

Avenatti de Palumbo, Cecilia ; Bertolini, Alejandro

Dios, el sediento amante
Nupcialidad, pensamiento y lenguajes

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 y de la editorial para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Avenatti de Palumbo, Cecilia y Alejandro Bertolini. *Dios, el sediento amante : nupcialidad, pensamiento y lenguajes*. [en línea]. Buenos Aires : Agape Libros, 2016
Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/investigacion/dios-sediento-amante-avenatti.pdf> [Fecha de consulta:...]

Cecilia Avenatti de Palumbo

Alejandro Bertolini

Dios, el sediento Amante

Nupcialidad, pensamiento y lenguajes

✠



AGAPE
LIBROS

Avenatti, Cecilia

Dios, el sediento amante : nupcialidad, pensamiento y lenguajes / Cecilia Inés Avenatti de Palumbo ; Alejandro Bertolini. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Agape Libros, 2016.

364 p. ; 21x14 cm. - (En diálogo ; 38)

ISBN 978-987-640-424-2

1. Teología. 2. Cristianismo. I. Bertolini, Alejandro II. Título.
CDD 230

BIBLIOTECA CENTRAL U.C.A.

SIG. TOP:

INVENTARIO:

248

197131

A9512

05/10/2016 D. 2016 - Bca Ctrial

RESERVAD. FED: autor

© Agape Libros, 2016

© Cecilia Avenatti - Alejandro Bertolini, 2016

ISBN: 978-987-640-424-2

Diseño de tapa: María Julia Irulegui

Diseño de interior: Equipo Editorial Agape

1ª edición: mayo de 2016

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

AGAPE LIBROS

Av. San Martín 6863

(1419) Ciudad Autónoma de Buenos Aires

agape@agape-libros.com.ar

www.agape-libros.com.ar

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

ÍNDICE



PRÓLOGO 13

I. PRIMERA PARTE

EXISTENCIAS PLENAS ACRISOLADAS EN LA NUPCIALIDAD

Capítulo 1

Un vino nuevo para la vida teologal..... 21

Capítulo 2

Entrar en la bodega:

Presencia y pascua del ver..... 33

Capítulo 3

El Tú como alegría más allá del límite..... 49

Capítulo 4

Hospedar el silencio

La palabra carnal y el amor sobreabundante..... 75

Capítulo 5

Edith traduce a Teresa:

mística y pensamiento en diálogo 85

Capítulo 6

Transcribir un beso

Mística, escritura y testimonio 103

II. SEGUNDA PARTE

UNA NUPCIALIDAD EXTRAMUROS:

EL MUNDO COMO ESCENARIO DE LA SEDUCCIÓN DEL AMADO

Capítulo 7

La sinfonía nupcial del Espíritu

La dimensión pneumatológica de la nupcialidad 119

Capítulo 8

La libertad del gran Poeta:

Estéticas y Pneumatología 137

Capítulo 9

El Dios empático

Alteridad, cuerpo y martirio

en la síntesis de Edith Stein 147

Capítulo 10

Logos y poesía en el acontecer

del mundo y de la carne 173

Capítulo 11

El asombro como acogida de lo Sublime 195

Capítulo 12

Entre el fuego y el torrente

La novedad vital del Espíritu 211

Capítulo 13

La metáfora nupcial:

la sobreabundancia del amor en la justicia 237

Capítulo 14

¿Eres tú quien llama?

Atestación poética y nupcialidad quebrada 245

III. TERCERA PARTE

COMO AMADO EN EL AMANTE:

LA HOSPITALIDAD TRINITARIA

Capítulo 15

El sosiego del amor que abrasa

La Trinidad como nupcialidad primigenia 259

Capítulo 16

Teresa: profeta porque esposa 273

Capítulo 17

La hospitalidad nupcial: ausencia y alteridad 289

Capítulo 18

Poesía y testimonio

El silencio como arca del "ilegible Amor" 307

Capítulo 19

¿Han visto al amado?

Nupcialidad, estética teológica y ontología trinitaria 317

EPÍLOGO 355

PROCEDENCIA DE LOS CAPÍTULO 357

A Lucio,
por ser sacramento
de la nupcialidad en mi vida.

A Pepe y Lucre,
por su amistad sincera
y su apoyo incondicional.

A Christophe y a Edith
por sus escrituras
y logos nupciales.

PRÓLOGO

*La escritura te dejaría ver a ti que vienes
incansable, sedienta amante.*

Christophe Lebreton

¿Una Piedad más? En la pintura de Bohuslav Reynek¹ que ilustra la tapa de este libro se destaca un rasgo muy particular: el cuerpo yerto del crucificado tiene los ojos abiertos, y la mirada fija y receptiva en María que lo besa y abraza, mientras nos mira.

A diferencia de la célebre *Pietà* de Miguel Ángel, aquí se trata de un Cristo herido y sufriente, inerte, pero vivo. ¿Resucitado en su misma crucifixión? Quizás. La teología joánica entrevé la simultaneidad de estados más allá del tiempo, nota que recoge el románico en sus clásicos crucifijos con el Jesús reinante y erguido. Pero no es este el caso. Aquí no estamos ante un Cristo regio, sino frágil y sediento de un amor que lo sostiene y envuelve. El primer plano del brazo de María nos habla de un Resucitado que busca en su mirada ser acogido y hospedado.

Sorprendentemente, aquí la resucitada parece ser María. Íntegra, serena y fuerte, no se muestra devastada por el dolor sino transfigurada en el mismo doble movimiento de sostener

¹ Bohuslav Reynek (31 de mayo de 1892, Petrkov – 28 de septiembre 1971, Petrkov) es un poeta, traductor y artista gráfico checo del siglo XX. Su obra está conectada con la fe, la naturaleza y su aldea natal. Debido al régimen comunista recibió el reconocimiento completo ya después de su muerte, tras de la caída del régimen en 1989.

a su Hijo e introducimos con su mirada en este juego de hospedaje recíproco. Como si la fragilidad expectante del Hijo despertara en ella una compasión entrañable que resulta personalizante. Su rostro está perfectamente delineado, en tanto que responde a la sed de amor del Hijo.

Tras las imágenes patrísticas de Cristo como el sol naciente y María como luna en quien se refleja la luz de la nueva vida, podemos ver que la novedad de un Cristo que ama desde la fragilidad –un Dios que es sediento Amante– se proyecta en María quien, como figura de la humanidad reconciliada, se transforma ella misma en sedienta amante. De hecho, en la imagen ella no queda absorta en un intimismo satisfecho sino que busca incorporar a todos en ese nuevo modo de existencia empática y compasiva.

Tal circulación de nuevo sentido fue la que intuyó también el hermano Christophe Lebreton (1950-1996), monje cisterciense, poeta y mártir, en un pasaje de su Diario de oración.² Allí, luego de dejar constancia escrita de su humanidad en proceso de transformación, desgrana estos versos un 15 de agosto, día de la Asunción de la Virgen:

“La mujer
eso es justamente lo que me pasa
en este 15 de agosto.
Y la escritura es invitada a una mayor humildad.
No perseguir nada. No pretender. Y, mucho menos,
elevación alguna.
Se puede escribir simplemente con un consentimiento
silencioso al don:
la escritura mariana, es la existencia que corresponde,
no sin angustia, no sin dolor,
a la palabra que se cobija aquí,
casa carnal.
La escritura estaría habitada
no sin cierta alteración en la sintaxis
o en la ortografía,

² C. LEBRETON, *El soplo del don*, Burgos, Monte Carmelo, 2002.

la escritura te dejaría ver
a ti que vienes
incansable, sedienta amante.
La escritura: pesada como mujer encinta,
y dolorosa: en trabajo de parto.”³

Este texto pone en evidencia una importante osadía teológica. Atribuirle a María resucitada el título de *sedienta Amante* implica revertir una tradición de siglos que solo repara en su singularidad (nacida sin pecado original – maternidad virginal) para integrar estos rasgos en una mirada netamente antropológica que abreva de una nueva luz sobre el *Ecce homo*. Cristo es Esposo y, como *sediento Amante*, consuma nupcialmente en ella a la humanidad entera. A una cristología ascendente, que en el Resucitado asume la perspectiva “desde abajo”, le corresponde una mariología equilibrada, ícono de una antropología en proceso de transfiguración. Dicho de otro modo: en María sedienta Amante, descubrimos el lugar de nuestra humanidad quebrada y también sedienta, en busca de una intimidad que solo se sacia en Dios.

En otros textos del hermano Christophe, la tradición monacal de la nupcialidad es releída y reapropiada desde un horizonte totalmente contemporáneo. En su escritura, Dios se revela como un Amante inquieto, seductor e insistente. Él, desde la conciencia aguda de su finitud y fragmentación, se deja reconciliar paulatinamente a partir del Tú amante del Dios que lo busca, atravesando sus resistencias. Bien podríamos decir que en Christophe, en tanto hijo de su época, asistimos al pasaje de la muerte del sujeto a la reconstitución de la persona por efecto de la reciprocidad nupcial con Dios.

Es por ello que este libro versa sobre el potencial reconfigurador de lo humano que ofrece la Nupcialidad. No nos referimos en primera instancia a la relación de pareja, ni a la institución matrimonial, sino a la relación con Dios con-

³ C. LEBRETON, *El soplo del don*, Burgos, Monte Carmelo, 2002, 26 (15/8/1993).

cebida a la luz de esta metáfora. Omnipresente en la Biblia, esta manera figurada de referirse a un vínculo maduro de exclusividad fecunda y plena fue asumida principalmente como clave de comprensión de la tradición monacal. Gracias a la renovación en las ciencias del lenguaje (en torno a la metáfora), en la filosofía (fenomenología de la intersubjetividad, concepto de persona) y en la teología (la mística como lugar teológico, estudios trinitarios), hoy es posible considerarla como constitutiva de la espiritualidad sin más, accesible a todos e imprescindible para la recomposición de una antropología abierta a la trascendencia. Hablamos de una nupcialidad "extramuros" del claustro monacal y universal, que desde Dios logra recomponer las tensiones clásicas entre espíritu y cuerpo, sujeto y sociedad, mística y pensamiento científico.

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. Es por ello que necesita ser abordada de manera interdisciplinar. En efecto, esta ha sido la génesis del presente libro: un pensar en diálogo entre la literatura, la estética, la filosofía y la teología. Tal proceso reveló, por un lado, la importancia de la mediación del logos filosófico que pone al diálogo a resguardo de las parcialidades propias de cada ciencia y de los riesgos de una mística en exceso subjetivizante. Por otro lado, se volvió imprescindible el recurso a figuras concretas, testimonios históricos y encarnados como fuente de estas consideraciones. Entre ellas se destaca el pensamiento y la vida de Edith Stein. Filósofa y mística, judía y monja contemplativa, pensadora creativa y mártir, su misma existencia es reconciliación nupcial de opuestos.

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 la misma. En ellos reconocemos el núcleo inspirador de cuanto aquí está escrito.

El presente libro está formado por un ensamble de diversas conferencias, artículos y estudios en el marco de una investigación llevada a cabo durante los años 2014 y 2015 y que aún sigue en proceso de elaboración. Unos textos han sido publicados y otros son inéditos. Todos han sido concebidos en diálogo interdisciplinario. Algunos fueron redactados de forma individual y muchos otros tienen la particularidad de haber sido escritos "a cuatro manos". No obstante la conformación poliédrica ritmada según el modo posmoderno de pensar, la estructuración del volumen responde a una articulación teológica de base 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).

La primera parte lleva por título *Existencias plenas acrisoladas en la nupcialidad*. En ella se despliega bajo nueva luz aquel dinamismo propio de las virtudes teologales que según la tradición se inicia en Dios y que en profunda sintonía con la creaturidad del hombre lo plenifica en el vínculo con el amor trascendente. De este modo la nupcialidad queda engarzada en la identidad propia del hombre vivificado en el Espíritu por el bautismo, e impregna la totalidad de lo humano en todas sus dimensiones.

La segunda parte, que lleva por nombre *Una nupcialidad extramuros: el mundo como escenario del soplo del Don*, destaca el protagonismo de la tercera Persona de la Trinidad en el despliegue de la dimensión teologal. Así como la vida espiritual es para los cristianos vida en el Espíritu, de manera análoga solo puede comprenderse la apertura de lo humano al sediento Amante como respuesta al continuo y efectivo donarse de Dios al hombre. Este proceso posee un alcance no solo antropológico, sino también cósmico.

La tercera parte, llamada *Como amado en el amante: la hospitalidad trinitaria*, se remonta a la fuente primigenia de este modo íntimo y fecundo de amor, que es la misma intimidad divina. Este paso implica, además del recurso a la mística y a categorías clásicas de la teología, una hermenéutica desde la contemporánea fenomenología de la hospitalidad. El último

capítulo presenta carácter programático al evidenciar las conexiones entre la estética teológica y la nueva comprensión del ser propuesta por la ontología trinitaria, ambas atravesadas internamente por la nupcialidad.

Por último, queremos agradecer a los colegas que alentaron y confirmaron esta línea de investigación, que es también una búsqueda existencial. Entre ellos destacamos a Anneliese Meis, teóloga alemana residente en Chile, por su aliento certero; a Marie-France Begué, fenomenóloga argentina discípula de P. Ricoeur; a Piero Coda, teólogo italiano promotor del diálogo transdisciplinar; a Luce López Baralt, hispanista y poeta puertorriqueña dedicada a la mística. Asimismo, agradecemos a los miembros del Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología (SIPLÉT) y a nuestros colegas de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE), oyentes calificados en nuestras reuniones científicas. Debemos también un reconocimiento especial a las familias religiosas del Carmelo y el Cister que nos enriquecieron con sus aportes y sugerencias. Por último, a todos los sedientos con quienes compartimos la búsqueda del amor que sacia –alumnos, tesisistas, participantes de cursos y conferencias, miembros de diversas comunidades– por provocarnos para que nuestro pensamiento responda a las urgencias del tiempo presente.

Los autores
San Isidro, marzo de 2016

I. Primera parte

EXISTENCIAS PLENAS ACRISOLADAS EN LA NUPCIALIDAD

Capítulo 1

UN VINO NUEVO PARA LA VIDA TEOLOGAL

1. Respirar el aire nuevo del Espíritu: la vida teologal

Cuenta una leyenda de tradición oral que Miguel Ángel, luego de dar el último golpe a su cincel y terminar el David, quedó tan extasiado por la belleza de su obra, que en un raptó de inspiración cerró sus ojos, sopló sobre el rostro y le dijo "¡Vive!". La estatua no respondió, naturalmente, a su pretenciosa llamada. Entonces recordó el famoso escultor, que ese aire vitalizante viene solo del Creador. El aliento vital del Génesis, que está detrás del fallido gesto de Buonarotti, es retomado por el evangelio de Juan. Al manifestarse ante sus discípulos, el Resucitado "transfunde" su vida definitiva en ellos a través de un soplo (Jn 20,22), y todo lo que sigue se comprende a partir de esa nueva savia (Jn 15) que circula por el cuerpo de la Iglesia. Sin ese flujo interno, nada pueden hacer (Jn 15,5). La afirmación es contundente: se trata de la condición de posibilidad de la vida espiritual, que se comprende desde siempre como vida *en* el Espíritu.

La tradición monástica mantiene muy viva esta imagen al entender que la Palabra de Dios está inspirada por el Espíritu y a su vez, por ser Palabra viva, exhala Espíritu Santo. Así, la oración del monje consistirá en acompasar la propia respiración al ritmo del inhalar y exhalar(se) de Dios en la Escritura. Aspirar este aire nuevo resulta una cuestión de subsistencia para quien pretenda vivir espiritualmente. Este es el registro netamente existencial en el que arraiga nuestra reflexión. Lo

que se conoce desde hace siglos como *vida teologal*¹ es ese dinamismo particular que sostiene la experiencia de hospedar la autocomunicación de Dios y la respuesta de la criatura al don rotundo del que ha sido destinatario.²

La sistemática medieval se refiere a esta realidad cuando necesita distinguir las virtudes platónicas (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) de aquellas “cristianas” (fe, esperanza y caridad) que a pesar de tener una profunda sintonía con el hombre, refieren a Dios como principio y como fin.³

¹ Es necesario explicitar una distinción necesaria entre vida teologal y teología. Desde tiempos muy antiguos, a la hora de dar cuenta de la razón de la fe, se ha repetido este axioma: “*lex orandi – lex credendi*”. Literalmente: lo que se experimenta en la liturgia, es normativo para la fe. Esto supone una gradación de densidades: la vida de oración, en tanto experiencia del misterio del Dios que se autocomunica, es su vivencia más densa, pues en ella prima la comunión personal y el actuar del Espíritu con sus gemidos inefables. Luego, en segunda instancia y como movimiento reflejo sobre la vivencia primigenia de comunión, está el símbolo de la fe. La expresión simbólica de aquel Logo misterioso por exceso de luz, y que se puede articular en algunas proposiciones. Eso es lo que “creemos”. La teología, como *fides quaerens intellectum*: constituye un tercer paso que, dependiendo totalmente de los dos primeros, intenta esclarecer en la medida que puede lo que se cree y se vivencia. Así las cosas, la *vida teologal* está en el origen y constituye la vivencia primigenia y fontal de todo lo que sigue. A ella acceden los bautizados que libremente se abren al Amor sobreabundante. Laicos y consagrados por igual. Es la vivencia primordial. De modo que la samaritana de Jn 4, Zaqueo, los mártires del primer tiempo del cristianismo, los creyentes anónimos del medioevo, los místicos y los teólogos creyentes (valga la aclaración...), todos ellos viven teologalmente. En cambio lo teológico como tal es el empeño de sumar luz y traducir el corazón de la vivencia del evangelio expresado en el símbolo de la fe, a las diversas culturas a través de los tiempos. Como vemos: aunque emparentadas lexicalmente, hablamos de cuestiones distintas. Nuestro foco es la primera: la fuente de vida nueva.

² Cf. N. MARTINEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, “Virtudes teologales” en A. CORDOVILLA (ED.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2014, 716.

³ CEC 1812, Cf. *Sth* II-II, 17,6.

Se trata de una dimensión que excede lo meramente humano, pero que paradójicamente lo realiza en su ultimidad. A través de una atracción personal y de un don gratuito, Dios entra en relación con la libertad humana y así se gesta un vínculo interpersonal en el que confluyen íntimamente ambas iniciativas (de donación divina y receptividad activa del hombre). Surge una vida nueva, un *nosotros* cuyo epicentro es la intimidad de ambas libertades, unidas sin confusión. Un núcleo doble, vincular, que instaura una tensión amante entre inmanencia y trascendencia la cual se realiza paulatinamente en la historia contextualizada.

A la diferencia de origen y fin con las virtudes humanas, se le suma el hecho de que el dinamismo teologal no se rige por la regla del término medio entre dos extremos. Su medida es Dios mismo, en su radicalidad excesiva y sobreabundante.

Dicho esto, es importante reparar en el enclave clásico de tal dinamismo: la moral. Las virtudes teologales son verdaderas disposiciones permanentes (hábitos) que permiten al cristiano vivir toda circunstancia histórica *en* Dios, siendo él mismo el sujeto del creer, esperar y amar. La recíproca acogida espiritual que comporta la vida teologal se constata en las decisiones que el hombre en cuanto *creyente* (fe) – *expectante* (esperanza) – *amante* (caridad) toma en las coyunturas concretas de su existencia. No hay divorcio entre espiritualidad e historia: el reino avanza a fuerza de voluntades transfiguradas por el Amor, y la vida teologal se comprueba en la decisión de unir irrevocablemente el amor a Dios al amor al hermano.⁴ El segundo término es instancia de verificación del primero, aunque no lo agote.

En efecto, la historia de la espiritualidad cristiana ha contemplado los vaivenes de acentos en las prioridades de la vida evangélica. ¿Dios o los pobres? ¿Oración contemplativa o apostolado? ¿Quietismo o transformación histórica? ¿Promoción humana o evangelización? ¿Humanización o divini-

⁴ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús. Ensayo de Cristología narrativa*, Sígueme, Salamanca 1980³, 44-59.

zación? Una respuesta apasionada a tales dicotomías puede traicionar la tensión cristológica en la que el Espíritu, en tanto "entre" de Dios, nos introduce. La vida teologal, en razón de su matriz trinitaria, se rige por la lógica del *Totalmente* – *totalmente*: totalmente Dios – totalmente el hombre.⁵ Es la espontaneidad del amor donde no hay disyuntiva entre el bien del amado y el del amante. El bien de uno es el bien del otro. El protagonismo de uno es el protagonismo del otro, aunque de modo diverso. Dicho esto, ante la falacia propia de tener que elegir entre Dios o el hombre, la vida teologal goza de la *exclusividad inclusiva*⁶ de la opción por el Dios humanado. Es en Jesucristo en quien es posible integrar a todo el hombre y a todos los hombres, en la medida en que Él es reconocido como alfa y omega de la plenitud humana. La plenitud definitiva en una tensión asimétrica muy escatológica: se da *ya pero todavía no*. Avanza a fuerza de decisiones amantes y se consuma en un futuro que viene hacia nosotros con ritmo propio y rostro de Amado ("El Espíritu y la esposa dicen: ¡ven!", Ap 22,17).

Resulta sugerente detenerse en el carácter tensional de este vínculo teologal que transfigura al hombre. Por un lado, este se explica por la dramaticidad propia del ser encarnado que vive en el tiempo: él es artesano de su propio destino. Hay un final abierto, y en su determinación participa la libertad amante o ensimismada del que elige. Y la diferencia entre el aquí y ahora y el acorde conclusivo de su melodía constituye la orientación hacia tal fin. El segundo término constitutivo de esta tensión es la Alteridad amante: el Dios que en cuanto Otro lo atrae hacia su propio centro, que como última "tierra prometida" aspira al hombre y lo dispone al éxodo continuo de sí para llegar paradójicamente al centro de sí mismo. Porque así sucede en este caso: la tensión bien resuelta entre la inmanencia de lo humano y la trascendencia de la alteridad divina redundará en una mayor personalización del sujeto, dado que al salir de sí para entrar en Dios, termina

⁵ E. CAMBÓN, *La Trinidad, modelo social*, Madrid, Ciudad Nueva, 2005, 41-45.

⁶ Cf. Capítulo 18 de este libro.

el hombre habitándose en lo más profundo. Así lo entiende Teresa de Ávila cuando imagina la topografía del alma cuyo centro es la séptima morada. En ella sólo habitan la Trinidad y el hombre que, a través de una pascual introversión hacia el centro de sí, llega a trascenderse en Dios y, por eso mismo, a habitarse a sí mismo en su centro más abisal: el hondón del alma. Cuanto más cerca de Dios estamos, más fieles somos a nuestra identidad más profunda.

Esta paradoja propia de lo teologal solo puede ser así porque acontece en el *entre* del Espíritu, que es siempre fronterizo entre Dios y el hombre, y entre el hombre y su hermano. Tiene su origen en la inhabitación trinitaria, efecto del bautismo, de la que Isabel de la Trinidad nos deja testimonios insuperables. Allí Dios, siendo el todo trascendente, se transforma en la máxima intimidad del hombre. Dios se hospeda, se vierte a sí mismo en él y hace de él su morada. La vida espiritual consistirá entonces en el camino inverso: salir de sí y verse en Dios. Mudarse, hospedarse e instalarse en Él haciendo de Cristo su hábitat natural. Y como en una liturgia eterna en la que desde siempre el Hijo se recibe del Padre y se vierte en Él rítmicamente, la existencia agraciada del hombre se suma a esta sístole y diástole amorosa que le aporta un dinamismo vivísimo en medio de la historia y de cara al hermano.

De esta manera, la vida teologal es intimidad dinámica de recíproca hospitalidad, atravesada por un movimiento muy eucarístico hacia el Padre y hacia el mundo. Comunicación de sí de Dios al hombre y del hombre a Dios. Mutuo verse de uno en otro, en dinamismo integrador y abierto a la comunión total.

2. Vino nuevo en odres viejos: nupcialidad y vida teologal

La tradición espiritual de Occidente se ha alimentado del gran mosaico de imágenes divinas que ofrece la Escritura. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento son una auténtica cantera de metáforas que traslucen destellos de la siempre viva identidad divina. Espacio abierto (Sal 4,2; 119,32.45.131),

nube densa (Sab 19,6-8), tienda de refugio (Is 40,22; Sal 61,5), roca firme (Is 26,4-5; 2 S 22-3.47), alas de águila (Dt 32,10-12; 33,26-29), mesa de banquete (Sab 16,20-24; Sal 104,14-15; Sal 63,6), pan (Jn 6) luz (Jn 9), agua (Jn 4), son algunos de los incontables modos inspirados que el judeocristianismo encontró para nombrar al Amor primordial. Las imágenes personales, por encima de todas ellas, adquirieron un lugar de relevancia por significar de modo más completo la realidad ofrecida y pretendida por Yahweh: la alianza con su pueblo. Así, Dios se nos mostró como Señor, pero también como Padre (Os 11), como Madre (Is 42,14; 66,13; 46,3), como alfarero (Jer 18,1-19,5), como guerrero victorioso (Sof 3,17), como Esposo (Os 2,14; Ez 16,32; Ct 2,5). Y aquí la variedad caleidoscópica de roles asumidos importa tanto como el silencioso "como", que matiza cualquier identificación palmaria con la noción humana de señor, padre, madre, alfarero, guerrero, esposo, y otros. No es una frondosa imaginación la que proyecta estos rasgos en Dios, sino Él mismo que asume los códigos humanos para mostrarnos la riqueza inefable de su misterio. Pero la distancia analógica en el lenguaje es crucial para salvaguardar la alteridad sagrada del que se manifiesta.

La Encarnación del Logos es la concreción irrefutable de esa tónica interpersonal y variopinta que Dios asume para ganarnos y amarnos. Jesús de Nazareth gusta mostrarse como hermano (Lc 11,1-4; Mt 12,50), como hijo, como Rabí (Jn 13,13) y Señor de las Tormentas (Mt 8,23-27), como Alfa y Omega (Apoc 1,11); o como sediento moribundo (Jn 19,28), como Resucitado (Jn 20) y como carpintero, como hambriento y como transfigurado, como Esposo (Mt 9,11) y como Agua, como Luz y como Pan. Todo esto y mucho más entra en la cantidad apabullante de imágenes de las que se sirve para ofrecérsenos como Sentido.⁷ En ellas, se continúa la misma analógica anterior ahora resignificadas por el misterio del Logos hecho carne, hecho cadáver y resucitado. Las antiguas vías de Dionisio areopagita, catafática, apofática y eminente, conservan como

⁷E. Stein traduce el Logos del Prólogo de Juan con el sugerente "Sinn", Sentido. Cf. E. Stein, *Ser finito y ser eterno*.

tesoro una bellísima correspondencia con la vida misma de Jesús que asumió la positividad de lo humano (encarnación) para resignificarlo deconstruyéndolo (muerte) y abriéndose a una trascendencia definitiva centrada en Dios y en el hermano (Resurrección – Ascensión y Pentecostés). Mirando su vida, no podemos menos que concebir una "pascua del lenguaje". Una transfiguración en nuestra manera de entenderlo, de nombrarlo, de celebrarlo, de acogerlo y de amarlo. Según lo dicho, Jesús será Rabí pero enseñará con autoridad y no como los escribas (Mc 1,22), será Pastor pero no como los asalariados (Jn 10,11-12), será Rey pero no como los de este mundo (Jn 18,36). Lo único que explícitamente no será es Padre (Mt 23,9), pero sí lo manifestará (Jn 14,9) en su rostro, en sus amores y sus criterios. Y sobre todo en su gesto de entrega (Jn 3,16). Así, cada metáfora presente en la Escritura deberá considerarse en su matriz analógica para que el misterio más propio de su identidad quede enriquecido por el nuevo rasgo incorporado, sin ser reducido al término que se usa para señalar una perfección en él y no para agotarla.

Un Dios tan vivaz e inefable (como la zarza ardiente de Ex 3,4) puede ser hospedado en su vasta diversidad de rasgos, según la sensibilidad propia de cada época, cada cultura y cada espiritualidad. Del Jesús Padre de la tradición benedictina del siglo V al Cristo liberador de la teología latinoamericana parece haber años luz. Y sin embargo es siempre el mismo Cristo celebrado y amado. Y es curioso comprobar que del rasgo cristológico más saliente que cada comunidad, cultura, época o persona elija como "suya" se seguirá una serie de correspondencias con su mirada de la fe, del mundo y de la Iglesia, del hombre y de los pobres, etc. Así como una misma melodía puede ser ejecutada en clave de sol o en clave de fa, y sonará diversa a pesar de guardar la exacta proporción y distancia entre las diversas notas, de la misma manera una vida declinada según el Cristo redentor exaltará algunos matices de la experiencia humana y dejará otros a la sombra.⁸

⁸ Esto es lo que la estética teológica dio en llamar "estilo". Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos*.

Así también con un Cristo liberador, un Cristo hermano, etc. Si tenemos fe, nuestra vida se sintoniza con el rasgo más agudo del Cristo que íntimamente seguimos. Los carismas de las diversas congregaciones y movimientos son la expresión más acabada de lo que sucede con la fe de cualquier cristiano de a pie. Incluso en sus manifestaciones contemporáneas: en el monasterio ecuménico de Taizé –signo profético de reconciliación entre los credos cristianos– se venera el ícono de la amistad, mientras que el núcleo del servicio a la unidad que caracteriza la espiritualidad focolar se irradia desde el Jesús abandonado, que desde el vacío y el tedio de la cruz se hace uno con la orfandad del mundo para abrirlo al amor del Padre.⁹

Cabe entonces la pregunta que late bajo todas estas consideraciones: ¿cuál es el rasgo del Cristo que se corresponde con el presente? Una vez más, pretender priorizar uno sobre otro sería sofocar el misterio. Pero sin duda, el creyente posmoderno intenta alzarse hacia lo alto desde una precariedad consciente. Arde en deseos de intimidad real y profunda, pero experimenta una trama vincular tan estallada que la realidad le impone una resignación amarga ante las expectativas de saciar su deseo abisal. No puede vivir solo, pero tampoco puede vivir con otros.¹⁰ Sospecha que sus amores pueden amenazar su independencia. Pero ¿para qué tener libertad si no se puede compartir la vida con otro? La nostalgia de intimidad y pertenencia navega entre amores trancos y decepciones acumuladas, y el gozo de darse uno mismo como alimento se reemplaza con la ilusión hueca del consumo frenético. A diferencia de otras épocas más idealistas y románticas, la ausencia de horizontes de sentido agudiza la vivencia de finitud, de límite y fugacidad. Lo que

cos, Madrid, Encuentro, 1996, 13-29; y CH. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire théologie en postmodernité*, Paris, du Cerf, 2007, 16-24.

⁹ Cf. C. LUBICH, *El Grito*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2001.

¹⁰ Cf. U. BECK – E. BECK GERNSEIM, *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, Paidós, Barcelona, 2001, 19.

explica que luego de asistir por primera vez en la historia de la humanidad al ateísmo de masas del siglo XX, hoy las búsquedas espirituales estén a la orden del día, explorando horizontes de trascendencia que compensen la falta de aire de tanto inmanentismo.

En este paisaje esbozado a mano alzada la simple amistad con Dios no basta. Un amigo es un par, que en su fidelidad e incondicionalidad aun extrema no sacia la demanda de intimidad exclusiva que reclama la individuación¹¹ contemporánea. Tampoco resulta suficiente un Dios que arroja verdades secas, porque las doctrinas sin más están en baja: este mundo “no necesita maestros sino testigos”¹² decía Pablo VI. Y así y todo insistimos acriticamente en la categoría de discípulos para profundizar la fe. Redescubrir la paternidad divina podría responder a la orfandad generalizada, si no contáramos con la redefinición del rol masculino a partir del surgir protagónico de la mujer y, sobre todo, si no estuviéramos como dicen algunos autores en el ocaso de un sistema patriarcal que duró por lo menos cinco mil años. La alergia a la paternidad autoritaria y opresiva juega en contra de esta imagen tan válida y liberadora, pero que pide ser deconstruida y resignificada a partir de otra experiencia personalizante.

Aquí es donde entra en escena la vivencia reconfigurante del Dios experimentado como sediento Amante. No es la Bondad a ser amada, ni la Verdad a ser buscada y creída. Tampoco la Belleza a ser gozada, o la Unidad a la cual someter toda diferencia entendida como degradación de lo real.

¹¹ Cf. U. BECK – E. BECK GERNSEIM, *La individualización. El individuo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós, 2003, 202. También U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Roma, Laterza, 2009, 114-115. Cf. También C. AVELLANEDA, *La danza del amor*, Buenos Aires, Guadalupe, 2011, 41- 50, Id. *Libres para amar. Los vínculos en la era de la individualización*, Buenos Aires, Agape-Bonum-Guadalupe-Lumen-San Pablo, 2013, 11-37; Id. *Yo y el otro en busca del nosotros. La vida en relación*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 2014, 28-30.

¹² Pablo VI, AAS 66^a 1974, 568.

No es solo el *Deus absconditus* que se fuga indefinidamente, escurriéndose de la humanidad sin norte que corre tras él como blanco móvil. En rigor de verdad una imagen de Dios de esta matriz, por refinada que parezca, no ha sido siquiera rozada por la revelación. El quicio del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, de Moisés e Israel, de los profetas y de los salmos es que toma personalmente la iniciativa para trabar una alianza de pertenencia recíproca con su pueblo. El Dios bíblico no se lo describe en primera instancia en voz pasiva. Él toma la iniciativa: es el Dios que se manifiesta y seduce, el que crea y libera, el que hace cosas buenas por su pueblo. El que se posiciona como Padre, como Madre. Y como Esposo.

Y justamente aquí se impone lo antes descrito como pascua del lenguaje. No se trata del Esposo sin más del paradigma patriarcal: una especie de Zeus benévolo cuya condescendencia halaga a su Amada, una simple mortal que accede "de prestado" a una dignidad que de suyo no le corresponde. Se trata de un Amante que entabla su relación de reciprocidad simétrica a través de la encarnación. Un Amante que se vuelve profundamente empático en su fragilidad y finitud, en la agudeza de su soledad y de su límite. Un Amante que conserva todas las cualidades divinas de resucitarnos, pero que elige hacerlo desde su propia sed. Un amante así no apabulla, no amenaza. Despierta sintonía inmediata porque se acerca desde la necesidad —en su caso paradójicamente libre— de ser amado y hospedado, acogido y abrazado. Así logra arrancarnos del sepulcro de nuestro ensimismamiento, y despierta nuestra nostalgia adormilada de ser libremente exclusivos para alguien, y en esa recíproca pertenencia desapropiada, ser fecundos.

Esta no es una novedad en sí misma. La escritura y la mística están sembradas del Dios sediento amante. Simplemente que, hasta hace poco, acceder a esta vivencia era algo reservado para los osados que se animaban y podían incursionar los caminos de la mística, y hoy, en virtud de la apertura de su constitutiva condición teologal, se presenta como una opción universal.

Los capítulos que conforman esta primera parte apuntan justamente a poner de relieve la fontalidad teologal de la nupcialidad, en la que se gestan las existencias plenas que aquí presentamos. Estas figuras acrisoladas en la experiencia nupcial destacan hoy como respuestas vivas a la sed de intimidad que nos acucia.