangelio “*In principio erat Verbum*”, acerca de la Santísima Trinidad» de Juan de la Cruz que dice: “Como amado en el amante, uno en otro residía”, los autores nos dicen que la metáfora nupcial, como forma de referirse al amor entre Dios y el hombre, es una clave de lectura de todo el corpus del místico español. La novedad en esa obra mencionada, consiste en que la nupcialidad se atribuye a la vida trinitaria previa a la creación del mundo. La intimidad recíproca de los amantes se presenta como la puerta de acceso a la plenitud originaria. Y según la lógica de la composición del maestro de Ávila, el mundo fue creado y existe para participar de esta plenitud nupcial, y por esta razón a la creación se la llama Esposa.

Con ayuda de la fenomenología y hermenéutica de la interpersonalidad los autores develan en este capítulo una nueva luz sobre esta clásica categoría de la mística cristiana. La nupcialidad teologal como recíproca libertad autodonada es presentada mediante el cruce de la voz poética de Juan de la Cruz y por las voces místicas de Christophe Lebreton y Edith Stein.

Todo el capítulo es riquísimo y nos habla de la nupcialidad en el origen del ser. La personalísima intimidad divina y arcana es la fuente originaria de la belleza. En las palabras “*como amado en el amante, uno en otro residía*”, los autores descubren la *perijóresis* retratada con tal plasticidad que expresa la nupcialidad en todos sus niveles como “metáfora viva” (en el sentido ricoeuriano del término) de la relacionalidad constitutiva de lo creado. Allí, en el origen del ser, la intimidad “exclusiva” se abre en fecundidad “inclusiva” pues de ella brota la creación misma. Y con la creación, que se hipostasía en la persona del Verbo encarnado, la dimensión corpórea de esta nupcialidad intratrinitaria se vuelve constitutiva de la estética. La materia es canal de manifestación de lo sublime, del ser y su belleza.

Necesitamos terminar aquí. La experiencia humana nos habla de nuestra condición espiritual, que consiste fundamentalmente en el hecho de estar interiormente atraídos por

Dios. Henri de Lubac decía que el espíritu es deseo de Dios y que es Dios quien pone y no deja de poner en el hombre el deseo de él, de modo que este deseo no es otra cosa que su propio llamado (*Surnaturel*, 483-487). En consonancia con el teólogo francés, el Catecismo de la Iglesia Católica enseña que “el deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer hacia sí al hombre” ... “Dios tiene sed de que el hombre tenga sed de Él” (*CIC*, 27, 2560). Él tiene sed de nosotros, y precisamente porque Dios quiere donarse al hombre, haciendo alianza de amor nupcial con él, éste busca incesantemente ese Otro esencial que posee los rasgos de un Amor Absoluto.

Nuestra propia experiencia y la advertencia de San Juan de la Cruz nos dicen que el hombre “no se satisface con menos que Dios” (*Cántico Espiritual*, B, 35,1). Los vínculos humanos, aun el de la pareja, sacian relativamente el ansia de amor y plenitud del hombre. Y para que esto ocurra es necesario que se le reconozca su condición limitada. De este modo, el “otro humano”, no siendo suficientemente todo para el amante-amado, se constituye en *figura* o en *signo* que señala y, a la vez, trae la noticia del “Otro divino” y de un Amor mayor. Entonces la *nupcialidad humana* se convierte en metáfora que expresa y dramatiza una vocación aún más plena, la de la unión íntima y amorosa con Dios, el Sediento Amante.

Lic. Carlos Avellaneda