UCA
Pontificia Universidad Católica Argentina
Biblioteca digital
de la Universidad Catolica Argentina

Mazzini, María Marcela

La crisis espiritual : una lectura desde la teología espiritual en diálogo con psicología y mística

Tesis Doctoral
Facultad de 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:

MAZZINI, María M. *La crisis espiritual : una lectura desde la teología espiritual en diálogo con psicología y mística* (Tesis doctoral – Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología) [en línea], 2010.
Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/crisis-espiritual-lectura-teologia.pdf
[Fecha de Consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

LA CRISIS ESPIRITUAL
Una Lectura desde la Teología Espiritual en diálogo con Psicología y Mística

Tesis Doctoral de M.Marcela Mazzini,
defendida en la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica Argentina
20 de Diciembre de 2010

“La mujer, cuando va a dar a luz está triste,
porque le ha llegado su hora;
pero cuando ha dado a luz al niño,
ya no se acuerda del aprieto
por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo.”
Jn 16,21

CUESTIONES INTRODUCTORIAS: OBJETO, MÉTODO, ESTRUCTURA Y ARTICULACIÓN GENERAL

0. Aclaración preliminar y agradecimientos

Antes de adentrarse en la lectura, será importante para el/la lector/a saber que este texto es una adaptación para ser editada de mi tesis doctoral en teología, y que lleva por título *La Crisis Espiritual. Una Lectura desde la Teología Espiritual en Diálogo con Psicología y Mística.*[1]

Considero importante la aclaración para comprender el ritmo redaccional del trabajo y la relativamente larga explicación y fundamentación de cada punto.

¿Qué diferencia hay entre la disertación escrita de dicha tesis y este texto? Básicamente, dos diferencias; en primer lugar la incorporación de las sugerencias que me hizo el tribunal precisamente para la publicación, y en segundo lugar, la reducción de parte del texto original, con el fin de facilitar la edición.

Son muchas las personas que han colaborado para que este trabajo sea posible. Agradezco al Señor y a María la vida y todos los dones que me han regalado para llegar al día de hoy.

Agradezco a mi familia, especialmente a mis padres, el haberme estimulado siempre a estudiar y a mis hermanas por su constante aliento.

Agradezco a Eduardo, mi esposo por su paciencia y ayuda. A mis hijos: Guadalupe y Juan les agradezco por acompañarme en este esfuerzo a pesar de sus cortas edades.

Todo esto hubiera sido imposible sin la sabia, generosa, y paciente compañía de la Dra Virginia Azcuy, directora de esta tesis. He aprendido mucho de ella y con ella todos estos años.

Agradezco a la Facultad de Teología de la UCA, a sus autoridades y a mis colegas. Allí he crecido humana y profesionalmente. Entre los docentes que inspiraron mi vocación por la teología quiero nombrar especialmente al Mons. Lucio Gera. Su sabiduría, ejemplo y compañía, significaron un punto de referencia fundamental en estos años.

Mis amigos y amigas han sido importantes compañeros de camino, para sostener este esfuerzo: les agradezco su presencia y colaboración. Son tantos y me han ayudado de tantas formas, que sería imposible nombrarlos a todos. Señalo dos grupos: mis amigas teólogas, de apoyo incondicional, espiritual y práctico invalorable. Especialmente quiero destacar la tarea de paciente corrección y de revisión de esta tesis hecha por la Dra. Ukaski y la compañía de Gabriela Direnzo.

El otro grupo es el de mis amigas y amigos “de los viernes”, (tanto los que están entre nosotros, como los que ya han llegado a la casa del Padre) me han ayudado con su aliento y me han enseñado con su ejemplo a atravesar las crisis. Espero estar a la altura de compañía tan noble.

Hecha esta aclaración preliminar y fundamental, y dadas las gracias, podemos adentrarnos en la introducción propiamente dicha.

[1] Defendida el 20 de diciembre de 2010, en la Facultad de Teología de la UCA.

Es un hecho innegable que vivimos épocas de crisis. Hace años que oímos y leemos sobre crisis epocal, crisis global, crisis social, política, económica y moral. La enunciación de adjetivos o especificaciones para la crisis parece no terminar y la reflexión sobre este asunto se ha impuesto en nuestro presente. Los argentinos, además, estamos especialmente familiarizados con la crisis y las diversas maneras de plantearla: crisis de representación política, crisis del mercado laboral, crisis del sistema productivo, crisis financiera, crisis de las instituciones, etc.

Por otra parte, la experiencia personal y el acompañamiento de algunas personas en crisis me llevaron a la siguiente convicción: la crisis constituye una realidad emergente y acuciante, que se da con relativa frecuencia, y que merece ser abordada desde una mirada teológica y no sólo desde las disciplinas de la psicología y de las ciencias sociales –que son, entre otras, las que más han producido sobre el tema–. En el ámbito de la ciencia teológica, siempre me ha interesado especialmente la teología espiritual y me he abocado a su estudio y, luego, a la docencia de esta disciplina. Por este motivo, me dedico a reflexionar en esta investigación sobre la crisis desde la teología espiritual.

El título de la investigación, *La crisis espiritual*, se concentra en el objeto de estudio, mientras que el subtítulo, *Una lectura desde la Teología Espiritual en diálogo con Psicología y Mística*, trata de expresar el método –hermenéutico e interdisciplinar– con el cual se piensan abordar los contenidos y, a su vez, el recurso a los autores espirituales que proporcionarán la aproximación fenomenológica y mística a/ de la crisis espiritual.

1. Objeto de la investigación

Elijo como objeto de la presente investigación *la crisis espiritual* en el marco de la teología espiritual como disciplina, dado que prácticamente no existe una producción teológica significativa en relación con esta temática. La contribución original de mi propuesta se explica, por un lado, desde esta ausencia; y se completa, por otro lado, con el enfoque de un diálogo interdisciplinario entre teología, psicología y mística que me dispongo a seguir para abordar el tema.

A partir de un estudio sobre autores que trabajan la cuestión tanto desde el punto de vista de lo teológico espiritual, como desde la psicología, particularmente de intervención en crisis y duelo –primera parte–, intentaré recuperar la experiencia cualificada de dos maestros espirituales de la tradición cristiana: Juan Tauler y Juan de la Cruz –segunda parte–, para concluir en un esbozo de teología de la crisis espiritual –tercera parte–, articulando los tres momentos en una lectura de tipo hermenéutica.

Mi opción inicial es hablar de *crisis espiritual* en singular, porque mi propósito no es primeramente describir todas las variantes de crisis espirituales, sino comprender la naturaleza espiritual y la dinámica fundamental de este proceso vital teologal, que ciertamente se presenta bajo distintas maneras y en formas diversas. La pluralidad de las crisis espirituales, o algunas de ellas en particular, se irán refiriendo en la tesis a medida que el objeto de estudio exija la ejemplificación o exploración de las mismas, como se dará en el caso de los autores espirituales elegidos para la segunda parte de la investigación.

2. Antecedente y justificación del objeto de estudio

Las motivaciones antes indicadas me llevaron ya hace algunos años a estudiar el tema y elaborar por escrito una visión panorámica del mismo con el título *Crisis espirituales.*

Una aproximación al estado de la cuestión.[2] Ya en este trabajo de 1998 pude constatar la escasez de material teológico bajo este título o denominación y, a su vez, la frecuencia con la que este tema, con otros nombres o enunciados, era tratado por los maestros espirituales.[3] Por otra parte, pude verificar la actualidad del tema en el área psicológica y la elaboración de diversas teorías de la crisis que permitían hacer un interesante abordaje de la situación. Evidentemente, la psicología no habla de "crisis espiritual", aunque algunos enfoques contemplen la dimensión espiritual de la persona.[4]
Pienso que el hecho de mostrar las confluencias o puntos de vista complementarios que se dan entre psicología, mística y teología en el tema de la crisis espiritual, puede constituir –con un método adecuado, que presentaré más adelante– el aporte verdaderamente novedoso que se requiere de una tesis doctoral.
Como dije al hablar del objeto de investigación, el tema está justificado por una ausencia en el tratamiento sistemático del mismo. Dicha ausencia que se percibía en la etapa de las investigaciones previas al proyecto para la tesis, fue corroborándose a lo largo de la investigación. Lo que aparecía o no aparecía en las búsquedas bibliográficas fue confirmado, entre otros modos, en una entrevista con el Prof. Dr. I. Baumgartner.[5] Interrogado sobre los posibles motivos de esta ausencia, dio una respuesta que también da qué pensar e investigar: a la Iglesia, en su opinión, le cuesta mucho enfrentar y acompañar las crisis de sus miembros.[6]
Cuando comencé a investigar acerca de la crisis en 1998, encontré una buena cantidad de material contemporáneo sobre el tema, útil y valioso, pero que en muchas de sus expresiones no lograba dar una respuesta demasiado acabada al tema de la crisis espiritual. Por ese motivo, pensé que la primera parte de la tesis debía tener como objetivo una aproximación amplia al tema, desde el estudio de autores provenientes tanto de la teología o espiritualidad como de la psicología.
Me pareció pertinente, luego de consignar algunos datos sobre etimología de la palabra, establecer el registro epistemológico del tema, dado que planteo esta tesis desde la teología espiritual, una disciplina teológica relativamente nueva. Desarrollo primero los diversos aportes teológico espirituales, integrando allí voces de diccionario, como la de Schneider, materiales venidos del campo de la espiritualidad, como Keating o Garrido y textos elaborados en el cruce con pastoral o psicológico-pastorales, por ejemplo, Baumgartner.
En cuanto a lo inter-disciplinar, estudiando el tema de la crisis, noté que se abordaba desde distintas ciencias humanas y sociales. Particularmente la psicología, más allá del enfoque que recibe la cuestión según se trate de distintas escuelas y autores, tenía una disciplina específica que utilizan los distintos autores y escuelas llamada "Intervención en crisis". Dicha disciplina, se conforma básicamente de descripciones de la evolución de la crisis, diseñando y planeando estrategias de enfrentamiento, que en el seguimiento de casos han resultado exitosas. Esta característica básicamente descriptiva, ofrecía un

---

[2] La investigación se desarrolló en el marco de becas para investigar que la Universidad Católica Argentina otorgó a distintos profesores. La misma fue realizada durante el año 1998 y presentada en noviembre de 1999 en los "diálogos intercátedras" realizados en la sede de Puerto Madero.
[3] Me refiero especialmente a los dos autores místicos que propongo en este trabajo.
[4] Por ejemplo la obra de K. SLAIKEU, *Intervención en Crisis. Manual para práctica e Investigación*, México, 1992, dedica un capítulo (152-161) a la ayuda que puede prestar el clero o los diversos consejeros espirituales, contemplando precisamente las creencias y necesidades del orden espiritual.
[5] El Prof. Baumgartner es catedrático en Passau, en la Facultad de Psicología Pastoral y un importante referente en el tema. Su Manual de Psicología Pastoral, citado en la bibliografía y estudiado en la primera parte de esta tesis, ha sido traducido a varios idiomas, alcanzando una enorme difusión.
[6] Entrevista científica al Prof. Dr. I. Baumgartner, efectuada en Passau, Alemania, el 3 de Noviembre de 2004.

material muy rico para la investigación de la crisis y sus alternativas. Entre los autores de referencia elegí a los pioneros de la disciplina: Lindemann y Caplan, junto con Slaikeu, autor de uno de los manuales más leídos y citados sobre el tema.
La crisis, además, mostraba tener aspectos relacionados con una pérdida significativa o duelo, situación humana que está estudiada por la psicología y en cuyo estudio la Dra. Kübler-Ross ha resultado pionera y tiene un cierto consenso. Podía, entonces, servirme en la investigación, de estos aportes concretos que ofrece la psicología.
En cuanto a la segunda parte, siempre me han interesado los clásicos de la espiritualidad y suelo encontrar en su pensamiento respuestas siempre nuevas a los eternos cuestionamientos cristianos. Inmediatamente pensé en ellos al encarar el tema "crisis espiritual": los grandes maestros tendrían, seguramente, una palabra valiosa para decir que enriqueciera la elaboración del tema. Si bien los dos autores finalmente seleccionados no utilizan la expresión "crisis espiritual", hablan de temas y problemáticas afines y dan pautas para conducirse en esas circunstancias.
La tesis de licenciatura[7] me había colocado en profundo contacto con el pensamiento de Juan de la Cruz (1542-1591) y su "noche oscura". Al reflexionar acerca de la crisis, volví a pensar en el magisterio espiritual de este autor y me propuse la tarea de revisar su obra y, en particular, el Libro de la Noche Oscura. Algunos comentarios críticos me confirmaron en la percepción que el pensamiento nocturno de Juan de la Cruz, especialmente en la segunda parte del Libro de la Noche Oscura, podía hacer un significativo aporte a la cuestión de la crisis espiritual.
Además, investigando las raíces del tema "noche" en Juan de la Cruz, encontré que una de sus fuentes era Juan Tauler (1300-1361). Este escritor místico en sus notables sermones –únicas obras reconocidas por la crítica como auténticas– abordaba el problema. Su lectura completó y profundizó mi comprensión de Juan de la Cruz.
En los mencionados sermones, Tauler habla mucho de un nuevo nacimiento en Dios que es necesario hacer en un determinado momento de la vida. Este nuevo nacimiento se da luego de haber experimentado un cierto quiebre o fracaso de las propias expectativas o proyectos. La temática de nuevo nacimiento y todo lo que trae consigo, me aportó una interesante luz para la comprensión de la crisis espiritual.
Creo que en Tauler es especialmente importante el contexto y la biografía,[8] que posiblemente nos habla desde una crisis personal.[9] Predica especialmente para "los amigos de Dios", un grupo de espirituales que se reúnen en torno a este maestro y a los que él anima espiritualmente e intenta aportarles luz acerca de la situación que están viviendo.
Juan Tauler intenta desde su contexto histórico y vital reflexionar sobre el significado de lo que nosotros llamaríamos crisis espiritual –o en términos de Tauler, sobre la necesidad de un "nuevo nacimiento en Dios"–, intentando iluminar la situación.
El aporte de Juan Tauler y de Juan de la Cruz son, entonces, las experiencias cristianas cualificadas que intento recuperar en la segunda parte de la tesis. Estos autores son fuente de mi investigación. En la tercera parte, traigo el aporte de Chiara Lubich, como

[7] El título de la tesis de licenciatura, defendida el 9 de octubre de 1992 en nuestra Facultad de Teología, es "El Amor en el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz".
[8] Este autor vive y predica en una época de crisis: a sus 37 años comienza la guerra de los cien años y nueve años después empieza a propagarse por Europa la peste negra (1348-1360), enfermedad que le causa la muerte al propio Juan.
[9] Su maestro, Eckhart, estaba siendo fuertemente cuestionado por la Santa Sede por sus afirmaciones acerca de algunos temas espirituales, y debido a los conflictos entre el Papa Juan XXII y Luis de Baviera, Tauler tuvo que abandonar su ciudad natal por quince años. Estos detalles los veremos con mayor detenimiento en Parte II de esta investigación.

ejemplo complementario de una mística contemporánea que ofrece un acercamiento original desde la espiritualidad colectiva, a la crisis espiritual.
La inquietud motivadora de esta tesis es empezar a reflexionar teológicamente sobre la teología de la crisis, intento que se refleja particularmente en la tercera parte, que comienza con el tema de la crisis-Juicio en el evangelio de Juan, recoge el antedicho aporte de Chiara Lubich y plantea núcleos temáticos emergentes de la investigación, culminando con una lectura de la experiencia del parto como crisis.

3. Hipótesis de investigación

"La mujer, cuando va a dar a luz está triste,
porque le ha llegado su hora;
pero cuando ha dado a luz al niño,
ya no se acuerda del aprieto
por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo".
Jn 16,21

Esta imagen tomada del Evangelio de Juan se propone como una figura de síntesis que expresa la dimensión pascual que deseo destacar en el proceso de la crisis.[10] En mi proyecto doctoral propuse la hipótesis que detallo a continuación.
La crisis es comparable al proceso de parto, en cuanto que hay una vida que tiene que atravesar una instancia dolorosa y potencialmente peligrosa, para vivir en otro hábitat en el cual podrá desarrollarse con mayor plenitud. La crisis es un proceso que tiene algo de muerte. La resolución positiva de la crisis tiene que ver con un trabajo sobre toda muerte personal entendida como "pascua".
Aceptar el momento de "muerte" que hay en toda crisis, es la condición de posibilidad para una nueva "plenitud de vida", del mismo modo que se debe aceptar el trabajo de parto, para que pueda tener lugar el nacimiento. Se trata de una instancia que es, al mismo tiempo, dolorosa y liberadora y que abre el camino hacia una resolución positiva. Voy a los autores elegidos con este interrogante para confirmarlo, negarlo y siempre enriquecerlo.
Esta hipótesis forma parte de alguna manera de mi "precomprensión", formada a partir de algunas lecturas[11] y experiencias personales y de acompañamiento espiritual hecho a otras personas. Hemos de tener en cuenta que son muchos los maestros espirituales –entre ellos destaco a los que asumo en este proyecto– que a lo largo de la historia de la Iglesia han tocado el tema del trabajo espiritual sobre la muerte como un asunto importante para el camino hacia Dios. No pretendo detenerme en el tema de la muerte como tal, sino en el de la pascua, como misterio de muerte y resurrección que atravesamos "con Cristo, por Él y en Él".
El itinerario espiritual que desemboca en la mencionada pascua, es un proceso que Dios lleva adelante en nosotros, con nuestra colaboración, pero que nos excede. Es Él quien da el crecimiento[12] y resucita a los muertos.[13] ¿Cómo colabora la persona en un proceso

[10] Distintos autores han destacado el enfoque pascual de la crisis en este evangelio, ver M. SCHNEIDER, *Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens - und Lebenskrisen. Ein Beitrag der theologischen Antropologie*, Frankfurt, 1995, 2-5.
[11] Algunas lecturas en particular me resultaron especialmente sugestivas en este tema: en cuanto a los místicos, los sermones de Juan Tauler y el libro de la Noche Oscura de Juan de la Cruz. Entre los autores contemporáneos, las obras de E. KÜBLER-ROSS, *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, 1975 y F. K. NEMECK, *Receptividad. De San Juan de la Cruz a T. de Chardin*, Madrid, 1985.
[12] Cf. 1Co 3,6.

que Dios realiza? Los antedichos maestros espirituales han insistido en la necesidad de disponerse para que el Señor lleve adelante su acción en nosotros, invitándonos a aceptar todo lo que en nuestra vida significa "pasividad",[14] como preparación a la última y definitiva pascua. También nos exhortan a tomar nosotros mismos la iniciativa, adentrándonos así en el camino de la ascesis, también llamado "mortificación", "renuncia a sí mismo", "tomar la cruz", etc.

Paralelamente, encontré en los pasos descriptos por los teóricos del duelo,[15] instancias semejantes o afines a las descriptas por los estudiosos de la disciplina "intervención en crisis". Los acompañantes de enfermos terminales, reconocen que el objetivo de su trabajo es ayudar a que la persona enferma y sus familiares acepten la muerte como parte de la vida, y elaboren esta aceptación, de acuerdo a sus propias convicciones espirituales y religiosas. En este proceso, relatan casi todos ellos la liberación que se produce cuando se acepta el hecho de morir.

La figura del parto, con la de la parturienta, me resultó una metáfora fecunda para pensar la crisis como corte, quiebre, una cierta muerte que permite dejar paso a una vida más plena. El rol del partero/a, también me resultaba sugestivo para pensar el acompañamiento en crisis, tema que estaba originalmente en el proyecto de tesis y que finalmente dejé de lado.[16]

En esta figura-metáfora del parto, Dios es nuestro Padre-Madre; quien está en crisis en un punto hace las veces de parturienta, y en otro es el niño en trámite de nacer. El acompañante es el/la partero/a que permaneciendo junto a, asiste, acompaña, señala los tiempos e interviene en el proceso, poniendo su pericia al servicio de la vida. La investigación de esta tesis me llevó a enriquecer la mirada sobre la figura de la parturienta y, enlazándola más fuertemente con la de la pascua, me parece que la parábola de Jn 16 puede leerse también en clave cristológica: Cristo en la cruz, dando vida al mundo, a la nueva humanidad, a cada uno de nosotros. Cristo, nuestra madre,[17] es de algún modo la parturienta que está triste porque le ha llegado su "Hora". Hora a través de la cual, da vida al mundo. Parto y pascua se enlazan en esta parábola y es mi convicción, que la figura puede enriquecer nuestra comprensión de la crisis espiritual.

4. Estructura y Método

La presente investigación sobre el tema de la crisis espiritual se estructura en tres partes. El método para el abordaje del tema será *hermenéutico e interdisciplinario*. Para el enfoque hermenéutico, seguiré las perspectivas abiertas por Paul Ricoeur en los tres momentos de la precomprensión (1), la unidad dialéctica del explicar y comprender (2), y la nueva comprensión (3).[18] En principio, este ritmo del círculo hermenéutico me permitirá acompañar las tres partes de la tesis, que desarrollarán, como ya indiqué: 1) una aproximación disciplinaria e interdisciplinaria al tema a partir del estudio de 12 autores; 2) una indagación de la crisis espiritual en los autores espirituales, en diálogo con sus principales intérpretes desde las dos voces disciplinares elegidas; y, finalmente,

---

[13] Heb 13,20.

[14] Cf. el sentido que le da a esta expresión F. K. Nemeck, en su obra *Receptividad* …, ya citada.

[15] Pienso en especial en la Dra. Kübler-Ross.

[16] El hecho de dejar de lado el tema del acompañamiento espiritual en crisis, se debió a una cuestión de extensión. No era posible abarcar dos temas tan extensos.

[17] Expresión utilizada por Juliana de Norwich. Cf. JULIANA DE NORWICH, *Libro de Visiones y Revelaciones* (Ed. y traducción de María Tabuyo), Madrid, 2002, 174.

[18] Cf. P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, 1988, 41-74; K. WAAIJMAN, *SPIRITUALITY. Forms, Foundations, Methods*, Louvain, 2002, 689-773.

3) la elaboración de algunos aportes en orden a elaborar una teología de la crisis, como recapitulación de las dos partes anteriores.

La introducción del paradigma hermenéutico en el método es favorable para un abordaje interdisciplinario. En este sentido, intentaré la conjugación de esta segunda perspectiva metódica, de diálogo y confluencia entre las disciplinas, desde mi propio campo disciplinar que es la teología espiritual y, a su vez, abriéndome a la asunción de las voces de la psicología. Entre las distintas formas de cooperación entre las disciplinas, se asumirá principalmente la de *colaboración instrumental*, es decir, cómo la mirada de la psicología puede ser un instrumento adecuado para ampliar y/o especificar la mirada de la teología; también, se intentará la *confluencia* entre ambas ciencias, en el acercamiento o afinidad de los enfoques, en los correlatos y la integración de las diferencias que surgen de cada enfoque epistemológico.[19] La idea es hacer un ejercicio concreto de teología *en diálogo*, de teología abierta a otras perspectivas, que sea, tal como nos decía el P. Ortega en el discurso inaugural de este año académico 2010, una interdisciplinariedad que no es un agregado a la experiencia teológica, sino un reflexionar la propia fe pensando con el otro, dialogando con los otros.[20] Un ejercicio de conversación, o de "consonancia" interdisciplinar.[21]

Si bien el método propuesto reúne dos enfoques de aproximación al tema, no se trata de dos métodos que corren en paralelo o yuxtapuestos. Mi objetivo es lograr un *acceso metódico integral* que tome su dinamismo del círculo hermenéutico y que, desde él, vaya articulando las voces disciplinares en los tres momentos del arco interpretativo. Se podría decir que "el arte" del método elegido consiste en lograr explicitar y aplicar con claridad las *especificaciones funcionales* correspondientes a cada momento y, a la vez, hacerlo en coherencia con las ópticas hermenéutica y de diálogo disciplinar asumidas.[22]

Una palabra sobre cómo adentrarse en la lectura de este trabajo. Cada una de las tres partes tiene el sumario con los contenidos al inicio, allí está el mapa básico de contenidos.

Respecto de la primera parte, la relativa variedad de aportes permite abrir el arco temático, teniendo en cuenta la naturaleza diversificada de dichos aportes y nos brinda un cierto estado de la cuestión.

En la segunda parte es interesante observar el diálogo entre espiritualidad y contexto en cada uno de los autores estudiados. Siendo ambos maestros espirituales, sus aportes, sin embargo, son diversos y de acuerdo a ello, el estudio lo es.

El esfuerzo de la tercera parte, está concentrado en mostrar los temas que, emergiendo de la investigación, pueden servir de base para la elaboración de una teología de la crisis espiritual.

---

[19] Sobre las distintas formas de cooperación entre las disciplinas, Cf A. FORTÍN MELKEVIK, *Los métodos en teología. El pensamiento interdisciplinar en teología*, Concilium 256 (1994) 147-159. En especial la primera forma de práctica interdisciplinar, 149.

[20] Cf. F. ORTEGA, "Teología y contexto epocal: una mirada recíproca", *Teología* 102 (2010) 131-143. Discurso en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina en la apertura del Año académico 2010.

[21] Esta idea de una construcción interdisciplinar a través del diálogo, también aparece con fuerza en el mensaje del rector de la Universidad, Pbro. Dr. Victor Manuel Fernández, el 16 de febrero de 2010. Cf. "Mensaje del Rector", *UCActualidad* (marzo 2010) 15-18.

[22] Para el tema de método teológico y especificaciones funcionales, sigo a B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, 1988.

PARTE I: APROXIMACIONES A LA CRISIS ESPIRITUAL

ESQUEMA

Introducción temática y metódica

0. Significado y etimología de la palabra Crisis

Capítulo 1: Consideraciones sobre experiencia espiritual y diálogo con la psicología

1. La experiencia espiritual cristiana y lenguaje místico
2. La teología espiritual y el diálogo con psicología

Capítulo 2: Aproximación teológico-espiritual

1. Dos aportes teológico-espirituales
1.1. Keating: acceso desde la clave teologal
1.2. Nemeck-Coombs: umbrales críticos y crecimiento espiritual
1.3. Breve síntesis conceptual

2. Aporte desde el cruce con pastoral
2.1. Guenther: escucha sagrada y parto del alma
2.2. Breve síntesis conceptual.

3. Reflexión conclusiva: hallazgos, pendientes, conceptos/líneas de investigación emergentes

Capítulo 3: Aproximación desde la psicología

1. Slaikeu: intervención en crisis
2. Kübler-Ross: crisis y duelo
3. Reflexión conclusiva: hallazgos, aportes para teología de la crisis

Recapitulación de la primera parte

Introducción temática y metódica

Esta primera parte de la tesis, *Aproximación a la Crisis Espiritual*, pretende como su nombre lo indica hacer un acercamiento al tema, tomando tres núcleos de reflexión: los problemas epistemológicos que se encuentran al estudiar la crisis en una disciplina en construcción, como es la teología espiritual; la aproximación a la cuestión desde aportes teológico espirituales y el tercer núcleo, que tratará sobre una aproximación desde la psicología.

En el capítulo 1, *Consideraciones sobre experiencia espiritual y diálogo con la psicología* me focalizaré en dos cuestiones importantes: el lenguaje y el diálogo con la psicología. En cuanto al lenguaje, tomaré el problema de la experiencia espiritual y su inefabilidad, y el lenguaje más apropiado para narrar dicha experiencia. Luego desarrollaré brevemente la relación entre teología espiritual y psicología, de manera de situar el asunto e ir marcando el tipo de diálogo interdisciplinar que estableceré entre ambas ciencias.

En el capítulo 2, *Aproximación teológico-espiritual*, mostraré algunas aproximaciones al tema. Voy a recorrer las obras de cuatro autores, profundizando en sus contribuciones específicas.

Teniendo en cuenta que, como decimos, en el ámbito de la teología no hay un tratamiento sistemático de la cuestión –no hay un manual de crisis espirituales–, intentaremos dos aproximaciones: desde la teología/espiritualidad (capítulo 2) y desde la psicología, particularmente desde la intervención en crisis entendida como herramienta (capítulo 3).

En la primera aproximación (capítulo 2), hablamos de teología/espiritualidad, porque no hay una teología de la crisis sistemáticamente desarrollada,[23] aunque sí hay planteos hechos desde la espiritualidad o la pastoral de la espiritualidad que también entendemos ricos y válidos para nuestro trabajo. En dicha aproximación tomaremos dos tipos de aportes: algunos aportes al tema hechos desde la teología/espiritualidad y otro aporte teológico/pastoral.

En la investigación, trataré de ver el aporte específico al tema crisis espiritual y eventualmente los conceptos o símbolos que utiliza el autor para tocar cada tema.

En el punto 1 encontramos los *aportes teológico-espirituales*. Los trabajos de Th. Keating,[24] aún con sus limitaciones, tienen el mérito de haber planteado la cuestión y enfocar la crisis en perspectiva teologal. Dicho enfoque lo siguen también F.K. Nemeck y M.T. Coombs,[25] quienes abordan los umbrales críticos del proceso espiritual desde la perspectiva del itinerario espiritual.

En el punto 2 de este capítulo, encontramos la cuestión del acompañamiento espiritual como escucha sagrada y la tomaremos de M. Guenther,[26] quien aborda la metáfora del/a acompañante espiritual como partero/a del alma. Metáfora que se vuelve especialmente rica en ocasión de la crisis, y que encuentro oportuna para mi investigación a raíz de la hipótesis de trabajo elegida para esta tesis.[27]

---

[23] La excepción es el libro de M. SCHNEIDER, *Krisis: zur theologischen Deutung von Glaubens- und lebenkrisen Ein beitrag der theologischen Antropologie*, Freiburg, 1995. Allí el autor desarrolla una sistematización teológica del tema. Algo de este aporte consignaremos en la tercera parte de este trabajo.

[24] TH. KEATING, *Crisis de fe, crisis de amor*, Bilbao, 2001.

[25] F.K.NEMECK - M.T. COOMBS, *Nuestra Trayectoria Espiritual*, Madrid, 1988.

[26] Particularmente en su libro *Holy Listening. The art of Spiritual Direction*, Boston, 1992.

[27] "La crisis es un proceso vital humano que tiene algo de muerte. La resolución positiva de la crisis tiene que ver con un trabajo sobre toda muerte personal entendida como «pascua»". Proyecto para la tesis doctoral, 8.

En la *Aproximación desde la psicología* (capítulo 3), trabajaré con dos autores: un referente de la disciplina intervención en crisis y dos autoras que hablan desde la teoría del duelo y su acompañamiento, cuya relación con la crisis intentaré establecer.
A partir del tratamiento de las personas en crisis, la psicología –desde una mirada fenomenológica– desarrolla una teoría de la crisis y describe evoluciones típicas. Como representante de este modo de estudiar las crisis elegimos a K Slaikeu,[28] con su manual de intervención en crisis, por ser una de las obras más citadas en el tema.
Al ser la crisis un punto de quiebre o de inflexión, en cualquiera de sus formas hay al menos un momento de duelo. Crisis y duelo son, como veremos en su lugar, conceptos emparentados, por este motivo parece importante estudiar a los teóricos del mismo. Por su relevancia y afinidad con temas espirituales, elegimos a la Dra. E. Kübler-Ross,[29] complementando su planteo con las tareas de duelo propuestas por la Dra. Verena Kast,[30] e integrando a esta conversación otros interlocutores que enriquecen esta línea de investigación.

[28] K. SLAIKEU, *Intervención en Crisis. Manual para práctica e Investigación*, México, 1992.
[29] En especial en los cinco pasos propuestos en su libro, *On death and dying*, New York, 1969. Usaremos la versión española *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, 1975.
[30] *Time to Mourn: Growing Through the Grief Process*, New York, 1988.

0. Significado y Etimología de la palabra Crisis

El tema crisis espirituales es algo difícil de encuadrar dentro del marco teológico: el significado de la expresión "crisis espiritual" es algo difuso en las obras que he consultado, y que irán apareciendo en este trabajo. Tanto la palabra "crisis", como la palabra "espiritual" o "espiritualidad", admiten variadas acepciones o modos de comprenderlas, aún por separado, lo cual hace necesario un esfuerzo por determinar esta expresión del modo más preciso posible.

Algunos pensadores más ligados al significado clásico de "noche" o "prueba",[31] encuentran la palabra crisis como inadecuada o extemporánea para referirse a las realidades del espíritu. Un elemento importante que alimenta esta visión, es el hecho de que los maestros espirituales clásicos no utilizan la palabra crisis para describir alternativas interiores. Por otra parte la palabra crisis aparece ligada en el uso común a otros tipos de crisis: social, política, económica, militar, etc.

Uno de los puntos a dilucidar en esta investigación será la definición de crisis espirituales, señalando desde dónde se hace y por qué. ¿Qué significa el adjetivo "espiritual" referido a las crisis? ¿Por qué usarlo y no en cambio teologal o existencial? Aunque la elección del título quedó justificada de algún modo en la introducción a todo el trabajo, de estas cosas tendremos que ir dando cuenta a lo largo del mismo.

Otra cuestión es la del singular o plural: ¿una crisis o varias crisis? En la mencionada introducción, he explicado también mi opción metodológica por el singular, pero de todas maneras no debe pasar desapercibido el hecho de que el tema pueda plantearse en plural.

Estas cuestiones se irán dilucidando a lo largo del texto. Para comenzar parece importante esta definición de crisis, que sin entrar en pormenores lingüísticos nos permita ir aclarando su significado.

En cuanto a la etimología, se suelen citar tres orígenes de la palabra: la más directa para las lenguas modernas es la palabra latina *crisis*, la cual, a su vez, deriva del sustantivo griego κρισις. La tercera etimología que se suele citar es del chino, en esa lengua el ideograma que corresponde a nuestra palabra crisis significa "peligro y oportunidad".[32]

En latín, el significado de "crisis" se restringe más bien al concepto de decisión; es el sesgo definitivo de una situación. El uso latino permanece ligado especialmente a lo corporal y a la enfermedad: la expresión designa la fase crítica en la cual el proceso se va a definir entre mejoría o agravamiento, vida o muerte, pero todavía no se ha resuelto el desenlace.

En griego, el sustantivo κρισις(krisis) significa fuerza distintiva, querella, separación elección, opción/juicio, rechazo, disputa, sentencia, condena; y también, éxito, solución, logro, explicación, interpretación. El verbo correspondiente κρινειν (krinein) es igualmente rico en acepciones: significa distinguir, elegir, preferir, decidir, juzgar, interpretar, explicar, establecer o resolver, hacer entrar en la fase decisiva, estimar, suponer o valorar. Este verbo también está en el origen de palabras como "criticar" y "criterio", entre otras.[33]

La distinción actual entre una *crisis* objetiva y una *crítica* subjetiva no era percibida en griego sino como una expresión unitaria. En el campo de la medicina, como en el

---

[31] Tal es el caso de la obra de TH. KEATING, *Crisis de fe, crisis de amor*.

[32] Es la etimología que recoge K. Slaikeu. Cf. K. SLAIKEU, *Intervención en Crisis…*, 13. Lo hace citando a H. WILHELM, *The I Ching or the book of Changes*, New Jersey, 1967.

[33] Cf. F. NAVARRO, *La Fascinante Historia de las Palabras*, TI, Madrid, 2003, 89-90; Cf. R. KOSELLECK - N. TSOUYOPOULOS - U. SCHÖNPFLUG, Voz "Krise", en: J. RITTER - K. GRÜNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, T4, Basel/Stuttgart, 1976, col. 1235-1245.

militar, describe la manifestación de aquel cambio determinado en el cual se define la decisión por la muerte o la vida, entre la victoria o el fracaso. De hecho, la crítica –constructiva–[34] en correspondencia con el verbo griego κρινειν describe el arte del discernimiento, la apreciación, el juicio, pero también la censura, la crítica y la confrontación.

En los diccionarios, después de la definición etimológica aparecen como principales las acepciones económica, laboral y político-social. [35]

Históricamente ha sido decisivo el uso que ha tenido el concepto en el ámbito militar y médico: el momento de cambio, la fase decisiva, el giro hacia la vida o la muerte en una enfermedad, o el paso a la victoria o la derrota en el campo de batalla. En la modernidad, entra a través de la doctrina de los "días críticos", y se amplía hacia una globalización del concepto "crisis". Desde el siglo XVII, a partir de Inglaterra y pasando por Francia, se desarrolla una nueva extensión del concepto al campo social, político y económico, desde la comprensión de los cuerpos y los seres sociales como organismos. La última ampliación del término se da a través de las filosofías de la vida y de la existencia, que asumen en gran medida el impacto de la orientación cristiana y su religiosidad.

El concepto κρισις en sentido médico[36] aparece por primera vez en el *Corpus hippocraticum*. Es posible que el mismo fuera tomado por los médicos del ámbito de la poesía y de la filosofía; como fuentes probables para el uso de crisis como decisión o momento decisivo, se plantean Parménides y sobre todo Herodoto. La doctrina médica de la crisis, probablemente fundada por Hipócrates, sostiene que las enfermedades con mucha fiebre repentinamente pueden evolucionar hacia una mejoría o empeoramiento y que estos cambios en el curso de la enfermedad se dan en determinados días; se llama κρισις a este momento de definición, los días en que se da el cambio, que, como días decisivos, son "críticos". La medicina post-hipocrática fija el concepto crisis en este sentido y la doctrina de los *días críticos* aparece como una expresión del estado de la cuestión en este ámbito. En la fijación definitiva del concepto, se destaca Galeno, para quien es preciso elaborar la doctrina de la crisis como fundamento para un pronóstico: para una observación de la crisis, es muy importante poder determinar con exactitud el comienzo de la enfermedad. Luego del mayor interés dedicado al tema en el siglo XVI, no ha habido mayores novedades en el desarrollo y la atención al concepto.

Las acepciones o aperturas que da J. Robinson sobre el concepto *crisis* en las ciencias sociales son múltiples y sugerentes:[37] "turning point", "requirement for action", "new situation", "uncertainties – alternatives", "reduction of control", "urgency – stress", "tensions among", etc. A la vez, previene acerca de un uso tanto restrictivo como excesivamente abierto del concepto.[38] Recordando el origen griego del término, ligado a la concepción médica, como "turning point" entre un cambio afortunado o desafortunado en el estado de un organismo, el autor propone a modo de síntesis la

---

[34] Cf. M. KOPP, Voz "Kritik (konstruktive)", en: C. SCHÜTZ (ed.), *PLS*, col. 744-746. Se retomará este tema más abajo.

[35] Por ejemplo en: Editorial Larousse (eds.) *Pequeño Larousse Ilustrado*, Mexico 1996. 297-298; A. BENFENATI, voz "Crisi", en G.C. SANSONI (ed.), *Enciclopedia Filosófica*, T 2, Firenze, 1968, col 159-160. Otro tanto sucede si buscamos el término crisis en internet, pueden consultarse al respecto dos buscadores importantes: www.google.com y www.altavista.com. Tanto en su versión española como en el resto de los idiomas. En todos los sitios encontraremos significaciones parecidas.

[36] KOSELLECK - TSOUYOPOULOS - SCHÖNPFLUG, Voz « Krise »…, col.1240.

[37] Cf. J.A. ROBINSON, Voz "Crisis", en *Internacional Enciclopedia of the Social Sciences*, Washington, Library of Congress, 1968, 510-514.

[38] Sobre las dificultades de una generalización que recae en la ambigüedad, cf. R. STARN - R. THOM - E. MORIN et al., *El concepto crisis*, Buenos Aires, Megápolis, 1979, 5-7. 277.

crisis como una *decision situation, occasion for decision.* En este contexto, abre el tema de crisis como "decision time", en relación con las teorías de "decision-making" y "decision makers" que suponen la formulación y negociación de alternativas.[39]

La entrada del término en psicología y psiquiatría se ha dado a través del campo de la medicina y ha designado, básicamente, el desarrollo o proceso de una enfermedad anímica. En este contexto, se llama crisis a un estado personal de trastorno y desorganización, caracterizado principalmente por una incapacidad para abordar situaciones particulares utilizando métodos acostumbrados para la resolución de los problemas, y por el potencial para obtener un resultado radicalmente positivo o negativo a partir de esa situación.[40]

Para sintetizar y redondear el concepto, pongo aquí una definición de crisis, que expresa un cierto consenso que existe acerca de esta noción:

> "**Crisis** (del latín *crisis*, a su vez del griego κρίσις) es una coyuntura de cambios en cualquier aspecto de una realidad organizada pero inestable, sujeta a evolución; especialmente, la **crisis** de una estructura. Los cambios críticos, aunque previsibles, tienen siempre algún grado de incertidumbre en cuanto a su reversibilidad o grado de profundidad, pues si no serían meras reacciones automáticas como las físico-químicas. Si los cambios son profundos, súbitos y violentos, y sobre todo traen consecuencias trascendentales, van más allá de una **crisis** y se pueden denominar revolución.
>
> Las crisis pueden ocurrir a un nivel personal o social. Pueden designar un cambio traumático en la vida o salud de una persona o una situación social inestable y peligrosa en lo político, económico, militar, etc. También puede ser la definición de un hecho medioambiental de gran escala, especialmente los que implican un cambio abrupto. De una manera menos propia, se refieren con el nombre de crisis las emergencias o las épocas de dificultades".[41]

En el Diccionario de la Real Academia Española, podemos encontrar un dato notable, la segunda acepción de la palabra crisis, dice: "mutación importante en el desarrollo de procesos, ya de orden físico, ya históricos o espirituales". Es decir, que la segunda acepción del término –tiene siete– contempla la existencia de crisis de orden espiritual.[42]

---

[39] V. R. AZCUY, "Reflexiones abiertas sobre la crisis-país. Pensar Pensándonos – Aportes teológico/sociales", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, 2004, 153-208.

[40] Como veremos, algunos autores insisten en el trastorno emocional y el desequilibrio que provoca la crisis, como el elemento determinante de la misma. Otros, en cambio, hacen hincapié en el componente cognoscitivo, ya que la crisis o bien altera la expectativa vital de la persona, o bien sus características traumáticas hacen incapaz al individuo de manejar situaciones nuevas o desconocidas.

[41] http://es.wikipedia.org/wiki/Crisis.

[42] Se trata de la vigésima segunda edición.
Cf. http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=crisis. [Consulta: 16 de marzo de 2011].

Capítulo 1: Consideraciones sobre experiencia espiritual y diálogo con la psicología

1. La experiencia espiritual cristiana y lenguaje místico

La teología espiritual es el estudio teológico –por tanto sistemático– de la experiencia espiritual cristiana y como la crisis forma parte de dicha experiencias, por tanto considero importante en este momento de inicio del trabajo, aclarar aunque sea brevemente el concepto de experiencia. Tener en claro este aspecto nos ayudará a encarar más adecuadamente el estudio.

1.1. Experiencia: religiosa, espiritual, mística

El término "experiencia" [43] puede ser utilizado en distintos sentidos; lo que se denomina en general por experiencia es un conocimiento inmediato de cosas concretas, por oposición a un conocimiento más abstracto y discursivo. El tema de la experiencia comienza a desarrollarse en la modernidad, con el interés por las ciencias positivas –"experimentales"– por aquellos saberes que pueden corroborarse por el contacto concreto y directo, de lo singular y presente. Con el tiempo, especialmente en el siglo XX, la experiencia designará un saber más integral, no ya solamente opuesto a lo abstracto, sino involucrándolo.

La experiencia no designa solamente los estados psicológicos internos, sino también el mundo exterior; además no describe sólo lo inmanente, sino también lo trascendente. Se nombra una situación global, total, a la vez vivida y reflexionada de un ser humano inmerso en el tiempo, pero abierto a la eternidad. También designa modalidades específicas y orientadas cada una a un objeto propio, de tal manera que podemos hablar de experiencia estética, moral, religiosa, etc.

La experiencia no es entonces algo puramente subjetivo, afectivo o inmanente, sino una realidad que nos abre al mundo, a los otros y a Dios.

En este sentido, la *experiencia religiosa* es entendida como mediadora de una presencia, es la conciencia de la relación con Dios a través de pensamientos, sentimientos y actitudes en los que se percibe la relación con la trascendencia. Si la religión se define como la relación con el ser sagrado como tal, es precisamente la conciencia de esta relación, en todos sus aspectos, lo que constituye la experiencia religiosa.

Por *experiencia espiritual* entendemos la experiencia cristiana, integral y consciente, interiorizada y vivida; es la apropiación personal de los misterios de la fe. No nos referimos a una experiencia espiritual por oposición a una experiencia externa o material, sino la integración personal y vital de la fe, de los sacramentos, de la ley moral. En nuestra comprensión, la experiencia espiritual no designa solamente las emociones religiosas o las consolaciones sensibles, ni únicamente la interioridad contemplativa. Experiencia espiritual es de toda la vida cristiana, en sus aspectos globalmente considerados de contemplación y acción, apostolado y oración, trabajo y descanso, etc., como distintos aspectos de la vida cristiana concebida como una unidad.

---

[43] Cf. A. LEONARD, *Expérience Spirituelle* en: *DS*, col. 2004-2026 ; J. LADRIERE, *Langage des Spirituels* en : AA.VV. M.VILLER et als. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1976, T IX, col. 204-217; B. OLIVERA, *Sol en la Noche. Misterio y Mística Cristiana desde una experiencia monástica*, Burgos, 2002; T. GOFFI, *La experiencia espiritual, hoy. Líneas esenciales de la espiritualidad cristiana contemporánea*, Salamanca, 1987. 115-163; G. MOIOLI, "Mística Cristiana", en: *NDE*, 1266-1281; M. BENZO, *Hombre Profano-Hombre Sagrado. Tratado de Antropología Teológica*, Madrid, 1978, 137-141.

Tradicionalmente se ha concebido la *experiencia mística*, como una experiencia en la que la persona tiene conciencia de entrar, no por sí misma, sino por un llamado, en contacto directo con Dios, como bondad suprema. En la experiencia mística se destaca generalmente la percepción de la inmediatez, del contacto directo con Dios, de una intensidad variada.

1.2. El problema del lenguaje para narrar la experiencia

Esta experiencia es dependiente de la fe y su común denominador es la inefabilidad, es "nube", es "tiniebla" como le gusta decir al pseudo-Dionisio, seguido por la tradición posterior. Tomás de Aquino dirá que el alma entra entonces en esta "tiniebla de la ignorancia… en la que nos unimos lo más posible a Dios, como dice Dionisio, y que es una nube en la que decimos que Dios habita".[44]

No entramos aquí en el tema de los fenómenos extraordinarios, o si la mística se ocupa solamente de quienes tienen locuciones y revelaciones, o de todos los cristianos.[45]

Lo cierto es que la experiencia espiritual es una experiencia análoga al conocimiento por connaturalidad, del que también habla el Aquinate,[46] ya que en el conocimiento por connaturalidad se conoce por una cierta afinidad o inclinación hacia el objeto conocido. Esta inclinación proviene del amor y de la unión y reviste una importancia especial cuando hablamos de Dios y de su conocimiento, porque tal como nos lo recuerda la 1ª carta de Juan, el que ama, conoce a Dios y el que no ama no conoce a Dios, porque Dios es Amor.[47]

El amor de Dios se derrama en nosotros y nos atrae hacia Él y nos unimos a Él, propiciando en nosotros la sabiduría más alta, de la que habla también Tomás al comienzo de la Summa, la que viene del Espíritu Santo y por la cual nos unimos a Dios.[48]

Evidentemente el apofatismo es un elemento central de la experiencia mística.[49] Quienes tienen alguna experiencia al respecto, no saben decirlo, porque tampoco saben explicar-se cómo es esta comunicación divina. Al mismo tiempo, no pueden negar la vivencia, que se recuerda en términos muy reales.

Así es, cuando los místicos experimentales tienen o quieren narrar su experiencia de Dios, tienen siempre un momento que podríamos llamar "apofatismo de base": no podemos hablar de Dios, porque en realidad no sabemos quién es Él y mucho menos podemos describirlo. El místico siempre nos va a decir que, ante todo Dios no es lo que él percibió y entendió, aunque sí lo es de modo sumo. Admirablemente lo dice Tomás de Aquino, una vez más dejándonos percibir su propia experiencia mística: "In finem nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscimus":[50] finalmente nuestro máximo conocimiento de Dios es re-conocerlo como ignoto, como desconocido por ser

---

[44] I Sent.d.8q1 a.1 ad4.

[45] Está aquí el tema de si la mística es el desarrollo normal de la vocación cristiana. En cierto sentido podemos decir que todos los bautizados son místicos, en cuanto han sido introducidos en el misterio pascual de Cristo. Se puede ver lo que dice al respecto F. RUIZ SALVADOR en *Caminos del Espíritu…*, 514-536. También la hermosa definición de B. Olivera: "[místicos y místicas] son, simplemente, todos aquellos y aquellas que entrando en el Misterio van siendo transformados por Él." B. OLIVERA, *Sol en la Noche…*, 80.

[46] Cf. W. JOHNSTON, *Teología Mística*, Barcelona, 1997, 63-68.

[47] Cf. 1Jn 4, 7-8.

[48] STh q1 a6 ad3.

[49] Hablamos siempre de mística cristiana.

[50] In Boetium de Trinitate q1 a2 ad1.

infinitamente luminoso y cognoscible, desmesurado para nuestra aprehensión tanto sensible (desborda nuestros sentidos) como inteligible (es mucho mayor que nuestra inteligencia), como volitiva (es demasiado amor para nuestro corazón).
De manera hermosa y pedagógica lo expresa Juan de la Cruz:

> "…Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Cierto, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden. Porque ésta es la causa porque con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran. Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura divina, donde, no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas. De donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir; y así, lo que de ello se declara, ordinariamente es lo menos que contiene en sí".[51]

Evidentemente, las almas "amorosas" a las que aquí se refiere el santo, son las que han tenido alguna experiencia mística. Nadie, ni ellas mismas, pueden decir lo que Dios les ha hecho entender (se trata de una comprensión que excede la inteligencia) – sentir (excede los sentidos) – desear (excede la capacidad de la voluntad). Aquí Juan da un paso más: como no pueden decir y explicar "ésta es la causa porque con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios…". Es decir, recurren al lenguaje simbólico que hay que entender y leer en el contexto y en la línea de afinidad espiritual en la que fueron dichas, que el santo llama aquí "sencillez de espíritu de amor e inteligencia". De lo contrario todo parecerá un "dislate", un disparate. Por eso usan "extrañas figuras y semejanzas", nosotros diríamos símbolos y metáforas.
Con estas sencillas palabras nos introduce el santo en el tema crucial del lenguaje para hablar de Dios ¿Cuál es el más adecuado? R. Ferrara nos recuerda que:

> "«Dios» se declina y conjuga en múltiples lenguajes: en el oráculo del profeta, en la doxología y plegaria del salmista y en la sentencia del sabio, la cual se expande en el lenguaje articulado del teólogo en su discurso «narrativo y argumentativo» que, en orden a esa articulación, apela tanto a las analogías, con sus afinidades y correspondencias, como a las paradojas y los contrastes".[52]

En esta vida Dios es conocido y denominado por vía de analogía y paradoja, aunque es inefable. Algunos nombres lo designan con propiedad, aunque de modo deficiente.[53]
Así también Ferrara nos recuerda la famosa cuestión 13, sobre los nombres divinos, uno de cuyos párrafos iniciales expresa de manera sucinta la dificultad que presenta el lenguaje sobre Dios:

---

[51] *Cántico Espiritual B*, Prol 1, en: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Madrid, 1992, 571-572.
[52] R. FERRARA, *El misterio de Dios: correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática*, Salamanca, 2005, 27.
[53] Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios…* 28-31. 93-94. 252-265; B. MONDIN, *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico,* Madrid, 1979. 199.

> "Según Aristóteles las palabras son signos de lo entendido que es semejanza de las cosas; por eso las *palabras* dicen referencia a las *cosas* mediante el *concepto* de la inteligencia. Luego, algo puede ser denominado por nosotros en la medida en que puede ser conocido por nuestra inteligencia. Pero vimos que en esta vida no podemos ver a Dios por su esencia sino que lo conocemos a partir de las creaturas según la *relación de principio* y según el *modo de la excelencia y de la negación*. Luego también así podemos denominar a Dios... sin que el nombre que lo significa exprese *lo-que-es* la esencia divina, *como* la palabra "hombre" expresa, mediante su significado, *lo-que-es* la esencia del hombre".[54]

Sin entrar en el tema del lenguaje sobre Dios en sí mismo, que nos llevaría demasiado lejos de nuestra investigación, los textos de Juan de la Cruz y de Tomás nos alcanzan para decir que nuestras palabras son ineficientes para hablar sobre Dios y sobre la experiencia de Dios, aún la más común y universal.[55] Es por eso que el lenguaje sobre esta experiencia está cargado de metáforas y símbolos. Esto ciertamente puede resultar un límite, pero al decir de P. Ricoeur, también es una posibilidad, porque el místico, muchas veces con sus metáforas está abriendo su experiencia a la nuestra, de la misma manera que un símbolo abre el significado de una realidad a nuevas percepciones. Sus experiencias, llaman, invitan, evocan las del lector.[56]

1.3. El lenguaje místico

Cabe decir aquí algo sobre las características específicas del lenguaje místico que nos servirán para interpretar el discurso de los autores espirituales clásicos y contemporáneos.[57]

Lo primero es que el sustantivo "mística/místico", a partir del siglo XVII empezó a designar un lenguaje,[58] el lenguaje de los místicos entendido como el conjunto de escritos que narraban sus experiencias.[59] Lo vivido por estas personas, o lo que quisieron trasmitir de lo vivido, se encuentra en esas obras, las cuales constituyen una forma peculiar del lenguaje humano.[60]

Si bien nos referimos aquí al lenguaje espiritual-místico en un contexto religioso, ese lenguaje, que hasta la época moderna circulaba casi exclusivamente en círculos religiosos, empezó a darse también y a partir de la modernidad, en ambientes profanos.

El lenguaje místico aparece en unos textos que pertenecen a los más diversos géneros literarios: relatos autobiográficos, poemas, comentarios con finalidad pedagógica, exhortativa o apologética, de interpretación de la Escritura, etc.

---

[54] S Th I q13 a1.

[55] Merton afirma que en el lenguaje sobre Dios, damos cuenta de nuestro simultáneo conocimiento e ignorancia respecto del misterio divino. Cf. T. MERTON, *Ascenso a la Verdad*, Bs. As.-México, 2008, 81-96.

[56] Cf. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Buenos Aires, 1977.

[57] Para un marco más amplio del tema desde el hecho religioso y la evolución histórica puede verse: F. URBINA, *Teología de la Contemplación*, Madrid, 2009. 53ss.

[58] Cf. M. DE CERTEAU, "Mystique au SXVII[e] siècle. Le problème du langage mystique", en: *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac II*, Paris, 1964, 267-291.

[59] M. de Certeau afirma que la mística es sobre todo una manera de hablar. Cf. M DE CERTEAU, "Maneras de Hablar" en: *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, México, 1994, 139-181.

[60] Cf. "El lenguaje místico", en: J. M. VELASCO, *El fenómeno místico. Un estudio comparado*, Valladolid, 1999. 49-58.

En principio estos discursos se diferencian de otros textos religiosos, como los teológicos, los litúrgicos, de proclamación etc., por algunos rasgos característicos:[61]

- El lenguaje místico o espiritual en general utiliza las mismas palabras del lenguaje habitual, en especial del lenguaje religioso. Lo que lo diferencia es el uso nuevo o distinto que se hace de las mismas palabras (por ejemplo, la palabra "toque" en ciertos autores).[62] También se dan como aditivos a palabras en forma de adjetivos o prefijos (Ej.: sobre-eminente).
- Otra característica importante y diferencial respecto del lenguaje teológico o filosófico, por ejemplo, está dada por el hecho de que el lenguaje místico es el lenguaje de una experiencia. De ella brota y por eso en general es vívido, concreto e impregnado de un tono psicológico y afectivo. No aparecen conceptos o palabras nuevas, sino una comprensión nueva e interiorizada de estas mismas palabras, que expresan una peculiar experiencia de fe que a grandes rasgos podríamos resumir como intensa experiencia de unión con Dios, experiencia esencialmente subjetiva e interior.
- Una de las notas más salientes de este discurso es lo que se llama la "transgresividad" del lenguaje místico. Se trata de la tendencia de llevar los vocablos hasta el límite de su capacidad significativa y en la utilización simbólica de todos ellos. Esto se ve en el uso constante de metáforas, que se presentan creativas e innovadoras. La función central del símbolo en el discurso místico, le da a este lenguaje gran afinidad con el lenguaje poético, lo que hace que no sea rara la conjunción de ambos. Pero la transgresividad aflora sobre todo en el modo de hablar, con profusión de superlativos y con estilo hiperbólico, con profusión de exclamaciones (¡oh!, ¡cuán!, etc.).
  Junto a la metáfora, la paradoja[63] y la antítesis, son los recursos más utilizados en el lenguaje místico para expresar la transgresividad. Parecida función a la antítesis la desempeña el oxímoron,[64] el cual marca de un modo más claro en el lenguaje la *coincidentia oppositorum*, cercana a la *docta ignorantia* de la que hablaba Nicolás de Cusa. Son recursos lingüísticos que emparentan al lenguaje místico con el silencio. El Pseudo Dionisio fue en esto un precursor al hablar en su teología mística, con términos tales como "bruma supraluminosa". De hecho, el lenguaje

[61] Cf. J. LADRIÈRE "Langage des spirituels", en: M. VILLER - F. CAVALLERA - J. DE GUIBERT - A. RAYEZ (Fondateurs) *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, T IX, Paris, 1976, col. 204.

[62] Tal es el caso de Juan de la Cruz en la *Llama de Amor Viva*.

[63] La función de la paradoja puede ser entendida de diversas maneras. En cuanto que es lenguaje, la paradoja tiene una función eminentemente expresiva y comunicativa, pero es peculiar de su expresión expresiva la función de desconcertar y favorecer la percepción de algún aspecto oculto. Desde el punto de vista humano la paradoja expresa el desbordamiento de la persona en sentimientos, intenciones, imaginación que no se puede reducir a principios lógicos. Desde el punto de vista psicosocial y religioso el lenguaje paradójico pretende visibilizar lo oculto, denunciar mediante la exageración o la desfiguración expresiva aspectos negativos o reductores de un determinado contexto, posibilitar un espacio de libertad a través de la oferta alternativa y crear, asimismo, una realidad nueva que transforme el contexto denunciado. Es fácil comprender la importancia simbólica que reviste la paradoja así como percibir la fuerza interpelante, transformadora y creativa. Cf. M. NAVARRO PUERTO, "La Paradoja de María, Madre Virgen", *EphMar* 45 (1995) 93-112. Sobre transgresividad y lenguaje místico, cf. V. LIGO, "The Language of paradox in Mysticism", *Louvain Studies* 14 (1989) 26-37.

[64] Consiste en armonizar dos conceptos opuestos en una sola expresión, formando así un tercer concepto, cuyo significado se desprende de su interpretación lógica. Su sentido literal es absurdo (por ejemplo, "instante eterno"), por lo cual se fuerza al lector a buscar un sentido metafórico.

místico tiende a desembocar en el silencio y continuamente está en sus límites, encontrándose cómodo con el recurso al apofatismo.

- El lenguaje místico es autoimplicativo y testimonial. Se podría decir que todo lenguaje religioso es autoimplicativo en la medida en la que el autor se incluye en la experiencia. Pero dicha autoimplicación admite grados: una cosa es decir "Dios existe" y otra, "creo en Dios". El lenguaje místico es autoimplicativo de un modo especial, porque evoca una experiencia personal, y el significado de lo que se afirma, lo es desde dicha experiencia y reconociéndose en ella. Esa experiencia es a la vez testimonio, da cuenta de lo vivido y se hace creíble en la misma medida de la coherencia personal y en los términos vívidos de quien narra la experiencia.

1.4. Los símbolos y el lenguaje espiritual

La imagen simbólica se revela en la literatura religiosa particularmente apta para expresar realidades espirituales. Jesús, por ejemplo, es presentado como Pan de Vida o Luz del mundo. Como imagen, el símbolo se desarrolla a través del contacto del hombre con el ambiente. En este sentido, el símbolo puede referirse al mundo más primitivo de la naturaleza, o al mundo más social, de la familia o de la técnica. Es propio del lenguaje simbólico partir de la imagen para pasar a otro nivel significativo: la montaña, por ejemplo, se convierte en símbolo del esfuerzo moral o espiritual.
El símbolo verdadero parte de lo concreto sensible para alcanzar el nivel espiritual, es

un signo capaz de evocar otra realidad perteneciente a un nivel ontológico superior: el

agua como símbolo de vida, la luz como símbolo de sabiduría, el cielo como morada de

Dios, etc. El símbolo pertenece al orden de la percepción sensible y no se puede separar

de dicha actividad perceptiva.

Al contrario del concepto, el *símbolo,* por su "sugestiva" inadecuación y por su carga vital trasmitida por la imagen, contiene en sí su propia superación. Pensemos en la zarza ardiente, o la roca, para mostrar o sugerir características de la realidad divina.
El símbolo no es la "fotografía" de la realidad objetiva, sino que intenta revelar algo más profundo y fundamental. Sugiere, indica, señala. Pretende hacernos acceder a otros niveles de realidad que de otra manera permanecerían cerrados para nosotros. Es una expresión siempre abierta, que intenta decirnos algo más.
Es importante tener en cuenta que en la relación con Dios, el lenguaje simbólico aparece como el más apto para describirla. No existe ninguna expresión que sea proporcionada a la realidad divina; el símbolo, aún de manera incompleta, nos sugiere este desnivel.
Ch. Bernard, hablando de este tema, dice:

> "Hablamos por tanto de símbolo, cuando una forma sensible, por ejemplo la montaña, se hace portadora de una pluralidad de significados que corresponden a una pluralidad de niveles de vida. El elemento fundamental de la simbología es un dinamismo vital que lleva a la conciencia de pasar de un nivel de vida a otro: el pan se convierte en pan de vida divina".[65]

[65] CH. BERNARD, *Teología espiritual*…, 190

A partir del "Συμβολον" antiguo, objeto de terracota o de metal dividido en dos y poseído por dos compañeros como objeto de reconocimiento, Borella[66] indica tres funciones fundamentales del símbolo que resultan interesantes de recordar aquí: el símbolo es un vestigio del objeto total; tiene valor como memorial, en cuanto testimonia la existencia de aquel pacto que está en el origen de la construcción del símbolo mismo; tiene una función rectora, dinámica: signado por la ausencia de la parte faltante, llama y empuja a reconstruir la totalidad, orientando la búsqueda en la dirección correcta.

A partir del siglo XX se ha dado un redescubrimiento del lenguaje simbólico, realizado a través de los descubrimientos de la psicología profunda, las experiencias del surrealismo, las investigaciones de etnólogos y estudiosos de las religiones sobre las sociedades primitivas y los estudios de filósofos, epistemólogos y lingüistas sobre el carácter simbólico no sólo del lenguaje, sino de toda actividad humana.

Paul Ricoeur es quien pone más claramente de relieve la apertura del símbolo; él afirma que el único interés filosófico del símbolo es revelar, a través de su estructura de doble sentido, la equivocidad del ser: "el ser se dice de muchos modos". La razón de ser del simbolismo consiste en abrir la multiplicidad del sentido a la equivocidad del ser.[67]

El redescubrimiento del símbolo en la poesía, en el arte, en la historia de las religiones, en espiritualidad, ha ido a la par con el esfuerzo por restablecer lo imaginativo en su dignidad ontológica.

En el arte, el surrealismo reivindica precisamente el valor ontológico de lo imaginativo, revelando, más allá de lo utilitario, un "surreal" gratuito y profundo.

Un reconocimiento semejante ha ocurrido en el campo de la psicología profunda: mientras que para Freud el símbolo es el "disfraz" de una pulsión no aceptada y debe ser reducido a través de una conciencia clara que se expresa conceptualmente, para Jung en cambio, el símbolo adquiere una dimensión ontológica fundamental, es una expresión figurada de contenido espiritual. Jung reconoce un valor positivo a la función simbólica: el símbolo ya no es un síntoma a reducir, sino un instrumento de la realización de sí.[68]

Mircea Eliade aplica todos estos descubrimientos al campo de la historia de las religiones; en particular en el *Tratado de historia de las religiones*,[69] valoriza el sentido de los ritos y de los símbolos utilizados en el conjunto de las religiones por él estudiadas y afirma que mitos y ritos no son solamente expresiones infantiles y prelógicas de problemas humanos. A través de tal lenguaje simbólico el hombre significa su relación con Dios y con lo creado, reconocido como don divino.

Especialmente para Jung y para Mircea Eliade, la razón de ser del símbolo y de la actividad simbólica es la de dar un sentido. El símbolo da un conocimiento de tipo vital que se refiere al hombre y que siempre es religioso. Mircea Eliade nos recuerda que siendo el hombre *homo symbolicus*, todas sus acciones están cargadas de simbolismo y todo acto religioso tendrá para él carácter simbólico. Todo acto religioso, por el hecho mismo de ser religioso, está cargado de un significado que en última instancia es simbólico, porque se refiere a valores meta-empíricos que llamamos sobrenaturales.

A modo de síntesis, podemos señalar algunas características del símbolo:

---

[66] en *Le Mystere du Signe*, Paris, 1989.

[67] Cf. P. RICOEUR, *De l'interprétacion, essai sur Freud*, Paris, 1965.

[68] Al respecto, se pueden consultar dos obras fundamentales de C.G.Jung sobre este tema: *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 1984 y *Psicología y Religión*, Barcelona, 1994.

[69] M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid, 1981, 438-458.

- Los símbolos son capaces de revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo, los cuales no son evidentes en el plano de la experiencia inmediata y que no puede ser encerrada en un concepto. No se trata de un conocimiento racional, sino de una captación de la conciencia viva, anterior a la reflexión.
- En cuanto los símbolos revelan una modalidad de lo real, o una estructura del mundo, los símbolos son siempre religiosos, porque nos retrotraen al autor del cosmos.
- El símbolo cósmico es capaz de revelar una multitud de significados estructuralmente solidarios, pero cuya solidaridad no es evidente en el ámbito de la experiencia inmediata. M. Eliade pone como ejemplo el paralelo que existe entre los ciclos naturales con un traspaso continuo (la noche al día: crepúsculo, medianoche, alba) // los ciclos naturales (estaciones) // la tierra en cuanto cultivada (arada, siembra, cultivo, cosecha) // el hombre (las etapas de la vida) // la vida religiosa (ciclo litúrgico).
- El símbolo permite descubrir una cierta unidad del mundo y al mismo tiempo el propio destino como parte integrante del mundo, manifestando la relación que existe entre la vida cósmica y la vida del hombre. Por ej.: el simbolismo de la noche y de las tinieblas, como el de la gruta y las aguas, que se encuentran en los mitos cosmogónicos, en los rituales de iniciación, en las iconografías de animales nocturnos y subterráneos, revela la solidaridad estructural entre las tinieblas pre-cosmogónicas y pre-natales por un lado y por otro, la muerte, el revivir, la iniciación.
- La conjunción de símbolos cósmicos es capaz de expresar situaciones paradojales o algunas estructuras de la realidad última, imposibles de expresar de otra manera, por ej.: el "rayo de tiniebla" de Dionisio Areopagita.
- El simbolismo cósmico se refiere siempre a una realidad o a una situación que implica la existencia humana, tiene un valor existencial. Por eso no queda solamente en el mundo físico o fáctico. Quien comprende un símbolo, no sólo se abre hacia el mundo objetivo, sino que logra al mismo tiempo salir de su situación particular y acceder a una comprensión de lo universal. Por ej.: la carpa en la que se introduce al neófito en los ritos de iniciación, evoca muchas otras situaciones: el vientre materno, las tinieblas pre-formales, la noche cósmica, etc.

El símbolo y el hecho de simbolizar realidades y relaciones, nos está hablando de la *función transformante de la actividad simbólica*. En el orden espiritual se revela especialmente que el símbolo, además de dar sentido, y tratar de expresar una determinada vivencia religiosa, ayuda a elabora y a dar un significado a la experiencia.
La actividad simbólica transforma la conciencia espiritual: el fundamento de esta transformación consiste en el hecho de que ella se apoya sobre la continuidad de los distintos niveles de vida. Precisamente la existencia de una cierta continuidad entre los varios niveles de la conciencia hace posible la expresión simbólica, y es al mismo tiempo el principio de unificación de la conciencia a la cual mira la actividad simbólica.
Bernard señala que la actividad simbólica es el signo de una unidad ya operante.[70] Así lo vemos en la literatura mística, el hombre espiritual que ha llegado a la madurez se vuelve capaz de considerar su relación con el universo a través de su relación con Dios, llegando así a la espiritualización de la sensibilidad.

[70] Cf. CH. BERNARD – R. LACK, "Símbolos Espirituales", en: *NDE*, 1780-1797.

Esta perspectiva se prolonga en dos direcciones: por una parte, la integración de la conciencia supone una integración con el ambiente cósmico natural; por otra parte, la unificación interior lleva a la pacificación de toda la personalidad.
A la misma conclusión, desde otro punto de vista llega A. Grün en su libro *El gozo de vivir. Rituales que Sanan.*[71] Allí el autor rescata la potencialidad que tienen los ritos,[72] para dar orden y sentido a la vida, para ayudarnos a elaborar las pérdidas o a vivir las distintas circunstancias de la existencia. En esta línea se encuentra también J. Rupp, quien en su libro *Orar Nuestros Adioses,*[73] muestra la necesidad de elaborar el duelo de manera tal que termine en un rito de despedida personalizado y acorde al significado de la pérdida. Los ritos que propone Rupp tienen un significado profundamente religioso y tienden a elaborar la pérdida no sólo como hecho psicológico, sino espiritual.
Incluso en cuanto al aspecto psicológico, lejos de la interpretación freudiana –según la cual los rituales sirven para desterrar la angustia y expresan una renuncia al accionamiento de las pulsiones–, tanto Grün como Rupp nos invitan a rescatar la interpretación de Jüng: los rituales tienen una triple importancia, pues transforman la energía vital en energía mental, crean sentido y tienen un efecto curativo.

1.5. Reflexión conclusiva

El uso del lenguaje simbólico, no sólo es legítimo, sino necesario para expresar la experiencia espiritual: en última instancia, lo que lo legitima es el misterio de la Encarnación, que se refleja sobre todos los aspectos de la vida cristiana y en particular sobre la dimensión litúrgica y sacramental. Lo que lo hace necesario es la condición encarnada del hombre, y de un modo particular la limitación del lenguaje tanto común, como teológico, para narrar la experiencia espiritual. Dichas experiencias, dadas sus particulares características, requieren un lenguaje también particular, que tal vez no "explica" la experiencia, pero sí la sugiere, la insinúa e invita a reproducirla. La dificultad principal radica en la plurivocidad del lenguaje de los espirituales, que no es el de la teología sistemática, aunque en este trabajo intentaré hacer teología a partir de estos datos, en la tercera parte de la tesis.
Por otra parte, es evidente la importancia pastoral del tema y el peligro que supone desvalorizar o prescindir del símbolo. Una adecuada lectura de la realidad simbólica presente en la liturgia, por ejemplo, puede ayudar a todo el Pueblo de Dios a tener una comprensión más profunda y una participación más fecunda y consciente en las celebraciones.
Con estas ideas quiero llamar la atención sobre una riqueza y una dificultad que encontraremos en este trabajo. La riqueza de describir la experiencia espiritual, ya sea de los místicos que estudiaremos en la segunda parte, como de los autores espirituales, que estudiaremos en la primera. Esta experiencia será descripta sobre todo con imágenes, comparaciones, metáforas y símbolos, lo cual nos introduce en un nuevo horizonte de sentido. Es un nuevo modo de hablar, un discurso nuevo, aunque se utilicen las mismas palabras. Comprender entonces, lo que se quiere decir en lo dicho, en lo no-dicho y más allá de lo dicho, resulta fundamental.

---

[71] A. GRÜN, *El gozo de vivir. Rituales que sanan*, Navarra, 1998.
[72] Entendemos el rito en el sentido que lo hace J. López Martín, como símbolo en acción. Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la Verdad. Introducción antropológica a la Liturgia*, TII, Salamanca, 1994, 229.
[73] J. RUPP, *Orar nuestros adioses*, Bs. As., 1993.

2. La teología espiritual y el diálogo con psicología

En el siglo XX, el término "espiritualidad", entró en contacto y en diálogo con diversas disciplinas y actividades humanas, entre otros diálogos, comenzó el intercambio con determinadas corrientes y escuelas psicológicas. Así la espiritualidad salió del estricto vocabulario de las religiones, para volverse una palabra utilizada por otras disciplinas y ampliamente aplicada al uso común. Al comienzo de este nuevo milenio, se habla de ella para referirse a la realidad interior del hombre. Antes explorada sólo por místicos y religiosos, hoy la noción de espiritualidad abarca un amplísimo espectro de escuelas, ideas, nociones, actividades, y postulados que van desde lo esotérico y alternativo hasta las investigaciones científicas, mapeos cerebrales y estudios computarizados que dan cuenta de los efectos de la meditación y oración en el cerebro, o de la influencia de la religión sobre la salud.[74]

Asimismo, es un hecho hoy aceptado que el psicoanálisis ha evolucionado desde su primitivo modelo, basado en las ciencias naturales, en las que el hombre es movido principalmente por instintos, hacia una teoría de las relaciones y la intersubjetividad cuyas implicancias están resultando cada vez más útiles y significativas para la comprensión psicológica de la espiritualidad.[75] Lo que sucede con el psicoanálisis, sucede también con otras corrientes psicológicas y psicoterapéuticas, que exploran las relaciones entre psicología y budismo, hinduismo y misticismo cristiano, etc.[76]

El interés en el tema se refleja actualmente en la amplia bibliografía y los más de cincuenta sitios de Internet dedicados a psicoterapia y espiritualidad.[77] A su vez, diferentes escuelas realizan investigaciones para incluir creencias religiosas en su formato de tratamiento con vistas a facilitar el trabajo clínico en pacientes que mantienen valores religiosos.[78] De hecho, la terapia cognitiva comportamental con contenido religioso resultó en mejoras más rápidas en pacientes con depresión que la terapia que no los incluía. Incluimos estos datos –hay muchos otros– sólo para mostrar el acercamiento que se va dando desde la psicología a la espiritualidad.

Esta búsqueda desde la psicología, iniciada en el siglo XX y que hoy ha llegado a los foros científicos, fue toda una novedad en el ámbito de la Iglesia católica del postconcilio. La apertura a las ciencias humanas postulada por la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes", relanzó un diálogo con la psicología, no exento de sospechas,[79] pero por fin encarado.

---

[74] Cf. L. DOSSEY, *Prayer is Good Medicine. How to Reap the Healing Benefits of Prayer*, San Francisco, 1996. Cito este libro para ver un ejemplo concreto en el cual un tema "espiritual" como la oración es abordado desde la psicología y en diálogo con ella.

[75] Vemos surgir cursos sobre Psicoanálisis Contemporáneo y Espiritualidad. Por ejemplo en el *California Institute of Integral Studies*, durante el otoño 2004 se dictó un curso cuyos objetivos eran el desarrollo del psicoanálisis desde un modelo pulsional a un modelo relacional, las implicancias de dicho desarrollo en una comprensión psicoanalítica de la experiencia religiosa y un cambio en la visión psicoanalítica acerca de las tradiciones y prácticas espirituales y los efectos que dichos cambios puedan tener sobre nuestro trabajo como terapeutas, investigadores y profesores.

[76] Cf. B. H. LESCHER - E. LIEBERT (eds.), *Exploring Christian Spirituality. Essays in Honor of Sandra M. Schneiders, IHM*, New York/Mahwah, N.J., 2006.

[77] http://www.wright.edu/~kathryn.reynolds/coun/spirituality.html#Internet%20Sites.

[78] Cf. L. R. PROPST, *Psychotherapy in a religious framework: Spirituality in the emotional healing process*, New York, 1988.

[79] Cf. Los trabajos de C. Domínguez Morano, jesuita, doctor en teología y licenciado en filosofía y psicología, profesor de Psicología de la Religión en la Facultad Teológica de Granada, y autor de varios libros sobre el tema, quien analiza minuciosamente esta sospecha y hostilidad mutua en *Teología y psicoanálisis*, Barcelona, 1995.

Desde la teología, se planteó de inmediato el cuestionamiento sobre la relación gracia-naturaleza,[80] y hasta qué punto es posible una psicología de la vida espiritual, o una psicología de la gracia.[81] Al estudiar este problema, se vio que así como la relación con Dios es un hecho inobjetivable, los mecanismos psicológicos y su desarrollo sí pueden ser estudiados, y que su estudio no sólo obedece al mencionado diálogo con las ciencias humanas propiciado por el Concilio, sino a algo mucho más relevante para la teología cristiana, como es el misterio de la encarnación.

La descripción del diálogo entre psicología y espiritualidad resultaría demasiado amplio en este contexto y para la finalidad de esta tesis,[82] pero describo algunos de los planteamientos fundamentales de esta relación que hacen al tema de la crisis espiritual.

Un tópico fundamental será determinar la definición de psicología que se utilice, y a su vez, con qué rama de la psicología se dialoga. La teología espiritual tiende a establecer diálogos especialmente con la psicología evolutiva y con las escuelas de psicoterapia. De lo que acabamos de decir, brotan dos grupos de cuestiones fundamentales, por una parte, la relación entre madurez o desarrollo humano y madurez o desarrollo espiritual. Por otra, todo el universo de problemáticas que se dan en torno a la salud psicológica y espiritual, fundamentalmente en la relación salud psicológica y santidad. Desde la teología espiritual, uno de los interrogantes de base es de qué manera ayuda la psicología a comprender la dinámica espiritual.

La opción que hago en este texto en el diálogo interdisciplinar con la psicología, es la opción por el dialogo instrumental –o colaboración instrumental, según la terminología de Scannone–.[83] Específicamente me valgo de los resultados de una disciplina psicológica, como es la intervención en crisis, para la descripción de los aspectos fenomenológicos –y básicamente empírico-experimentales– de la crisis espiritual. Vale decir, la disciplina de intervención en crisis presta el servicio, en este estudio, de la descripción externa o de los aspectos sensibles y racionales de un fenómeno tan difícil de asir conceptualmente, como la crisis espiritual.

La intervención en crisis nos viene a decir cómo son las manifestaciones palpables o constatables de la persona en crisis cualquiera sea la especificidad de la misma.

---

[80] No me extiendo aquí sobre el debate que tuvo lugar en la década de 1940, con antecedentes en la década anterior, entre A. Stolz y el P. Gabriel de Santa María Magdalena, sobre la posibilidad del aporte de la psicología en el tema de los estados místicos. Cf. R. ZAVALLONI, "Psicología (y Espiritualidad)", en: *NDE*, 1641-1642.

[81] Este parece haber sido el punto de partida del diálogo psicología - espiritualidad desde el punto de vista de la teología católica. Cf. R. ZAVALLONI, "Psicología (y Espiritualidad)", 1635-1654.

[82] Cito algún material de referencia fundamental en orden cronológico (sin repetir aquí lo ya citado). Z. ALSZEGHY, "Relaciones entre Crecimiento Psicológico y Crecimiento Espiritual", *Vida Religiosa* 42 (1977) 339ss; B.J. GROESCHEL, *Crecimiento Espiritual y Madurez Psicológica*, Madrid, 1987, 131-146; *Spiritual Passages. The Psychology of Spiritual Development*, New York, 1992; JEAN-CLAUDE LARCHET, *Théologie de la Maladie*, París, 1994; F. IMODA, *Human development. Psychology and mistery*, Leuven, 1998; J. MONBOURQUETTE, *Reconciliarse con la propia sombra. El lado oscuro de la persona*, Santander, 1999; S. PACOT, *Evangelizar lo profundo del corazón. Aceptar los límites y curar las heridas*, Madrid 2001; A. GRÜN, *Evangelio y psicología profunda*, Madrid, 2003; A. ET R. GOETTMANN, *Guérison des maladies de l' âme*, París, 2004 ; A. M. RIZZUTO, *El nacimiento del Dios vivo. Un estudio psicoanalítico*, Madrid, 2006.

[83] Según Scannone, existen tres formas de cooperación científica: la multidisciplinariedad, que se da cuando la unidad de la colaboración científica está proporcionada solamente por el objeto material de la investigación y cuyo resultado no puede ser otro que la yuxtaposición de saberes; la colaboración instrumental, en la cual diversas disciplinas aportan a otra distintos materiales y puntos de vista, siendo asumidos bajo el punto de vista u objeto formal de la ciencia que plantea y conduce el proyecto; finalmente, la interdisciplinariedad propiamente dicha. Cf. J.C. SCANNONE, "*Teología e interdisciplinariedad: Presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias*", *Theologica Xaveriana* 94 (1990) 63-79.

Me sitúo para estudiar el tema de la crisis espiritual, en el marco epistemológico de la teología espiritual, aunque como hemos visto y seguiremos viendo, podría hacerlo desde otro registro epistemológico. Señalo dos razones principales para esta elección: la naturaleza de la crisis a la que apunto es espiritual y como tal amerita ser estudiada desde la teología espiritual. En segundo lugar, considero que el tema de la crisis espiritual encuentra su lugar natural de desarrollo en el ámbito de la teología espiritual, ya que ésta estudia la experiencia espiritual cristiana, que como tal, es desarrollo e itinerario y reconoce en las crisis, pruebas, noches, etc., un punto de este camino.

Ahora bien, aunque desarrolle el tema a partir de la teología espiritual, haré en esta trabajo un ejercicio práctico de complementación y confluencia de disciplinas teológicas.[84] De la teología dogmática tomaré la sistematicidad para pensar orgánicamente los elementos para desarrollar una teología de la crisis espiritual, lo cual sucederá especialmente en la tercera parte del texto, pero se irá concretando desde el inicio. La teología moral servirá de marco normativo, ya que de algún modo la crisis espiritual lo es de la fe, la esperanza y el amor.[85] Por otra parte, la crisis se mide continuamente en referencia al marco ético que supone el seguimiento de Cristo. Esto será especialmente importante en el estudio de los místicos que haremos en la segunda parte, ya que el principal parámetro o referencia del itinerario tanto para Juan Tauler como para Juan de la Cruz, está dado por el organismo de las virtudes. La teología pastoral será importante interlocutora especialmente en el tema del acompañamiento en crisis, que abordaremos ya en la primera parte al referirnos al estado de la cuestión,[86] como en la tercera parte al tratar de brindar elementos para reflexionar teológicamente sobre el mencionado acompañamiento.

La exposición de la naturaleza de la teología espiritual en diálogo con la psicología, ha servido no sólo para definir o explicar la opción metodológica de este estudio sino la amplitud del marco disciplinar. Estas disciplinas afines ayudan a ampliar el campo epistemológico y a ver la naturaleza interdisciplinar del objeto elegido para nuestro estudio.

---

[84] Influye el hecho de que en nuestra facultad, el tema itinerario y crisis lo estudiamos dentro del ámbito de la teología espiritual, como un tema perteneciente a la misma. Sobre la autonomía de la teología espiritual y su diálogo de complementación con las otras disciplinas teológicas: Cf. B. SECONDIN, *Espiritualidad en Diálogo. Nuevos escenarios de la experiencia espiritual*, Madrid, 1999, 36ss.

[85] Esto se puede observar de un modo más directo en algunos autores espirituales. Como ejemplo están tanto los dos autores clásicos que estudio en esta tesis (Juan Tauler y Juan de la Cruz), como algunos de los contemporáneos, tal vez el que toca el tema de modo más directo sea L. DE CANDIDO, "Crisis" en *DTI*, 380-398.

[86] Dos autores de referencia directa son M. GUENTHER, en *Holy Listening…*, como I. BAUMGARTNER, en su *Psicología Pastoral*.

Capítulo 2: Aproximación teológico-espiritual

1. Dos aportes teológico-espirituales

1.1. Keating: acceso desde la clave teologal

Keating aparece como uno de los precursores en este tema, porque es uno de los primeros autores en trabajar la crisis en una obra de espiritualidad. Además es un reconocido autor de divulgación, y por ese motivo es un hecho notable el que él tome y analice este tema. Si bien Thomas Keating ha sido un avanzado y un renovador en el tema de la oración[87] y el diálogo interrreligioso, su planteo en este libro sigue una línea clásica, la línea de la interpretación acostumbrada de los maestros de la mística, en especial de san Juan de la Cruz.

El P. Thomas Keating O.C.S.O. nació en New York en 1923, entró a la orden Cistiersence en 1944 en Valley Falls, Rhode Island. Fue abad de la Abadía de San José en Spencer, Massachussets. En 1984 el P. Keating fundó "Extensión Contemplativa", programa internacional de formación y apoyo para la vida contemplativa, para animar a monjes, clérigos y laicos a practicar esta forma de oración contemplativa.

Ha sido presidente del "Diálogo Monástico Interreligioso", que promueve intercambios entre monjas y monjes de las distintas religiones del mundo. Miembro del Comité Internacional del Consejo Mundial para la Paz, que impulsa el diálogo y la colaboración entre las religiones y de la Conferencia Interreligiosa en Snowmass.

La trayectoria de Keating es conocida más allá del ámbito de la espiritualidad católica. Es un gran comunicador y divulgador de temas espirituales, ha abierto al gran público[88] temas que se consideraban reservados a los monjes y monjas,[89] y ha sabido actualizar su modo de expresión, hablando en términos accesibles a todos.

Ha escrito numerosos artículos y libros[90] sobre oración contemplativa, en especial sobre lo que él llama "oración centrante", que es fundamentalmente un método para predisponerse a la oración contemplativa. Su método oracional y sus ideas acerca de la mística, han congregado no sólo a los católicos de los diversos estados de vida, sino también a otros cristianos e incluso a no-cristianos. Es también notable el hecho de que este monje ha ofrecido retiros y cursos sobre oración centrante a un abanico tan extenso de personas que van desde sacerdotes y seminaristas, hasta personas en situaciones marginales, e incluso en las cárceles.

---

[87] Me refiero al tema de la "oración centrante", que él sistematizó y divulgó.

[88] Entiendo por "gran público" una cantidad considerable de personas interesadas en temas espirituales, incluso personas no-religiosas.

[89] Esto se percibe particularmente en su libro *Open Mind, Open Heart: The Contemplative Dimension of the Gospel*, New York, 1986. Es notable la pedagogía con la que propone allí el acercamiento a la oración contemplativa u "oración centrante".

[90] Sus principales títulos son: T. KEATING - B. PENNINGTON - T. CARK, *Finding Grace at the Center*, Petersham, 1978; *The Heart of the World*, New York, 1981; *And the Word was Made Flesh*, New York, 1983; *Open Mind, Open Heart*, New York, 1986; *The Mystery of Christ*, New York, 1991; *Awakenings*, New York, 1991; *Reawakenings*, New York, 1992; *Invitation to Love*, New York, 1992; *The Kingdom of God is Like …*, New York, 1993; *Intimacy with God*, New York, 1994; *Crisis of Faith, Crisis of Love*, New York, 1995; *The Human Condition*, Mahwah, 1999; *The Better Part*, New York, 2000; *Fruits and Gifts of the Spirit*, New York, 2000; *St. Therese of Lisieux. A Transformation un Christ*, New York, 2001. Ponemos las obras en su versión original en Inglés, la mayoría de los libros han sido reeditados varias veces –también el que nosotros estudiamos– y en varios idiomas.

- Su libro *Crisis de fe, Crisis de Amor*[91]

La obra conoce su primera edición en 1979, y aunque he manejado la última, del año 2001, la obra ha permanecido sustancialmente idéntica a lo largo de sus reediciones.[92]
El abordaje del tema en el libro es clásico, incluso en el vocabulario: itinerario, vías, pruebas, etc. Estas afirmaciones quedarán mejor ilustradas cuando describa la obra.
El libro tiene tres partes: La crisis de fe, la crisis de amor y la formación del discípulo. Lo que describe, fundamentalmente, es un itinerario espiritual, que va desde una relación más bien formal con el Señor a una verdadera relación de discípulo.
En la primera parte, "La Crisis de la Fe", se plantea el tema del comienzo como un modo nuevo de encuentro con Dios, de nueva relación con Cristo. Si bien la ley de crecimiento en la vida de la gracia es única en cada persona, desde siempre se pueden reconocer etapas, instancias, momentos por las que transitan la mayoría de las personas que emprenden un itinerario espiritual.
El autor plantea el tema en un "crescendo": Jesús quiere hacer madurar a sus discípulos y los va llevando por diferentes pruebas o purificaciones, primero en la fe y luego en el amor. En tercer lugar plantea este mismo proceso pero aplicado al itinerario de Pedro como discípulo y muestra cómo Jesús lo va conduciendo a través de sus crisis.
El esquema y la idea que se pretende transmitir, obedecen a la concepción clásica de la purificación:

> "El proceso de transformación cristiana que ahora presentamos como la crisis de la fe y la crisis del amor, se fundamenta en los escritores místicos posteriores, especialmente san Juan de la Cruz y su doctrina de la noche oscura del alma y del espíritu".[93]

Tiene un estilo directo y pedagógico, pretende describir un proceso y transmitir una enseñanza: la crisis de fe y su profundización en la crisis de amor, ofrecen una circunstancia propicia para el crecimiento y la madurez cristianos. Las crisis de fe y de amor se producen muchas veces por nuestro desconocimiento acerca del obrar de Dios.
La tesis del autor se dirige en el siguiente sentido: la crisis es el comienzo de la madurez y de una nueva relación con Cristo. Sostiene Keating que existe un paralelismo entre el crecimiento espiritual y la maduración humana y así como cuando nos acercamos a la adultez, transitamos por las crisis de adolescencia y juventud, otro tanto ha de verificarse en el crecimiento espiritual:

> "Existe una analogía entre el crecimiento espiritual y el crecimiento que acontece en el curso normal de la vida humana. Al acercarnos a la adolescencia y a la adultez todos pasamos una crisis. En la pubertad, cuando un niño está a punto de convertirse en adolescente, tienen lugar en él una serie de cambios extraordinarios (…) Jesús nos dijo claramente que por muy maduros que seamos, tenemos que hacernos como niños para entrar en el reino de los cielos. Esta es una ley de crecimiento en la vida de la gracia".[94]

---

[91] TH. KEATING, *Crisis de fe, Crisis de Amor*, Bilbao, 2001. El autor habla de numerosas ediciones en el prólogo, pero ésta no dice qué número es. Aparentemente es la primera edición para esta editorial, Desclée De Brouwer.
[92] Cf. *Crisis de fe*…, 11-12.
[93] *Crisis de fe*…, 11.
[94] *Crisis de fe*…, 15.

El autor afirma que el proceso de madurez que los discípulos afrontaron en cincuenta días, desde la Pascua hasta la efusión del Espíritu Santo, es el que nosotros experimentamos alrededor de los cincuenta años.[95]
La descripción de esta crisis, está planteada como una propuesta por parte de Dios, para cambiar nuestra relación con Él: Dios quiere que abandonemos una religiosidad formal e infantil, para abrazar una fe más profunda y englobante de las diversas dimensiones vitales. Una fe, no interesada en los resultados ni en los logros, sino en el Señor mismo, madurada en la confianza en Él.
Esta propuesta de "cambio" de relación, se presenta a menudo bajo la forma de la adversidad o del dolor. Dicha situación nos obliga a mirar de una manera distinta todas las cosas, y puede ser que algunos cristianos no perciban que a través de esa adversidad Dios quiere invitarlos a una forma de relación más profunda con Él.
En estas instancias, Keating señala la conveniencia de tener un acompañante espiritual lo suficientemente avezado como para no confundir esta prueba de fe, con una depresión de tipo psicológico.
Marca también el hecho de que muchas personas se pierden la gran ocasión de madurar en su vida, por evadirse de aquello que les duele en vez de perseverar en la búsqueda en la oscuridad, o pierden un don especial para la oración, por sumergirse en el activismo o por sucumbir frente a los obstáculos. El autor aclara que no habla de una pequeña adversidad o de un revés circunstancial en la vida, sino una serie de experiencias dolorosas y encadenadas que apuntan a una renovación total de la persona.
Este tipo de crecimiento, genera una nueva madurez también en la relación con uno mismo y con los demás. Hay un progreso en todas las dimensiones de la vida. Keating afirma que llegados a este punto tenemos que elegir entre construir nuestra propia vida, o dejar que Dios la construya o reconstruya.
Las crisis fundamentales de la vida son de fe y amor:

> "En el proceso de maduración espiritual tienen lugar dos grandes crisis. La fe y el amor son los dos centros alrededor de los cuales gravitan estas dos crisis (…) En la primera crisis el énfasis se pone en el crecimiento, la purificación y el fortalecimiento de la fe; en la segunda, en el crecimiento, la purificación y la profundización del amor".[96]

Centrándose en la crisis de fe,[97] Keating dice que Dios quiere llevarnos a ese nivel más hondo de fe y de libertad, pero nosotros no siempre podemos acceder a sus dones, porque nos autolimitamos: no queremos recibirlos. Entonces Dios se acomoda a nuestra fe débil y camina con nosotros. Sólo puede darnos lo que somos capaces de recibir en cada momento. Quedamos allí por nuestra decisión.
Keating avanza en su argumento: no hay una sola crisis, hay muchas a lo largo de toda la vida, cada una de ellas nos desafía a crecer, a ir más allá de nosotros mismos. En cada una hay una posibilidad de crecer en la fe y en el amor.
Nuestra fe tiene que trasponer otro reto: perder el sentimiento de la presencia de Jesús, aceptar el desafío de su aparente "ausencia". Comprender que la presencia de Dios no es el sentimiento de su presencia así como su ausencia no es el sentirlo ausente. Jesús está siempre con nosotros, más allá de que percibamos o no su presencia o su ausencia, esa

---

[95] La asociación entre Pentecostés, los cincuenta años y la madurez espiritual la encontramos ya en Tauler. Cf. J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*, Introducción y notas por T.H. MARTÍN, Salamanca, 1990, 267
[96] *Crisis de fe*…, 21-22.
[97] Jn 4,46-54.

es la fe que Dios nos llama a tener, una confianza que no se vea alterada por nuestra sensibilidad.

El autor habla así del tema clásico de la purificación de la fe y lo aplica en especial a instancias oracionales: "Cuanto mayor sea la fe, tanto más tardará en llegar la respuesta a la oración".[98] En estas instancias en las que parece que Dios no responde a nuestras súplicas, la manera de proceder es aguardar pacientemente a que el Señor se manifieste. No hay nada que *hacer* y eso es difícil de aceptar para la mayoría de las personas.

La crisis de la fe y su resolución para Keating, consiste en comprender que no tenemos ningún derecho en el orden de la gracia y que por lo tanto tenemos que pasar de la confianza en nuestros méritos, a la fe en la misericordia de Dios. "Cuando la fe se convierte en confianza, la crisis de la fe ha cumplido su objetivo y se resuelve".[99]

El paso de la fe a la confianza, se da por medio de la esperanza. "El tiempo se hizo para la espera",[100] atravesar la aridez, la sequedad, la espera con confianza es posible gracias a la virtud teologal de la esperanza. El hecho de esperar, además nos hace humildes y nos sitúa en nuestra verdad, lejos del orgullo, pero también de la desesperanza.

El tema de la muerte a nosotros mismos y a las viejas maneras de conducirnos en la vida, están comentadas por Keating a partir de la resurrección de Lázaro y de las actitudes adoptadas por sus dos hermanas.[101] Keating saca una conclusión que repite de diferentes maneras: sólo encontraremos al Señor, si dejamos de buscar el consuelo de su presencia sensible. El grado de madurez que corresponde al paso de la infancia a la adolescencia –notemos que no dice a la adultez–, consiste en aceptar que Jesús es Dios, buscándole en fe, sin apoyarse en las consolaciones ni en las experiencias sensibles. Quedarse allí es obstaculizar el crecimiento, por eso las personas que se entregan a la contemplación, entran rápidamente en una crisis de fe.

Las crisis de fe y todas las pruebas que la vida trae consigo, tienen como objetivo hacernos madurar hasta que estemos preparados para el cielo. Si uno tuviera conciencia de esto todo el tiempo, las crisis serían mucho más tolerables, pero sucede que muchas veces sufrimos sin ser conscientes de que ese sufrimiento tiene un sentido: precisamente ese es el corazón de la crisis de fe, pensar que el dolor que experimentamos no nos conduce a nada, es más, pensamos que estamos retrocediendo en nuestro camino a Dios.

En la apreciación de Keating, el Señor va propiciando la muerte de todas las cosas que no son Él mismo, específicamente nuestro apego a ellas, aún cuando estas cosas son buenas: amistades, tareas pastorales, un cierto tipo de oración o experiencia de Dios, un acompañante espiritual, etc.

El Señor nos va conduciendo por un camino en el que Él se manifiesta como el autor de la obra de nuestra santificación y nos enseña a pasar por la dinámica del grano de trigo en cada una de nuestras cosas.

Confiar esperanzadamente en el poder de Dios es la única resolución posible a nuestras crisis de fe.

Una fe madura y probada, da como resultado un gran amor. Tomarse de la fe en medio de grandes pruebas, produce un amor maduro. Cada vez que Jesús dice "tu fe te ha salvado", se refiere a una fe en su amor que salva, perdona y cura. Solo aquel que se sabe perdonado y curado por el Señor, puede dar un paso más y abrirse a su amor; el que todavía se cree capaz de hacer algo por sí mismo, no está en condiciones de poder abrirse totalmente a la gracia y al amor de Dios para ser renovado.

---

[98] *Crisis de fe*…, 33.
[99] *Crisis de fe*…, 39.
[100] *Crisis de fe*…, 41.
[101] Comenta libremente Lc 10,38-42 y Jn 11, 1-44.

Solo quien supera la crisis de la fe y de la esperanza y accede al conocimiento de Dios que da el amor, conoce verdaderamente al Señor. Keating defiende aquí la tesis del amor a Dios sin conocimiento antecedente. A Dios primero lo amamos y disfrutamos de su presencia, del auténtico amor procede la alabanza y el conocimiento de Dios.
Estamos llamados a desarrollar una "atención espiritual" por medio de la cual percibimos, de algún modo "tocamos" a Dios, con nuestra fe y nuestro amor. El autor habla del tacto espiritual en paralelo al sentido físico del tacto, como aquel de los cinco sentidos que es el de mayor intimidad.
Desarrolla el paralelismo de los cinco sentidos materiales y esos mismos cinco sentidos aplicados a lo espiritual: oímos, gustamos, olemos, vemos y tocamos a Dios a través de la fe, desarrollando la atención espiritual. Esta atención espiritual, crece con la práctica de la oración contemplativa, en la cual permanecemos a la espera de Dios, en pura fe.
Si la crisis de fe hace pasar de la infancia a la adolescencia, la crisis de amor hace pasar de la adolescencia a la edad adulta. La crisis es siempre una purificación.
Es necesario purificar el amor, porque la idea que nosotros tenemos del amor, no es la misma que Dios tiene del amor. En este sentido comenta Keating el texto de Jesús perdido y hallado en el templo (Lc 2, 41-52), en el que Jesús les recuerda a sus padres la primacía de la Voluntad del Padre: el Amor de Dios y de su voluntad por encima de cualquier otro amor.
Tiene una hermosa reflexión a partir del óbolo de la viuda: Dios quiere el don de nosotros mismos. Él no mira las apariencias sino el corazón. Alaba la fidelidad oculta:

> "Agradamos a Cristo cuando no tenemos nada de que presumir tras largos años de servicio, y sin embargo continuamos sirviéndole. Pero cuando alguien así llega al cielo, el descubrimiento será impresionante".[102]

Jesús no valora tanto la magnitud de lo entregado cuanto la generosidad con la que se entrega; Cristo ama y valora al corazón humilde: ese es el verdadero medio para llegar a Él. Todos los que poseen algún don, esperan llegar a Dios a través de ese don: la inteligencia, la fe, la fuerza de voluntad. Solo la humildad nos conducirá hasta Dios.
Para describir la plenitud de la crisis de amor, toma el ejemplo de Job, como símbolo de aquel que ha alcanzado un grado importante de unión con Dios. El ejemplo de Job es bastante típico en cuanto que su crisis de amor comienza por una sucesión de tragedias personales inesperadas que afectan sus posesiones, sus afectos y finalmente su salud. Cuando pierde sus posesiones y sus afectos, Job permanece fiel a Dios y entonces el demonio pide probarlo también en su salud y hay otro sufrimiento adicional: su mujer y sus amigos le sugieren ideas que no hacen más que perturbarlo. Una le propone renegar de Dios y los otros cuestionan su inocencia. Job se quiebra: maldice su suerte y se maldice a sí mismo pero permanece fiel a Dios en el silencio. Ese silencio le va trayendo una respuesta: el sufrimiento del inocente es un misterio. Dios da el doble a Job de lo que antes poseía, simbolizando de esta manera –en la interpretación de Keating–, que Dios confirma a su amigo en el amor en el que ha sido fiel.
En la crisis de la fe, según el autor, Dios nos pide dos sacrificios. El primero es el sacrificio del desierto, de atravesar las tentaciones, de experimentar el tedio, de no ver el sentido y percibir a fondo nuestra debilidad.
El segundo es el sacrificio de alabanza: cuando pensamos que vamos a caer, que vamos a fallar o estamos agotados y ponemos toda nuestra confianza en Dios, inesperadamente los problemas se resuelven o reaccionamos de una manera extraordinariamente fuerte teniendo en cuenta nuestra condición; entonces experimentamos el auxilio de Dios, nos

[102] *Crisis de fe*…, 87.

damos cuenta que esta coyuntura la debemos a su amor y brota en nuestro corazón el agradecimiento y la alabanza, a veces suavemente, a veces como un torrente.
Así, necesitamos experimentar nuestra debilidad al límite y el auxilio de Dios una y otra vez, frecuentemente de manera inesperada, hasta que nuestra fe madure.
La segunda parte del libro, termina con el ejemplo de Lázaro en el que se trata el tema de la enfermedad y la muerte de la que Jesús nos libera. Se trata del pecado, pero del pecado en la forma concreta de nuestra historia y nuestra vida, el pecado del que hemos sido agentes, pero también pacientes y nos ha dejado heridos. En fin, el pecado presente en una experiencia concreta. Otra vez usa la muerte de Lázaro como símbolo, pero en esta instancia significa la muerte del yo; la muerte de una vida centrada sobre uno mismo y sus propios recursos. La muerte es también aquí el sentimiento de ausencia de Dios, percibir la vida y la historia como el lugar en el que Dios no está.
La tercera parte del libro, se llama la formación del discípulo y es una especie de apéndice en el que se ejemplifica lo que expuso anteriormente, en el caso de Pedro. Se muestra allí cómo el apóstol pasa del deslumbramiento inicial frente al Señor, hasta la fe y el amor maduros, con todos sus estadios intermedios: perplejidades frente al actuar de Jesús, confirmaciones en la propia misión y en la identidad mesiánica del Señor, dudas, debilidades, sus negaciones en la pasión y su promesa final de amor, ratificada con el martirio.

En un balance del libro, me permito hacer los siguientes señalamientos:
El estilo del libro es descriptivo-expositivo. Es un trabajo con un claro propósito pedagógico que se comprende bien en el conjunto de la producción de Keating.
En cuanto a sus partes, el texto resulta algo desbalanceado: mientras la parte de la crisis de fe, y la crisis de amor son más homogéneas, el ejemplo de Pedro –que constituye toda la tercera parte– está algo más descolocado, parece como si hubiera sido escrito en otra oportunidad y puesto allí como agregado. No hay un epílogo que cierre el libro o que extraiga una conclusión a todo el desarrollo y eso se echa de menos.
En cuanto a su acercamiento a la Sagrada Escritura, no lo hace desde un método, ni pretende llevar adelante una lectura teológica sistemática. Se vale de la Escritura para exponer una doctrina espiritual, haciendo un comentario libre: no se atiene demasiado al texto ni al contexto. Usa de ellos lo que le sirve a los fines de lo que quiere decir.
Utiliza casi continuamente la simbolización, por ejemplo, cuando toma la figura de Lázaro, su enfermedad es símbolo del pecado habitual, su muerte, de la muerte espiritual a la que conduce el pecado;[103] sus hermanas representan actitudes o estadios en la maduración de la fe, etc.
Evidentemente su interpretación no brota del texto; más bien el texto es la ocasión para decir algo, o para ilustrar el concepto que está desarrollando.[104]
La teología espiritual subyacente al libro es básicamente clásica; una pauta nos la da el vocabulario y los conceptos utilizados: vías, noches, pruebas, purificación, etc. Hay sin embargo un esfuerzo de actualización, de hecho se habla de “crisis”, por ejemplo, y se hacen referencias a la situación de la cultura actual. Aunque dichas referencias no sean abundantes, nos muestran un intento de establecer un diálogo.
El texto no tiene pretensión científica, habla como alguien que sabe por experiencia propia y de acompañados, eso le da al libro un estilo muy creíble, e invita a hacer lo que propone Keating.

[103] Cf. *Crisis de fe*…, 47.
[104] Cf. *Crisis de fe*…, 46-47.

Hay una *propuesta ascética* que parece sustentada más en el esfuerzo, que en el amor. Hay muchas expresiones del libro, que dejan ver esta postura, consigno aquí algunas: "Cuanto mayor sea la fe, tanto más tardará en llegar la respuesta a la oración".[105] "No hay verdadera confianza que no se fundamente en la lucha por aguantar con paciencia el sufrimiento, esperando la ayuda de Dios".[106] "Desde el punto de vista de Dios, lo que cuentan son los esfuerzos, no los éxitos".[107]
Creo que estas afirmaciones son verdaderas, aunque deberían ser matizadas. Esos matices no se ven en el libro y podrían dejar una idea de Dios que quiere nuestro sufrimiento más que nuestro amor. De esta percepción quedan teñidas las crisis expuestas en el texto.

- Una reflexión a partir de Keating, sobre Crisis espirituales

Th. Keating es uno de los pocos autores que aborda directamente el tema de las crisis espirituales. Aquí las crisis son espirituales y específicamente teologales, crisis de fe y de amor, que son al mismo tiempo crisis de la esperanza. La crisis se supera mediante la profundización y el crecimiento en la fe, la esperanza y la caridad.[108]
Al identificar la crisis espiritual con la crisis teologal, Keating se coloca en la línea de San Juan de la Cruz, que en la Subida al Monte Carmelo y en el libro de la Noche Oscura, habla de la purificación como un proceso que llega en su estadio más profundo a las virtudes teologales; dicha purificación sería la noche oscura del espíritu, la noche propiamente dicha.[109]
Keating desarrolla abundantemente el tema de la gratuidad del amor de Dios –especialmente en la segunda parte del libro, referida a la crisis del amor–, pero esa gratuidad se da sobre la base de una persona absolutamente rendida al amor de Dios, una persona que ha reconocido su no-poder-nada, a partir de una experiencia de sufrimiento.
Es un planteo espiritualmente verdadero y basado en la experiencia –de allí el hermoso colorido real que tiene el libro–, pero contrasta con la evangélica imagen de Dios como Padre Misericordioso, que por otra parte es la que el mismo Keating deja traslucir en otros pasajes de su obra,[110] pero las frases antes citadas, algo desafortunadas o incompletas, hacen aparecer a Dios como un juez severo, o como un Padre amante pero riguroso en sus exigencias, que quiere ver sobre todo esfuerzos.
Evidentemente esta espiritualidad no nos es extraña, nos resulta familiar la afirmación: "si algo cuesta, más mérito tiene". Ameritaría otro estudio rastrear con exactitud el origen de este tipo de afirmaciones; podemos incluso leer allí residuos jansenistas, que encontramos no sólo en literatura pre-conciliar, sino incluso en literatura espiritual contemporánea.
Pienso que esta espiritualidad, o este acento espiritual en el esfuerzo, desdibuja la auténtica espiritualidad cristiana, en la que el mérito está dado por el amor y no por el esfuerzo; bástenos leer el himno a la caridad de 1Cor 13, 1-13.
Además podría resultar una espiritualidad peligrosa y opresiva. Peligrosa: invita sobre todo a hacer esfuerzos, lo cual nos puede llevar o al orgullo fariseo o a la desesperanza

[105] *Crisis de fe*…, 33.
[106] *Crisis de fe*…, 39.
[107] *Crisis de fe*…, 91.
[108] Cf. Capítulo 6, "El tiempo se hizo para la espera" 41-45.
[109] Cf. 2N 3,1.
[110] Por ejemplo, en este sentido se puede ver el capítulo 17: "La Gracia Mayor de Juan", en la que describe la maravilla de adentrarse en el amor de Jesús, y como es el mismo Señor quien nos introduce en Él.

de no hacer lo suficiente. Opresiva: acercarse a un Dios examinador y exigente, evidentemente no genera paz, sino la angustia de nunca haber hecho bastante, porque ¿quién puede afirmar lo contrario?

Este tono espiritual no resulta estimulante para una persona en crisis, ya suficientemente abrumada por la desorientación y la angustia. En medio de la crisis, creo que es más bíblico y verdadero predicar a un Dios cercano al sufrimiento, y a Jesucristo padeciendo sus crisis junto a las nuestras, que mostrar o resaltar de alguna manera la imagen del Dios de Job, que examina y que deja a Satanás oprimir al justo para ver si es fiel, como lo hace Keating en el capítulo 16 "La Plenitud de la Crisis del Amor". Allí Job representa el paradigma del hombre en crisis. Tampoco ésta interpretación hace justicia a la intención teológica del libro de Job, que es, sobre todo, plantear la pregunta acerca del sufrimiento del inocente.[111]

No obstante lo dicho, el autor nos ofrece una interesante propuesta, para crecer a través de las crisis, profundizando en las virtudes teologales.

[111] Cf. "Job" en: H. CAZELLES (dir.), *Introducción Crítica al Antiguo Testamento*, Barcelona, 1981, 636-652; Cf. "El sufrimiento del justo" en: H. LONA, *El dolor y la cruz*, Buenos Aires, 2006, 29-47.

1.2. Nemeck y Coombs: umbrales críticos y crecimiento espiritual

Francis Kelly Nemeck es sacerdote y religioso, Oblato de María Inmaculada; Doctor en Espiritualidad por la Facultad de Teología Católica de Lyon, en Francia. Enseñó teología en EE.UU y Canadá y fue misionero en Texas y en México. Desde 1974 está dedicado a la dirección espiritual.
María Teresa Coombs tiene un Master en estudios teológicos en San Antonio (EE.UU), es ermitaña, se dedica a escribir desde hace años sobre espiritualidad y ejerce el ministerio del acompañamiento espiritual.
Nemeck y Coombs escribieron juntos numerosas obras de espiritualidad, citemos algunas de las más importantes: *Contemplation*, New York, 1982[112]; *The Way of Spiritual Direction*, Collegeville, Minnesota, 1985;[113] *The Spiritual Journey: Critical Thresholds and Stages of Adult Spiritual Genesis*, Collegeville, Minnesota, 1987;[114] *O Blessed Night!: Recovering from Addiction, Codependency, and Attachment Based on the Insights of St. John of the Cross and Pierre Teilhard De Chardin*, Collegeville, Minnesota, 1991; *Called by God: A Theology of Vocation and Lifelong Commitment*, New York, 1994;[115] *Discerning Vocations to Marriage, Celibacy and Singlehood*, New York, 2001.
Actualmente ambos son miembros de una comunidad contemplativo-eremítica, situada en una finca en Texas, EE.UU.

- *Nuestra Trayectoria Espiritual. Umbrales y etapas críticas de la génesis espiritual adulta*.

El libro que lleva este título plantea el tema del itinerario y de las etapas de un modo pedagógico a través del concepto de "umbral crítico"; de este modo se explica el proceso de una manera dinámica y al mismo tiempo se señalan las diversas instancias, con sus correspondientes cambios y cualidades.
Según lo plantean los mismos autores, este libro hay que comprenderlo en continuidad con dos de sus obras anteriores *Contemplation* y *The Way of Spiritual Direction*. Con este libro pretenden seguir avanzando en su reflexión sobre la evolución espiritual:

> "*Nuestra trayectoria espiritual* es un estudio sobre los umbrales y etapas del desarrollo interior adulto. Más que un planteamiento prescriptivo o deductivo representa un enfoque descriptivo o inductivo del misterio de Dios haciéndose todo en la persona humana".[116]

Los autores afirman que todo lo que se puede encontrar aquí, ya ha sido dicho por Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, pero ellos se proponen "remozar" aquellos principios y actualizarlos para el lector del Siglo XXI, que se interesa en el diálogo con la psicología y las ciencias sociales.
En el análisis del libro, voy a tomar aquellas partes o temas que hacen directa referencia a las crisis espirituales.[117]

---

[112] La traducción española se titula: *Corazón que Escucha*, Madrid, 1984.
[113] *El camino de la dirección espiritual*, Madrid, 1987.
[114] Es el libro que tomamos como referencia. Traducción española: *Nuestra Trayectoria Espiritual. Umbrales y etapas críticas de la génesis espiritual adulta*, Madrid, 1988.
[115] En español: *Llamados por Dios: una reflexión teológica en torno a la vocación y compromiso de por vida*, Madrid, 1994.
[116] *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 9.
[117] Se trata de los Capítulos 2, 3, 14, 15, 16 y 17. Cf. *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 35-60 y 205-254.

Los "umbrales críticos de la génesis espiritual"[118] son aquellas etapas que hay que ir atravesando para lograr una plena madurez personal. De los siete umbrales que en un óptimo de desarrollo habría que ir atravesando, dos son ineludibles: el de la aparición del ser como persona y el de la partida de este mundo.
Por umbral crítico entienden los autores aquellos momentos de la vida fundamentales y decisivos que separan una etapa de la otra. Tres cualidades los caracterizan: son radicales, son irreversibles y normalmente hay que dejar el anterior antes de pasar al siguiente. A su vez, un umbral crítico puede dividirse en diversas etapas.
El umbral es un punto de inflexión o de cambio que:

> "se da cuando las fuerzas internas de convergencia cobran tal grado de potencia y concentración que irrumpen de plano, abriendo una nueva brecha y produciendo un salto en la modalidad del ser. El umbral posee con frecuencia las características de un cruce de caminos. Exige una opción fundamental y el compromiso personal en determinada dirección".[119]

No todos los umbrales decisivos de nuestro desarrollo espiritual, son igualmente críticos: el primero y el último –la creación individual y la muerte personal– son los más determinantes.
Los otros cinco –inmersión en la creación, emergencia, conversión, desposorio espiritual y matrimonio espiritual– tampoco son iguales entre sí. El más crítico es el "emerger a través de la creación", ya que todo lo que le precede está dirigido a él, y los tres umbrales que le siguen constituyen un ahondamiento de dicha emergencia.
Según los autores, el umbral es algo diverso de la etapa anterior y de la siguiente, no suele aparecer de repente ni se cruza de un salto. Aún cuando un umbral significa la terminación de una fase anterior, su principal función es darle dinamismo al siguiente período.
Al concepto de "umbral" se añade un adjetivo calificativo fundamental: "crítico". Los autores comienzan con la clásica referencia al verbo griego "Κρινω" y su significado de separar, hacer una distinción entre dos cosas, emitir un juicio.
Destacan que las personas normalmente atraviesan muchos umbrales a lo largo de su vida, pero no todos son críticos. Nemeck y Coombs definen el tema así:

> "Por umbral crítico entendemos aquí aquellos que son más fundamentales y decisivos, aquellos que separan una etapa de la otra, que perfilan distinciones cualitativamente básicas dentro de un progreso y sobre los cuales se pueden emitir juicios serios".[120]

El "umbral crítico" es comparado con una encrucijada, con un cruce de caminos, que plantea la opción de dar un paso de crecimiento hacia una nueva etapa. También lo compara con el gusano de seda que se transforma en mariposa y con el agua que hierve y se convierte en vapor.
Con frecuencia estos umbrales se precipitan con el advenimiento de alguna circunstancia traumática: una enfermedad grave, un fracaso importante, la ruptura de algún lazo afectivo profundo, la muerte de un ser querido, etc. El episodio traumático, actuaría como "catalizador" de un paso adelante, ya que probablemente este proceso de

---

[118] *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 35-41.
[119] *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 17.
[120] *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 35-36.

crecimiento se ha ido gestando lentamente en el interior de la persona, y hace su aparición a propósito de una circunstancia determinada.
Los autores se preocupan en señalar la acción de Dios que va actuando a través de las circunstancias concretas de la vida, sean éstas relevantes o triviales. Él va realizando a su tiempo lo que considera necesario para nuestra madurez.
Hay tres características comunes a todos los umbrales críticos:

- Inquietud: una cierta ansiedad comienza a aparecer en la vida de la persona, hay una necesidad de "algo más", sin saber exactamente en qué consiste ese "más" que se está buscando. Hay también una cierta pérdida de sentido y de entusiasmo por lo que se hace.
- Transición: Se da el paso de un modo de ser, a otro nuevo y desconocido. Ese paso implica fuertes desarraigos y abandonar aquello a lo que se está acostumbrado. Este cambio implica un replanteo de valores, ideas, compromisos; afecta a todos los niveles de la vida y se traduce también en la conducta; en algunos casos se da de golpe, y en otros puede tomar meses e incluso años el cambio de etapa.
- Estabilización: de manera progresiva, la persona se va sintiendo más segura y más contenta con la nueva etapa que está viviendo y se apresta a responder a los desafíos que le plantea ese presente.

El texto describe siete umbrales, con sus principales características.[121]
Creación individual y muerte personal: son las dos categorías más importantes en el proceso espiritual. La creación personal no es propiamente un "umbral", ya que no se cambia de etapa, sino que se origina la vida. Dios es quien crea directa e inmediatamente a cada persona y seguirá actuando de la misma manera, mediante su providencia, a lo largo de la existencia. Recibimos una identidad personal en ese primer instante, pero nunca llegamos a realizar plenamente lo que estamos llamados a ser, hasta el momento de la muerte. Lo que engarza nuestro principio con nuestra total realización es lo que solemos llamar nuestra "vocación".
Estas vocaciones, normalmente encajan en los diversos "estados de vida", pero son únicas en su individualidad. Los trazados de las diversas vocaciones tampoco son necesariamente lineales y absolutamente definidos desde nuestras categorías humanas. El único que conoce plenamente nuestra vocación es Dios, y nosotros mismos, pero sólo en el momento de nuestra muerte.
La inmersión en la creación y la emergencia tras-atravesar la creación: según los autores, son los dos movimientos que acompañan nuestra vida espiritual. La inmersión en la creación está asociada a todo lo que es crecimiento, desarrollo, cultivo personal de los talentos. Este umbral-etapa –es ambas cosas a la vez– suele coincidir con la adolescencia-juventud. Paulatinamente la oración y la relación con Dios se van haciendo más intensas y más personales.
Esta etapa, va dejando lugar a otra, la de la emergencia, en la cual, habiendo disfrutado del mundo y de nosotros mismos, aparece la necesidad de la renuncia a todo para dejar que Cristo se manifieste más intensamente en nuestra vida y a través nuestro.
La conversión personal: es una modalidad especial de la emergencia. El *desposorio espiritual* es una intensificación de nuestra conversión y señala un gran anhelo de unión plena con Él. Este anhelo alcanza su punto máximo en el *matrimonio espiritual*, donde el alma experimenta la mayor comunión con Dios que se puede aspirar en esta tierra.

[121] Cf. *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 43-60

Los autores describen luego cuatro maneras de orar, progresivamente más intensas, de acuerdo al grado de unión con Dios que la persona va adquiriendo.
El esquema termina con la muerte y resurrección personales, haciéndolas coincidir con la plena luz.
Podríamos preguntarnos: ¿Qué sentido tiene estudiar estos umbrales?[122] Desde cierto punto de vista, parecería que implica un acto de fe más profunda el dejar que Dios haga lo que quiera con nosotros, y no tratar de descifrar el lugar del proceso en el que nos encontramos. Pero Nemeck y Coombs señalan que, desde otro punto de vista, puede ser útil saber dónde nos encontramos en nuestro camino espiritual, para poder acompañar más consciente y libremente la obra de Dios.
La información acerca de los umbrales críticos y de las etapas del crecimiento espiritual es especialmente importante para los directores espirituales, de manera que puedan orientar en el discernimiento a quienes acompañan.
Sugieren una sinopsis de crecimiento espiritual, donde se señalan las limitaciones y ventajas que tiene toda esquematización. Nos advierten, sin embargo, que algo de lo que se describe allí se da en todos nosotros. El esquema consta de los siete umbrales ya mencionados: creación individual, inmersión en la creación, emergencia tras-atravesar la creación, conversión personal, desposorio espiritual, matrimonio espiritual, muerte y resurrección personales.
La conversión es descripta como un proceso continuado, en el que alternan la luz y la Noche del Espíritu. Si bien el texto no lo dice expresamente, hay un paralelismo conceptual entre crisis, umbral y noche. Después de la consideración de los diversos "umbrales críticos", comienza la de la noche oscura, que se empieza a desarrollar a partir del tema de la conversión.[123]
Nemeck y Coombs desarrollan el tema de la noche tomando como referencia y comentando a san Juan de la Cruz; vale decir, que lo que ellos describen es lo que consideran que dice el santo.[124]
Describen la causa de la noche oscura como la intensidad del amor transformante de Dios en nosotros. Su amor nos va purificando de pecados e imperfecciones y dicha purificación es dolorosa, no porque Dios nos castigue, sino por nuestras mismas faltas e imperfecciones.
El umbral de la conversión personal sintetiza todo lo que le ha precedido y nos lanza y potencia para todo lo que nos queda de vida mortal. A veces se llega recién poco antes de la muerte, otras veces, bastante antes.[125] En este último caso, seguramente el Señor nos irá purificando mediante el crecimiento en la vida contemplativa y en la noche del espíritu.
Nemeck y Coombs tocan tres temas respecto de los aspectos que puede revestir la conversión:

- El purgatorio: acentúan las características de purificación que hay en nuestras vidas mortales. Lo que no se purgó aquí, se terminará de purificar en el encuentro con

[122] *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 43-60.
[123] Cf. *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 210ss.
[124] De hecho citan textualmente a san Juan de la Cruz al comenzar a hablar de la Noche. No dice el texto cuál es la versión de Noche que utilizan, por lo que pude observar, se trata de la edición de Editorial de Espiritualidad (el mismo sello de *Nuestra Trayectoria Espiritual*…). Cf. JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, revisión textual, introducciones y notas al texto por J.V. RODRÍGUEZ. Introducción y notas doctrinales por F. RUIZ SALVADOR, Madrid, 1992. Dicha edición sigue el Manuscrito H, para la mayor parte del texto *Noche* y el manuscrito Rm para los fragmentos que no figuran en el H. Este es el proceder de la mayor parte de las ediciones actuales del santo, debido al consenso de la crítica sobre el texto.
[125] Cf. *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 205.

Dios. La insistencia de esta parte es en la necesidad de ser transformados para la unión de amor con Dios.

- La noche del espíritu en general: comienzan describiéndola con las conocidas palabras de san Juan de la Cruz: "Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma... hace dos principales efectos porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor con Dios".[126] Hablan acerca de las diferencias entre la noche del sentido y la del espíritu.
- Señales de autenticidad de la "noche": experiencia cada vez más profunda de aridez a todo nivel; creciente ansiedad espiritual y angustia por querer saber lo que está pasando; amor a Dios también en aumento.

La purificación en la noche del espíritu es tan intensa, que por momentos se parece mucho a la experiencia de la muerte física y se atraviesan momentos duros: rechazo de la realidad, enojo, miedo, confusión y depresión, antes de llegar a la total aceptación. "El alma se siente estar deshaciendo y derritiendo... con muerte de espíritu cruel".[127]
Nemeck y Coombs nos recuerdan que el santo refiere la experiencia de Jonás en el vientre de la ballena, para indicar que conviene permanecer en esta oscuridad, hasta alcanzar la resurrección que se espera.
Se trata también de una fuerte experiencia de pobreza interior. El dolor de la purificación se debe a las imperfecciones e impurezas con las que se topa este "fuego del amor divino", que nos va descubriendo los pecados que siempre estuvieron allí, pero que sólo al calor de esta prueba, estamos capacitados para ver. El dolor se debe no al hecho de que Dios quisiera hacernos sufrir, sino a nuestra propia purificación; de hecho, terminada la misma sólo quedan las "bendiciones" de la noche.
El propósito del Espíritu Santo al permitir que atravesemos esta oscuridad, es encender un amor mayor en nosotros, sin embargo, cuando estamos atravesando esta noche, difícilmente nos demos cuenta de ello. Esta intensa purificación puede durar mucho tiempo, inclusive años.
Esta "noche" tiene no obstante, intervalos en los que podemos vislumbrar la acción de Dios en nosotros:

> "Entonces tiene lugar el alma de ver, y aún de gozar, la labor que se va haciendo, porque se la descubren; porque parece que alzan la mano de la obra y sacan el hierro de la hornaza, para que parezca en alguna manera la labor que se va haciendo; y entonces hay lugar para que el alma eche de ver en sí el bien que no veía cuando andaba la obra".[128]

Después de estos intervalos, retorna la purificación con un nivel mayor de interioridad e intensidad.
En esta purificación y sus intervalos, los autores encuentran un paralelismo con la vida de Jesús: los sinópticos colocan la transfiguración entre dos anuncios de la pasión. Nemeck y Coombs señalan que la palabra griega utilizada allí[129] "μετεμορφωθη", significa más que transfiguración, "transformación", y añaden: "La humanidad de Jesús (y a fortiori la de Pedro, Santiago y Juan) necesitaba esta experiencia especial del amor

[126] 2N, 5,1.
[127] 2Noche 6,1.
[128] 2 Noche 10,6. Citado en *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 214.
[129] Mt 17,2; Mc 9,2.

transformante de su divinidad antes de poder afrontar la abismal purificación de su pasión".[130]

La duración y la intensidad de la noche serán mayores cuanto mayor sea el grado de unión con Dios al que Él quiere conducirnos y cuanto más grandes sean nuestras imperfecciones y pecados. El Señor nos mantiene en esta noche, hasta que nuestro espíritu se vuelve humilde, suave y purificado, de manera de poder unirse con el Espíritu de Dios.

Las virtudes teologales son las que van señalando nuestro crecimiento en la noche. El texto describe la fe como proceso dinámico de entrega interpersonal; "la fe es causa de la noche y al mismo tiempo es también el único guía a través de ella".[131]

Esta paradoja se da porque siendo oscura para nuestras facultades de percepción, es de por sí sumamente clara, es luz divina. A su vez, la oscuridad de la noche hace posible un crecimiento en la fe, porque la persona no puede ya valerse de sus propias facultades de percepción, ni de ninguna otra cosa fuera de Dios.

En la noche del espíritu, Dios nos purifica despojándonos de ciertos apoyos, apegos y mecanismos de defensa. Esto se revela especialmente en algunas áreas de la vida, en las que nos parece que estamos cada vez peor, cuando en realidad el resultado es positivo y de crecimiento. Estas áreas son: la entrega, nuestro sistema de valores y la identidad personal.

Frente a la aridez generalizada que se experimenta en la noche –que también es noche de la esperanza–, se pueden tener dos posibles reacciones: o una renovada esperanza en Dios, o la desesperación.

Los autores establecen la relación entre la noche y la esperanza,[132] fundamentalmente los puntos de contacto son los siguientes:

- *Memoria y olvido:* la memoria es la capacidad de almacenar nuestra experiencia de Dios, en orden al futuro. Dios sana nuestros recuerdos y nos abre el camino para que podamos ir en su búsqueda. El "olvido" sanjuanista tiene un significado levemente diverso del que le damos en el lenguaje común, tiene que ver con una atención menor que se le presta a las creaturas, para ocuparse del creador.
- *Inquietud y vacío:* La esperanza expresa la relación con aquello que aún no hemos conseguido y supone el hecho de habernos dado cuenta que el alma no se satisface con menos que con Dios. El Antiguo Testamento y más aún el Nuevo, nos señalan tres cualidades esenciales de la esperanza: la expectación, la confianza y el aguardar paciente. La inquietud propia de la esperanza no nos dejará paralizados, sino que nos hará caminar hacia la plenitud, que es el objeto de nuestra saciedad.
- *Confianza y temor:* La Sagrada Escritura presenta el temor –en el sentido de falta de confianza– como lo opuesto a la esperanza. Los autores toman las distintas acepciones de "temor" en la Biblia. De las interpretaciones que allí se hacen, interesan para nuestro propósito que hay un temor "bueno" que es aquel, que según Proverbios 1,7 es el "inicio de la Sabiduría" y hay otro temor, el temor servil, que es lo opuesto a la esperanza cristiana.

  En la noche oscura, al experimentar el vacío de todo y de todos, solemos luchar con el tema de la confianza. En esos momentos podemos constatar cuán profunda es nuestra confianza en Dios. En estos trances tiene lugar una "purificación de la esperanza" mediante la cual nos vamos desprendiendo de nuestras esperanzas ilusorias y vanas y nos vamos capacitando para esperar en la verdad.

---

[130] *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 214.
[131] *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 220.
[132] Cf. *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 231-243

Las señales que nos indican un crecimiento de la esperanza evangélica durante la noche del espíritu son básicamente tres:

- Conforme va aumentando en nosotros el don de la esperanza, experimentamos un verdadero desapego de nuestras esperanzas falsas y efímeras.
- La intensificación de la esperanza teologal, suele estar acompañada de profundas luchas interiores –dificultades de carácter, irascibilidad, etc.–.
- La persona experimenta un profundo vacío y el deseo de ser llenada solamente por y con Dios.

Nemeck y Coombs finalizan el recorrido teologal con el amor,[133] que presenta algunas características especiales:

- Es un *amor hasta la muerte:* Dios nos va conduciendo hacia una entrega cada vez más personal, incondicional y profunda a Él. Al mismo tiempo vamos tomando conciencia de la enorme distancia que hay entre la propuesta divina y nuestra realidad. Aunque deseamos amar con más perfección, no sabemos cómo hacerlo: es una señal dolorosa y a la vez positiva de la autenticidad de nuestro amor. En este mismo proceso, vamos encontrando en nosotros las limitaciones que ponemos al amor de Dios. El reto es dejar que el Señor obre en nuestro ser con plena libertad, sin que pongamos limitaciones, trabas, ni condiciones.
- Es un amor que implica el *vacío de Amor temporal:* lo mismo que sucede con la esperanza en la purificación, el amor deja un insaciable vacío. Es el vacío de estar lejos de quien amamos. Al ser Dios el "Amado", lo que nos separa de Él es ésta vida. El amor trascendente refuerza nuestra capacidad natural de amar. El vacío se produce al querer nosotros colmar nuestra capacidad con el absoluto, sin conformarnos con las mediaciones que nos lo recuerdan. Junto con este crecimiento pueden convivir fuertes tentaciones que provienen generalmente de la sensualidad y del apetito concupiscible, que están siendo purificados. Hay tres señales de progreso en esta noche del amor: pureza de corazón, olvido de sí mismo y espíritu de "ecuanimidad", por el cual soportamos todo por amor a Dios.
- Es un amor que *Anhela a Dios en Sí Mismo:* san Juan de la Cruz insiste en esta característica del amor en la noche oscura. Es un deseo ardiente que brota de la dinámica misma del amor. Se lo busca a Dios en Sí Mismo, no por lo que nos pueda dar o procurar. Al mismo tiempo, en estas ansias, nos damos cuenta de una manera más completa que nuestra unión con Dios es aún muy imperfecta, y esto nos hace sufrir más aún.

Haciendo una *valoración crítica del texto*, señalo lo siguiente:

- Nemeck y Coombs hacen una recuperación dinámica y bastante fiel especialmente del magisterio de san Juan de la Cruz y de Teilhard de Chardin:

> "Empleando la terminología y conceptos básicos de San Juan de la Cruz y del padre P. Teilhard de Chardin (1881-1955), queremos reinterpretar y re-presentar a la luz de los conocimientos de hoy los umbrales y etapas críticas de la génesis espiritual de la etapa adulta".[134]

[133] Cf. *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 245ss.
[134] *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 11.

Recordemos que uno de los autores, F.K. Nemeck, escribió un libro –que se cita con frecuencia en *Nuestra Trayectoria Espiritual*–,[135] en el que compara algunos conceptos del santo con el pensamiento de Teilhard de Chardin y viceversa, particularmente aquellos que tienen que ver con la noche y con el dolor.[136]
Podemos percibir en el pensamiento de Nemeck y Coombs (por lo menos en esta obra), una notable influencia de san Juan de la Cruz y de Teilhard. Respecto de san Juan de la Cruz, se nota especialmente, en el tema de la noche y en el tema de la unión con Dios. En el caso de Teilhard, su influencia se deja sentir particularmente en la concepción del proceso espiritual como un progreso, siempre continuo, hacia "Cristo todo en todos". [137]

- El planteo de las crisis como "umbrales" ofrece un criterio pedagógico útil a la hora de comprender lo que se está viviendo. Las cualidades que plantean los autores: radicales, irreversibles, sucesivos, permiten comprender el cambio que conlleva la crisis. Encuentro que el concepto de umbral es adecuado y expresa sobre todo la dimensión *cualitativa* de dicho cambio. Quizás éste es el elemento más inquietante del "tránsito" de una etapa a otra que implica la crisis, el hecho de ser algo distinto de lo anterior y que se percibe todavía como no definitivo, podemos decir que un elemento clave para el desarrollo positivo de una crisis, es el hecho de animarse a entrar en la zona de turbulencia que implica el "umbral crítico", para hablar en términos de los autores.

- El concepto de umbral ofrece también una pauta interesante para el acompañamiento en crisis: si el acompañante tiene visualizado el umbral que la persona se resiste a atravesar, puede inducir a la crisis, ofreciendo seguridad respecto de lo que se va a encontrar del otro lado y de la posibilidad de transitar este pasaje con éxito.
  La metáfora de "umbral" tiene semejanza con la del parto. El acompañante tiene el rol de la partera de la hipótesis de trabajo de este estudio sobre crisis, que brinda confianza a la parturienta, asegurándole que el parto a pesar de ser doloroso, se puede resistir sin morir en el intento y que dará como resultado un feliz alumbramiento, una vida nueva.
  Esto se puede realizar si hay una relación de confianza entre acompañado y acompañante; sólo entonces la persona en crisis que se encuentra inquieta e insegura porque no tiene la certeza de lo que viene después, puede, haciendo un acto de fe humana en quien la acompaña, animarse a caminar por donde no ve.

- Hay un intento de diálogo interdisciplinar, que se expone desde la introducción y que tiene un elemento muy interesante en la inclusión del apéndice final y que resulta orientativo.[138] A pesar del título de dicho apéndice –que dice relación expresa con la psicología evolutiva contemporánea–, el planteo va mucho más allá porque en ese esquema también quieren tender un puente hacia la moral, las etapas

[135] La citación es asidua, sólo que es difícil contabilizarla porque a veces se cita en texto, otras en nota. Lo cierto es que en todos los capítulos hay referencias a esta obra.
[136] El libro se llama *Receptividad. (De San Juan de la Cruz a Teilhard de Chardin)*, Madrid, 1985.
[137] También lo podemos ver en el esquema de los umbrales críticos, que asemeja el diseño del "monte" sanjuanista. Cf. *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 45. En dicho esquema se alterna el vocabulario sanjuanista (por ejemplo: noche oscura, unión con Dios, herida, llaga, etc.) con conceptos relacionados con el pensamiento de Teilhard, por ejemplo "emergencia tras atravesar la creación, inmersión en la creación", etc.
[138] Apéndice II "La génesis espiritual en la relación con la psicología evolutiva contemporánea", 293ss.

del desarrollo de la fe y las ciencias sociales. En ese esquema de paralelismos óptimos, se ponen en relación con el planteo de desarrollo espiritual que propone el libro las teorías de Daniel Levinson (estudio de los ciclos vitales), Lawrence Kohlberg (desarrollo de los juicios morales), Robert Selman (desarrollo del conocimiento social), Erik Erikson (maduración psicosocial), Jean Piaget (evolución de los procesos cognoscitivos) y James Fowler (crecimiento de la fe desde el punto de vista fenomenológico). Es decir, el denominador común es el tema del desarrollo, del crecimiento y de la madurez. Subyace el tema que despierta inquietud desde el posconcilio y es el de comparar o compatibilizar la madurez en la fe con la madurez humana considerada a distintos niveles: moral, psico-social, cognitiva, etc.

- Aunque el libro resulta interesante en su planteo, que pretende hacer un "aggiornamiento" de los temas clásicos del itinerario espiritual, paradójicamente, utiliza un lenguaje algo anticuado. La obra incorpora la visión Teilhardiana del mundo y de la historia, que no es tan divulgada en el pensamiento contemporáneo, y quienes la conocen no sé si estarían de acuerdo con la visión del itinerario que los autores proponen. El libro resulta hoy algo desactualizado, no sólo porque tiene más de veinte años, sino porque Teilhard mismo –principal referente e interlocutor teórico– es un autor que hoy es del pasado en cuanto al diálogo con las ciencias humanas y naturales.

- La resolución de la crisis según *Nuestra Trayectoria Espiritual*, está en esta mirada llena de optimismo en que la oscuridad es forjadora del día y en la que todos los acontecimientos parecen conducir inexorablemente hacia la plenitud. ¿Cómo caminar hacia la resolución de la crisis?: aguardando con paciencia y fidelidad la voluntad divina, que es la obra que el mismo Señor está realizando en nosotros.
  Veamos una cita que nos ilustra acerca de este "progreso ineludible", que se verifica en nuestro itinerario espiritual (los autores están hablando acerca de la vocación):

  > "Estrictamente hablando, nadie pierde nunca su vocación. Puede solamente encontrarla. Si decimos "sí", Dios sigue adelante con nosotros. Si nos resistimos, Él derrumba nuestras resistencias hasta que no queda nada en pie más que un "sí". Si nos empeñamos en seguir diciendo "no", el Señor continúa actuando en nosotros en otra línea, hasta llevarnos finalmente hasta donde Él nos quiere. Dios no cambia nuestra vocación, nos cambia a nosotros".[139]

  Suena un poco determinista el hecho de asignarle a la voluntad humana únicamente la posibilidad de impedir, pero no de decidir sobre la propia vida; de todas maneras esta es la resolución a la crisis que ellos plantean: el camino de la entrega. Personalmente encuentro allí una intuición válida, aunque incompleta, por la visión de la libertad humana que los autores tienen y que acabo de referir.

Siempre es valiosa la tarea de divulgación de los grandes maestros espirituales. Podemos estar de acuerdo o no con la interpretación que hacen de los escritos del santo, pero en este libro Nemeck y Coombs hacen atractiva la lectura de san Juan de la Cruz, lo cual no es fácil de encontrar en otra literatura espiritual y ofrecen una puerta de entrada espiritual al planteo de las crisis.

---

[139] *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 50.

- Algunas consideraciones sobre la crisis espiritual a partir de *Nuestra Trayectoria Espiritual*

En el texto hay una relación entre *crisis espiritual y umbral crítico.* En la terminología de Nemeck y Coombs, no encontramos tanto como en la de otros autores la palabra "crisis". Utilizan en cambio, el concepto de "umbral crítico", que sirve como eje del desarrollo teórico del libro. A partir del capítulo 14,[140] empezamos a observar una mayor incidencia del concepto "noche", para hablar de situaciones críticas.

La crisis, como el umbral de una puerta es algo que se atraviesa, "a-través-de" lo cual pasamos dejando atrás algo y llegando a otro lugar, pero no es ni lo uno ni lo otro, es un punto de transición, que se animará a recorrer quien se sienta seguro de que en el otro lado hay algo mejor que lo que se deja.

Este concepto de umbral resulta sugestivo para hablar de la crisis como "no-lugar".[141] Quien está en crisis tiene el sentimiento de incomodidad y de inadecuación, del que no pertenece ni a este lugar ni a otro; el/la protagonista de la crisis no sabe cuál es su lugar, y esa sensación forma parte de la crisis. Evidentemente el "lugar" al que nos referimos es una ubicación existencial,[142] de algún tipo: vocacional, espiritual, referencial, vincular, etc. Como las personas nos comprendemos a nosotras mismas en las coordenadas espacio-tiempo, cuando nos falta o nos falla alguna de las dos, tenemos una sensación de radical incomodidad y de no-poder-permanecer allí, característica de la crisis.

Por otra parte, el umbral tiene que ver con el cambio, y toda crisis lo acarrea. Pero además, hay determinadas crisis que se producen especialmente por resistencia al cambio; en general la crisis se desencadena cuando una parte de la persona ha cambiado y otra parte se resiste. Por ejemplo: en la crisis de la mitad de la vida, muchas veces se puede observar que la persona siente que se están dando cambios en su cuerpo, en sus tareas y en su entorno –crecimiento de los hijos, compañeros de trabajo que empiezan a mirarlo/a como una persona mayor, etc.–, pero otra parte de esa misma persona se vivencia "como a los 20 años" y entonces se resiste al cambio y a que los demás tomen otra actitud a su respecto. Este tironeo interno constituye su crisis, su "umbral crítico", no está ni de un lado ni del otro, de la misma manera que cuando alguien está en el umbral de una puerta, propiamente hablando no está ni adentro ni afuera. Sin embargo, se podría pensar que está más adentro que afuera, porque a la etapa anterior ya no se puede volver y si bien posiblemente resolvería su situación encarando decididamente la nueva etapa, aún no se decide: en eso consiste la crisis.

Así, los *tipos de crisis*, se pueden asociar a los *distintos umbrales.* El trabajo de Nemeck y Coombs tiene otro aporte inspirador: la clasificación de las crisis. Cuando intentamos describir el marco teórico de la crisis, lo que solemos echar de menos es una clasificación o un criterio clasificador de las crisis. Podríamos decir que este estudio

---

[140] *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 205ss.

[141] Sirve como metáfora complementaria de lo que estamos afirmando acerca del umbral, el concepto de los escritos de Gloria Anzaldúa y su visión de "Nepantla, el lugar fronterizo «desgarrado entre caminos» que se inspira en la frontera física entre México y Estados Unidos, pero no se limita a ella." "Nepantla es el sitio de la transformación, el lugar donde distintas perspectivas entran en conflicto y donde se cuestionan las ideas, los principios y las identidades básicas heredadas de la familia, de la educación y de las diversas culturas de origen". G. ANZALDÚA - A. KEATING (eds.), *This Bridge we call Home. Radical Visions for Transformation*, New York, 2002, 548. Citado por N. BEDFORD, "Plantar huertas, escuchar a los árboles. Hacia una construcción de la subjetividad teológica feminista en migración", *Stromata* LXIV-1/2 (2008) 102.

[142] Evidentemente puede tratarse de un lugar físico en cuanto tiene una implicancia existencial, tal es el caso de los migrantes que acabamos de referir.

habla de crisis espirituales, pero podríamos preguntarnos, por ejemplo, si no hay crisis espirituales que obedecen a la evolución y otras que obedecen a la circunstancias y si dentro de esa misma clasificación o en paralelo podría hablarse de crisis que tienen un fuerte componente psicológico asociado a lo espiritual, etc.

Si asociamos el concepto de umbral crítico a crisis, los distintos umbrales serían las diversas crisis. Esto es verdaderamente novedoso, porque es difícil encontrar una clasificación de las crisis espirituales, y cuando la encontramos normalmente falta el criterio clasificador. Aquí prima el parámetro evolutivo, los siete umbrales son siete pasos sucesivos de evolución espiritual, son siete tipos de crisis.

Nemeck y Coombs van describiendo y detallando de manera más pormenorizada, los diversos umbrales: creación individual, inmersión en la creación, emergencia, conversión, desposorio espiritual y matrimonio espiritual, muerte personal.[143] El detalle de los diversos umbrales, ilustra el concepto de "umbral crítico" en sus diversas concreciones.

Esta clasificación es claramente evolutiva, relacionando el crecimiento y la madurez, tanto con el aspecto biográfico como con el aspecto espiritual.

Al describir los umbrales críticos, los autores relacionan *noche* y *transformación.* Estas dos expresiones aparecen unidas en el esquema que proponen Nemeck y Coombs y quieren expresar la capacidad transformadora de la noche, "noche" y "transformación" se realizan simultáneamente.[144]

Los autores describen de qué manera el paso a través de los diversos umbrales críticos, va operando la transformación espiritual.[145] La relación entre crisis e itinerario cristiano, según Nemeck y Coombs es sumamente estrecha. Más aún, describen el itinerario cristiano como un camino que se va realizando "en", "a través de" y aún "gracias a" los diversos umbrales críticos. Según ellos, sin estos diversos umbrales no hay crecimiento cristiano. Diríamos en otros términos: sin crisis no hay crecimiento.

Pero lo más interesante para nuestro tema, es que esta conceptualización nos permite unir crisis espiritual con el concepto de transformación: la crisis es transformación, se cambia, se deviene algo distinto a través de la crisis y si la crisis se atraviesa exitosamente, la transformación es "unión transformante". Incluso el sufrimiento que implica la noche tiene su resultado positivo, porque en esa instancia dolorosa la persona se ha unido más a Dios y esa unión permanece cuando el sufrimiento ha terminado.

La crisis transforman –también, pero no sólo– porque "revela", "devela" lo que hay en la propia vida, en el propio corazón; manifiesta a la persona en crisis sus intenciones, deseos y verdaderas motivaciones, cosas que estaban ocultas, tal vez no con mala intención, sino por distracción o falta de oportunidad de ser descubiertas.

Revela incluso las intenciones, motivaciones y razones de las personas vinculadas con aquel/aquella que protagoniza la crisis; así el amigo permanecerá aún desconcertado junto al sujeto, y el afecto que se estableció por algún interés colateral a la relación, no tardará en desaparecer. En la propia familia se develarán la calidad de los vínculos y el desinterés de las relaciones; incluso hay personas que, por múltiples factores ajenos a nuestra temática central, rechazan la crisis de un familiar y se alejan. En gran medida hay una incidencia exagerada de una mentalidad exitista muy arraigada en nuestra cultura.[146]

---

[143] Cf. *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 44-60.

[144] Cf. *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 45.

[145] Cf. Umbrales y panorámica general en *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 35ss.

[146] El sujeto en crisis es por definición, alguien confundido y como tal no valorado en nuestra cultura. Cf. Lo que dice C. CORIA sobre la definición del éxito y las características de las personas exitosas en *Los laberintos del éxito. Ilusiones pasiones y fantasmas femeninos*, Bs.As., 1992, 25-61.

Dentro de la "revelación" que tiene lugar en la crisis, hay un punto especialmente sensible y profundo: la calidad de nuestro amor. Sin ningún amor, en la prueba se revela nuestra falta; con un pequeño grado de amor, tenemos oportunidad de madurar y aquilatarlo, hacerlo crecer. La prueba y el sufrimiento que acarrea la crisis nos colocan en la instancia de la decisión necesaria, ya que en ese momento hay que optar por vivirlo con Dios y desde él o confiar solamente en nosotros mismos.
La unión con Dios se manifiesta entonces como la verdadera instancia transformadora: la adhesión a Dios es la que nos cambia interiormente de tal manera que las circunstancias externas se viven de otro modo no porque sean distintas, sino porque la persona ha cambiado y las registra de otra manera.
El ejemplo paradigmático y cotidiano es la oración de petición por una necesidad: oramos para que determinada situación cambie, y los que cambiamos somos nosotros gracias a la oración, y con ello se da lo que pedíamos y algo mucho más importante, que no hubiéramos conseguido con nuestro esfuerzo. La crisis ha operado entonces, verdaderamente, una transformación mística, una "metanoia" en cuanto ha cambiado la mentalidad del orante, quien ha adherido más consciente y libremente al misterio pascual de Cristo.

1.3. Breve síntesis conceptual

Estos autores, que he puesto en la línea teológico-espiritual, presentan perspectivas distintas para el abordaje de las crisis. No obstante, tienen en común los temas o sub-temas que trabajan, y una lectura que vaya algo más allá de las expresiones y los estilos de cada uno, nos revela que sus apreciaciones son semejantes. Veamos los núcleos temáticos emergentes.

- El concepto de crisis espiritual es tratado en los dos casos. Tal vez Keating es el autor que pone más fuertemente el acento en el aspecto teologal: la crisis espiritual en definitiva es crisis de fe, de esperanza y de amor. Pero las dos sistematizaciones hablan de la crisis en su dimensión de virtudes teologales.

- La crisis espiritual es teologal, es purificación. De un modo u otro para estos autores crisis es toda circunstancia que genera tensión, conflicto, y conduce e invita a una conversión. Es una alternativa vital que suele producir angustia y desorientación momentánea. Las crisis son los momentos decisivos del proceso, y como tales son momentos ambiguos, en los cuales hay mucho para ganar o para perder. Se habla de tales circunstancias como instancias de prueba y discernimiento.

- Queda para la tercera parte de este estudio, el interrogante sobre la relación entre crisis y sufrimiento; el cual tiene como referencia o fondo la pregunta acerca de la función del dolor en el proceso espiritual.

- Las metáforas o símbolos para hablar de la crisis, surgen inmediatas en los autores. Los tres hablan en algún momento de "noche" o de oscuridad para referirse a las crisis o a las instancias difíciles del proceso.[147] Nemeck y Coombs acuñan una metáfora sumamente sugestiva: umbral crítico,[148] la cual resulta un acierto, porque

[147] Cf. TH. KEATING, *Crisis de Fe*…, 37ss.; F. K. NEMECK - M. T. COOMBS, *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 205ss. ; J. GARRIDO, *Proceso Humano*…, 428ss.
[148] Cf. *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 36ss.

evoca de manera sencilla pero bastante precisa, las características de la crisis espiritual. "Umbral crítico" nos acerca a la metáfora del parto, de la hipótesis de trabajo de ésta tesis.

- En los autores hay un espontáneo recurso al dato bíblico en primera instancia y en segunda instancia a los clásicos de la espiritualidad. Todos citan a Juan de la Cruz, luego aparecen aunque no de forma unánime: Tauler, Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Teresa de Lisieux, como referentes del tema crisis-noche-oscuridad. Esto está indicando la intuición que de la crisis ya hablaron la Escritura y los maestros espirituales, aunque no utilizaran los términos que hoy usamos.

- Otro tema que aparece de un modo u otro como coincidencia en los autores, es el asunto del poder transformador de la crisis.[149] La crisis transforma porque revela-devela. La crisis es prueba porque actúa como un catalizador: muestra lo que hay en el propio corazón de quien atraviesa la crisis pero también en su medio, y en las personas del entorno: quien puede ayudar y quien obstaculiza el proceso.

- Dicha transformación se da en un proceso, que reconoce etapas, pero que a la vez es un continuo, en el que nos vamos volviendo cada vez más, nosotros mismos –"personalización" en términos de Garrido,[150] "emergencia espiritual" en palabras de Nemeck y Coombs[151]–. Creo que podemos afirmar con los autores que el proceso humano coincide con el proceso cristiano, si esa es nuestra opción creyente.[152]

- En cuanto a los tipos de crisis, los autores hablan de crisis evolutivas asociadas tanto a determinados momentos de la vida, como a instancias de la maduración propiamente espiritual. Si bien hay acentos –una crisis puede repercutir más en un nivel de la vida que en otro–, esto no quita que las crisis se den en simultáneo o sean una misma crisis. Por ejemplo, la crisis de medianía, que puede empezar por el ámbito del trabajo para uno, por el de los vínculos para otro o de la oración para un tercero. Su carácter englobante –por eso es tal– la convertirá en crisis de medianía. Otra manera de clasificar las crisis es verlas como personales, o comunitarias y sociales.

- La fe aparece como un elemento clave en la resolución de la crisis espiritual. En la superación de la crisis se visualiza en estos autores como un paso hacia adelante en el sentido de la fe teologal. Quien supera la crisis accede a una calidad nueva en su confianza en Dios y en su condición de discípulo del Señor.

---

[149] Estoy parafraseando una obra de un psicólogo transpersonal, que apoya precisamente esta tesis. Cf. S. GROF - CH. GROF (eds.), *El poder curativo de las crisis*, Barcelona, 2001.

[150] Cf. J. GARRIDO, *Proceso Humano y Gracia de Dios. Apuntes de Espiritualidad Cristiana*, Santander, 1996. 107ss.

[151] Cf. *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 121ss.

[152] Esto está de modo explícito en Garrido, implícito de modo directo en Nemeck y Coombs y menos directo en Keating.

3. Un aporte desde el cruce con pastoral

3.1. Guenther: escucha sagrada y parto del alma

Margaret Guenther, sacerdote de la Iglesia Episcopal, se formó en la Universidad de Kansas, en el Radcliffe College, y obtuvo su Master in Divinity en el Seminario Teológico General de Nueva York, en el que enseñó por años y hoy es profesora emérita. Fue también directora del Centro de Espiritualidad Cristiana en New York. Actualmente vive en Washington D.C., presta sus servicios en la parroquia de Saint Columbus y se dedica a la dirección espiritual, y a dar retiros y conferencias, actividades que la obligan a viajar permanentemente. Al mismo tiempo, dedica algo de su tiempo a la escritura.
Holy Listening[153] es su primer libro, seguido por:
Toward Holy Ground. Spiritual Directions for the Second Half of Life, Massachusetts, 1995.
The Practice of Prayer, Massachusetts, 1998.
My Soul in Silence Waits. Meditations on psalm 6, Boston, 2000.
Notes from a Sojourner, Nueva York, 2002.
At Home in the World. A Rule of Life for the Rest of Us, New York, 2006
Todos sus trabajos tienen un estilo sencillo y profundo, pleno de sabiduría, unido a una interesante capacidad de comunicar experiencias, haciendo partícipe al lector de sus vivencias.

En los otros libros y artículos estudiados, recorrí los materiales intentando saber qué es la crisis para los distintos autores y si los mismos hablaban de crisis espirituales, o solamente de crisis en general. Dichos autores abordaban directamente el tema de las crisis, con diversos matices. En *Holy Listening* encontramos algo distinto, porque este libro toca el tema del acompañamiento espiritual. Sin embargo, lo traigo a esta investigación porque la presente tesis aborda el tema del acompañamiento en crisis y Margaret Guenther toma una imagen que me parece sugestiva al respecto: el acompañante espiritual como partero del alma.
La imagen-metáfora de la crisis como parto, constituye la hipótesis de trabajo de este trabajo, y desde este punto de vista, creo que *Holy Listening* enriquece directamente esta perspectiva.
En un lenguaje claro y familiar, Guenther comparte su rica experiencia e introduce en el difícil arte de la dirección o acompañamiento espiritual.[154] Aunque ella habla en términos de "dirección espiritual", en realidad está hablando de acompañamiento espiritual, ya que su concepción de la relación es esencialmente no-directiva.
Guenther nos ofrece un acercamiento a la dimensión vocacional del Acompañamiento Espiritual, ella se define como *amateur*, como alguien no-profesional, que hace su trabajo por amor y vocacionalmente.[155]
Guenther se propone describir la forma que la dirección espiritual puede tomar para la gente de nuestro tiempo. Les habla a los principiantes, a las personas laicas u ordenadas que han recibido el ministerio del acompañamiento espiritual, o que se sienten atraídos por esta vocación.

---

[153] M. GUENTHER, *Holy Listening. The art of Spiritual Direction*, Cambridge-Boston-Massachusetts, 1992.
[154] Este libro, de 146 páginas, se divide en una introducción y cuatro capítulos que comienzan con alguna cita de la Biblia y un texto de un autor espiritual clásico que ilustra las afirmaciones de la autora.
[155] Cf. *Holy Listening*…, 1.

La obra tiene un marcado tono narrativo, de una "conversación", desde su perspectiva de mujer, esposa, madre, maestra y sacerdote, comparte su experiencia de tantos años en este ministerio.

Se preocupa en aclarar desde la introducción que el acompañamiento espiritual no es psicoterapia –hablaré más abajo del tema–, ni un sustituto de la misma; tampoco es sencillamente una amistad espiritual, aunque finalmente acompañante y acompañado establezcan una cierta afinidad espiritual que podríamos llamar amistad. Hay que mantener la asimetría de la relación, que permita al acompañante estar disponible para el acompañado.

Guenther trata de la dirección espiritual como un ministerio de hospitalidad, un espacio donde se brinda refugio y descanso al forastero. La hospitalidad y la acogida cordial forman parte del ministerio del acompañamiento espiritual. Nos recuerda que San Benito en su Regla dice que hay que recibir a cada huésped como si fuera Cristo. La autora remarca la importancia del espacio, tanto interior como exterior. Dicho espacio es también un espacio sagrado.

Guenther compara el trabajo interior con la limpieza y el orden de la casa; supone la decisión de entrar dentro de sí mismo/a para realizar esta limpieza, en el marco de un delicado y profundo discernimiento. El conocimiento de sí, será el primer paso para cualquier acompañante, ¿de qué otra forma podría colaborar en el auto-conocimiento y en el orden interior del prójimo? Para esto deberá contar con la ayuda externa de su propio acompañante, de "amigos espirituales", de un diario personal y de tiempos de retiro.

Llama la atención la enumeración de estos cuatro elementos exteriores para el conocimiento de sí mismo. Al comenzar el libro había remarcado la diferencia que existe entre la dirección y la amistad profunda, aquí le da un lugar de relevancia al auto-conocimiento de quien acompaña. Recalcará a lo largo del texto la necesidad del trabajo, del ocio, del juego, de la música y de recrear las relaciones.

Guenther comparte con mucha generosidad en este primer capítulo, su forma de acompañar espiritualmente: qué es lo que hace concretamente y cómo trata de hacerlo.

En primer lugar, propone *comenzar en silencio* y brindar hospitalidad en un espacio seguro y en un tiempo sin interrupciones. Se trata de un silencio oportuno y necesario, un momento de oración en el que el acompañante invoca a Dios, pide su bendición, dispone al recién llegado corporal, anímica y espiritualmente para "estar" en presencia de Dios y en mutua presencia con su acompañante. Recuerda el sentido del encuentro y la presencia activa del Espíritu Santo.

Luego, la autora propone *escuchar la historia del dirigido*, ya que la tarea del director es mostrar los lazos sutiles que conectan la historia individual de la persona con la historia de salvación, para que pueda ver su vida como parte de esa inmensa historia. Desde ese punto de partida, será más fácil ayudarlo a reconocer y reclamar su identidad en Cristo, a discernir la acción del Espíritu Santo. Dios está presente en toda experiencia humana, "incluso en aquellas vidas que parecen llenas de dolor y alejadas de Dios".[156]

Escuchar la historia, ayudar a la persona a poner en palabras lo que vive, descubrir y valorar el paso de Dios en su vida, iluminar las situaciones sin hacer un juicio de valor y acompañar la espera en las situaciones más difíciles u oscuras son características esenciales de la dirección espiritual.

A continuación, Guenther propone un tiempo de *hacer las preguntas convenientes*, que se formularán no para satisfacer la curiosidad del acompañante –la autora invita a

[156] Cf. *Holy Listening*…, 32.

prestar atención al respecto–, sino para poder ahondar en sus inquietudes y ayudar mejor a la persona.

Compartir la historia: también el director-acompañante se compartirá a sí mismo cuando considere que su propia historia y experiencia de fe pueden ayudar a su dirigida/o; esta auto-revelación es también una gran diferencia respecto de la psicoterapia.

Guenther explicará cómo el director deberá *dejarse tocar*,[157] asumiendo la carga del hermano, tomando el pecado y el dolor ajeno para soltarlo y entregarlo inmediatamente a Jesucristo. El/la acompañante no debe tener miedo a ser conocido/a, a compartirse y a compartir su propia vulnerabilidad y limitaciones como hijo de Dios si esto ayuda al dirigido. El termómetro de esta mutualidad será la distancia necesaria para no involucrarse, no quedar "tomado por el relato" y ser capaz de soltar siempre al dirigido en manos de Jesús.

El lugar del perdón: Cuando el director espiritual es un sacerdote, muchas veces el encuentro de acompañamiento se da en el marco de la confesión sacramental. Cuando el/la directora/a es un/a laico/a y el/la acompañado/a relata su historia de pecado y comparte con el director su trigo y su cizaña, es necesario distinguir el alcance de la dirección espiritual.

El texto marca una pedagogía del acompañamiento espiritual, nos habla acerca del director espiritual como maestro. Siempre en este trabajo los acompañantes espirituales son a la vez discípulos y maestros,[158] conservando una cierta condición de aprendices. El primer paso del discernimiento es la necesaria atención en la que hay que educarse y educar para descubrir los signos que están al mismo tiempo escondidos y obvios.[159]

Junto a su dirigido el director escucha, mira y espera enseñándole a reconocer sus propias voces, a expresarlas y a encontrar en ellas la voz de Dios. El segundo paso será la capacidad de juzgar qué se debe hacer con los hallazgos hechos. El modelo será Jesús Maestro, contemplado en el evangelio. Aquí hay una cierta preponderancia femenina en las citas: la pecadora en casa de Simón (Lc 7, 41-47), María de Betania (Lc 10, 38-41) y la samaritana (Jn 4,13-15), remarcando las características de la dirección espiritual: cómo llevar a las personas a mirarse a sí mismas, a discernir, a descubrir su sed de Dios y sobre todo cómo la dirección espiritual es para todos, también para los marginados y excluidos.

Cita a las Ammas y Abbas del desierto del siglo IV, que con el ejemplo de sus propias vidas y algunas expresiones algo crípticas, son también buenas referencias para que el acompañante aprenda.

Nos hacer ver de qué manera los Padres del desierto, sin contar con los conceptos de psicología que nosotros manejamos, tales como proyección, transferencia y contratransferencia, nos advierten acerca de los riesgo de una relación acompañante-acompañado/a que no sea sana. Es importante contar siempre con el recurso de la derivación a otro acompañante cuando se verifican algunas de estas anomalías.

Da varias características del buen maestro refiriéndolas a la relación de acompañamiento: un buen maestro fomenta el juego, conoce los límites de sus alumnos, es siempre una persona de esperanza, hace preguntas, está dispuesto y es capaz de evaluar el progreso, es vulnerable, está siempre aprendiendo y por último, está educando para la madurez.

El director espiritual es también maestro de oración. Muchas personas se acercan a la dirección espiritual con deseo de aprender a rezar; enseñar a orar implica siempre una

---

[157] "Let ourselves be touched", *Holy Listening*…, 31.
[158] Cf. *Holy Listening*…, 43.
[159] Cf. *Holy Listening*…, 44.

tarea de discernimiento. Insiste en el riesgo de parte del director de imponer un determinado método, un libro o una forma que no sea la adecuada para el/la acompañado/a; el director solamente deberá proponer o sugerir, ya que lo que diga tendrá mucha fuerza en el dirigido.
El encuentro finaliza con una "tarea para el hogar", que trata de aquellos cometidos que el/la acompañado/a se lleva como propósito. Nuevamente ella narra su propia forma de acompañar: anima a la gente a leer la Biblia, a orar con los salmos, a explorar nuevas formas, horarios y lugares de oración, a cuidar la nutrición, el ejercicio corporal, el sueño, a dar tiempo a las relaciones más cercanas, a "pensar algo acerca de", y finalmente, a que estén atentos a los motivos de celebración en sus vidas.
En el capítulo tres, *Midwife to the soul* ("Parteros del alma"), compara el acompañamiento espiritual con el embarazo y el trabajo de parto, aquí el/la acompañante espiritual es el/la partero/a y el/la acompañado, es la parturienta.
Comienza el capítulo citando a las parteras hebreas Sifra y Puá que, escondidas en la rica narrativa del Éxodo (Ex 1,15-21), muestran su iniciativa y valentía al desoír la voluntad del rey de Egipto y dejar con vida a los varones. Guenther se pregunta "¿adónde hubiera terminado la historia sin estas parteras, guardianas de la vida tenaces y astutas?"[160]
A partir de las alusiones que la Biblia hace del seno materno, del parto y del nacimiento, recorre las distintas etapas del proceso del embarazo y del dar a luz, haciendo un paralelo entre el parto biológico y la dirección espiritual como parto espiritual.
Margaret Guenther recorre ampliamente la imagen de la maternidad, desde la concepción al nacimiento. Empieza con la misma "noticia" del embarazo, cuando el niño recién se anuncia, es un tiempo de espera e incertidumbre. Al igual que la mujer que se da cuenta que está embarazada y siente muchas cosas dentro de ella, la persona que se acerca a la dirección espiritual lo hace movida por algo que le está pasando, una crisis, una pérdida, una súbita conversión.

> "Como partero espiritual, el trabajo del director es prestar atención, escuchar lo que no se está diciendo, o lo que sí se está diciendo pero restándole importancia".[161]

Refiere la experiencia de quienes se acercan por primera vez a la dirección espiritual: generalmente se excusan y minimizan sus experiencias sobre Dios, desconocen el vocabulario para narrar esas vivencias y están inquietas por sus cambios interiores.
Cuando se desencadena el proceso de dar a luz, es el trabajo activo, el parto propiamente dicho donde sólo se espera del partero y también del acompañante, que esté presente, que acompañe, que permanezca junto al que está en este trance, animándole a atravesar el sufrimiento. Es un tiempo de presencia mutua.
En pleno parto, hay un período que la autora llama "de transición", cuando la parturienta siente que nada de lo que aprendió sirve, tiene miedo de perder el control y se siente asida por una fuerza poderosa que a veces la aterra. Es el momento en el que el bebé está atravesando el "canal de parto". No hay vuelta atrás, ni se puede hacer ya una cesárea.
Este proceso de transición, aplicado a la dimensión interior, representa las sucesivas noches que debemos atravesar y los momentos en que también lo de antes ya no sirve, lo que sabemos no nos alcanza. El/la acompañante–partero/a ayuda a permanecer, sabe que la transición tiene principio y fin y se convierte en una gran ayuda para que el dirigido se apoye y se sostenga en él o en ella.

---

[160] Cf. *Holy Listening*…, 82.
[161] *Holy Listening*…, 91.

El acompañante-partero sabe que el proceso del cual es testigo, es uno de nuestros nacimientos espirituales, y que luego vendrá otro período de gestación, de parto, de transición y de nacimiento. Tiene la objetividad que da la distancia y la visión de la panorámica del proceso. Como Nicodemo,[162] también nosotros vamos de noche a nuestro maestro espiritual en búsqueda de aliento y sostén para animarnos a nacer de nuevo, aunque seamos viejos. Así es la vida y así sucede en el acompañamiento.

Permanecer entonces, adquiere un significado muy especial en el "mientras tanto" de la crisis, cuando la persona siente que es de noche y teme que nunca más verá la luz y la belleza del día, no sabe lo que le pasa y tiene múltiples sentimientos, mezclados y diversos.

En ese trance es invalorable y sumamente importante la permanencia, a veces silenciosa pero testimonial, del acompañante espiritual que apoya y sostiene.

Si bien es cierto que dar a luz biológicamente es una prerrogativa de la mujer y que generalmente las parteras son también mujeres, en la dirección espiritual tanto hombres como mujeres pueden ser parteros del alma, ya que las imágenes y lenguaje femeninos no implican exclusividad en la experiencia.

En la última parte del libro, *Women and Spiritual Direction,* la autora de dedica a reflexionar acerca de las mujeres y la dirección espiritual, mostrando que hay diferencias en el acompañamiento llevado adelante por varones o por mujeres, y habla aquí de carencias y virtudes cuando el ministerio es llevado adelante por ellas. Comparte su propia experiencia en la dirección espiritual de mujeres y cuál es, a su juicio, la que ellas necesitan para ser tomadas seriamente en su búsqueda espiritual, y para ayudarlas a salir de su marginalidad y exclusión en la vida de la Iglesia, ya que a su juicio, las mujeres siguen siendo *outsiders*[163] en la vida institucional de las iglesias.

Comienza el capítulo con una afirmación sobre la distintividad de la espiritualidad de las mujeres; afirma la autora que las mujeres han desarrollado una espiritualidad propia, característica. Este hecho que ha permanecido invisible mucho tiempo, al menos en el ámbito del cristianismo, y en nuestro tiempo ha comenzado a explorarse y a percibirse.[164] Las mujeres conocen las historias y el lenguaje de los varones ya que el lenguaje religioso y de la espiritualidad tradicional ha sido dicho por ellos, sin embargo, no todos los varones conocen el lenguaje, las percepciones y las experiencias de las mujeres.

La autora es optimista al decir que cada vez crece más el número de varones que van conociendo las diferencias de lenguaje, de imágenes de Dios, de experiencias de vida, de maneras de rezar y de pecar que existen entre varones y mujeres. Afirma que sería una gran pérdida si esta conciencia de las diferencias llevara a un separatismo rígido, ya que varones y mujeres se complementan mutuamente y su manera de trabajar en la dirección espiritual no es ni mejor ni peor, tan solo diferente.

Describe a las mujeres como *oyentes*, como *forasteras* y como *educadoras.* Según Guenther, la capacidad de prestar atención a otro es un don característico de las mujeres y conlleva la habilidad para la *escucha y la conversación maternal*.

Tradicionalmente educadas para "estar para los demás" y para ser buenas y generosas, las mujeres podemos desarrollar con facilidad una escucha paciente y empática. No nos impacienta hablar con rodeos y con metáforas, ni escucharlas, de manera que la persona tenga tiempo y espacio para decir las cosas a su manera. Nos educan largos años de

---

[162] Cf. Jn 3,1ss.

[163] *Outsider*: forastero, extraño, no afiliado, entremetido, intruso.

[164] En este capítulo dedica algunas frases al trabajo en ética de Carol Gilligan, en especial su libro *In a different voice: Psychological theory and women's development.* Cambridge, 1982. También nombra a J. Wolski-Conn, K.Fischer, M.Kolbenschlag y S.Schneiders.

escuchar niños que hablan “media lengua” y las distintas personas que pasan por nuestras vidas con la pretensión de ser oídas y atendidas. Por supuesto que la escucha puede ser curiosa o interesada y hemos de crecer en el amor altruista en este ministerio, como en los otros que se nos puedan confiar.

Promediando el capítulo, Guenther opta por describir a las mujeres como *forasteras (outsiders) en las iglesias*, ya que a lo largo de los siglos, las mujeres han mantenido las iglesias funcionando con su fidelidad, pero han vivido sus vidas interiores en las orillas de las mismas... Las mujeres están incluidas pero siempre hay un “Sí, pero...”. El antiguo mito de la impureza es ahora considerado de mal gusto, pero perdura en la exclusión de la mujer que, hasta ahora, las iglesias no han sido capaces de incorporar. Por este motivo, la idea de que las mujeres puedan ser guías espirituales, será aceptada lentamente.

Sin embargo, nos dirá la autora, es esta misma exclusión, marginalidad y falta de poder lo que da a las mujeres una enorme libertad en la dirección espiritual y una gran facilidad para trabajar con excluidos o con quienes la sociedad ha marginado o tratado de convertir en “invisibles”.

Este talante “maternal” –no maternalista– es importante en el acompañamiento espiritual, sea llevado adelante por varones o por mujeres. Tal como lo requiere el maternaje, el acompañamiento exige una gran cantidad de paciencia, conocimiento de las etapas del desarrollo, atención centrada en el acompañado y no en sí mismo/a. Tanto en el caso de las madres como de los y las acompañantes, es deseable que desarrollen una “conversación maternal”: haciendo las preguntas adecuadas, mostrando aceptación, aprecio y compañía.

Tal como lo hacen las madres, las/os acompañantes deben ofrecer seguridad y consuelo, aún cuando la confianza en la resolución satisfactoria del proceso pudiera parecer desproporcionada.

Es significativo constatar, nos señala la autora, que crece el número de mujeres a las que ya no les sirven las antiguas formas pastorales a ellas asignadas, ni el tradicional “trabajo de mujeres” en las parroquias. Sienten un llamado más profundo al ministerio que no hay que confundir necesariamente con la ordenación. Guenther señala que si bien estamos viviendo un tiempo en el que se da gran importancia al ministerio laico, sigue permaneciendo el poderoso mensaje silencioso de las iglesias institucionales de que el *verdadero* ministro es el que está en el altar presidiendo la eucaristía.

Constata la autora esta nueva presencia de mujeres en las iglesias, y estas mujeres deben ser escuchadas y tomadas en serio porque están luchando con temas de vocación. Dios las está llamado a algo. Y discernir estos nuevos llamados es tarea de la comunidad eclesial.

Guenther acota que la mayor parte de los acompañamientos espirituales son requeridos por mujeres, que buscan discernimiento, mayor intimidad con Dios, o por diferentes sensaciones de vacío o aislamiento. Esta búsqueda espiritual no siempre es comprendida por directores varones que con facilidad las derivan a un psicoterapeuta o a un consejero. Esta exclusión de las mujeres, nos dice, refleja una indiferencia completa al mensaje del Evangelio.

Con el tono amable que la caracteriza, nos marca la cuestión sobre las mujeres en nuevos ministerios y en el acompañamiento espiritual, que será un punto importante para la agenda de las iglesias en los próximos años.

En el epílogo, la autora vuelve sobre el tema de la escucha sagrada como componente fundamental de la relación de acompañamiento y al tema del director/acompañante como un amateur.

> "El amateur es un amante. El amor impulsa su trabajo y es el amor lo que se encuentra en el corazón de su trabajo. La dirección espiritual es un trabajo de amor... Y el suyo es un amor contemplativo…".[165]

3.2. Algunas reflexiones a partir de *Holy Listening*

- En primer lugar, y haciendo una *valoración crítica* del texto, debemos decir que M. Guenther es una gran comunicadora y además lo hace con calidez. Habla cariñosamente de su oficio de acompañante espiritual y de la Iglesia de la que forma parte. Ello le permite decir cosas fuertes y abordar temas críticos –por ejemplo el tema de las mujeres como "outsiders" de la Iglesia–, en un tono que no choca, ni es agresivo.
  Por otra parte, la terminología "*dirección* (espiritual) / *director* (espiritual)", "(partero) *del alma*", que la autora utiliza, se revela inadecuada. Es inadecuada, ante todo, con su propio posicionamiento teórico en el caso de director-dirección espiritual, ya que la descripción del rol que ella hace, se corresponde mucho más con el término "acompañante espiritual".
  Por otra parte, debemos decir que esto es lo que sucede con muchos términos o expresiones de la teología espiritual contemporánea. Por ejemplo, se suele objetar la expresión "vida espiritual" y se propone reemplazarla por "vida" sin más, presuponiendo que la vida de un cristiano –de quien, y a quién se dirige la expresión–, es siempre vida en el Espíritu.[166] Del mismo modo, en una teología espiritual posterior al Vaticano II, más integradora de las realidades materiales, ya no hablamos de "almas", sino de "personas".[167]
  Por eso, se echa de menos un lenguaje más actualizado, en un pensamiento y abordaje teológico que de hecho, es muy actual. Este desfasaje entre conceptos novedosos y audaces y una terminología que no acaba de "decirlos", revela a mi juicio la crisis de crecimiento en que se encuentra la teología espiritual y la pastoral de la espiritualidad.

  - ¿Se habla en este libro acerca de las "crisis espirituales"?

  El libro que estamos analizando no es un libro sobre crisis; lo es sobre acompañamiento espiritual. Además, lo he elegido porque la autora trae una imagen fecunda para hablar de las crisis: el parto.
  Creo que muchos acompañantes espirituales –no solamente las mujeres que tuvimos hijos–, coincidiríamos con la autora en describir el proceso como sucesivos partos y nacimientos. Pienso que es sumamente acertado el término aquí empleado por Guenther: "permanecer", ya que el acompañante es la persona que permanece siempre junto a su acompañado, así como cuando llega el parto, la primera que aparece y está al lado de la madre es siempre y primero, la partera y no el médico. Es ella quien sabe cuándo hay que llamar al doctor y la que conoce mejor que nadie los tiempos, la secuencia de los hechos y tiene la experiencia que tarde o temprano, se producirá el nacimiento.

---

[165] Cf. *Holy Listening*…, 141.
[166] Cf. D. DE PABLO MAROTO, *El Camino Cristiano. Manual de Teología Espiritual*, Salamanca, 1996. Aborda el problema espiritualidad-vida-vida cristiana-vida en el espíritu en varios lugares del manual; se puede ver, por ejemplo, la Introducción: 7ss.
[167] Para un abordaje general de este problema, ver: S. DE FIORES, voz "Espiritualidad Contemporánea", en: *NDE*, 617-644.

Tal vez reflexionando sobre su propia metáfora, Margaret Guenther acota algo que podemos observar en las teologías hechas por mujeres: la conexión que las autoras suelen hacer con la biografía, colmando de vida y de hondura teológica las experiencias más ordinarias y al mismo tiempo, extraordinarias de la vida. Sobre este aspecto, reconoce el mérito de los movimientos feministas y nos dice:

> "Uno de los efectos liberadores de los movimientos feministas ha sido el convertir una gran cantidad de experiencia humana en disponible, aceptable y utilizable... Es demasiado fácil ver las imágenes de nacimientos en las Escrituras (y en el lenguaje de la piedad popular) como abstracta, incruenta y alejada de la experiencia humana. Sin embargo si yo tuviese que nombrar mis experiencias espirituales y teológicas más profundas, sin duda citaría el nacimiento de mis tres hijos... cada nacimiento fue vislumbrar el misterio de la Creación y de la Encarnación".[168]

Siguiendo la imagen que ofrece Margaret Guenther, podemos extenderla y hablar de la crisis como parto y el/la acompañante en crisis como partero/a. Me extenderé sobre este tema en la tercera parte de este trabajo.

- Acompañamiento espiritual y psicoterapia

La dirección espiritual –dice la autora– no es psicoterapia,[169] ni un sustituto más barato. Tampoco se puede decir, señala Guenther, que sea una amistad profunda, ya que ésta exige una mutualidad que el acompañamiento espiritual no posee por ser una relación en desnivel; no porque el director sea mejor o más santo sino porque es una relación pactada en la que el acompañante se hace a un lado para centrar toda su atención en el acompañado/a.
No obstante lo dicho, la relación puede conservar la mutualidad propia de dos personas, compañeros de camino, donde una de ellas mantiene una cierta distancia, no de jerarquía sino de servicio. Frecuentemente suele darse entre acompañante y acompañado una rica amistad espiritual donde saboreamos el gusto de la amistad de Dios y con Dios. Con el paso del tiempo se genera una cierta "complicidad" por el hecho de atravesar juntos –acompañante y acompañado/a, como testigo y protagonista respectivamente– diversos procesos y luchas, crisis y "partos".
Creo que la principal diferencia entre dirección/acompañamiento espiritual y psicoterapia es que el acompañamiento atiende y acompaña el proceso espiritual,[170]en el discernimiento de la voluntad de Dios para el acompañado; mientras que la psicoterapia persigue básicamente el bienestar y la salud mental. Actualmente existen trabajos muy interesantes acerca de la relación entre psicología y espiritualidad mostrando la integración de los procesos de salud y santidad.[171] El acompañamiento espiritual debe

---

[168] *Holy Listening*…, 84.
[169] De las diferencias entre acompañamiento espiritual y psicoterapia se han ocupado muchos autores, entre ellos G. MAY, *Care of Mind, Care of Spirit. A Psychiatrist Explores Spiritual Direction*, San Francisco, 1992.
[170] Cf. W. AU - N. CANNON, *Anhelos del Corazón*, Buenos Aires, 1999, 253. Es un libro que trata de la salud psicológica y el desarrollo espiritual concibiendo a la espiritualidad como "holística" y presentando la práctica del acompañamiento desde la integración de la sombra, siguiendo la psicología jungiana.
[171] Para nombrar una obra precursora en el tema: B. GROESCHEL, *Crecimiento Espiritual y Madurez Psicológica*, Madrid, 1987. En esta obra el autor desarrolla la psicología de la espiritualidad y el aspecto psicológico de las tres vías.

integrar la psicología y la historia de la persona para cumplir con fidelidad su cometido sin perder de vista los campos específicos de cada tarea.[172]

Los aportes de la psicología y de la antropología, nos hacen ver la relación profunda que existe entre el proceso psicológico y el proceso espiritual. Siendo distintos, se dan en la misma persona y siempre se puede encontrar algún tipo de correlación entre ambos.

El acompañamiento espiritual promueve el proceso de conversión y de madurez de toda la persona ayudando a integrar todos los aspectos y dimensiones de su vida y de su historia, desde la perspectiva de nuestro camino hacia Dios. La fuerza poderosa de la gracia atraviesa todo nuestro ser, corporal, psicológico, social y espiritual. Nos transfigura, nos libera, nos sana y nos purifica.

El proceso de transformación llega hasta las profundidades de nuestro psiquismo,[173] si bien en algunos casos será necesaria una psicoterapia para ayudar a desbloquear o a resolver aspectos que requieren la ayuda de un profesional de la salud.

La antedicha comprensión que tenemos hoy de la interpenetración entre los procesos psicológicos y espirituales, nos muestra la necesidad de formación integral que requiere el ministerio del acompañamiento espiritual,[174] y de un abordaje interdisciplinar del tema.

En esta misma línea podemos hablar de la conveniencia del trabajo en equipo; la experiencia pastoral como acompañante me ha mostrado de qué manera se potencian los trabajos del acompañante espiritual y del psicoterapeuta, cuando hay comunicación entre ambos. Es aún más provechoso para la persona, cuando ambos, psicoterapeuta y acompañante, logran algunos acuerdos básicos.

Pongo un ejemplo. Después de acompañar espiritualmente a Silvina S., ella decide consultar a un psicoterapeuta y me pide que la ayude a encontrar alguno/a que respete sus inquietudes religiosas. Después de algunas consultas, encontró una terapeuta con las características deseadas. Hace un psicodiagnóstico y comienza el tratamiento. Silvina comparte conmigo en el acompañamiento, algunos descubrimientos hechos en su psicoterapia. Algunos meses después, me dice que su psicoterapeuta la consultó acerca de la posibilidad de encontrarse conmigo. Silvina se mostró conforme con la posibilidad, y yo manifesté mi disponibilidad para el encuentro.

Cuando nos reunimos, la terapeuta –a la que llamaré Laura–, me hizo algunas preguntas sobre el proceso de Silvina y se mostró sorprendida por la capacidad de introspección de su paciente, que, según dijo, facilitaba su trabajo. También me dijo que ella observaba que esta introspección era un hábito adquirido a partir del tiempo de oración y silencio que Silvina diariamente tiene. Me dijo que le llamaba la atención la "capacidad sanadora" del acompañamiento, ya que sin esta instancia, difícilmente Silvina habría

---

[172] Es muy interesante el trabajo que realiza el Instituto Centroamericano de Espiritualidad (ICE) de la Universidad Landivar de Guatemala, que tiene como finalidad la formación de acompañantes conjugando la triple dimensión: psicológica, espiritual e histórica. Su fundador y director, CARLOS R. CABARRÚS, en *Cuadernos de Bitácora para acompañar caminantes*, Bilbao, 2001, desarrolla ampliamente el recorrido de su experiencia.

[173] Cf. S.PACOT, *L'Evangelisation des Profondeurs*, Paris, 2000. Es un libro muy interesante donde la autora, una abogada laica, a partir de su propia conversión, comienza un trabajo de investigación, de síntesis y de docencia, para mostrar la fuerza de la evangelización en nuestro propio ser y cómo llega hasta las honduras de nuestro inconsciente.

[174] Cf. I. BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral. Introducción a la praxis de la pastoral curativa*, Bilbao, 1997. El autor ubica a la psicología pastoral como parte de la teología práctica, hace dialogar a la psicología con la teología, delinea los objetivos y propone un método. La psicología pastoral, en su visión, es la pastoral curativa tan entrañable en la pedagogía de Jesús. Siguiendo el camino de Emaús desarrolla los métodos del acompañamiento curativo para las etapas de la vida y sus crisis. El autor insiste en la necesidad de que los hombres y las mujeres que ayudan a otros en la Iglesia se capaciten en esta materia.

llegado a algunas cuestiones cruciales de su vida, que la condujeron a la consulta psicoterapéutica.
Laura pensaba que era importante para Silvina, el sostén emocional que yo le pudiera ofrecer; no obstante lo cual me instó a mantener una "distancia óptima", que me permitiera ayudarla. Acordamos con Laura estar mutuamente disponibles para consultas recíprocas.
El acompañamiento espiritual de Silvina, durante los primeros meses de su psicoterapia, estuvo orientado a sostenerla en esta búsqueda afanosa y dolorosa de verdad en su vida: esto era lo que ella pedía. Silvina se cuestionaba sus convicciones profundas y se preguntaba quién era Dios, si realmente lo conocía, etc. Percibí que ella necesitaba el espacio del acompañamiento para hacerse estas preguntas y que yo estuviese allí para escucharla y recibir sus cuestionamientos. Al mismo tiempo crecía su confianza y descubría la presencia de Dios, de un modo misterioso, en los momentos más difíciles de su historia de vida. Pude ver en ella un crecimiento importante especialmente en el ámbito del amor: crecieron en profundidad y madurez sus relaciones personales y ella pudo ofrecer un perdón largamente postergado a su padre. ¿Crecimiento psicológico o espiritual? Ambos, en una misma persona. Fueron procesos distintos, pero paralelos, que se alimentaron mutuamente y que se vieron facilitados por este trabajo en equipo que llevamos adelante Silvina, Laura y yo.
Luego de un año, los resultados eran alentadores: se observaba en Silvina un crecimiento en la salud, en el amor y en su felicidad. Parafraseando el título de A. Grün,[175] la salud fue una tarea espiritual y el acompañamiento espiritual redundó en salud, siendo necesario, sin embargo, que cada tarea conservara su ámbito.

- Una espiritualidad auténtica

Todavía existen quienes piensan que la dirección espiritual solamente tendría que tratar "temas espirituales" entendiendo por éstos aquellos que tratan explícitamente acerca de Dios, la oración, el pecado, la gracia, etc. No siempre expresamos lo mismo cuando decimos "espiritual" o cuando nos referimos a la "espiritualidad".[176] Por dirección espiritual la autora entiende una mirada holística[177] sobre la persona a quien el acompañante recibe en todas sus dimensiones. Acompañar espiritualmente supone ayudar a la persona a crecer en plenitud hasta alcanzar su madurez en Cristo.[178] Es recorrer juntos el camino al corazón para descubrir allí al Dios invisible que, movido de

[175] Nos referimos al libro escrito en colaboración con M. DUFNER, *La salud como tarea espiritual. Actitudes para encontrar un nuevo gusto por la vida*, Madrid, 2001.
[176] Para citar a un autor estudiado en esta investigación: Th. KEATING, *Intimidad con Dios*, Bilbao, 1997, 179; define la espiritualidad como:

> "Una vida de fe sometida interiormente a Dios y omnipresente en la motivación y la conducta de la persona, una vida de oración y de acción guiada por las inspiraciones del Espíritu Santo; una disposición que no está limitada a prácticas devocionales, rituales, liturgias o actos particulares de piedad o de servicio a otros, sino más bien el catalizador que integra, unifica y dirige toda la actividad de la persona".

[177] W. AU, *Por el camino del corazón. Hacia una espiritualidad cristiana holística*, Buenos Aires, 1994. desarrolla una manera de concebir la espiritualidad de forma integral considerando todas las dimensiones de la persona.
[178] A. BARRY-W. CONNOLLY, *The Practice of Spiritual direction*, New York, 1982. Este libro aporta elementos muy valiosos acerca de la relación y finalidad de la dirección espiritual, sobre todo en lo que respecta a acompañar y ayudar a la persona a reconocer a Dios en su vida y a que su experiencia de vida se transforme en una experiencia religiosa.

amor, nos habla y nos trata como amigos, nos invita y quiere recibirnos en su compañía.[179]
El que se ofrece a acompañar a otro le enseñará a dialogar con Él, contemplarlo y celebrar su Presencia en la vida, a dejarse iluminar por la Palabra y conducir por el Espíritu Santo, a crecer en comunidad y solidaridad con los hermanos, promoviendo su compromiso en la construcción del Reino, a hacer de su historia y de su "hoy" un *Kairós* donde la rutina y lo cotidiano se convierten en lugar de encuentro y de comunión.
Para recorrer el "camino al corazón" necesitamos que nos acompañen. Me refiero al corazón en sentido agustiniano como el centro, el núcleo más sagrado, donde mora Dios y donde el hombre, en diálogo con él, decide su propio destino en comunión consigo mismo y en comunión con sus hermanos.
Por ese motivo, el acompañante es también maestro de oración; la oración, en todas sus formas, es el medio privilegiado para conocer existencialmente a Dios y desde su mirada conocernos a nosotros mismos y reconocerlo en los demás. Aprender a orar es aprender a presentarnos a Dios con toda nuestra vida, nuestros anhelos y deseos, nuestras frustraciones y angustias. En esta presencia nos animamos a vivir a fondo nuestra realidad, queriendo y buscando siempre la verdad y el bien y procurando pensar, sentir y actuar coherentemente. Sólo el Espíritu Santo puede transformar nuestros sentimientos en los de Jesús sanando nuestro corazón herido; sólo Él puede hacernos pasar de la angustia a la esperanza, del miedo a la confianza, de la tristeza a la alegría. Sin la ayuda del hermano y de la comunidad no es posible este camino al corazón, sin la ayuda de un guía espiritual se torna muy difícil transitarlo.
El acompañante se hace servidor en este camino para que la persona sea ella misma, para que recorra con plenitud su itinerario.

- La capacidad de jugar

Es novedoso el hecho de que M. Guenther incluya el "juego" como uno de los cometidos del acompañamiento. Recuerda a poetas, filósofos y místicos –como el autor de *La Nube del no Saber*–, que aconsejan sobre la necesidad de jugar y de conservar una dimensión lúdica siempre presente en la existencia, aún en los momentos más sagrados.
La experiencia muestra que el recurso al juego es una ayuda invalorable, afloja las tensiones acumuladas, deja surgir al niño que todos tenemos dentro, ayuda a que aflore el inconsciente y que las personas se conozcan más a sí mismas, posibilita dejar de lado las máscaras y que podamos mostrarnos sin defensas, tanto frente a los demás como a nosotros mismos. El juego nos ayuda a no tomarnos demasiado en serio y a poder reírnos de nuestros defectos y errores. Ayuda a tomar la distancia necesaria para ver las cosas, la vida y a nosotros mismos en su objetividad.
Cuando jugamos necesariamente debemos estar atentos y presentes y esto nos ayuda a recuperar la conciencia de nuestro cuerpo, que hemos perdido a causa de algunos condicionamientos culturales y espirituales. El juego nos ayuda a "estar donde está el cuerpo", hace que no disociemos la unidad que somos. De los evangelios podemos rescatar a un Jesús con mucho sentido del humor, que jugaba y reía con sus amigos mientras comía y bebía, actitud que le valió la crítica de sus compatriotas que lo acusaron de glotón y borracho (Cf. Lc 7,34). El juego puede ser un primer paso para recuperar la alegría y la espontaneidad, para cambiar y ser como niños (Cf. Mt 18,4).

[179] Cf. Dei Verbum 2.

- "Todo estará bien": una espiritualidad para acompañantes de inspiración maternal

De una manera muy bella, en el capítulo dedicado a las mujeres y el acompañamiento espiritual, M. Guenther toca el tema de la conversación maternal, como una característica deseable en los encuentros de acompañamiento. Una conversación maternal –no maternalista–, que está al alcance de mujeres y varones, lleva a hacer las preguntas adecuadas, a tener una gran paciencia, a escuchar mucho y atentamente, a acompañar con firmeza y dulzura a la vez.

Con gran lucidez afirma que ha pasado "mucho tiempo en el día a día como madre, como para ponerse sentimental al respecto",[180] lo cual nos asegura que ella puede recuperar con realismo, las actitudes de una madre para aplicarlas al acompañamiento.

Entre esas actitudes "reales", se encuentra la necesaria paciencia para acompañar los aprendizajes más básicos y elementales, que muchas veces requieren de tiempo y dedicación y que podrían verse interferidos por una actitud ansiosa o impaciente de parte de la persona maternante. Cuando un niño termina un aprendizaje, comienza otro y esta tarea continúa indefinidamente; solamente si se acepta la situación de permanente provisionalidad[181] en la crianza, ésta puede darse con salud.

Otra actitud característica de la maternidad es capacidad de proveer seguridad, aún cuando ésta parece injustificada. Cita a Juliana de Norwich, cuando el Señor le asegura "que todo estará bien". Eso decimos las madres, especialmente a los niños pequeños, y así se imagina la autora a las madres en los trenes hacia los campos de concentración, asegurándoles a sus pequeños "que todo estará bien". Esto no significa que sean mujeres alienadas o negadoras del dolor, en el fondo están haciendo la afirmación profunda, metafísica, que todo está bien, porque nada escapa al amor de Dios. Con esta afirmación se ofrecen seguridad a sí mismas y la confianza que necesitan sus hijos para crecer.

Guenther da un paso más y traslada esto al acompañamiento, ya que el acompañante debe asegurarle al acompañado que "todo estará bien", no de manera retórica, si no porque él mismo/ella misma así lo cree. Debe transmitirle como clima del acompañamiento una profunda confianza en Dios y en sus propias posibilidades para crecer.

En determinados momentos de crisis o de gran perturbación espiritual, el acompañante puede invitar al acompañado a apoyarse en su fe, no porque la fe del acompañante lo dispense de su propia entrega al Señor, sino porque la economía de encarnación inaugurada por Jesucristo, nos habla de una fe que llega por mediaciones humanas. Pablo nos hablaría de la fe que viene por el oído, por la palabra (Cfr. Rom 10,17).

Podemos decir, también, que aquí se vive la dimensión de intercesión que se encuentra presente en todo acompañamiento. El acompañante intercede en su oración, ya que no hay acompañamiento cristiano sin que acompañante y acompañado estén entregados al Espíritu Santo. Pero también hay intercesión, mediación, cuando el acompañante ayuda al acompañado en su camino, ofreciéndose como testigo y mediador de las realidades a las que la fe nos invita a adherir. Hay momentos en que nuestra fe sobrenatural flaquea y en los cuales nos hace bien poder creer a una persona humana que se ha merecido nuestra confianza.

---

[180] *Holy Listening*…, 117.

[181] Parece una contradicción en los términos, pero así es.

- Un punto de “crisis” y renovación eclesial: El acompañamiento espiritual hecho por mujeres

Es interesante el testimonio de la autora en su experiencia como directora espiritual de mujeres. Ella refiere que muchas de ellas se acercan a la dirección con ese miedo de no ser tomadas en serio, sin tener un lenguaje “teológico” ni demasiado espiritual para contar sus experiencias, pero con una enorme necesidad de ser escuchadas, reconocidas y aceptadas.
Durante siglos las voces con autoridad han sido masculinas; la inculturación tradicional, agrega la autora, inhibe el crecimiento de las mujeres hacia su madurez y muchas veces se encuentran desalentadas a ser enteramente ellas mismas.
Inés Ordoñez de Lanús, en su recensión comentada de esta obra, se expresa de la siguiente manera, respecto de este tema:

> “En nuestra experiencia como mujer y aquí en la Argentina debemos decir que coincidimos con su mirada [se refiere a la M. Guenther]. El modelo eclesial está pensado para que sean los varones, especialmente los sacerdotes quienes gobiernan, dirigen, y tengan la última palabra (...) En las mujeres persiste una gran inseguridad, un miedo latente a ser escuchadas o tomadas muy en serio, la percepción de no ser tan creíbles a la hora de expresar sus ideas por ser demasiado femeninas. Nos cuesta también a nosotras darnos el lugar que no sabemos muy bien si nos pertenece, seguimos necesitando que nos lo den, que sea el varón quien nos abra el camino, que nos introduzca, que nos llame, que nos invite. Vemos en este ministerio de la escucha el cauce de un río que trae agua fresca para regar y hacer brotar todo lo que se encuentra en sus orillas para que de fruto y ese fruto sea abundante”.[182]

Educadas tradicionalmente para no valorarse, ni valorar sus búsquedas, sus opiniones o sus preguntas, las mujeres llevan esa inseguridad al acompañamiento. Acostumbrada a directores espirituales varones, la mujer que quiere ser tomada en serio debe convertirse en *bilingüe,* hablar con fluidez el lenguaje del grupo dominante y suprimir su modo natural de expresarse.
Guenther señala que el clero masculino de su Iglesia, predicadores, teólogos y directores espirituales, dicen conocer y comprender la experiencia femenina “por no ser tan diferente a la suya”, la cual es una apreciación por lo menos, ambigua. A su vez, la mujer, por la poca valoración que da a su propia experiencia, contribuye a este hecho y refuerza esta convicción.
Margaret Guenther considera que la mujer no lleva a la dirección espiritual los temas que le preocupan *profundamente* por considerarlos demasiado triviales y que sin embargo son los que tienen un efecto importante en su identidad espiritual, siendo las cuestiones que verdaderamente le importan: la fidelidad en su matrimonio, el tiempo en que “no pasa nada”, el trabajo en el hogar, el cuidado de los niños, el trabajo fuera del hogar, etc.
Todo acompañante debe manifestarle a sus acompañados que la vida entera es materia prima para la dirección espiritual; y si se trata de una mujer debe contar con estos condicionamientos culturales, ayudándole a traer al encuentro de acompañamiento los temas que a ella *de verdad* le preocupen o la sensibilicen.
La tarea del director será ayudarla a encontrar y confiar en su forma de expresión para que su historia pueda ser contada. La acompañada debe ser tomada seriamente aún cuando ella –y precisamente porque ella– no se toma seriamente a sí misma. Educadas

[182] I. O. DE LANÚS, *La escucha sagrada*, en: *Proyecto* 39 (2001) 337-338.

para dejar sus deseos de lado, a muchas mujeres les resulta difícil encontrar y nombrar sus zonas de dolor. Son muchos los años de negación y sufrimiento reprimidos. El costo de la fidelidad y de la exclusión ha sido muy grande.
Aunque hay un largo camino por delante, la autora señala que se observan esfuerzos en algunas comunidades eclesiales, tanto de las mujeres como de los varones para superar estas dificultades, en orden a una mayor integración y complementariedad.
En algunos casos, resulta obvio pensar –y la experiencia lo confirma–, que las mujeres comprendemos mejor a las mujeres. Sin embargo, considero que no se puede generalizar, y cada persona –y aún una misma persona en los distintos momentos de su vida–, requerirá un acompañamiento distinto. La misma persona, por ejemplo, puede encontrarse en determinada etapa, muy a gusto siendo acompañada espiritualmente por un sacerdote; y en otro momento de su historia personal, tal vez necesite que la acompañe un laico o laica que pueda haber recorrido su misma vocación.
Respecto del acompañamiento llevado adelante por varones o por mujeres, sería interesante crecer en la mutualidad y en la ayuda recíproca: muchas veces las mujeres somos enriquecidas por el punto de vista del varón y sería de gran crecimiento para muchos varones –en especial para los célibes–, si se atrevieran a dejarse acompañar por una mujer. Tenemos todavía que atravesar muchos prejuicios y miedos y seguir creciendo en la praxis eclesial, espiritual y pastoral en la tan mentada "eclesiología de comunión", que nos señaló el Vaticano II.

3.3. Conclusión y síntesis

Elijo aquí tres cuestiones que me parecen nudos conceptuales importantes que nos dejan como balance o síntesis. Dichos temas son la escucha, el acompañamiento y el dolor.
Respecto de la escucha –tenemos que decir que es una actitud especialmente importante en épocas de crisis–, podríamos preguntarnos ¿Qué es lo que hay que escuchar? A sí mismo, a los demás y a Dios en las instancias sacramentales que se nos ofrecen: la Iglesia, los sacramentos, la oración, la naturaleza, los acontecimientos, etc. Una comunidad oyente de la Palabra, a la escucha de las necesidades de sus miembros y de los signos de los tiempos, se revela como una instancia capaz de manejarse en épocas de cambios y de grandes crisis que afectan también la dimensión espiritual.
La coyuntura histórica y pastoral invita a la escucha evangélica, precisamente en un momento en el cual las personas, los grupos y las instituciones en general, tienen una preferencia por hablar e imponer su discurso, más que por oír. Lo que menos se desea es escuchar, en especial acerca de problemas, dolores o reclamos, en una cultura que aprecia sobre todo actitudes prácticas, rápidas y resolutivas. ¿Quién estará disponible para escuchar el llanto por viejas heridas, el reclamo de los pobres, el anhelo por un cambio? Si la Iglesia se anima a permanecer en la escucha evangélica, dará con su sola actitud una palabra profética, en la paradoja del silencio oyente.
De hecho, de las actitudes de la Iglesia que resultan más fuertemente evangelizadoras, tenemos que resaltar el tema de la presencia en los barrios marginales del tercer mundo, precisamente eso que hace la Iglesia sin hacer, porque en verdad no puede solucionar de raíz los dramas que allí se dan.[183]

[183] Ver lo que dicen acerca de la "Pedagogía de la Presencia", el Mensaje de los sacerdotes para las villas de emergencia, *La Droga en las Villas: Despenalizada de Hecho*. Cf. AICA 25 de marzo de 2009.
Respecto de este tema, ellos citan a A.C. GOMES DA COSTA, *Pedagogía de la Presencia: Introducción al trabajo socioeducativo junto a adolescentes en dificultades*, Buenos Aires, 1995.

Por el contrario, muchos problemas surgen de personas y comunidades que no escuchan o escuchan mal, con apuro, con poca atención o discernimiento, queriendo imponer un criterio más que buscando una solución.

Respecto del acompañamiento, un tema que queda planteado es el del acompañamiento espiritual y su relación con la psicoterapia. Esta es una cuestión que en la praxis pastoral está recién apareciendo, y que está lleno de interrogantes, concentrados en la temática de los campos de competencia y aplicación. ¿Cuándo es necesario el acompañamiento espiritual? ¿Cuál es el momento o la ocasión de la consulta al psicoterapeuta?

Por debajo subyace la vieja pregunta teológica acerca de la relación entre salud y salvación: ¿Es la salud física una repercusión de la espiritual? ¿Es posible que Dios salve sin curar?

Es un gran servicio el mismo hecho de plantear el tema. Las iglesias por medio de su reflexión y de su praxis, tienen el compromiso de ir buscando los caminos en este sentido.

Por último, está la cuestión del dolor, que se conecta con la crisis. Dios está cerca del ser humano en crisis, le interesan sus preguntas y su dolor. En definitiva, el objetivo de toda pastoral es hacerles saber a las personas acerca de la cercanía salvífica de Dios.

Pero además, el hecho mismo del dolor cuestiona al creyente. Lo cuestiona en sus aspectos teóricos pero mucho más en una dimensión existencial. Porque en toda crisis hay una pérdida, crisis y duelo son instancias que deben ser atravesadas y que se asemejan a un parto, imagen recurrente y especialmente trabajada por M. Guenther.

Capítulo 3: Aproximación desde la psicología

Cuando elegí el enfoque interdisciplinario entre teología y psicología, se me presentó el abordaje desde la psicología como dilemático. Muchos autores y escuelas desarrollaron y desarrollan la temática de crisis y lo hacen desde diversas perspectivas. Para muchos de ellos, la crisis es un síntoma y no es estudiada en sí misma.
No abordo aquí teorías psicológicas, que tendría que validar y para cuya validación me falta competencia, excediendo además los objetivos y los límites de este trabajo.
De acuerdo al método elegido para esta investigación,[184] los autores escogidos del ámbito psicológico son una referencia para pensar la crisis espiritual. No es *la voz* de la psicología, son *algunas voces* venidas desde el ámbito psicológico, elegidas o por su consenso en la bibliografía sobre tema o por su importancia en el tratamiento de la crisis. La elección fue difícil y podría haber sido otra; tomo esta opción, no por ser la única sino por ser suficientemente idónea de acuerdo con el objetivo de la presente investigación.
Escuchar la voz de la "intervención en crisis" de aquellos que han trabajado desde el ámbito psicológico, permite también enriquecer la perspectiva de la crisis espiritual.
Por otra parte, la intervención en crisis permite una aproximación fenomenológica, ya que la teoría de la crisis que esgrimen los que trabajan en intervención,[185] permite hacer una descripción que resulta muy útil y un aporte cuando desde la teología espiritual intentamos comprender el problema.
Otro punto importante e iluminador para esta investigación, consistió en el hecho de observar que el vocabulario sobre el stress, situaciones de pena o dolor agudo, devino vocabulario sobre crisis, a la que a su vez se la asoció a crisis vitales y entre las crisis, al duelo. Esto de alguna manera corroboraba una de las percepciones que tenía del tema y que expresé en la hipótesis de trabajo:[186] la crisis guarda relación con el duelo. Por lo tanto, los aportes que iluminaran estas relaciones desde el punto de vista psicológico, resultarían esclarecedoras.

1. Slaikeu: intervención en crisis

Karl A. Slaikeu (1944-), es investigador y terapeuta, ha sido docente del departamento de psicología en la Universidad de Carolina del Sur y en la Universidad de Texas, EE.UU. Hizo su doctorado con el título *Telephone referral calls to a suicide prevention and crisis service: an investigation of caller-therapist interactions in the initial call, and follow-up callers.*
Slaikeu es un investigador del tema intervención en crisis en el campo psicológico, con una particular especialización en organizaciones y que se ha encargado de recopilar trabajos y aportes de distintos autores. Actualmente es el presidente de *Chorda Conflict Management,* una consultora dedicada al manejo de conflictos. Dicta seminarios sobre el tema para líderes de empresas, profesionales de la salud y de la educación, etc.
De la amplia bibliografía que existe sobre intervención en crisis, he elegido el texto *Intervención en crisis*[187] por dos razones principales. La primera es el hecho de que este

[184] CF. LO DICHO EN LA INTRODUCCIÓN GENERAL, RESPECTO DE ESTRUCTURA Y MÉTODO.
[185] Así lo notaremos al estudiar el libro de K. SLAIKEU, *Intervención en Crisis. Manual para práctica e Investigación,* México, 1992.
[186] Cf. Lo dicho respecto de la hipótesis de trabajo en la Introducción general a este estudio.
[187] K. A. SLAIKEU, *Intervención en crisis. Manual para práctica e investigación,* México, 1992. Es traducción de *Crisis Intervention a Handbook for Practice and Research,* Massachussets, 1991. La última

autor aparece citado en mucha bibliografía sobre intervención en crisis;[188] la segunda razón por la que lo elegí, es la amplitud y profundidad con la que maneja la cuestión, lo que confirma su valor de referencia.
Vamos a señalar aquí algunos conceptos fundamentales de este autor acerca de la crisis. Este libro es un texto de psicología, con gran cantidad de conceptos y vocabulario técnico. Aunque está dirigido no sólo a investigadores, sino a todas aquellas personas que ocasional o profesionalmente asisten a sujetos en crisis, para su comprensión se requieren algunos conocimientos previos de aquella ciencia.
Slaikeu afirma que una revisión de los trabajos sobre intervención en crisis revela que no hay una base teórica suficientemente desarrollada y que las técnicas de intervención en crisis, en el momento de escribir el libro, resultaron demasiado amplias y con una organización débil como para que se las tomara como un sistema de tratamiento coherente. [189]
Señala el autor que el modelo de crisis presentado en el libro, sirve a dos propósitos: el primero es mostrar el resultado de las investigaciones realizadas hasta el momento, y el segundo respondería a una teorización que permita elaborar un modelo, y en ese sentido es un punto de partida, ya que el modelo amplio de intervención en crisis que sugiere Slaikeu, necesita ser "testeado" en sus diferentes fases y con distintos protagonistas.
Consideraré prioritariamente los fundamentos teóricos que desarrolla Slaikeu y la cuestión de intervención en crisis.[190]

1.1. CONSIDERACIONES TEÓRICAS

Al autor le interesa comprender la naturaleza de las crisis en la vida, como fundamento del proceso de ayuda.[191]
Empieza su texto con una evidencia: las situaciones de la vida a las que denominamos "crisis", tienen un alto costo personal –físico y emocional– para las personas que la padecen. La teoría de la crisis desarrollada por Caplan[192] se sustenta sobre la idea de que la resolución inadecuada de las crisis de la vida puede conducirnos a un deterioro psicológico a largo plazo. Se analizan los distintos sentidos que puede revestir la crisis y sus posibles resoluciones negativas o positivas, quiénes son las personas que asisten en primera instancia al protagonista de la crisis y qué tipo de ayuda requerirían.

---

edición agrega la presencia de otros investigadores: K. A. SLAIKEU - L. G. ECHTERLING - J. PRESBURY - J. E. MC KEE, Crisis Intervention, San Francisco, 2006.

[188] Me animaría a decir que en el 90 % de las obras sobre el tema, aparece el manual de Slaikeu en inglés o español. Por ejemplo A. FERNÁNDEZ LIRIA - B. RODRÍGUEZ VEGA, en su libro *Intervención en crisis*, Madrid, 2002, 171-172. Lo colocan entre las lecturas recomendadas preferentemente, antes de la bibliografía general. Estos autores dicen que es el texto de intervención en crisis más utilizado de la lengua castellana. También lo citan en su bibliografía: J.F. GÓMEZ DEL CAMPO, *Intervención en las crisis*, México, 1994; B. RUBIN WAINRIB - E. DEBLOCH, *Intervención en crisis y respuesta al trauma: Teoría y práctica*, Bilbao, 2001. En cualquier buscador de internet, el manual de Slaikeu tiene miles de referencias que van desde servicios sociales, hasta investigaciones universitarias.

[189] Cf. *Intervención en crisis*…, 246ss.

[190] Capítulos 1-5, 8, 10 y 18. Cf. *Intervención en crisis*…, 2-74; 104-130; 152-161; 246-256.

[191] Es una metodología que el autor utiliza en varios de los capítulos siguientes y que resulta pedagógicamente conveniente para ilustrar la teoría remitiéndose a un sólo ejemplo, que resulta así, analizado desde varios ángulos distintos.

[192] Cf. G. CAPLAN, *Aspectos preventivos en Salud Mental*, Barcelona, 1993.

El autor rastrea los antecedentes históricos de la intervención en crisis,[193] y comenta cómo fue desarrollándose el tema, marcando un hito importante a principios de la década del ’60 el movimiento de prevención para suicidas, que creció con rapidez en los EE.UU, apoyándose en la teoría de la crisis de Gerald Caplan. Con la puesta en marcha de diversos programas, se desarrolló mucha literatura acerca de la intervención en crisis, en los años ’70.

R. H. Moos[194] identificó cuatro influencias fundamentales en la teoría de la crisis:

1. La primera es la de *Ch. Darwin* sobre la *evolución y la adaptación de los animales a su ambiente*. Según Moos las ideas de Darwin sugieren el desarrollo de la ecología humana, según la cual, la comunidad de los seres humanos tiene un mecanismo adaptativo esencial en relación con su medio.

2. La segunda influencia se origina en la *teoría psicológica* que hace hincapié en la *tendencia humana hacia su realización y crecimiento completos*. Dentro de esta influencia el autor señala fundamentalmente dos líneas:

- La psicología de Freud, que sostiene que la motivación es un intento de reducir la tensión originada en los instintos sexual y agresivo,
- y otra línea en la que se encuentran autores de diversas escuelas –entre ellos C. Rogers[195] y A. Maslow[196]– quienes afirman que la conducta humana es intencional y está constantemente dirigida hacia logros y propósitos. Esta elaboración ha resultado clave para comprender la crisis como el momento en el que se bloquean los propósitos y resultan inalcanzables.

3. La tercera influencia es la que proviene del pensamiento de E. Erikson[197] y su *teoría acerca del desarrollo humano*, el cual se realizaría según este autor en ocho etapas, cada una de las cuales proveen un nuevo reto o una crisis. Atravesado dicho reto o crisis, se pasará a la fase siguiente robustecido o debilitado, según cómo se haya superado la alternativa crítica.

4. Una cuarta influencia proviene de los *datos empíricos acerca de cómo las personas viven sucesos de máximo estrés*, por ejemplo: sobrevivientes de campos de concentración, pacientes de cirugía mayor, quienes padecieron la muerte repentina de un familiar cercano, etc. Diversas investigaciones pudieron establecer la estrecha relación que existe entre el estrés ocasionado por circunstancias vitales y la salud psíquica.

Slaikeu señala la originalidad de la intervención en crisis respecto de otras ayudas psicológicas: cualquier intervención que asista a las personas que atraviesan una crisis, puede prevenir psicopatologías o inadaptaciones a la vida posterior al suceso crítico. La intervención en crisis es abordada por la mayoría de los autores con un enfoque preventivo en tres instancias:

- Prevención primaria: una primera instancia encaminada a disminuir la incidencia de los sucesos críticos, y tiene lugar antes de que ocurran los mismos.

---

[193] Principalmente los hallazgos de Lindemann, Cf E. LINDEMANN, “Symptomatology and management of acute grief”, en: *American Journal of Psychiatry* 101 (1944) 141-148. También la profundización de sus hallazgos, en los trabajos de G. Caplan.

[194] En su obra *Human Adaptation: Coping with Life Crisis*, Massachusetts, 1976.

[195] En el libro *El Proceso de Convertirse en Persona*, Slaikeu cita la primera edición del libro, aparecida en Boston en 1961: *On Becoming Person.*

[196] *Motivation and Personality*, New York, 1954.

[197] Especialmente en el libro *Childhood and Society*, New York, 1963.

- Prevención secundaria: es una segunda instancia dirigida a reducir los efectos dañinos de la crisis, tiene lugar inmediatamente después de la crisis.
- Prevención terciaria: una tercera instancia destinada a reparar los daños de la crisis, tiene lugar años después de ocurrida la misma.

Aunque dos de las tres instancias expuestas tienen lugar después de la crisis, se llaman preventivas porque están destinadas a prevenir daños mayores. Recordemos que el objetivo de las estrategias de intervención en crisis es disminuir los efectos debilitantes de la crisis y aumentar las posibilidades de crecimiento del individuo.

1.1.A. TEORÍA DE LA CRISIS

Luego de señalar las raíces semánticas del concepto "crisis",[198] el autor resume su teoría, del siguiente modo:

> Una crisis es un estado temporal de trastorno y desorganización, caracterizado principalmente por:
> La *incapacidad* del individuo para abordar situaciones particulares utilizando métodos acostumbrados para la resolución de los problemas, y por el *potencial* para obtener un resultado radicalmente positivo o negativo.[199]

Algunos autores insisten en el trastorno emocional y el desequilibrio que provoca la crisis, como el elemento determinante de la misma. Otros, en cambio, hacen hincapié en el componente cognoscitivo, ya que la crisis o bien altera la expectativa vital de la persona, o bien sus características traumáticas hacen incapaz al individuo de manejar situaciones nuevas o desconocidas.
Todos los seres humanos estamos expuestos a lo largo de nuestras vidas a experimentar crisis caracterizadas por una gran desorganización emocional, perturbación y trastornos en las estrategias previas de enfrentamiento.
El estado agudo de crisis está limitado en el tiempo –de 4 a 6 semanas–. Casi siempre se manifiesta por un suceso que lo precipita, puede ser un hecho venido totalmente desde afuera: por ej.: un accidente, hasta una opinión o pregunta de alguien: por ej. "¿sos feliz?", "a menudo te veo triste", etc.
La crisis es esperable que siga patrones secuenciales de desarrollo en diversas etapas, y tiene un potencial de resolución hacia niveles más satisfactorios o menos satisfactorios de vida para el protagonista.

Sucesos precipitantes

Normalmente los comienzos de una crisis son identificables, se la ha comprendido como algo precipitado por algún suceso específico. Algunos hechos son universalmente devastadores, de modo que casi siempre son capaces de precipitar una crisis. Otros no provocan la crisis, pero predisponen a ella, la experiencia nos permite concluir que para comprender a una persona en crisis y la intensidad subjetiva del suceso precipitante, hay que ver el hecho no sólo en sí mismo, sino en la historia de la persona y en el contexto

---

[198] Al inicio de esta primera sección, he tratado la etimología de la palabra. Slaikeu se detiene especialmente en el verbo "Κρινω", que significa decisión, escisión y en el ideograma chino "Weiji", que significa peligro y oportunidad al mismo tiempo. Cf. *Intervención en Crisis*…, 11-12.
[199] El recuadro y la cursiva son míos.

de la historia de su desarrollo. El impacto de un suceso particular depende del tiempo, intensidad, duración, secuencia y grado de interferencia con otros sucesos de vida.
El hecho precipitante se manifiesta a la persona y es interpretado por ella como el "colmo" de lo que podría sucederle, o el final de una larga lista de otros acontecimientos de igual intensidad y significación.
T.H. Holmes y R.H. Rahe,[200] investigaron la relación entre la salud física y los sucesos de estrés. De acuerdo a estas investigaciones adjudicaron un valor numérico a los sucesos de estrés más significativos que pueden presentarse en la vida de una persona.

[200] En su obra *The Social Readjustment Rating Scale*, New York, 1967.

Escala de sucesos generadores de stress **Holmes y Rahe**[201]	
1. Deceso del cónyuge.	100
2. Divorcio.	73
3. Separación conyugal	65
4. Encarcelamiento.	63
5. Deceso de un pariente cercano.	63
6. Enfermedad o accidente personal grave.	53
7. Matrimonio.	50
8. Recepción profesional.	47
9. Reinicio de una vida en común.	45
10. Jubilación.	45
11. Cambio grave en la salud o comportamiento de un pariente cercano.	44
12. Embarazo.	40
13. Problemas sexuales.	39
14. Llegada de un nuevo miembro a la familia.	39
15. Readaptación profesional importante (fusión, readaptación, quiebra).	39
16. Cambio financiero importante (a mejor o peor).	38
17. Deceso de un amigo íntimo	37
18. Cambio de tipo de trabajo.	36
19. Cambio notable en el número de discusiones con el cónyuge (a más o menos, sobre la educación de los hijos, costumbres, etc).	35
20. Hipotecar (o compra de una casa, de un negocio, etc).	31
21. Adquisición de un bien hipotecado o sometido a préstamo.	30
22. Cambio notable en la responsabilidad profesional.	29
23. Salida de un hijo del hogar.	29
24. Dificultades con la familia política.	29
25. Exito personal excepcional.	28
26. Esposa iniciando o cesando un empleo fuera del hogar.	26
27. Inicio o fin de un ciclo escolar.	26
28. Cambio importante en el ambiente.	25
29. Cambio en los hábitos personales.	24
30. Dificultades con el jefe.	23
31. Cambio de horario o de las condiciones laborales.	20
32. Cambio de domicilio.	20
33. Cambio de escuela.	20
34. Cambio de empleo o de la duración de los recreos.	19
35. Cambio de las actividades parroquiales.	19
36. Cambio de las actividades con otros.	18
37. Comprar algo a crédito (un televisor, un auto).	17
38. Cambio en las horas de sueño.	16
39. Cambio en el número de participantes en las reuniones familiares.	15
40. Cambio notable en los hábitos alimenticios.	15
41. Vacaciones.	13
42. Navidad.	12
43. Infracciones menores a la ley.	11

[201] Es interesante conocer la historia de esta escala, que se basa en estudios de A. Meyer sobre historia de vida y su influencia en el presente, así como el estudio de estrés debido a sucesos vitales únicos o múltiples. Conocer el contexto ayuda a valorar este estudio psicométrico. Cf. A. BELLOCH- B. SANDÍN- F. RAMOS (eds.), *Manual de Psicopatología*, vol. 2, Madrid, 1997, 14-19.

Según este modelo, la crisis se define por la superación de determinado valor numérico-simbólico. Para nuestros objetivos, esta escala no tiene tanto valor en sí misma, pero nos permite observar la capacidad desestructurante de algunos acontecimientos. Al tope de la escala (y de algún modo, en la mayoría de los ítems), se encuentra el tema de los vínculos. La pérdida de las relaciones significativas y cercanas, son los sucesos más estresantes que puede protagonizar una persona.

Tipos de Crisis

El autor marca básicamente dos tipos de crisis: las *crisis en la vida durante el desarrollo* (Capítulo 3) y las *crisis circunstanciales* (Capítulo 4).
El criterio de clasificación está dado por el llamado "suceso precipitante", cuando éste es una alternativa del crecimiento humano estamos frente a una crisis de desarrollo –por ejemplo: crisis de la mitad de la vida–, cuando es un suceso que puede darse en cualquier momento de la existencia, hablamos de crisis circunstancial –por ejemplo: una inundación o la muerte repentina de un familiar cercano–.

La clave cognoscitiva

Algunos autores a partir de las ideas de J.R. Taplin[202] consideraron que la crisis se da, cuando se toma contacto con una situación que escapa totalmente a lo esperable dentro de las expectativas vitales, por su calidad-intensidad o por su cantidad. Esto no se da tanto en un marco objetivo, como subjetivo: lo que esa persona espera de su vida, o para su vida y esto tiene mucho que ver con su sistema de creencias, con lo que esa persona considera esperable o dentro de los límites normales.
También hay otro elemento eminentemente subjetivo en esta clave cognoscitiva: las experiencias del pasado. Un suceso puede despertar, en una persona, una cantidad de recuerdos negativos y dolorosos que pueden desencadenar o agudizar la crisis.[203] Respecto de este tema, Slaikeu cita a L. Rapoport,[204] quien sugiere que, según los individuos, un contratiempo inicial puede ser percibido como una amenaza, una pérdida o un reto, de acuerdo a la mencionada clave cognoscitiva. Por ese motivo, propone evaluar, luego de la determinación del suceso precipitante, lo que éste significa *para el protagonista* de la crisis, ya que un suceso nimio para una persona puede ser altamente crítico y desestructurante para otra.

Desorganización y desequilibrio

Uno de los aspectos más obvios de la crisis es el trastorno emocional grave o desequilibrio, experimentado por el individuo. Diversos estudios,[205] han sacado como conclusión que las personas en crisis experimentaron alguno o algunos de los siguientes

---

[202] En un artículo aparecido en 1971 "Crisis Theory: Critique and Reformulation", *Community Mental Health Journal* 7 (1971) 13-23.
[203] Por ejemplo, una situación de desempleo, de por sí estresante, puede desencadenar una crisis en una persona que ha perdido el empleo reiteradamente, o que lo ha hecho anteriormente en condiciones traumáticas.
[204] L. RAPOPORT, "The state of crisis: Some theoretical considerations", en: H.J. PARAD (ed.) *Crisis intervention: Selected readings*, New York, 1965.
[205] Entre ellos se destaca H. HALPERN, "Crisis Theory: A Definitional Study" *Community Mental Health Journal* 9 (1973) 342-349.

síntomas: sentimientos de cansancio y agotamiento,[206] desamparo, inadecuación, confusión, síntomas físicos, sentimientos de ansiedad, desorganización del funcionamiento de las relaciones laborales, desorganización del funcionamiento de las relaciones familiares, y de las actividades sociales.
El desequilibrio, tal como observa Caplan en sus trabajos, es un componente fundamental del estado de crisis.

Vulnerabilidad y reducción de las defensas

Una parte en la desorganización del estado de crisis, es la vulnerabilidad y sugestionabilidad del individuo, a este fenómeno se lo llama también "reducción de las defensas". Cuando un individuo ya no es capaz de enfrentar la situación en la que vive y le parece que todo va a destruirse, se encuentra en una disposición tal, en la que no tiene casi nada que defender.
Durante ciertos momentos del estado de crisis, la persona se encuentra en óptimas condiciones de hacer nuevas conceptualizaciones, cambiar sus puntos de vista, etc. Este cambio le permitirá entender mejor lo que está pasando y podrá hacer modificaciones en su conducta y adaptarse a la situación, llevando una vida más satisfactoria. Este es el aspecto de “oportunidad” que presenta la crisis, la ocasión de hacer un cambio que no se haría de otra manera y esto está motivado por la vulnerabilidad, la sugestionabilidad y el estado de reducción de las defensas en el que nos coloca la crisis.

Trastornos en el enfrentamiento

Casi cualquier definición de crisis se centra en la idea que la capacidad de enfrentamiento a los problemas se ha trastornado. La crisis produce una perturbación tal, que se traduce en todo tipo de malestares difíciles de tolerar y que ponen en juego todos los recursos disponibles para encontrar soluciones.
Las estrategias tradicionales de resolución que el protagonista de la crisis solía utilizar en el pasado, no le sirven en esta circunstancia, por ejemplo: redefinir la situación, ignorarla, hablar con un amigo, tomarse vacaciones, etc.
Slaikeu refiere las siete conductas de enfrentamiento efectivo propuestas por Caplan:[207]

- Explorar activamente los resultados reales y solicitar información.
- Expresar sin reserva sentimientos negativos, positivos y tolerar la frustración.
- Pedir ayuda a otros.
- Abatir los problemas haciéndolos manejables, tratables y trabajando uno cada vez.
- Estar consciente de la fatiga y la tendencia que propician la desorganización, en tanto se mantiene el control y los esfuerzos como sea posible, en muchas áreas de funcionamiento.
- Dominar sentimientos hasta donde se puede, aceptándolos cuando sea necesario, siendo flexible y estando dispuesto a cambiar.
- Confiar en sí mismo y en otros, y tener un optimismo básico sobre los resultados.

Siguiendo a Lazarus,[208] en la tarea de enfrentamiento Slaikeu distingue dos fases:

---

[206] El factor cansancio es fundamental en la determinación de los cuadros depresivos, al respecto se puede ver F. CANOVA, *¿Cansados o Deprimidos?* Bs.As., 1993.
[207] Lo hace en los siguientes escritos: G. CAPLAN, “Mastery of Stress: Psychosocial aspects”, *American Journal of Psychiatry* 138 (1981) 413-419; *Aspectos preventivos en Salud Mental*, Barcelona, 1993.

- Cuando ocurre un suceso amenazante, el individuo realiza una primera valoración de la situación. ¿Hay algún peligro aquí? El suceso puede representar un daño físico o pérdida –divorcio, muerte, etc.–, o también una amenaza para el bienestar presente. Un suceso de mucha tensión puede representar un reto, una oportunidad de crecimiento, dominio o ganancia. Esta valoración cognoscitiva primaria es un proceso determinante, sea lo que sea que esté o no en riesgo y si es así, es necesario ver cuál es el riesgo que se corre.
- La segunda valoración concierne al enfrentamiento, al qué hacer. Supone un cambio en la situación y en el manejo de los componentes subjetivos –pensamientos, sentimientos, bienestar físico, conducta– relacionados con la situación.

Quizá la observación más importante de Caplan es que la solución racional es imposible en un estado de crisis. La persona tiene dificultades para manejar aspectos subjetivos en esa situación.

Límites de tiempo

A partir de *Principles of Preventive Psychiatry* se habla del período de crisis como un lapso que abarca aproximadamente seis semanas. Evidentemente se hace referencia a la etapa aguda –no crónica–, al hablar de un tiempo relativamente corto, como el de seis semanas. También habría que distinguir entre restauración del equilibrio y resolución de la crisis.
El supuesto de la afirmación de las seis semanas de duración de la crisis en cuanto desorden, es que las personas no toleran niveles altos de desorganización durante períodos largos. La inestabilidad debe estar *necesariamente* limitada en el tiempo.

Fases de la crisis

Slaikeu considera en su síntesis a los teóricos más clásicos, como Caplan,[209] quienes las definen así:

- Elevación inicial de tensión por el impacto de un suceso externo.
- Falta de éxito en las soluciones propuestas para el problema. Persiste el impacto del suceso estimulante, aumento de la tensión, sentimiento de trastorno e ineficiencia.
- Como la tensión se incrementa, se movilizan otros recursos. La crisis puede desviarse de diversas maneras: reducción de la amenaza externa, éxito en las nuevas estrategias de enfrentamiento, redefinición del problema, renuncia a propósitos fijos que resultan inasequibles.
- Si ninguna de las posibilidades resulta, la tensión aumenta hasta un punto crucial, resultando una desorganización emocional grave.

---

[208] R.S. LAZARUS, "The stress and coping paradigm", en: L.BOND - R. ROSEN (eds.), *Competence and coping during the adulthood*, New England, 1980. Lazarus es una de las principales referencias teóricas de Slaikeu, posiblemente junto con Caplan. K. Slaikeu intenta aplicar la terapia multimodal de Lazarus a la intervención en crisis. Ver lo que dicen al respecto A. FERNÁNDEZ LIRIA - B. RODRÍGUEZ VEGA, en su libro *Intervención en crisis*, Madrid, 2002, 172.
[209] G. CAPLAN, *Principios*…, 56-57.

Pero también estima pertinentes, otros enfoques, como el de Horowitz,[210] quien distingue en términos generales, las *siguientes etapas*: llanto, negación, intrusión –la persona comienza a familiarizarse con el tema–, penetración –se incorpora la problemática a la vida– y consumación –se asume esa situación como un componente más de la propia existencia, esta "resolución" puede ser satisfactoria o no–. En el suceso específico del duelo, se suelen marcar las siguientes etapas: negación, enojo, regateo, tristeza y aceptación.[211]

Resultado de la crisis, para mejorar o empeorar

Slaikeu habla de tres modos distintos de resolución de las crisis: para mejorar, para empeorar o para volver al estado que se tenía antes. El resultado más común de la crisis es la primera o segunda posibilidad.
Las crisis son especies de puentes decisivos y críticos en los que el peligro y la oportunidad coexisten, y en donde los riesgos son altos. Los resultados peligrosos pueden ser físicos o psicológicos.
Después de determinado período, discutible en cuanto a su extensión, pero siempre acotado, la crisis pasará o se resolverá de alguna manera. La solución puede ser satisfactoria o no, y se supone que el tipo de solución alcanzada, tendrá consecuencias en el funcionamiento futuro del individuo.
En la resolución de la crisis, Slaikeu enfatiza la apertura positiva al futuro. Para que esto sea posible, habrá que realizar un trabajo de elaboración de la crisis, analizando y penetrando emocionalmente en los sucesos desencadenantes y sus posibles razones, recorriendo los distintos acontecimientos, pensamientos y sentimientos que tuvieron lugar antes, durante y después de la crisis. Será importante integrar el suceso crítico a la vida, como algo que ya pasó, pero pasó efectivamente por nosotros y en nosotros.
En definitiva, se trata de asimilar o penetrar la crisis, para ello será importante:

- Definir cuáles son realmente los problemas. Abordar los sentimientos auténticos y aprender cuáles pueden ser las soluciones.
- Identificar y resolver los conflictos subyacentes reactivados por la crisis.
- Definir y movilizar todos los recursos disponibles y posibles, tanto los internos como los externos.
- Reducir al máximo posible los efectos desagradables relacionados con la crisis.

Una solución satisfactoria, da en general como resultado una personalidad más segura e integrada, con fuerzas mayores para enfrentar futuras tensiones. De hecho, la salud mental de la persona puede contemplarse como un producto de la forma en la que se han resuelto las crisis del pasado.
Slaikeu afirma que la resolución positiva de la crisis puede definirse como aquel nuevo equilibrio en el que la persona ha asimilado el suceso de crisis, de modo que este suceso se integre en el conjunto de su vida y de su historia, dejando a dicha persona abierta, en vez de cerrada al futuro.

¿De qué depende la resolución satisfactoria de la crisis? Según Slaikeu intervienen tres tipos de factores:

---

[210] Cf. M.J. HOROWITZ, *Diagnosis and Treatment of Stress Response Syndroms: General Principles*, Maryland, 1976. Citado por K. SLAIKEU, *Intervención en Crisis*…, 17-19.
[211] Son las clásicas etapas propuestas por la Dra. E. KÜBLER-ROSS, *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, 1975.

- Los recursos materiales.
- Los recursos personales: la fuerza del yo, historia previa, sobre todo la que se refiere a la resolución de acontecimientos estresantes, cualquier problema de personalidad no resuelto, salud física, etc. Lo alentador del hecho de que en la crisis afloren problemas de personalidad no resueltos, consiste en la posibilidad que da de resolverlos la misma situación de crisis.
- Los recursos sociales: son las personas que están alrededor cuando se desencadena la crisis –familia, amigos, compañeros de trabajo, etc.–. Entre estos recursos, hay que discernir quienes pueden ayudar y quienes, en cambio, agudizarían la crisis. Se trata de evaluar no sólo quiénes pueden ayudar, sino qué clase de ayuda pueden dar

Estrés, enfermedad mental y crisis

A esta altura de la exposición de la teoría de la crisis, al autor le interesa señalar que la situación de crisis es distinta a una situación de estrés. Slaikeu fundamenta la diferencia en los distintos patrones de enfrentamiento; en la reducción de defensas que tiene lugar durante la crisis y no durante los períodos de estrés; en el desenlace positivo o negativo que se da durante la crisis y no en los períodos de estrés; y en la duración: mientras la crisis es necesariamente acotada en el tiempo,[212] el estrés puede ser crónico.
Tampoco es una enfermedad mental, ya que la crisis es un estado de desequilibrio transitorio, producido por un determinado hecho y delimitado por períodos de estabilidad. Este desequilibrio severo puede darse aún cuando existe una patología previa; la clave de comprensión de la crisis está dada como un período de gran desorganización o desequilibrio, circunscripto entre dos momentos de gran estabilidad. La estabilidad anterior o posterior puede ser patológica o normal.
También aclara el autor que los síntomas que se dan en respuesta a la crisis, tales como enfermedades somáticas, insomnio, trastornos emocionales, etc., no deben interpretarse como un signo psicopatológico, sino como una reacción normal a una circunstancia anormal.

1.1.B. TEORÍA GENERAL DE LOS SISTEMAS

Slaikeu explica que las crisis deben comprenderse en el contexto de la vida social de la cual las personas forman parte; por ello adopta para la comprensión de las crisis, la "teoría general de los sistemas", desarrollada por Ludwig von Bertalanffy, en su libro *General System Theory: Foundations, development, applications* (New York, 1968). Dicha teoría propone la observación del contexto dentro del cual vive la persona y en particular, las interacciones entre el ser humano y el medio ambiente en el que éste se desarrolla.
Esta teoría sostiene que el ser humano es un sistema en sí mismo, conformado a su vez por varios subsistemas o dimensiones. Se suelen considerar cinco: conductual, afectivo, somático, interpersonal, cognoscitivo,[213] el detalle de cada una de estas dimensiones de la persona, da como resultado un perfil general. El estado de crisis se podrá determinar

[212] Nos referimos evidentemente a la fase aguda de la crisis, porque como sabemos se puede cronificar y volverse un asunto pendiente. Cf. *Intervención en crisis*…, 16-17.
[213] Al conjunto de estos subsistemas se los llama perfil CASIC, que es un acróstico formado por las iniciales de cada subsistema (conductual, afectivo, somático, interpersonal, cognoscitivo). Desarrollo sus particularidades en un cuadro que coloco como anexo a este capítulo.

por la alteración de uno o varios de estos subsistemas, lo cual afectará a la totalidad del sujeto.
A su vez, para comprender la crisis, habrá que observar el contexto en el que se mueve la persona: la familia/el grupo social (microsistema), la comunidad (exosistema), la cultura (macrosistema), con todo lo que estos grupos implican y la interacción que se establece con el individuo. Entre los sistemas hay transacciones y relaciones recíprocas.
Según la teoría general de los sistemas, la persona, como sistema desarrolla tres actividades esenciales: adaptación al ambiente, integración de los diversos subsistemas y toma de decisiones. Esta manera de enfocar la crisis nos permite definirla de tres modos posibles:

- desorganización mayor en una adaptación persona/medio,
- desequilibrio interno en alguno de los subsistemas o entre los diversos subsistemas,
- una desorganización grave en la toma de decisiones.

Todos los sistemas de vida tienden a conservar o regresar a un estado de equilibrio, llamado también homeostasis, si lo hubieren perdido, por eso se habla de un período de seis semanas para la fase aguda de la crisis, transcurrido el cual se buscará un nuevo equilibrio saludable o no. La resolución de las crisis individuales tendrá un efecto considerable sobre la familia, los amigos y la comunidad en general. La intervención en crisis intentará que ese equilibrio final al que se pretende arribar, sea saludable tanto para el individuo como para su entorno.

1.1.C. TIPOS DE CRISIS

CRISIS EN LA VIDA DURANTE EL DESARROLLO

El tema frecuente en el desarrollo de la crisis es que sus sucesos precipitantes están implicados dentro de los procesos de maduración. La pregunta es si estos sucesos desestructurantes son necesarios para el crecimiento o pueden contribuir con él.
A nivel psicológico quien instaló el tema con su teoría del desarrollo fue E. Erikson.[214] Este autor sostiene que la personalidad evoluciona durante toda la vida, aunque éste desarrollo no es uniforme. Su pensamiento introduce una novedad respecto de lo que se sostenía hasta entonces siguiendo a Freud, quien afirmaba que la personalidad se estructuraba durante los primeros años de la infancia.
Slaikeu consigna algunos puntos dentro de la hipótesis de desarrollo en las crisis de la vida:

- La vida, desde el nacimiento hasta la muerte, se caracteriza por el crecimiento y cambio continuos. El cambio que caracteriza la crisis es único porque es extremo y abrupto, no por el cambio en sí mismo.
- El desarrollo puede considerarse como una serie de transiciones o etapas, cada una de las cuales se caracterizan por ciertas actividades o preocupaciones que deben superarse de manera completa, para desempeñarse satisfactoriamente en la etapa siguiente.
- Las transiciones del desarrollo de los adultos, son cualitativamente diferentes de las que se dan en la niñez y adolescencia.

[214] Su teoría, que expone en *Childhood and Society*, New York, 1963; se repite también en otras obras y artículos, por ejemplo, en *El ciclo vital completado*, Barcelona, 2000, 61-87.

- Aunque cada etapa tiene características únicas, los temas de la infancia-juventud, son reelaborados a lo largo de toda la vida. Por lo tanto hay cuestiones claves en la vida, que se repiten.
- Los sucesos que precipitan una crisis en el desarrollo deben entenderse en el contexto de la historia personal.
- Una crisis es una versión extrema de una transición. Las transiciones son puntos decisivos o regiones límite entre dos períodos de gran estabilidad.[215] Estas transiciones pueden darse tranquilamente o involucrar trastornos considerables. Las crisis del desarrollo son desorganizaciones que preceden al crecimiento y de hecho lo hacen posible.

¿Cuándo una transición se vuelve crisis? Slaikeu nos da algunas pistas que nos marcan la diferencia:

- Una crisis puede ocurrir cuando el desempeño de actividades relacionadas con una etapa particular del desarrollo se perturba o se dificulta. La transición de una etapa del desarrollo a otra puede ser impedida por falta de habilidad, de conocimiento, por una incapacidad para correr riesgos, falta de recursos físicos o falta de recursos sociales.
- Otra forma de entender la crisis, es pensar en términos de demanda o sobrecarga. Por ejemplo, cuando en determinada etapa de la vida, suceden cosas esperables pero pero suceden al mismo tiempo.[216]
- Una transición puede convertirse en crisis si un individuo no acepta o no está preparado para los sucesos que le tocan vivir.[217]
- Un individuo podría experimentar una de las transiciones del desarrollo como crisis, si se percibe a sí mismo como "fuera de tiempo", de acuerdo con las expectativas de la sociedad para un grupo particular de edad. Para comprender esto hay que recordar que el tiempo tiene características biológicas, psicológicas y sociales.

Apropiándose de la hipótesis del desarrollo de Erikson, Slaikeu señala que las crisis vitales o de desarrollo, están relacionadas con ciertas *ocupaciones-preocupaciones* de la etapa que se está transitando.[218] La idea es similar a la que plantea Erikson: hay una tarea a completar en cada etapa, si esa tarea queda inconclusa o no ha sido bien realizada, hay una crisis presente y una tarea pendiente para el futuro. Si en la adolescencia no se elabora bien el tema de la identidad, no sólo habrá una crisis en ese momento vital, sino ella se reeditará cada vez que el tema de la identidad entre en juego en la vida por algún motivo.

---

[215] Esta descripción nos recuerda el concepto de "umbral crítico", expuesto por Nemeck y Coombs en la obra que estudiamos en el capítulo correspondiente de esta sección.

[216] Por ejemplo: un adolescente que termina su secundario, es reprobado en el ingreso a la universidad a la que deseaba vehementemente ingresar, finaliza un noviazgo que se había iniciado algunos años antes, su mejor amigo se va a vivir a una ciudad del interior y el hermano con el que mejor se lleva, se casa. Probablemente este adolescente tendrá algunos síntomas "críticos".

[217] Por ejemplo: quien no ha elaborado previamente la circunstancia de su retiro, la jubilación le desencadenará una crisis; por el contrario, quien se ha preparado para dejar de trabajar, se aproximará al cese de esa etapa incluso con alegría, gozando de la libertad que le ofrece la nueva etapa.

[218] Por ejemplo: un niño de 6 años, que comienza la escolaridad primaria, está ocupado y pre-ocupado por la escuela y sus posibles crisis tienen que ver con la escolaridad: el aprendizaje, la integración con la maestra y los compañeros, estar varias horas fuera de casa, etc.

Implicancias en orden al Acompañamiento

El autor apunta algunas pautas para el acompañamiento en crisis de desarrollo:

- Considerar que la crisis puede producirse porque la persona queda "aferrada" a una actividad del desarrollo. Hay un desajuste entre la expectativa y lo que se está viviendo. Un ejemplo clásico es la madre que trata a sus hijos adolescentes, como si fueran niños.
- Indagar si la crisis se debe a alguna dificultad en el logro de los objetivos propios de la etapa o en alguna de las tareas correspondientes.
- Descubrir cómo percibe el individuo, en su valoración personal y de acuerdo a la historia, el suceso precipitante, por ejemplo: tener un hijo.
- ¿Qué impacto tendrá el conflicto de desarrollo individual en la familia y los amigos? Según ese dato, la crisis puede evaluarse mayor o menor. Por ejemplo: una mujer regresa al trabajo, luego de la crianza de los hijos y eso le genera una cierta crisis asociada al cambio de vida y a la superposición de tareas. Esta crisis puede ser menor, si el ajuste es costoso pero manejable y puede ser mayor si con motivo de la vuelta al trabajo se provocan desajustes graves en ella y en su entorno.
- Evaluar cómo funcionan las expectativas de la comunidad en la que está inserta la persona, en el transcurso de la crisis.[219]
- ¿Qué se pensaba de esa etapa antes de atravesarla, y como se vivencian esas expectativas en el transcurso de la crisis? Por ejemplo: ¿qué pensaba hace algunos años sobre la jubilación, una persona en crisis porque acaba de jubilarse? El ajuste o desajuste de expectativas tiene mucho que ver con el desencadenamiento de una crisis.

Añade las siguientes observaciones que me parecen sumamente iluminadoras para el acompañamiento en crisis:

- Puede ayudar mucho a las personas que están atravesando la transición de una etapa a la otra, considerar el hecho de que es normal experimentar trastornos y dolor emocional.
- El hecho de estar atravesando una etapa e incluso una crisis dentro de la etapa, no eximen al protagonista de la responsabilidad personal, de lo que dice o hace.
- Ayuda en la conceptualización del problema utilizar simbolismos de transición: cambio de vestido, mudanza, crisálida que se convierte en mariposa, renacimiento, etc.
- En el momento de transición no es conveniente que la persona adquiera compromisos a largo plazo.
- Ofrecer a la persona en crisis un cuadro estimativo del modelo de desarrollo, preguntándole acerca de la utilidad del planteo. La crisis que está transitando: ¿puede encuadrarse o tener algún elemento de las crisis evolutivas correspondientes a su situación vital?

[219] En el ejemplo de la mujer que vuelve al trabajo, influirá el hecho de que en el medio en el que se mueve este suceso sea esperable o no. La mujer puede estar en crisis porque en realidad no quiere volver a trabajar, o por el motivo inverso: desea trabajar, pero el entorno social desaprueba la opción.

CRISIS CIRCUNSTANCIALES EN LA VIDA

Tenemos aquí el otro gran tipo de crisis: las crisis circunstanciales. No todas las crisis se limitan al proceso natural de maduración, ya que algunas son totalmente impredecibles.
La característica sobresaliente de estas crisis es que el suceso precipitante tiene poca o ninguna relación con la edad del individuo, o con la etapa de desarrollo en la que se encuentra; las crisis circunstanciales pueden sucederle a cualquiera en cualquier momento, por ejemplo: accidente de tránsito, cáncer en un niño, violación, ser tomado como rehén en un asalto, etc.
Las características principales de las crisis circunstanciales son: trastorno repentino, suceso inesperado, requerimiento de intervención, impacto parcial sobre comunidades completas y valor simultáneo de peligro y oportunidad.
Respecto de esta última característica cabe señalar que si bien lo primero que se manifiesta es la peligrosidad de la situación, a partir de la desorganización que sobreviene, se inicia alguna forma de reorganización. Al tratarse de acontecimientos en general muy traumáticos, se cuestiona qué bien puede seguirse de tal situación. Sin embargo, al exigir esos sucesos nuevas estrategias de enfrentamiento y al dar la ocasión para evaluar problemas personales eventualmente no resueltos en el pasado, es posible salir fortalecido de la crisis y con más herramientas para enfrentar el futuro.
El autor aporta algunas características de la intervención en crisis circunstanciales. En general, son situaciones que necesitan una rápida intervención, la cual debe hacer una evaluación inmediata de las urgencias, teniendo en cuenta el elenco de tareas que habrá que realizar, una vez superado el primer momento crítico.[220] Cada caso de crisis circunstancial, acentúa uno o más de los aspectos críticos.[221] En cada una de dichas alternativas críticas, habrá que atender a los cuatro niveles de sistemas –persona, familia/grupo social primario, comunidad y sociedad– en el planeamiento de la intervención.

1.2. INTERVENCIÓN EN CRISIS

Luego de tratar los diversos tipos de crisis, el autor se enfoca en las estrategias de intervención. Slaikeu señala que si bien se han publicado muchos trabajos sobre intervención en crisis, se han elaborado poco el modelo teórico y los principios de intervención. Él nos brinda algunos.

1.2.a. Principios Clínicos

Duración: A corto plazo, la terapia limitada en el tiempo es el tratamiento de elección en las situaciones de crisis. Se habla en general de un período de seis semanas aproximadamente. Tratando a la persona durante el período de crisis, se aumentan las oportunidades del paciente para crecer a través de la misma, al asistirlo y ayudarlo para

[220] Por ejemplo, en las inundaciones lo primero es salvar vidas y conseguir un sitio para los evacuados, pero luego hay que planificar si podrán volver o no a sus hogares, cómo será la readaptación social y familiar de los damnificados, etc.
[221] Por ejemplo: el trabajo acerca de las expectativas de las personas debe ser abordado más a fondo en el caso de una muerte repentina.

que domine la situación y reorganice su vida, la cual se encuentra desestructurada por el suceso. La asistencia en crisis no sólo reduce el peligro, sino que también sirve para aprovechar la motivación del paciente para encontrar algún enfoque nuevo de enfrentamiento con las circunstancias de la vida.

Objetivos: el objetivo principal de la intervención en crisis no debe ser que el paciente vuelva al equilibrio que tenía antes de la crisis, ya que esto raramente sucede –y además no se habría aprovechado el fruto positivo que se puede extraer de la situación crítica–. La originalidad de la experiencia de crisis consiste en dar una oportunidad para reelaborar problemas personales inconclusos y poder reorganizar la vida con el aporte que deja la experiencia vivida. El objetivo entonces de la intervención en crisis, debe ser la adquisición de un nuevo equilibrio que sepa aprovechar el saldo positivo de lo ocurrido, y así alcanzar un nuevo bienestar en la vida.

Evaluación: en una crisis es necesario establecer con qué recursos cuenta la persona para enfrentarla, de manera tal que se pueda ayudar con la mayor eficacia. Se debe buscar complementar lo que no está bien en la vida de alguien, con lo que funciona de manera adecuada y armoniosa. Hay que determinar qué circunstancias precipitaron la crisis, cuáles son los factores que mantienen o suman sufrimientos y cuáles los que pueden ayudar a disminuir la angustia. Este análisis facilita la planificación de estrategias de ayuda.

Ayudante de la conducta: se nombra con esta expresión a los distintos tipos de personas, profesionales y no profesionales que prestan sus servicios para ayudar en los momentos de la crisis –médicos, paramédicos, trabajadores sociales, psicólogos, asesores religiosos, voluntarios de los servicios de rescate, etc.–. El desafío de la intervención en crisis está dado no sólo por la capacidad de brindar una ayuda eficaz al paciente, sino por la habilidad para movilizar a otras personas o grupos de personas –familia, amigos, etc.– en orden a la resolución de la crisis. Mientras que la tendencia de quienes ayudan en una crisis, es más bien a intervenir activamente en la misma, el principio básico de la intervención es alentar a los protagonistas de la crisis a que hagan todo lo que puedan por ellos mismos para superar la situación en la que se encuentran. El asesor debe realizar solamente aquellas cosas que la persona en crisis no puede hacer. Slaikeu expone las estrategias que proponen los diversos autores.[222]

1.2.b. Intervención en crisis de primer orden y de segundo orden

Intervención en crisis de primer orden - Primera ayuda psicológica: Se trata de brindar los primeros auxilios psicológicos, por ejemplo: una asistente social a la que le toca dar la noticia de la muerte de un niño a sus padres en la sala de espera de un hospital; un niño que llama a un sacerdote diciéndole que su padre lo ha golpeado y no se anima a volver a su casa; un empleado le dice a su supervisor que su bajo rendimiento laboral se debe a su situación personal –hace cinco días que su mujer lo abandonó y bebe en exceso desde entonces–. Son todas situaciones que requieren un tipo de intervención rápida y precisa, que a su vez deje abierta la puerta para un tratamiento posterior, que no

[222] Cf. Por ejemplo: L. VINEY, "The Concept of Crisis: a Tool for Clinical psychologists", *Bulletin of the British Psycological Society* 29 (1976) 387-395. Viney dice que quienes intervienen en la crisis deben ayudar a las personas a reconquistar el equilibrio perdido, lograr el dominio cognoscitivo acerca del tema crítico y hacer cambios conductuales adecuados.

debe ser llevado adelante necesariamente por la misma persona que brindó los primeros auxilios.
La meta principal de los primeros auxilios psicológicos es restablecer el enfrentamiento inmediato. El objetivo primario es auxiliar a la persona a dar pasos concretos hacia el afrontamiento con la crisis, lo cual incluye el control de los sentimientos o los componentes subjetivos de la situación, y comenzar el proceso de solución del problema.
Existen tres sub-metas:

- Proporcionar apoyo: significa permitir que la persona hable para compartir la cordialidad e interés y proporcionar una atmósfera en la que el temor y la ira puedan expresarse. También se busca reforzar la seguridad en la persona, que sólo está consciente de su propia debilidad durante la crisis.
- Reducir la mortalidad: se dirige a la salvación de vidas y la prevención del daño físico durante las crisis; es necesario entonces, tomar medidas para hacer mínimas las probabilidades destructivas y desactivar la situación crítica. Esto puede implicar por ejemplo, arreglar el contacto sostenido de un amigo de confianza por algunas horas, conversar con la persona que pasa por una situación tensionante o, en algunos casos, iniciar el traslado a la hospitalización de urgencias.
- Proporcionar enlace con fuentes de asistencia: antes que tratar de resolver el problema completo de manera inmediata, el asistente fija con precisión las necesidades fundamentales y entonces realiza una derivación adecuada a algún otro asistente o agencia. Algunas veces esta remisión individual es de tipo breve –terapia para crisis–. Otras veces, la misma será para asistencia legal o auxilio de parte de la policía o de los tribunales. En cualquier caso, la línea de fondo en los *Primeros Auxilios Psicológicos* es proporcionar un enlace apropiado, de manera que la persona pueda comenzar a dar pasos concretos hacia la elaboración de la crisis.

Intervención de Segundo Orden - Terapia Multimodal en la Crisis: Aquí se habla de otro tipo de ayuda en la crisis, que es la intervención de segundo orden. La terapia en crisis se hace cargo de la persona cuando ya ha recibido una primera ayuda, para seguir acompañándola en el proceso de su reconstrucción personal. La originalidad de la terapia en crisis no consiste tanto en sus técnicas –las que, en general, toma prestadas de diversos tipos de terapias– como en el hecho de que todo lo que se hace está dirigido a ayudar a la persona en crisis a elaborar la experiencia e incorporarla a los diversos aspectos de su vida.
El objetivo es, entonces, ayudar a la persona a enfrentar el suceso de crisis de modo que dicho suceso se llegue a integrar funcionalmente dentro de la estructura de la vida, dejando al protagonista dispuesto –en vez de bloqueado– para el futuro.
Este proceso de enfrentamiento es un esfuerzo mucho más amplio que en la primera o inmediata ayuda, requiriendo más tiempo y un mejor nivel de entrenamiento del acompañante. Debemos tener en cuenta que no todas las personas necesitan una específica ayuda externa para resolver las crisis, algunos vienen mejor equipados en cuanto a su personalidad o al entorno humano que naturalmente puede ayudarlos: familia, amigos, compañeros de trabajo, etc.
En cuanto al momento de la ayuda, la terapia en crisis será más eficaz cuando tiene lugar al mismo tiempo que la etapa aguda, aproximadamente durante las seis semanas posteriores al hecho desencadenante.
Las energías del acompañante deben estar dirigidas a ayudar al protagonista de la crisis a: asegurar la supervivencia física –si fuere el caso, por ejemplo en una catástrofe

natural–; identificar y expresar los sentimientos que acompañan la crisis; obtener dominio cognoscitivo sobre ella; hacer un rango de adaptaciones conductuales e interpersonales necesarias para enfrentar la misma.[223]
Quisiera señalar algunas observaciones que hace el autor que resultan iluminadoras:

- Todos los aspectos de la vida de una persona deben ser examinados para poder evaluar las dimensiones de una crisis: las *conductas*, los *afectos*, la *salud*, la naturaleza de las *relaciones interpersonales* –familia, amigos, vecinos, compañeros de trabajo o de estudio, inserción en la sociedad, roles que se asumen, etc.–, y el ámbito *cognoscitivo* –creencias, aspiraciones, deseos, modos de pensar, etc.–.
- La crisis se presenta también como posibilidad de cambio, fundamentalmente por dos razones: en primer lugar, la desorganización que acarrea da la ocasión de lograr una reorganización mejor que la que se tenía antes de la crisis. En segundo lugar, la crisis da lugar a revisar ideas, creencias que se tienen y que con motivo de la crisis pueden descubrirse erróneas o incorrectas. Por ejemplo: una persona que se sentía "todopoderosa", puede descubrirse débil a propósito de la crisis; por el contrario, puede suceder que alguien piense que es absolutamente frágil e indefenso y descubra en medio de circunstancias adversas, su fortaleza y presencia de ánimo. Las creencias distorsionadas pueden ser también respecto de los demás ("no se puede confiar en nadie"); de objetivos y de modos de conducirse en la vida ("no deben admitirse ni cometerse errores"); de ideales personales erróneos ("debo tener siempre la respuesta correcta").

Es útil en la evaluación de la crisis tener en cuenta los siguientes ítems:

- Cuál fue el suceso precipitante: es importante saber si fue un hecho de envergadura –la muerte de un ser querido– o un acontecimiento menor, que obró como "la gota que rebalsó el vaso". Se presta atención a cuándo ocurrió el suceso y quiénes estuvieron involucrados, cómo interactúa ese suceso en la autoimagen de la persona y en su estructura y expectativa de vida. Evaluar de qué modo la persona observa el suceso: ¿como una pérdida, una amenaza, un reto?
- Cuál es el problema presente, vale decir, qué es lo que le preocupa, le molesta o lo trae a la consulta. Qué es lo que necesita en este momento.
- Cuál es el contexto, sobre todo humano, de la persona en crisis, cuál es la repercusión sobre el grupo social inmediato. Es importante saber hasta qué punto están involucrados los familiares directos y cómo se adapta la persona a las dinámicas familiares después de la crisis. También ayuda saber si la crisis ha sido desencadenada por el contexto, o, por el contrario, es totalmente independiente del mismo. También hay que valorar cómo la crisis original podría desencadenar otra crisis en el entorno –por ejemplo: diagnóstico de cáncer y crisis de los familiares–.
- Cómo se desempeñaba la persona en los diversos aspectos de la vida –perfil *casic*– pre-crisis: es necesaria una breve historia del desarrollo a fin de apreciar de manera cabal, la desorganización y el desequilibrio que sigue a un suceso precipitante particular. El autor pone énfasis en una serie de ítems: medios habituales de enfrentamiento en la solución de problemas; recursos personales y sociales más

[223] Slaikeu se inspira en el trabajo de Lazarus y otros teóricos quienes afirman que la intervención en crisis debe ser multimodal, es decir que se deben abordar en conjunto todas las variables del mencionado perfil CASIC. Cf. R.S. LAZARUS, "A cognitively oriented psychologist looks and bio feedback", *American Psychologist* 30 (1975) 553-561; *The stress and coping paradigm*, en: L. BOND - R. ROSEN (eds.), *Competence and coping during the adulthood*, New England, 1980.

importantes; capacidades y debilidades principales, así como excesos y deficiencias en el funcionamiento *casic*; conflictos no resueltos y asuntos incompletos que podrían ser ocasionados por el suceso de crisis; satisfacción relativa o insatisfacción con la vida; propósitos y estructuras vitales para lograr metas; capacidad de adaptar el propio estilo de vida a otros supra-sistemas; otras situaciones o tensiones anteriores al suceso precipitante de la presente crisis que podrían agravar el problema –en el matrimonio o en el trabajo, etc.–. El objetivo de conocer todos estos detalles es poder percibir el impacto real que tiene una crisis determinada en la vida de una persona.

En la intervención de segundo orden, Slaikeu presenta *cuatro tareas* que considera básicas para la resolución de la crisis: supervivencia física en las consecuencias de la crisis; expresión de sentimientos relacionados con la crisis; dominio cognoscitivo de la experiencia completa; adaptaciones conductuales/interpersonales requeridas para la vida futura. Las presentamos esquemáticamente de la siguiente manera:

TAREA	MODALIDAD	ACTIVIDAD DE LA PERSONA EN CRISIS	ESTRATEGIAS TERAPÉUTICAS
1. Supervivencia física	Somática	a) Preservar la vida (impedir el suicidio u homicidio) b) Mantener la salud c) Hacer uso de medicamentos	a) Otorgar los Primeros Auxilios Psicológicos. b) Señalar tareas acerca de la nutrición, el ejercicio y la relajación c) Orientar sobre los cuidados físicos
2. Expresión de sentimientos	Afectiva	a) Expresar y reconocer los sentimientos relacionados con la crisis, de manera socialmente apropiada	a) Explorar sobre el incidente de crisis, con atención particular sobre como se siente la persona acerca de distintos momentos de crisis. b) Instruir a la persona acerca del papel de los sentimientos en el funcionamiento psicológico global, y alentar modos apropiados de expresión.
3. Dominio cognoscitivo	Cognoscitiva	a) Elaborar una comprensión basada en la realidad acerca del incidente de crisis. b) Comprender la relación entre el incidente de crisis y las creencias de la persona, sus expectativas, asuntos	a) Reflexionar sobre el incidente de crisis y las circunstancias. b) Analizar los pensamientos previos a la crisis y las expectativas, planes y el impacto del incidente en cada una de estas áreas. c) Asistir a la persona en la adaptación de creencias, expectativas y al hablar de si mismo d) Confrontar el suceso de crisis con las

		inconclusos, ideas, sueños y metas para lo inmediato c) Adaptar/cambiar creencias, autoimagen y planes	potencialidades y limitaciones de la persona
4. Adaptaciones conductuales/ Interpersonales	Conductual, Interpersonal	a) Procurar fortalecer o cambiar los patrones cotidianos de desempeño de un rol y las relaciones con las personas a la luz del (los) incidente (s) de crisis	a) Reflexionar con el paciente los cambios que pueden requerirse en cada una de las áreas principales b) utilizar sesiones de terapia, asignaciones de tareas para la casa y cooperación de la red social para facilitar el cambio en cada área c) Instruir sobre el desarrollo de habilidades sociales, cognitivas y emocionales

En cuanto a los elementos que sirven como factores de protección en una crisis, Slaikeu señala algunos que considera más relevantes:

- Capacidad del individuo para afrontar su propia existencia. Supone simplemente asumir la realidad vital y encararla con todas sus consecuencias.
- Conciencia de llevar el "timón de vida" de su propia realidad y no de los acontecimientos.
- La reflexión constante de deseos y anhelos que lleven por el rumbo hacia un destino apetecido.
- Saber por sí mismo que es lo correcto y lo incorrecto en cada circunstancia.
- Procurar establecer, concretar y controlar lo que se tiene que hacer y lo que se tiene que pensar. Autonomía de ideas.
- Capacidad para la vida afectiva y para el goce.
- Construcción adecuada de la identidad personal.
- Aptitudes y habilidades laborales y lúdicas.

Como factores de riesgo, aparecen los siguientes:

- Limitación en el ejercicio de la libertad interna necesaria.
- Priorizar necesidades innecesarias sobre las necesidades básicas.
- Baja tolerancia a la frustración.
- Autoestima dañada.
- Construcción distorsionada de ideas.
- Comunicación asertiva deficiente.

De las cuatro tareas a llevar a cabo, destaco y desarrollo brevemente algunas observaciones que Slaikeu hace respecto de la expresión de los sentimientos, el dominio cognoscitivo y adaptaciones de conducta interpersonales.[224]

[224] La primera tarea referida a la supervivencia física, quedó desarrollada en sus líneas básicas en el ítem anterior sobre la intervención en crisis de primer orden.

- Respecto de los *sentimientos*, es muy importante en el desarrollo de la crisis, la expresión de los mismos. Dicha importancia se desprende de la experiencia, ya que las crisis no resueltas en el momento en que se producen, aguardan en el punto en el que quedaron para reaparecer frente a otro hecho que actúa como desencadenante. De allí la necesidad de darle adecuado curso a las crisis y a la vez aprovechar los momentos críticos para terminar de resolver lo que se encuentre pendiente. El autor menciona el concepto de "asunto incompleto" expuesto por Perls en 1969.[225] Será tarea del acompañante en crisis, ayudar a que las personas expresen de una manera socialmente adecuada, los intensos sentimientos que acompañan a la crisis, con lo que se libera energía emocional que puede ser usada constructivamente. Pero antes de expresar los sentimientos, estos deben ser identificados –otra tarea que la persona en crisis debe realizar en el campo cognoscitivo–, ya que quien atraviesa una crisis necesita repasar los acontecimientos y preguntarse qué sucedió, cómo sucedió, etc. Esta tarea difícilmente la realizará la persona por propia iniciativa, debido al dolor que provoca el hecho de revivir estas situaciones traumáticas. La escucha atenta y activa de un acompañante idóneo puede ayudar mucho en el presente y puede contribuir a que en el futuro no queden "asuntos incompletos".

- Los *factores cognoscitivos* son el mecanismo por el que los sucesos externos se convierten en crisis personales. Este enfoque fue propuesto en primera instancia por Taplin,[226] y luego adoptado por muchos otros teóricos. Slaikeu afirma que este es un componente que se va revelando cada vez más útil para la terapia y el acompañamiento. Quien acompaña en crisis, debe obtener información sobre las imágenes de la situación que tiene la persona acompañada, así como los pensamientos que lo conducen a la comprensión de por qué, un suceso particular condujo a la crisis. El autor propone para conseguir el dominio cognoscitivo, tres tipos de tareas para trabajar ese aspecto.

  En cuanto a la primer tarea, en algún momento la persona debe obtener una comprensión basada en la realidad del suceso de crisis. Quien acompaña debe estar atento a las brechas que ofrezca el relato, también a las conclusiones que se revelen improcedentes y hacerlo notar. Es necesario que el protagonista sepa qué paso y por qué, ya que él/ ella se plantearán todas estas situaciones en algún momento.[227] Ciertamente, son todos aspectos dolorosos de evaluar y repasar. Administrando las estrategias de enfrentamiento, según las cuales, puede ser un camino la evitación momentánea, la reticencia a evocar o la evitación prolongada del repaso de los hechos, no hará sino aumentar el dolor o cronificar la crisis.

  La segunda tarea consiste en que la persona comprenda el significado del suceso, y de qué manera éste choca con las expectativas y los mapas cognoscitivos, propósitos vitales y creencias religiosas. La fuente más importante de información son las mismas palabras de la persona, que habla en general libremente de su crisis. Otra

[225] Cf. F. PERLS, *Gestalt Therapy*, California, 1969. Este autor desarrolla la idea de que las emociones que no se comprenden, aceptan o expresan en el momento en el que se producen, aparecen más tarde como disfunciones del pensamiento o de la conducta o como trastornos somáticos.

[226] J.R. TAPLIN, "Crisis Theory: Critique and reformulation", *Community Mental Health Journal* 7 (1971) 13-23.

[227] Por ejemplo: un carpintero que pierde un dedo en un accidente necesita preguntarse si dicho accidente se debió a la fatalidad o a una negligencia. Para realizar esta tarea, el acompañante en crisis debe ser psicoterapeuta, o tener formación en este sentido, ya que debe ayudar a reunir y organizar la información, repasar las circunstancias en las que se desencadenó la crisis, observar los antecedentes y las consecuencias, etc.

fuente de información son los sueños. El terapeuta o acompañante debe hacerle notar a la persona sus creencias e interpretaciones acerca de los acontecimientos considerados "de crisis", marcándole errores manifiestos del proceso: sobregeneralizaciones, pensamientos fatalistas, ideas falsas o irracionales. En todo esto hay que evitar el punto de vista del acompañante, poniendo en primer lugar cómo se vivencia el acompañado, motivando la reflexión con preguntas del estilo: "¿cómo te ves a vos mismo/a después del accidente?", "me dijiste que a raíz de lo sucedido te parecía que Dios estaba castigándote, ¿cómo sería eso?", etc. Este trabajo conduce a detectar los "asuntos incompletos", creencias, expectativas rotas o truncas por la crisis.

La tercera actividad del dominio cognoscitivo intenta reconstruir, reestructurar, reunir imágenes y conocimientos que se destruyeron por la crisis. Esta reconstrucción positiva constituye uno de los elementos claves del potencial de crecimiento que tiene una crisis. A nivel cognoscitivo, una vez que quedaron truncos determinados proyectos a raíz de la crisis, y se ha trabajado la pérdida, llega el momento de las nuevas conceptualizaciones, aunque sólo se trabajen como posibilidades: quizás no todo ha terminado con este proyecto que no pudo ser; quizás haya alguna cosa buena, más allá de este duelo, etc.

- La cuarta tarea en la resolución de la crisis está basada en el *cambio de conducta*. Estos cambios se van generando no sólo a partir de la expresión de los sentimientos y del dominio cognoscitivo, sino además, a partir de las actividades que la persona puede ir retomando lentamente después de la crisis. En el área del trabajo, del juego y de las relaciones significativas, se pueden apreciar los cambios producidos por la crisis. En el período pos-crisis, se pueden ir ensayando conductas que resulten útiles y enriquezcan la vida futura. Una guía para saber lo que resulta bueno para una persona consiste en mirar su funcionamiento pre-crisis. De esa manera se puede tener una idea de las actividades que puede ser bueno retomar, cuáles no, qué cambios hacer.[228]

  En esto también es importante ver qué es necesario hacer de inmediato y en cambio, qué cosas pueden o deben esperar. El acompañante en crisis puede planificar junto a su acompañado de qué manera se harán las adaptaciones conductuales necesarias y cómo se planificarán; a menudo, esto debe hacerse junto con la familia.[229]

  Estas cuatro tareas, con sus específicas estrategias y actividades deben adaptarse a cada persona. Frente a la muerte de un joven, reaccionarán de diverso modo los padres, cada uno de los hermanos, los amigos, etc.

  Slaikeu señala algo muy importante para el interés de nuestra investigación: hay algunas personas como los sacerdotes, rabinos, pastores, etc. que acompañan simultáneamente a toda la familia o a un grupo de personas en crisis. Dicho asistente en crisis debe tener en cuenta estas cuatro tareas para adaptarlas a cada uno de los miembros de la familia o grupo

  En esta tarea es crucial el establecimiento de prioridades. Al decidir cómo asignar las energías terapéuticas, debe considerarse lo siguiente:

  a. Determinar qué problemas son los más grandes para el paciente en este momento. Puede ser que alguien esté especialmente preocupado por su insomnio; otro, por los

[228] Después de un infarto, puede ser bueno retomar lentamente las actividades cotidianas no estresantes, el contacto con los amigos y aprovechar para introducir una conducta saludable y preventiva, como es la práctica de algún deporte.

[229] Volviendo al ejemplo del enfermo de corazón, es importante planear junto a la familia el regreso a casa después del hospital, la tranquilidad que necesitará, qué personas pueden irlo a ver, ejercicio, dieta, etc.

papeles que tiene que presentar ante determinada institución. Esto es prioritario en la atención, aunque no sea objetivamente lo más importante –obviamente, una vez que se ha asegurado la supervivencia y las condiciones mínimas de operatividad–.
b. Considerar, iniciando la tarea de resolución de la crisis, qué es lo más fácil para cambiar, y comenzar por allí. El éxito en esa área, aumentará la auto-confianza de la persona.
c. Buscar la actividad de resolución que parece explicar en mayor grado la desorganización actual de la persona. Esto puede ser desde un cambio de enfoque, hasta acciones muy concretas, por ejemplo, buscar trabajo.

1.2.c. Evaluación del proceso

En el seguimiento, algunas variables deben estimarse:

- Debe verificarse si ha vuelto la persona a su funcionamiento *casic* pre-crisis, si lo ha hecho, de qué modo, con qué ganancias, pérdidas y modificaciones.
- La crisis es, según la definición de Slaikeu, un trastorno en las capacidades de enfrentamiento, por lo tanto es importante evaluar también, qué capacidades en ese sentido se han recobrado. ¿Es posible ahora el enfrentamiento que antes no era posible?
- Es importante verificar no solamente si se ha resuelto la crisis, sino también si la misma ha resuelto "asuntos pendientes".
- El suceso crítico ¿ha logrado ser integrado al conjunto de la vida?, ¿hasta qué punto sigue requiriendo una especial atención?
- ¿Se encuentra la persona lista para enfrentar el futuro, dispuesta para trabajar, jugar y relacionarse con otros?

La evaluación pos-crisis requiere de una mirada global, que es a lo que apunta la terapia en crisis y la evaluación, a partir del perfil *casic*.
La terapia en crisis es materia de investigación, analizando todos los subtemas: duración, quién la debe llevar adelante, cómo, los motivos por los cuales algunas personas resuelven las crisis sin ayuda, etc. Uno de los enfoques clave es el holístico y ambiental, de esta manera la persona en crisis podrá ser tratada por agentes comunitarios, personas que se mueven en el ambiente en el sujeto se desarrolla. Entre estos agentes, los pastorales, ocupan un lugar privilegiado.

1.3. Sistemas para los Servicios de Rescate

Mientras la primera parte se dedica a la teoría de la crisis, y la segunda a las estrategias de intervención, la tercera parte se ocupa de los agentes, es decir de aquellas personas o grupos de personas que por su tarea o lugar en la comunidad son aquellos que, sin ser psiquiatras ni psicólogos, de hecho intervienen en las crisis.[230]
Slaikeu afirma que una premisa básica de la teoría de la crisis es la siguiente: los profesionales de diversos sistemas comunitarios tienen una poderosa influencia sobre cómo los individuos y sus familias resuelven finalmente las crisis. En esta parte del libro se dedican capítulos a algunos de estos grupos, y en primer lugar, al clero. Los otros capítulos están dedicados a: abogados, oficiales de la policía, trabajadores de la

[230] Cf. *Intervención en crisis*…, 149ss.

salud, trabajadores de la sala de emergencias, asesores telefónicos, maestros y personal de las escuelas, jefes y supervisores en ambientes laborales.
En la introducción a esta parte, se señalan algunas pautas aplicables a todos estos grupos:

- Ninguno de estos grupos tienen como tarea prioritaria la intervención en crisis, pero dado que en algún momento, por la naturaleza de su trabajo tendrán que realizarla, será conveniente que cuenten con: organización política –esto es, que la instancia exista y se la prevea, incluyendo descripciones de trabajo–; recursos físicos –ambiente de trabajo, contactos telefónicos con otros servicios, transportes para pacientes– y personal idóneo –lo cual requerirá selección y entrenamiento de los empleados–.
- Es importante que se comprendan los beneficios derivados de la intervención en crisis, tanto para los posibles beneficiarios, como para el resto de los integrantes del grupo de trabajo, que verán con esta ayuda, facilitada su tarea. En todo caso, el entrenamiento para intervención en crisis, no debe verse como una capacitación para una tarea extra, sino para realizar mejor el trabajo cotidiano.
- Este tipo de capacitación solamente podrá sostenerse a largo plazo, si se implementa como parte de una formación ya existente, por ejemplo, un grupo de intervención en crisis puede incluirse dentro de las materias de cuidado pastoral en los seminarios de formación sacerdotal o para el pastoreo.

1.3.a. Intervención en Crisis por el Clero

Diversos estudios, en especial el de W. Ryan, *Distress in the cities* (Cleveland, 1969), confirmaron una idea intuida por la mayoría de las personas: los pastores, sacerdotes, religiosas, rabinos y otros asesores religiosos,[231] juegan un papel importante en la resolución de las crisis de las personas a las que asisten o que están en su entorno.
Slaikeu afirma que, desde el punto de vista de los teólogos, el papel del clero como asesor es tan antiguo como la misma tradición judeocristiana.[232]
La información de estudio indica que muchos seminarios de aquel país[233] cuentan con cursos de formación en asesoría pastoral y que la mayoría del clero contempla la

[231] La mayor parte de las veces Slaikeu se refiere a este tipo de asesor en crisis como "asesor pastoral" o "clero". Por el contexto parece estar pensando en pastores y comunidades de denominación protestante.
[232]Slaikeu cita diversos estudios hechos sobre el tema desde 1920, en particular el trabajo de Anton Boisen. Nacido en 1876, partió, como Freud, de la teoría conflictiva como génesis de la experiencia religiosa, arribando a conclusiones científicas completamente diferentes. Boisen padeció una enfermedad mental de la cual se recuperó. Fue precisamente en su experiencia como enfermo mental que descubrió su vocación como capellán de tiempo completo, en un hospital para enfermos mentales. Estaba interesado en el significado de las psicosis y dedicó mucho tiempo a la investigación de las implicaciones religiosas de las experiencias psicóticas. Partiendo de sus propias vivencias como enfermo mental que fue, y del estudio de otros casos arribó a la formulación de su hipótesis: existe una relación significativa entre la enfermedad mental aguda de tipo funcional y la conversión religiosa, como la de San Pablo. Descubre Boisen elementos comunes en la psicosis y en la conversión. Ambas surgen de conflictos interiores y desarmonías, acompañadas por una clara comprensión de las lealtades últimas y posibilidades inalcanzables. Para Boisen, la religión ofrece una posibilidad de curación del conflicto, trabajando mediante las crisis para conducir a la responsabilidad ética productora de mayores lealtades. El punto de vista de Boisen, se encuentra en su obra principal: *The Exploration of the Inner World*, New York, 1936. Se citan también publicaciones dedicadas a la psicología pastoral, aparecidas a partir de la década del '40 en EE.UU. La influencia fundamental de nuestra época en el tema de asesoramiento pastoral, está dada por las obras de C. Rogers. La mayoría de los trabajos que se publican desde mediados de la década del '60 aproximadamente, hacen referencia al "Pastoral Counseling" (consejería o acompañamiento pastoral), desarrollada según la técnica de Rogers.

asesoría no sólo como una función ministerial importante, sino como una tarea que consume gran cantidad de tiempo.

Por diversos motivos los ministros religiosos se sitúan en un lugar ideal para llevar adelante la asesoría en crisis. Son asesores naturales que presentan algunas ventajas respecto de otras personas porque:

- La mayoría de los "parroquianos" en crisis harán contacto con sus ministros antes de dirigirse a otros profesionales de salud mental.
- Se espera que los ministros acudan donde se encuentran las personas, lo cual implica que muchas veces tomarán la iniciativa de la intervención sin que el afectado se moleste, por dicha iniciativa.
- Los ministros presiden varios ritos religiosos que acompañan las transiciones del desarrollo, con su potencial de crisis. Clinebell[234] muestra en un interesante estudio, que los rituales de bautismo, confirmación, matrimonio y exequias, sirven para reducir la ansiedad relacionada con las transiciones de la vida y dan elementos para adaptarse a los cambios. Señala, por ejemplo, que los ministros en un funeral pueden facilitar la resolución de la crisis mostrando la realidad de la pérdida y lo apropiado del luto. Pueden aliviar los sentimientos de dolor y tristeza, eligiendo textos de la Escritura o de la liturgia en los que los familiares de la persona que murió se sientan comprendidos y consolados.
- El contacto continuo de los ministros con las personas y las familias hace que puedan realizar un acompañamiento a largo plazo. Este acompañamiento se lleva adelante de diversas maneras –charlas personales, actividades sociales o religiosas realizadas junto con la persona en crisis, visitas a su familia, etc.–, y se dispone de mucha información con la que otros profesionales no cuentan: cómo era la persona antes de la crisis, cómo es su familia, con cuáles de sus miembros puede contar, etc.
- Gracias a su contacto con la comunidad de fe en la que se encuentra inserta la persona, puede movilizar las redes de apoyo social para ayudar a los individuos y familias en crisis. En este sentido un pastor/sacerdote o rabino puede disponer de mucha información y de una gran capacidad para coordinar recursos. Por ejemplo: en el caso de una persona que está enferma, el pastor puede organizar tanto la ayuda material cuando es necesaria –alguien que lo/la acompañe al médico–, el sostén anímico –miembros de la comunidad que vayan de visita con regularidad–, como el sostén espiritual –un ministro que le lleve la comunión, alguna persona que vaya a rezar o a compartir una lectura, etc.–. Estas acciones pueden ser llevadas adelante por el pastor de la comunidad, sin demasiado esfuerzo por su parte, debido a su conocimiento y relación con las personas. Esto lo coloca en un lugar de excepcional influencia entre los líderes comunitarios.
- El estado de crisis viene acompañado por lo general de sentimientos de ansiedad, impotencia, depresión, desesperanza. Frente a todo esto, el ministro que representa simbólicamente a Dios, puede dar una respuesta de fe y esperanza, válida para la persona que adhiere al credo que dicho ministro representa.
- El dominio cognoscitivo a menudo toca directamente las creencias religiosas y sólo los ministros pueden dar respuesta a los interrogantes de esa índole, gracias a su formación teológica. Frente a las diversas crisis las personas suelen preguntarse ¿por

---

[233] Se refiere el autor a todas las confesiones cristianas en su conjunto, no sólo o específicamente a los seminarios de la Iglesia Católica Apostólica Romana.

[234] Cf. H. J. CLINEBELL, *Basic Types of Pastoral Counseling*, Abington, 1966; y su reciente reedición, de una version de esta obra corregida y aumentada: H.J. CLINEBELL, *Basic Types of Pastoral Care and Counseling*, Nashville, 1984.

qué me pasa esto?, ¿Dios lo quiere, lo permite o me está castigando?, si Dios es bueno, ¿por qué se llevó a mi hijo?, etc. Clinebell afirma que para los parroquianos el ministro simboliza la dimensión de significado último en la vida. [235]

Dentro del modelo de intervención en crisis que presenta este libro, las cuestiones teológicas se contemplan dentro del dominio cognoscitivo. Sin duda, pastores, sacerdotes, rabinos, asesores pastorales y otras figuras representativas de las creencias religiosas de los protagonistas en crisis, son los interlocutores adecuados para conversar sobre estos problemas. En este ámbito son mucho más idóneos que cualquier otro profesional de la salud, para que sus interlocutores revisen, reafirmen o corrijan sus creencias religiosas a la luz del suceso crítico.

En cuanto a las estrategias de asesoría en crisis por parte de los ministros religiosos, Slaikeu adhiere a la postura de dos de los libros más reconocidos sobre el tema,[236] que presentan el modelo de Jones,[237] como una guía para las intervenciones pastorales en circunstancias de crisis, que plantea tres tareas básicas a tener en cuenta:

- Realizar el contacto con la persona en crisis,
- reducir el problema a su esencia,
- enfrentar el tema activamente, mediante un inventario de los recursos disponibles por la persona.[238]

No obstante, también en este caso se plantea la intervención de primer y segundo orden.

1.3.b. Intervención de primer orden por el clero

La asesoría pastoral se lleva delante de hecho en los ambientes más diversos: en el templo, en la casa del ministro o de quien padece la crisis, en la calle, en el lugar de trabajo, etc. Aunque la estructura básica es la misma que para los otros asesores, algunas características cambian como resultado del papel único del ministro, quien representa para la persona un determinado credo y una determinada comunidad religiosa.
Las tareas de la primera intervención en crisis, entonces, son:

- Hacer un primer contacto: muchas personas con convicciones religiosas han manifestado que la presencia del pastor, sacerdote, etc., en los momentos críticos de sus vidas ha resultado beneficiosa en sí misma.
- Examinar las dimensiones del problema: se resalta la importancia que tiene el hecho de que el ministro atienda especialmente los cuestionamientos teológicos de las personas. Teniendo en cuenta que las crisis se producen cuando los mapas cognoscitivos de las personas se ven dañados o alterados de modo especial, los ministros deben escuchar principalmente las expectativas de las personas, por ejemplo: “debo ser un padre perfecto, proveedor de todas las necesidades de mi familia”. También de las expectativas religiosas: “si Dios fuera bueno, mi hijo no habría muerto”. La crisis puede ser un buen momento para lograr contacto con

[235] Cf. H. J. CLINEBELL, *Basic Types of Pastoral Counseling*, Abington, 1966, 158.
[236] Se trata de D. K. SWITZER, *The Minister as Crisis Counselor*, Nashville, 1974; H.W. STONE, *Crisis Counseling*, Philadelphia, 1976. Ambos citados por Slaikeu, Cf. *Intervención en crisis*…, 155-156.
[237] W. A. JONES, “The A-B-C Method of Crisis Management”, *Mental Hygiene* 52 (1968) 87ss. El autor plantea una intervención básica, que se pueda llevar a cabo incluso, en una única entrevista.
[238] Cf. D. K. SWITZER, *The Minister as Crisis Counselor*, Nashville, 1974, 65-89. Estos tres pasos, que Switzer llama: Contact-Focus-Cope, tienen sub-metas y tareas que son descriptas de manera interesante en la obra.

sentimientos y creencias profundos y re formularlos. Hay que tener en cuenta qué es lo que desea la persona del ministro en ese momento: contención, escucha, respuestas, ayuda, etc.

- Explorar las posibles soluciones, estimulando la iniciativa de la persona y ofreciendo ayuda en aquellas cosas que la persona no puede realizar. Esta ayuda será mejor recibida, en general, si viene del ministro. Hay que capitalizar a favor de la persona en crisis, la gran capacidad que tiene el ministro para movilizar recursos de la comunidad.
- Ayudar en la toma de acción concreta, lo cual, reconoce Slaikeu implica una gran dosis de prudencia y de lo que llamaríamos espíritu de discernimiento. La persona del ministro se presta en el imaginario colectivo para la solución de cualquier problema en cualquier momento. Mientras rara vez un profesional de la salud será requerido a media noche, sí lo será un pastor, que tendrá que saber cuándo atender o no a un requerimiento. Recomienda Slaikeu aquí la misma estrategia que en otros casos en los que se requiere también una intervención de primer orden, insiste que lo capital de la ayuda es ver "qué cosas deben hacerse primero", tales como asegurar la subsistencia.
- Realizar el seguimiento de la persona y de su familia: esta es una actividad natural del clero y a la persona no le parecerá extraño ni malo que el ministro se preocupe por la situación y su evolución, ya que el seguimiento de las personas es esencial al pastoreo.

1.3.c. Terapia en Crisis por el clero

Se retoma aquí, aplicando al caso del clero, las cuatro tareas a realizar por el acompañante luego de finalizada la ayuda inmediata, añadiéndole las particularidades del caso:

- *Asegurar la supervivencia física* (si fuere necesario, por ejemplo, en una catástrofe natural). Para ello el ministro podrá movilizar a una comunidad de una manera relativamente rápida en orden a una ayuda eficaz.
- *Identificar y expresar los sentimientos que acompañan la crisis:* muchas veces los parroquianos recurren a sus ministros para que los guíen en el manejo y en la expresión de sus emociones. Muchas personas piensan que expresar sus sentimientos de dolor, tristeza, etc., constituye una falta contra Dios o contra la fe. Será tarea del asesor religioso facilitar la libertad en la expresión de los sentimientos, deslindándolos de la culpa moral o religiosa. Es más, muchas emociones "temidas" por las personas pueden ser legitimadas por medio de las vivencias religiosas, por ejemplo, si en un funeral se expresa la tristeza de una manera verbal o no verbal, los familiares y amigos del fallecido, se animarán a admitir en sí mismos y en sus familias estos sentimientos, lo cual redundará en una mejor resolución del duelo.
- *Obtener dominio cognoscitivo sobre la crisis:* tal como se indicó antes, el autor recuerda aquí que es importante la presencia del ministro para atender las dificultades teológicas (por ejemplo: ¿esto es Voluntad de Dios?, ¿cómo un Dios amoroso y todopoderoso puede permitir esto?, etc.). Algunas veces la cólera contra Dios se exterioriza hacia el ministro visitante, como si él pudiera haber evitado el suceso crítico.

  Slaikeu afirma que aquí el dominio cognoscitivo involucra tres pasos: en primer lugar, comprender las realidades del suceso de crisis: qué paso, cómo, etc.; luego, examinar lo que la persona en crisis cree o piensa sobre el suceso, por ejemplo:

"nunca pensé que me podría suceder esto", "no puedo seguir viviendo sin él/ella", "si en verdad Dios fuese bueno, esto no sucedería". Y finalmente, la charla acerca de las creencias a la luz del suceso de crisis, se encaminará hacia una confirmación de esas creencias, cambios significativos en ellas o reemplazo por nuevas ideas.

- *Hacer un rango de adaptaciones conductuales e interpersonales necesarias para enfrentar la crisis.* Los ministros, gracias a la aludida red social natural que se establece en las comunidades unidas por una misma creencia, pueden facilitar conductas nuevas después de la crisis. Slaikeu pone como ejemplo a una viuda a quien a instancias del pastor que coordina los esfuerzos, se la ayuda en su reinserción social y comunitaria, con las nuevas tareas y responsabilidades que tiene que afrontar, etc. Señala también que muchas veces la adaptación conductual se enriquece si el ministro procura que la misma persona en crisis haga algo por alguna otra persona.

El autor, como psicólogo, se permite hacer algunas apreciaciones sobre el rol de los ministros religiosos y sugiere algunas tareas para el porvenir: [239]

- La instrucción en transiciones o crisis de la vida que las personas enfrentan habitualmente, será un instrumento de preparación útil para un seminarista en orden al ministerio parroquial.[240]
- Es recomendable un entrenamiento supervisado en asesoría pastoral para los ministros religiosos; dicho adiestramiento debe incluir la problemática de la asistencia en crisis. Es importante que esta formación apunte a las instancias concretas en las que el ministro hace asesoría: contactos telefónicos, visitas a las familias, reuniones en el templo después de las celebraciones o para realizar alguna actividad conjunta, etc. Slaikeu observa que muchas veces existe este entrenamiento para los ministros que se desenvuelven en instituciones, tales como hospitales, escuelas y cárceles y falta una formación similar para quienes trabajan en la parroquia y que son, además, la mayor parte de los ministros.
- Se necesita una mayor investigación sobre el número y tipos de crisis de la vida que se le presentan a los ministros y, además, sobre las mejores estrategias para atender dichas crisis. Slaikeu afirma que otros modelos de asesoría de tipo psicológico –por ejemplo: la terapia centrada en el cliente de Rogers–, no son lo suficientemente amplios como para captar la riqueza de la asesoría pastoral. El autor alberga la esperanza que el modelo multimodal de asistencia en crisis, pueda dar lugar a seguir desarrollando lo específico de la tarea pastoral; en especial el tema de las inquietudes teológicas –asumidas en este capítulo en la modalidad cognoscitiva– y del papel de la comunidad de fe en la resolución de las crisis.

Como conclusión del capítulo referido a intervención en crisis por el clero o los asesores pastorales,[241] Slaikeu hace una observación interesante: la mayor parte de las veces, los ministros religiosos se ven a sí mismos como ayudantes de complemento o de segunda clase, aunque en realidad, por la relación que tienden a establecer o tienen establecida ya con quienes padecen crisis, son personas a las que naturalmente se recurre en primer lugar, quedando por ello en el centro o en el protagonismo de la ayuda.

---

[239] Entiendo que cuando el autor habla de "asesoría pastoral" se refiere a lo que nosotros llamamos acompañamiento espiritual.

[240] El autor se está refiriendo a aquí específicamente a las confesiones cristianas.

[241] Me refiero al Capítulo 10. Cf. *Intervención en crisis*…, 152-161.

1.4. Consideraciones reflexivas sobre la crisis a partir de Slaikeu

1.4. a. Valoración Crítica

El aporte fundamental de Slaikeu es proponer una teoría de la crisis, la cual, además de tener el mérito de ser la primera o una de las primeras sistematizaciones,[242] recoge todo lo que se estudió e investigó hasta el momento. En efecto, su propuesta en *Intervención en Crisis* es recopilar todo lo hecho, como un servicio a los asesores en crisis, pero también para que actúe como punto de partida a futuros investigadores.
Sin embargo, la obra no es mera recopilación, hay una opción teórica y metodológica. En cuanto al marco teórico, elige encuadrar lo investigado en la "teoría general de los sistemas", y desde allí propone un modelo para el abordaje terapéutico.
Tal como el mismo autor afirma, es un modelo "amplio" tanto por abordar los distintos aspectos de la persona –perfil *casic*–, como por la capacidad de adaptarse a la diversidad de crisis, tipo de acompañante, lugar en el que se lleva a cabo, etc.
Respecto de Caplan hay una continuidad fundamental, en primer lugar porque Slaikeu reconoce en la dupla Lindemann-Caplan los orígenes teóricos del tema,[243] en segundo lugar por el enfoque psicosocial de su texto, el fuerte interés que aparece tanto en Caplan como en Slaikeu de poner los hallazgos de la investigación sobre intervención en crisis a disposición de los servicios comunitarios. Un tercer núcleo de continuidad con Caplan está dado en el tema de la relación entre crisis y estrés.
El elenco de conceptos centrales que tienen especial relevancia en este estudio, básicamente son los siguientes: la definición de crisis, la incidencia de los sucesos precipitantes, los tipos de crisis, la importancia de la variable cognoscitiva, el manejo del estrés durante la etapa aguda, y la importancia del apoyo psicosocial, en especial la intervención en crisis por el clero o lo asesores religiosos.
El esquema de desarrollo que propone a través de las etapas de la vida, en el capítulo tercero,[244] se revela desactualizado en algunas de sus afirmaciones, por ejemplo: la edad de dejar el hogar, no suele ser en este tiempo, los 18-20 años, ni la adolescencia termina a los 18 años. Las tareas son idénticas, solo que se han desplazado en el tiempo algunos años hacia delante: la adolescencia se prolonga, se pospone la decisión de casarse y también la de tener hijos.
En cuanto a los aspectos formales, la obra es excelente en su conjunto, pero su lectura ofrece algunas dificultades. En cuanto a la versión en castellano, la traducción es deficiente, no porque se pierda exactitud, sino por la literalidad de la expresión.
Se requiere formación psicológica previa para leer la obra. Aunque el texto está dirigido no sólo a investigadores sino a todas aquellas personas que ocasional o profesionalmente asisten a gente en crisis, para su comprensión es necesario tener algunos conocimientos de psicología.
La bibliografía no sólo está íntegramente en inglés, sino que los textos citados no están en su mayoría, disponibles en nuestro medio.
Desde el punto de vista de esta investigación teológica, la perspectiva conductista de la obra, es adecuada para una lectura interdisciplinar como la que intento hacer, ya que al observar la fenomenología o desarrollo de la crisis, se puede sumar la perspectiva teológico-espiritual, sin alterar el modelo de crisis que ofrece Slaikeu. Al mismo

[242] Slaikeu insiste en que dicha sistematización está pendiente, pero él de hecho la realiza.
[243] La otra referencia teórica que Slaikeu marca desde el inicio es la de E.Erikson.
[244] Cf. *Intervención en Crisis*…, 35ss.

tiempo, dicho modelo brinda una base para especular sobre la especificidad de la crisis espiritual.

En cuanto a los *aportes teóricos*, si bien hay una continuidad con Caplan, en la obra de Slaikeu se puede percibir un cuerpo teórico más estructurado y desarrollado. Muy esclarecedor resulta el Capítulo 2,[245] que explica la estructura general de la teoría de la crisis. Allí pone las bases de todo lo que va profundizar en el resto de la obra, que es amplia en el tratamiento y voluminosa en su extensión.
Tanto lo esencial de la crisis: definición, tipos de crisis, alcance, duración, resolución; como la teoría de los sistemas, resultan desde el punto de vista teórico, lo más valioso. La definición de crisis como circunstancia que plantea un desafío, un peligro y una oportunidad es interesante para desarrollar el aspecto espiritual de la crisis, como alternativa válida para el crecimiento personal y cristiano. Los tipos de crisis clasificadas en circunstanciales y evolutivas, permiten comprender las alternativas vitales y en lo específico del crecimiento, plantean la crisis como necesaria, en línea con la psicología eriksoniana del desarrollo.
La teoría de los sistemas y el abordaje de la persona como varios sub-sistemas interrrelacionados, resultan muy útiles y esclarecedores desde el punto de vista de manejo de la crisis, ya que permite evaluar la crisis como circunstancia que comienza en un ámbito de la vida y llega a abarcar la totalidad.
La obra obedece a una doble funcionalidad, si bien por una parte recopila y ofrece resultados para la investigación sobre intervención, por otra parte es un manual,[246] que cumple una funcionalidad operativa, así, quienes quisieran consultar la obra con fines prácticos, podrían encontrar rápidamente las herramientas que buscan.
En cuanto a la *Intervención Pastoral*, las observaciones de Slaikeu en este sentido son muy interesantes porque nos muestran el hecho que desde el punto de vista eclesial llamaríamos “acompañamiento”, como intervención en crisis y muestran su efectividad psicosocial. De hecho, como sistema de servicio de rescate, al primero que se nombra, es al clero, a quien se evalúa en una situación privilegiada para asistir en crisis, principalmente por motivos de cercanía a las personas y de capacidad de dar sentido a la vivencia, que es justamente lo que angustia en la crisis.
Resulta muy útil que los acompañantes y asesores espirituales lean esto, porque les permite revalorizar su trabajo y potenciar sus posibilidades.
El estudio de Slaikeu, además, permite que los asesores pastorales acentúen, en una situación que reviste peligro para la salud mental, precisamente conductas saludables. Por ejemplo, se puede profundizar en el valor de los ritos, que refuerzan creencias y aminoran el estrés de la crisis.
Encuentro dos puntos más débiles en este capítulo: no todos los asesores religiosos están en igualdad de condiciones. Hay acentos en las diversas comunidades religiosas, que sería digno de evaluar. Por ejemplo, en el judaísmo es muy importante la observancia de los preceptos en un duelo, en el cristianismo esto no es tan fuerte y aún así varía de acuerdo a las iglesias.
Resalto, finalmente, la oportunidad de incorporar elementos de intervención en crisis a la formación, no sólo del clero sino de todos los agentes pastorales –adecuando, obviamente la formación al ministerio que se trate–, ya que la mayoría de las circunstancias en las que les toca actuar a dichas personas, entraña algún elemento crítico. El sacerdote, catequista, etc., suele ser requerido con ocasión de alguna circunstancia de por sí crítica: un accidente, una enfermedad o muerte y allí se ve la

[245] Cf. *Intervención en crisis*…, 11-31.
[246] Así lo señala el subtítulo de la obra: *Intervención en crisis. Manual para práctica e investigación*.

necesidad de contar con elementos de intervención en crisis de primer orden y luego de segundo orden. Pero también otras circunstancias de la vida pastoral, que tienen que ver más con lo cotidiano, casi siempre terminan tocando ribetes críticos de la existencia de las personas. Así es habitual que con motivo de la catequesis, del trabajo en Caritas, o de cualquier otra actividad parroquial, las personas confíen al referente pastoral, sus inquietudes, dolores y búsquedas, especialmente si se encuentran en etapas agudas de sus respectivas crisis.
Todo este material puede ser puesto al servicio del acompañamiento espiritual entendido en sentido amplio. Obviamente, requiere adaptaciones y el complemento de la dimensión teológico- espiritual que aquí no está contemplada.

1.4.b. Algunos temas para continuar la reflexión

- Crisis y estrés

Crisis y estrés, son dos conceptos que aparecen relacionados aunque no identificados en el pensamiento de Slaikeu.[247]
Como vimos, el autor habla de cuatro diferencias entre crisis y estrés:[248] Mientras la crisis apela a lo más personal-individual, en el estrés se recurre más a los recursos sociales. Hay una reducción de defensas que tiene lugar durante la crisis y no durante los períodos de estrés. Aunque podríamos acotar que el estrés va "minando" las defensas y de algún modo conduce a la crisis. En la crisis hay un desenlace positivo o negativo, que no observamos en los períodos de estrés. En todo caso, en períodos de estrés hay un desgaste, observándose rara vez un resultado positivo, que en realidad no tiene directa relación con el estrés, sino que se da a pesar del estrés, por ejemplo, el caso de una persona que tolera el estrés provocado por una determinada situación, para obtener un beneficio, como puede ser terminar una carrera, llevar adelante dos actividades muy demandantes, etc. Hay diferencias en la duración: mientras la crisis es acotada en el tiempo, el estrés puede ser acotado o crónico.
De todo lo que dice Slaikeu respecto de las diferencias y similitudes entre estrés y crisis, parece haber un elemento clave: el significado subjetivo del acontecimiento estresante, hace la diferencia.[249] Mientras que un acontecimiento será sólo motivo de estrés para algunos, para otros significará el desencadenante de una crisis.
El estrés tiene que ver con el cambio, de hecho muchos lo miden en unidades de cambio vital (UCV);[250] ¿por qué el cambio es motivo de estrés? porque resulta desestructurante y modifica las expectativas. Hemos dicho que la crisis tiene relación con altas dosis de cambio de las expectativas vitales, lo cual nos hace pensar una vez más en una estrecha interrelación entre estrés y crisis.
El estrés también tiene que ver con la historia de vida (o *life chart*), de hecho hay situaciones que resultan estresantes por la historia personal de determinado sujeto. A partir de los trabajos de Holmes y Rahe,[251] con variaciones pero captando el valor de la

[247] Hemos hablado de la relación entre estrés y crisis a partir del trabajo de Caplan.
[248] Cf. *Intervención en crisis*…, 22.
[249] Esta afirmación está confirmada por lo que dice B. Sandín acerca del estrés y las teorías basadas en el estímulo y en la interacción. A propósito de esta última se reconoce el aporte fundamental de S. Lazarus en el ámbito cognitivo. Este dato es importante porque Lazarus, como hemos dicho es la referencia teórica fundamental para Slaikeu. Cf. A. BELLOCH - B. SANDÍN - F. RAMOS (eds.), *Manual de Psicopatología*, Vol 2, Madrid, 1997, 9-12
[250] Cf. A. BELLOCH - B. SANDÍN - F. RAMOS (eds.), *Manual de Psicopatología*, 14-19. En esta línea está la escala de Holmes y Rahe, que hemos incluido más arriba.
[251] La escala ya citada, Cf. *The Social Readjustment Rating Scale*, New York, 1967.

intuición fundamental de estos autores, se incluyeron en los trabajos psicométricos sobre estrés psicosocial, cuestionarios sobre sucesos vitales (CSV).[252]
De lo dicho podemos inferir que el estrés tiene que ver con sucesos de vida que actúan como estresores fundamentales, a los que se suma el significado subjetivo que esos sucesos puedan tener en cada caso. Llevar adelante una carrera al mismo tiempo que se trabaja, es estresante para cualquiera, pero lo será más por ejemplo, para una mujer que tiene hijos y que de esa manera tendrá una "triple jornada".
Con las salvedades correspondientes, otro tanto podríamos afirmar de la crisis, por ejemplo: la muerte inesperada del cónyuge, casi siempre desencadena una crisis, que se verá incrementada en el caso de un hombre cuya madre murió siendo él niño y dejó viudo a su padre. Posiblemente en su viudez, revivirá la de su padre y su orfandad.
Al mismo tiempo, la percepción de tener control sobre la situación, reduce el estrés, así como lo hace la capacidad anticipatoria de un suceso, que lo vuelve menos desestructurante. Por ejemplo: saber que en el próximo mes habrá mucho trabajo extra, permite tomar recaudos tales como suspender otras actividades, evitar superposiciones de agenda y prepararse psicológicamente para sobrellevar el trabajo y el consiguiente cansancio. Esta alternativa es mucho menos estresante, que el hecho de verse inesperadamente demandado/a por esa misma cantidad de trabajo extra, pero sin el control aunque sea de la previsión que permite anticiparse y protegerse del estrés.
Otro tanto podemos afirmar de la crisis, es mucho más crítico el duelo por muerte inesperada, que el que se lleva adelante después de una larga enfermedad, ya que se ha venido anticipando. Nos referimos al nivel de criticidad aguda de la situación, no al dolor que una como otra circunstancia de la muerte pueden causar.
Con lo dicho vemos que también a nivel cognitivo hay una relación fundamental entre crisis y estrés. Conocer y comprender lo que está sucediendo, reduce el estrés, al tener alguna forma de control sobre lo que está sucediendo.

- La transición como crisis

Slaikeu analiza las crisis de desarrollo, en el capítulo tercero de su manual,[253] pero es sumamente interesante observar cómo la transición se transforma en crisis.
Las crisis de desarrollo, tienen un trasfondo optimista, ya que más allá de las vicisitudes, prometen un resultado de crecimiento, de enriquecimiento y evolución. Esta perspectiva optimista aumenta, cuando consideramos que toda crisis es una cierta transición, por medio de la cual se intenta atravesar un desequilibrio.
En una oportunidad, un reconocido psiquiatra infantil, dando una conferencia sobre las etapas del desarrollo en los niños y sus principales desafíos, al comentar la teoría del desarrollo de E. Erikson y los hallazgos de J. Piaget, dijo: "En realidad, toda teoría del desarrollo es optimista, porque se afirma que, de no mediar obstáculos graves, los niños crecen y los adultos evolucionan". [254]
Es decir, que cuando se contemplan las crisis en la perspectiva del desarrollo, la situación ambigua de la crisis se manifiesta optimista, porque superada la misma, hay un crecimiento cierto. Solamente hay que atender al hecho de que esas crisis debe ser vividas adecuadamente superando el desafío que presentan para dejarlo resuelto en el camino hacia la próxima etapa. Por ejemplo, en la conceptualización de E. Erikson, que

[252] Cf. lo dicho en A. BELLOCH - B. SANDÍN - F. RAMOS (eds.), *Manual de Psicopatología*, 16-17.
[253] Cf. *Intervención en Crisis*…, 33ss.
[254] Se trata del Dr. Carlos Robles Gorriti, fallecido en 1998, quien inició en la UBA la especialidad en psiquiatría infantil y fue durante muchos años Jefe de ese servicio en el Hospital Italiano. La Conferencia fue dada en Buenos Aires, en abril de 1996.

ya se ha vuelto clásica, el desafío característico de la adolescencia es el hallazgo de la identidad,[255] o en términos de Erikson, resolver el dilema "identidad vs. confusión", dando un paso hacia la primera. Puede suceder que alguien que no resuelva este dilema, supere cronológicamente el desafío y sea un adulto en apariencia y actividades, pero que permanezca en algún punto de su desarrollo como confundido adolescente. Es decir, aún en la teoría del desarrollo que es la visión más optimista de la crisis, hay una posibilidad de que la crisis tenga un desenlace negativo, que no será superado sino hasta que se resuelva ese tema pendiente.

J. Guillaumin,[256] en un interesante estudio, llama la atención sobre una época como la nuestra,[257] en la que se toma un poco livianamente y solo en un sentido optimista, el hecho de estar en crisis. "Estoy-estamos en crisis" puede volverse entonces una excusa para no decidir, no avanzar y al mismo tiempo, esa expresión da una especie de seguridad de ser una persona en evolución, que no se estanca, que aunque sea madura, todavía es joven para plantearse cambios vitales.

Esta postura, observa Guillaumin, es superficial y peligrosa y no tiene en cuenta la ambivalencia de la crisis, que aún considerada como transición, entraña un peligro.

Dicho peligro ha sido captado desde la más remota antigüedad, por diversas culturas que han elaborado rituales de pasaje[258] para aminorar el estrés que supone atravesar dicha instancia. Resulta evidente, entonces, que aún las crisis con mejor pronóstico deben ser monitoreadas en la ambivalencia de su significación.

- La crisis es estar "fuera de tiempo"

Este aspecto de la crisis como transición que comenta Slaikeu,[259] muestra claramente en el tema del tiempo y la oportunidad, la interrelación de la persona como sistema y la cultura como exosistema o macrosistema. Lo que en una cultura significa una crisis, en otra es socialmente aceptado y no constituye ninguna crisis.[260]

Por lo tanto podemos plantearnos hasta qué punto el estar fuera de tiempo tiene que ver con el sistema de creencias de una persona o grupo. De hecho es un problema que

---

[255] Su teoría epigenética completa se encuentra en E. ERIKSON, *Childhood and Society*, New York, 1963.

[256] Cf. J. GUILLAUMIN, "Observaciones para una metodología general de las investigaciones sobre crisis", en: R. KAËS - A. MISSENARD - R. RASPI - D. ANZIER - J. GUILLAUMIN - J. BLEGER, *Crisis, ruptura y superación*, Bs. As., 1979, 201-231.

[257] Probablemente el autor aluda a las décadas del '60 y '70, ya que el libro es de 1979, pero en algo sus observaciones todavía están vigentes.

[258] Para describirlos en pocas palabras, los ritos de pasaje son aquellos que acompañan a las personas en sus cambios de posición social. De esta manera, se sacraliza la modificación de roles y status. Sin embargo, la sacralización no es el único objetivo sino que también estos ritos pueden tener la misión de propiciar buenos augurios para el futuro. Los ritos de pasaje, suelen comprender tres momentos: 1. una separación del estado previo; 2. una marginación, un alejamiento; 3. una integración al nuevo estado.

En la cultura occidental, el bautismo, el matrimonio y los funerales dentro del contexto religioso, cumplen claramente este sentido ritual. En otras sociedades, existen también ritos vinculados a la iniciación sexual o el paso a la categoría de guerreros.

Bibliografía sobre el tema hay mucha y variada, para una idea general, puede consultarse A RIZZI, "Rito", en: L. PACOMIO et al., *DTI*, 204-220. Para el significado psicológico de los rituales, puede verse: A. GRÜN, *El gozo de vivir* …, 21-52.

[259] Cf. *Intervención en Crisis*…, 35.

[260] Por ejemplo: tener un hijo a los 17 años, en la clase media de cualquier ciudad argentina, es considerado maternidad adolescente y altera el desarrollo vital normal de la joven en cuestión y de su entorno. Posiblemente ella y su familia entren en crisis, al menos de forma momentánea.

En cambio, en la etnia de los tobas y también en otros grupos aborígenes, es totalmente esperable que una joven sea madre a esa edad o aún antes, con lo cual ninguna crisis tendrá lugar frente al hecho.

podríamos llamar cultural o subcultural, e incluso micro-cultural, ya que hay cosas consideradas a destiempo en una familia, que no lo son en otra.[261]
Este aspecto nos hace pensar acerca de la importancia de conocer en el acompañamiento en crisis, las creencias que las personas sostienen, de lo contrario se corre el riesgo de mantener con el acompañado un diálogo de sordos, si el acompañante no se encuentra interiorizado de los valores del acompañado, entendiendo "valores" en un sentido amplio, es decir, no sólo las virtudes o los ideales sino todo el conjunto de situaciones que la persona considera valiosas.
A partir de ese conocimiento, se puede ponderar el valor subjetivo de los acontecimientos y se puede invitar a revisar y a reevaluar el motivo de desequilibrio y eventual aflicción. Es posible mostrar que muchas veces se trata de contexto y expectativas y no de una realidad en sí; que se pueden hacer cosas distintas de las del contexto y eso no es erróneo, simplemente es distinto y que aunque cueste y llame la atención, a veces vale la pena.
Volviendo al ejemplo de la escolarización de un adulto, se le puede invitar a ese adulto a pensar en su necesidad y deseo de estudiar, en las perspectivas que se le abren, mostrándole que hay otras personas que han tomado la misma decisión con resultados positivos. Sobre todo hay que invitar a considerar la dimensión subjetiva del tiempo: posiblemente este sea el tiempo de estudio que no tuvo antes, aunque a otros el tiempo de estudiar les llegue a edades más tempranas.[262]
Si la crisis puede ser considerada como un estar a destiempo, también puede ser evaluada como un asunto pendiente. En este caso, es al asunto pendiente al que se le busca dar trámite, y con la resolución de ese asunto, hay una cronología interna que se ajusta.

- Crisis vitales: tarea cumplida o tarea pendiente

Considero acertada la perspectiva de considerar una crisis vital como una ocupación-preocupación por una cuestión, problema o situación correspondiente a una etapa de la vida.[263] Es interesante esta observación en la prevención primaria; quien tenga en cuenta este dato, podrá estar atento a la importancia de las tareas vitales propias de la edad.[264]
Este es un dato útil no sólo para los trabajadores de salud mental, o los acompañantes espirituales, sino también para padres, educadores, sociólogos y todos aquellos que acompañan procesos de crecimiento. Los desafíos no caducan con el tiempo: se resuelven, se transforman en una crisis en ese momento o permanecen en una especie de estado de latencia, para desencadenar una crisis, cuando la coyuntura se repita subjetivamente, de algún modo.

---

[261] Por ejemplo: en un grupo social que valora la escolarización y el aprendizaje, será valorado el inicio de la escuela o de la universidad por parte de un adulto, el cual verá acrecentada su autoestima. Se sentirá joven, rodeado de personas de menos edad y agradecerá esta oportunidad que le ofrece la vida.
En cambio, en otro contexto social, ese mismo adulto puede no decidirse por seguir estudiando, debido a la sensación de "desajuste" que le provoca el hecho de ser mayor y estar cursando en la escuela o la universidad. La juventud que lo rodea, acentuará en ese caso la sensación de estar "fuera de tiempo".
[262] Me expreso de esta manera a los efectos de hacerme entender, pero descarto la directividad en el acompañamiento. Un acompañante no debe tomar decisiones por su acompañado, ni mucho menos guiarlo en dirección de sus propias opciones o pareceres.
[263] Cf. *Intervención en Crisis*…, 35ss.
[264] Por ejemplo, un niño de 6 años que comienza la escuela primaria, y que después de un lapso razonable no se integra con sus compañeros, o que a mitad de año no haya establecido una amistad con alguno de ellos, nos está indicando algo que no está teniendo lugar de acuerdo a las expectativas de la edad. Puede pasar ese período con relativo malestar, pero si esa cuestión no es atendida, aguardará para ser resuelta.

Algunas líneas más arriba, hablamos de la disyuntiva identidad vs. confusión, como tarea del adolescente, quien transite la edad sin resolverla, por ejemplo, tomando identidad prestada del grupo de referencia, desencadenará una crisis de identidad cuando se le vuelva a plantear la pregunta ¿Quién soy yo? Esta pregunta puede "desatarse" en circunstancias más obvias: elección de pareja, opciones importantes, etc., pero también puede plantearse en circunstancias cotidianas que tienen una carga subjetiva en el tema identitario, por ejemplo, pueda darse una circunstancia en la que la persona no se sienta reconocida en la imagen que sus cercanos le devuelven, o que no se reconozca a sí mismo/a en determinadas actividades que viene realizando.[265]
De allí que sea tan importante no dejar estos asuntos pendientes, aunque no urja resolverlos en lo inmediato. Será tarea de un acompañamiento bien encarado detectar estos asuntos no-resueltos, para comenzar a trabajar sobre ellos de manera de no almacenar eventuales crisis. Esto es lo que llamamos hacer prevención primaria.

- La *expectativa trunca* como crisis

Cuando Slaikeu habla del dominio cognoscitivo,[266] señala que uno de los factores capaces de desencadenar la crisis puede ser un hecho que altera nuestro sistema de creencias, o altera nuestras expectativas vitales.[267]
Analicemos el siguiente ejemplo: una anciana entra en crisis cuando uno de sus hijos le anuncia que desea que viva con él. Más aún, han construido y decorado una habitación y una sala de estar, especialmente para ella, de manera que no pierda independencia, pueda seguir recibiendo a sus amigas, etc. El hijo en cuestión esperaba que su madre estuviera feliz y se encuentra muy decepcionado por la reacción adversa de la anciana.
Interrogada al respecto, la anciana dice que ella ha ahorrado toda su vida para no ser gravosa a nadie y que tiene dinero suficiente para pagar por el tiempo que le quede de vida, la estadía en una casa de reposo de primer nivel, en la que también hay dos amigas suyas. Refiere también que este plan lo viene pensando desde hace años y que está muy enojada porque antes de construir nada u ofrecerle esa posibilidad, sus hijos tendrían que haberle preguntado qué quería hacer ella. Ahora esta negativa, la coloca a ella en una situación enojosa frente a sus hijos, hijos políticos y nietos, a quienes ama y no desea decepcionar.
Aquí estamos claramente frente objetivos vitales divergentes. La crisis se desencadena en este caso cuando otras personas quieren intervenir en las expectativas personales, y la crisis es mayor cuanto más rígidas y delimitadas son dichas expectativas y eso se da especialmente en el caso de los niños y de los ancianos, por las características de su edad.
La prevención primaria nos indicaría aquí un trabajo amplio sobre las expectativas; dada la fragilidad de nuestras vidas y proyectos, es bueno educarse en la conciencia de la

[265] Conozco a una joven que practicaba hockey en un club tradicional, jugó casi cotidianamente por más de 10 años. Me contó que en medio de un partido, siendo protagonista de una jugada peligrosa, se preguntó a sí misma "¿qué hago aquí? Este deporte no tiene nada que ver conmigo". Finalizó el partido con gran violencia interna y no jugó nunca más y extraordinariamente volvió al club. Esa experiencia algo "súbita" le reveló que su identidad de jugadora de hockey, tenía más que ver con la expectativa social y familiar que con sus inclinaciones personales.
[266] Cf. *Intervención en Crisis*…, 124-127.
[267] Por ejemplo: un obrero de la construcción que pierde la mano en un accidente, la noticia dada una joven mujer casada que no podrá tener hijos biológicos, etc. Los anteriores son ejemplos bastante universales, pero las creencias pueden contextualizarse aún más y hacer que una crisis resulte extraña a quien la observa desde afuera. Es el caso de una persona que esperaba para sí misma o para su vida algo, que de hecho no sucede.

finitud y de la libertad. Hay padres que se sienten muy frustrados porque por años preparan por ejemplo, un negocio para que lo continúen sus hijos, sin saber lo que estos desearán ser y hacer cuando sean grandes y estén en edad de tomar sus propias opciones. Aquí el límite está dado por la libertad de los hijos, pero el límite se puede imponer por la misma fragilidad de la vida y de las circunstancias humanas, que van desde la muerte, pasando por la enfermedad, el desempleo o un cambio de rumbo económico en lo personal o estatal. La prevención primaria nos hablaría de la posibilidad de hacer proyectos que consideren también este tipo de variables inherentes a la condición humana.
La intervención secundaria, cuando la crisis ya está planteada, puede trabajar sobre todo con las tres últimas –expresión de los sentimientos; dominio cognoscitivo de la experiencia completa, adaptaciones conductuales/interpersonales requeridas para la vida futura– de las cuatro tareas[268] para la resolución de la crisis.
Es importante el momento catártico de expresión de sentimientos de pérdida, desilusión y fraude que acompañan la verificación del hecho de que las cosas no se darán según lo esperado o soñado, ya que solamente después de este desahogo la persona podrá adquirir la tranquilidad necesaria para trabajar en el ámbito del "dominio cognoscitivo".
En dicha área, en primer lugar hay que desarrollar la comprensión del suceso de crisis: qué sucedió, cómo y por qué, en qué punto se está en el momento del análisis, etc. En segundo lugar, será preciso revisar ideas, preconceptos, mandatos, etc., que pudieron influir en la expectativa y hacen más dolorosa su pérdida. A la luz de este trabajo se podrán realizar nuevas conceptualizaciones y proyectos, reencauzando las expectativas vitales. Evidentemente esta etapa demandará de un tiempo más o menos largo.
Por último, se requerirán hacer los cambios conductuales del caso, las concretas acciones por las cuales habrá que hacer las necesarias adaptaciones post-crisis.

- El síndrome del *sobreviviente de la vida*

Lo que Slaikeu describe como "síndrome del sobreviviente" de los desastres naturales o provocados por el ser humano,[269] salvadas las distancias, se puede aplicar a otras situaciones críticas, que tienen el valor simbólico de "desastre" para la vida de las personas. También a estas personas las acompañan imágenes del desastre y de la muerte que se repiten en el sueño y en estado de vigilia. Pueden ser imágenes de un accidente, de un asalto, etc.
"La culpa de la muerte" acompaña a los sobrevivientes de un accidente o a los familiares de un enfermo, especialmente coetaños –los hermanos de un niño que muere, por ejemplo–. Ellos viven, mientras una persona querida ha muerto. La culpa, aunque se reconoce irracional, acompaña al sobreviviente en el sueño y en la vigilia. También hay entorpecimiento psíquico, sentimientos de baja autoestima, apatía, desensibilización y depresión. Deterioro de las relaciones personales, especialmente de las más cercanas.
También en estos casos hay una búsqueda ansiosa por encontrar algún significado a lo ocurrido, frecuentemente en términos religiosos: por ejemplo: ¿Por qué Dios permitió esto?, ¿por qué quiso que siguiera con vida?, ¿será por una nueva misión que me quiere encomendar?, etc.
También se aplica aquí lo que Slaikeu dice acerca de los veteranos de guerra y de la dificultad que éstos tienen para expresar lo vivido. Cuando al fin logran hablar de lo sucedido, nadie quiere escucharlos.[270]

---

[268] La primera es la supervivencia física que consideramos asegurada en este caso.
[269] Cf. *Intervención en Crisis*…, 56ss.
[270] Cf. *Intervención en Crisis*…, 61.

Es paradójico pero sucede con experiencias fuertes, por ejemplo, con el diagnóstico de una enfermedad grave. Las personas, en general bien intencionadas, teorizan sobre la necesidad de hablar de los sentimientos y de qué manera la alexitimia y la no expresión de emociones puede enfermar. Cuando el enfermo se decide a hablar, son pocos –me animo a decir casi ninguno– los que están dispuestos a escuchar sin censurar, expresiones de dolor, rabia, tristeza, sucedidos en torno a la enfermedad tales como posoperatorios, quimioterapias y otras curaciones dolorosas. Las mismas personas que reclaman expresividad están ausentes o escapan a la hora de recibir la solicitada expresión.[271]

Se comprende que la civilización del "Prozac", como se suele llamar a la nuestra posmoderna y evitadora del sufrimiento, no resista expresiones de dolor, pero no debería pedirlas, en todo caso, quien no esté dispuesto a escucharlas.

Cultivar una "mentalidad de superviviente",[272] en el sentido sano de la expresión, es saberse con heridas y dispuesto/a curarse, a sanarse, a sacar lo mejor de las dificultades y así salir fortalecido en el alma y muchas veces también en el cuerpo. Esta realidad suele describirse hoy con el concepto de resiliencia,[273] como aquella capacidad que pueden desarrollar las personas para crecer a través de las dificultades. Quien ha atravesado –más aún, quien esté atravesando– una crisis fuerte, debe aprender a dosificar sus energías y a cuidarse, ya que es la persona que mejor sabrá hacerlo.

Debe saber capitalizar la intención positiva de muchos que posiblemente ofrezcan ayuda, tomando sólo la que verdaderamente signifique para él o ella una solución o un alivio. Debe aprender también a dejar pasar reacciones desafortunadas, como las de aquellos que le plantean a un enfermo grave lo mucho que están sufriendo por esa situación, o los que se acercan para contar historias de enfermedades propias o ajenas.

El superviviente sabe vivir con la conciencia de la brevedad de la vida, aprende a decir que no, y se toma su tiempo para hacer las cosas, tratando de no perder energía en luchas poco importantes.[274]

Quien ha sobrevivido –real o figuradamente–) a algunas crisis importantes, y ha salido fortalecido, aprende la compasión y la comprensión y amplía su campo de percepción. No renuncia a sus heridas físicas o espirituales porque ellas le recuerdan su apertura existencial –que desde una perspectiva de fe, diríamos apertura a Dios y los hermanos–. Son recuerdos del dolor superado y constituyen la memoria de estar vivo. Como Jesús resucitado, esas heridas, superada la prueba, son estigmas de gloria.[275]

- Todos somos candidatos a la prevención primaria

Según Slaikeu, la prevención primaria es una instancia de intervención temprana, encaminada a disminuir la incidencia de los sucesos críticos, y tiene lugar antes de que ocurran los mismos.[276]

---

[271] De esto habla la Dra. MARIE DE HENNEZEL en su libro *La muerte íntima. Los que van a morir nos enseñan a vivir*, Barcelona, 1997.

[272] En estos términos se expresa B. SIEGEL, en: *Paz, Amor y Autocuración ¿Es posible activar con la mente el sistema inmunitario*, Barcelona, 1999. 195ss.

[273] Cf. S. VANISTENDAEL, *Cómo crecer superando los percances*, Buenos Aires, 1996.

[274] Cf. *Paz, Amor y Autocuración*…, 196-197.

[275] Cf. Jn 20, 26-29. Cf. las hermosas reflexiones de A. GRÜN, "La herida que me abre,- La herida como oportunidad", en: A. GRÜN - W. MÜLLER, *Qué enferma y qué sana a los hombres*, Navarra, 1999, 91-111; "El sufrimiento como lugar de transformación", en: *Transformación. Una dimensión olvidada de la vida espiritual*, Bs. As., 1997, 87-93. Sobre el tema del sufrimiento como lugar de transformación, volveremos más adelante.

[276] Cf. *Intervención en Crisis*…, 8.

La reflexión sobre este hecho, nos hace pensar en algo evidente: las crisis pueden prevenirse, o aliviar en parte el alto costo emocional que conllevan. Al menos las crisis ligadas al desarrollo pueden acompañarse de una prevención primaria y esta debería ser, en mi opinión, la primera forma del acompañamiento en crisis, también en crisis espirituales.

Hablando precisamente de crisis espirituales, un buen acompañante ve cómo se va gestando una crisis, tanto vital –por ejemplo en el caso de una persona que se va aproximando al retiro o a la jubilación–; como espiritual –por ejemplo, una persona que va creciendo en su relación con el Señor y va experimentando cambios en su fe–.

A veces las crisis son hondas y abarcan tanto lo vital, como lo psicológico y lo espiritual; tal es, por ejemplo, el caso de un joven o un adulto que deja el seminario (como instancia de formación sacerdotal).[277] Ciertamente, la crisis vendrá, ya que siguiendo la definición de Slaikeu, habrá un estado temporal de trastorno y desorganización, caracterizado principalmente por la *incapacidad* del individuo para abordar situaciones particulares, utilizando métodos acostumbrados para la resolución de los problemas, y por el *potencial* para obtener un resultado radicalmente positivo o negativo.[278]

- Habrá crisis en el orden vital: hay un cambio de vida, unido a una necesaria mudanza y cambio de co-habitantes. Hay que evaluar los recursos materiales: este joven ¿tendrá dónde vivir?, ¿puede volver a la casa de su familia? En caso afirmativo: ¿cómo se encuentra esa familia en lo vincular, lo social, incluso en lo económico?, ¿podrán hacerse cargo tanto en lo emocional como en lo económico de la contención del joven? En los meses o años transcurridos desde la entrada del joven al seminario, ¿cómo ha cambiado el grupo familiar en cuanto a su constitución, número de miembros, actitud hacia la decisión vocacional del joven? Si el joven no vuelve a la casa de su familia: ¿a dónde irá?, ¿con quién?, ¿cómo se mantendrá? Habitualmente todas estas cuestiones las tiene que resolver el mismo joven que posiblemente se encuentre en un cierto estado de *shock* emocional.
- También habrá crisis en el orden psicológico: posiblemente la tristeza por un camino elegido que resultó no ser el propio, convivan con un cierto alivio por haber tomado una decisión difícil y un cierto entusiasmo por otra senda vital que se abre.[279] Más allá del antedicho shock emocional, que aunque intenso es pasajero, hay también un trabajo psicológico más profundo y tiene que ver con la identidad: cambiado el proyecto de vida, cambia también la imagen que la persona tiene de sí misma. Este trabajo, que enunciamos rápidamente, es un trabajo largo y muchas veces difícil, que implica tanto el orden emocional como cognoscitivo.[280]
- Finalmente –o en primer lugar– hay una crisis espiritual, en la que el dominio cognoscitivo, más allá de lo que dice Slaikeu,[281] es sólo un aspecto. Me refiero al

[277] Notemos que este ejemplo no es un caso extremo, como lo es, por ejemplo, el de un sacerdote que deja el ministerio después de 15 años de ordenado, o un matrimonio con hijos que se separa.
[278] Cf. *Intervención en Crisis*…,11.
[279] Esto depende de las personas. Mi experiencia de acompañante me dice que en algunas personas prima la tristeza y los sentimientos de pérdida, ya que en efecto se pierden muchas cosas: afectos, lugares, una completa situación vital y sobre todo una "mudanza" de identidad. En otros casos, prevalece el alivio por la difícil decisión tomada, o cuando la salida tiene lugar en términos de conflicto con la institución (seminario, casa de formación o Iglesia), hay también una alegría por desprenderse de una situación que se vive como opresiva y de desligarse de la influencia de personas a las que se desestima.
[280] Pensemos aquí todo lo que Slaikeu dice sobre el cambio de expectativas, y su potencial para desencadenar una crisis Cf. *Intervención en Crisis*…, 124-127.
[281] Cf. lo que dice en el capítulo de intervención en crisis por el clero, *Intervención en Crisis*…, 152-161.

> hecho de que un planteo de estas características es existencial y englobante, preguntarse, por ejemplo ¿qué quiere Dios de mí?, ¿cuál es mi camino?, ¿cómo puede ser que un Dios bueno y misericordioso, al que le he entregado generosamente toda mi vida, permita que yo pase por este desconcierto? Hay cuestiones que podemos asignar al dominio cognoscitivo, tales como: ¿cómo actúa Dios?, ¿cómo se revela a los hombres?, ¿cambia sus planes?, ¿por qué resulta tan difícil encontrar su voluntad? Estas mismas preguntas tienen una carga emotiva muy fuerte, cuando van acompañadas de un planteo personal, existencial. Aunque son preguntas medulares para cualquier creyente, puede planteárselas de determinada manera un teólogo que redacta unas páginas acerca del discernimiento, pero de otra muy distinta y mucho menos tranquila y objetiva, quien se encuentra en pleno discernimiento y existencialmente a merced de la respuesta.

Más allá del ejemplo, lo que quiero expresar y plantear a raíz de la cuestión de la prevención primaria es lo siguiente: todos somos candidatos a las crisis espirituales, evolutivas o circunstanciales, más o menos profundas. Además, determinadas instancias como la que acabamos de describir, hacen previsible una crisis que debe encararse lo antes posible, por lo cual desde lo personal como desde lo institucional, es importante pensar estrategias que reduzcan el impacto de las mismas.

- La crisis como maestra

Depende en buena parte de la capacidad de penetrar y atravesar la instancia crítica, recorrerla, encontrarse consigo mismo, con los demás y con Dios a través de la crisis y no a pesar de ella. Solo quien haya hecho una buena maduración del suceso de crisis, pasando por todas las instancias –utilizando el lenguaje de Slaikeu: llanto, negación, intrusión, penetración, consumación–,[282] podrá aprender verdaderamente de la experiencia, conocerse a partir de ella, reconciliarse consigo mismo, con los demás y con Dios y salir fortalecido.
Aquí tienen mucha importancia los recursos “sociales”, las personas que acompañan, ya que las instancias críticas suelen ser duras y las resistencias que la persona pueda presentar al sufrimiento, puede llevarla a no querer ver, o a no querer admitir los sentimientos de ira, tristeza, etc. Si quien atraviesa la crisis cuenta con un acompañante, quien la/o anima a perseverar y le da lugar para la expresión de sus sentimientos, tendrá mayores posibilidades de dar curso al proceso, y con él salir fortalecida/o y con más recursos para las próximas situaciones críticas.
Puede resultar llamativo, pero no es fácil que las personas le den lugar al proceso y se animen a transitarlo a fondo, pero quienes lo logran, son aquellas y aquellos que resultan pacificados y enriquecidos a partir de los combates. Estos valientes nos entregan una clave hermenéutica para las Bienaventuranzas: especialmente los mansos y los que lloran… porque pasaron pacientemente por la prueba son bendecidos con una rica herencia y consolados, transformándose ellos y ellas mismas en pacificadores.

[282]Cf. *Intervención en Crisis*…, 18. Están también las categorizaciones de E. Kübler-Ross y de V. Kast, que estudiaremos a continuación. Expresadas de un modo o de otro, aquí lo importante es hacer todo el proceso, sin detenerse en una etapa, ya que con esa detención se corre el riesgo de no aprovechar el beneficio de la crisis.

- Lo que para las personas significa el sacerdote en un momento de crisis

Es notable el significado diverso, pero siempre fuerte que tiene la figura de un sacerdote en un momento de crisis. A veces también tiene la misma resonancia –o similar–, la aparición de una religiosa, de un catequista allegado o de una persona que en una familia tiene el rol de "el/la que tiene fe - o el/la que va a la iglesia". Pero de manera paradigmática las siguientes afirmaciones se refieren al sacerdote.[283]

Creo que en estas circunstancias, más allá del aporte subjetivo del sacerdote, muchas veces lo que sucede está desencadenado por las personas, que tienen determinadas representaciones o imágenes pre-adquiridas acerca de lo que es un sacerdote y se lo adjudican al ministro que aparece independientemente de quién sea.[284]

Así, alguna vez al sacerdote le tocará ser una especie de "representante plenipotenciario" de Dios, y las personas le transferirán su omnipotencia y sabiduría, su bondad y cercanía. Otras veces será el enviado responsable de un dios sádico y arbitrario, que se complace con el sufrimiento. Entre estos dos extremos exagerados, están todas las gamas de posibilidades, incluyendo las inevitables asociaciones con el propio padre, en la persona de esta figura a la que se la llama así, y los correspondientes conflictos e idealizaciones que se tengan con él y a partir de allí con toda imagen de autoridad.

Lo que las personas traigan es impredecible e inmanejable, pero es muy importante que el sacerdote –o las otras figuras asociadas a la fe, que nombramos antes–, conozcan la situación y lo que puede despertar su sola presencia en el escenario de la crisis. Es fundamental que sepan también cómo manejar la situación y como conducirse a sí mismos. Una vez más cobra relieve el auto conocimiento y el manejo maduro de los propios sentimientos.[285]

Si toda persona madura sabe que no debe depender de la opinión buena o mala del auditorio, para dirimir sus acciones, mucho más y continuamente debe trabajar esta idea un sacerdote o un agente pastoral. Para ello debe conocerse y reconocerse a sí mismo, más allá de todas las vestiduras que le quieran colocar, debe aprender también a no vestirse con ellas, aunque sean bonitas, ni a discutirlas como propias, sabiendo que son de otros.

En esta madurez que se aspira para un ministro, adquiere relevancia la formación que recibe y cómo se le enseña a trabajar su afectividad y sus sentimientos. Quien llegue a la Ordenación o a ocupar algún cargo en una comunidad, debió haber trabajado, conocido y resuelto sus conflictos fundamentales, de lo contrario le será muy difícil manejar la maraña de sentimientos ajenos que se tejen con su sola presencia en la comunidad.

---

[283] La aparición de alguna de estas figuras en un velorio, por ejemplo, puede suscitar la catarsis de algún familiar. También puede desencadenar una requisitoria abierta a Dios y a la Iglesia, del tipo: "¿por qué pasa esto?", "Dios no existe y todo lo que dice la iglesia y la iglesia misma es una mentira", etc. Puede ser también una provisión de paz y consuelo: después de la misa, el responso o una oración con la familia, sus miembros experimentan consuelo y paz, aún en el dolor, y así se manifiestan. Puede haber también otras reacciones, pero todas apuntan a una provisión o búsqueda de sentido: esta persona representa o evoca de algún modo el sentido que tiene, que no tiene o que se busca en esta circunstancia crítica.

[284] Slaikeu dice que los ministros, al realizar muchas tareas, llevan puestos muchos "sombreros": pastor, administrador, sacerdote, predicador, acompañante espiritual, etc., es siempre una tarea a dilucidar con quién de esos roles se quiere encontrar la persona y a quién va a buscar: ¿a alguien que lo/la escuche? ¿a alguien que le explique la Escritura?, etc. Cf. *Manual*…, 156-157.

[285] Pensemos por ejemplo en una comunidad, grupo o familia que tenga la idea del "sacerdote omnisciente u omnipotente" y se encuentre con un sacerdote que por sus conflictos no resueltos, por inexperiencia o inmadurez, comience a jugar ese rol… las consecuencias son predecibles y no redundarán en beneficio de nadie.

- Crisis- crisis espirituales

Slaikeu ha respondido ampliamente a la definición de crisis, especialmente a raíz del Capítulo 2, sobre teoría de la crisis, como circunstancia caracterizada por el desconcierto y la incapacidad de ser abordada con las formas acostumbradas de enfrentamiento.[286]

Respecto de la dimensión espiritual, es un tema que el autor maneja como problema teológico a ser abordado desde el dominio cognoscitivo.[287] En su visión la crisis religiosa o teológica, como él la llama, se encuentra desencadenada principalmente por un fallo en las expectativas que tiene la persona en crisis respecto de Dios en su relación con la humanidad o con la misma persona, por ejemplo: ¿cómo un Dios bueno puede permitir que muera mi hijo, ocurra este terremoto, etc.?, luego o Dios no es bueno, o no existe. Con cualquiera de las dos conclusiones, se desarticula la idea de Dios que la persona tenía con anterioridad, junto con todos sus atributos y sistema de creencias conexo.

Slaikeu propone que un acompañamiento en crisis en este ámbito, debe ser llevado adelante por el clero, que tiene respuestas teológicas para dar y que puede ayudar a salir del dilema a través de una nueva conceptualización; por ejemplo, atreviéndose a especular con la idea de un Dios que actúa de un modo en el que yo no esperaba, sin que deje de ser amoroso ni de estar presente.

A mi entender aquí falta una adecuada descripción del ámbito emocional, ya que si estos conceptos carecieran de peso emotivo, no desencadenarían la crisis. Nadie entra en crisis por descubrir que posee datos erróneos, salvo que esos datos tengan implicancias vitales.

Hay un aspecto en el que Slaikeu parece contemplar más lo propiamente emocional en las crisis espirituales. Esto ocurre cuando el autor reconoce la capacidad que tienen los rituales religiosos en el manejo del stress producido por las transiciones vitales.[288] Aquí Slaikeu sigue a Clinebell, y su obra clásica,[289] pero también hay un amplio campo pastoral para investigar y desarrollar, ya que en efecto, los rituales religiosos no están suficientemente aprovechados para desplegar su potencial curativo.

Entre los autores más recientes, tanto A.Grün,[290] desde la perspectiva espiritual, como I. Baumgartner, desde la psicología pastoral,[291] han abordado la cuestión. Una adecuada relación de sus hallazgos con los de la fenomenología religiosa[292] y la simbología religiosa,[293] me animo a decir que arrojaría significados sorprendentes en orden a la pastoral.

---

[286] Cf. *Intervención en Crisis*…, 11ss.
[287] Cf. *Intervención en Crisis*…, 158.
[288] Cf. *Intervención en Crisis*…, 153.
[289] H.J. CLINEBELL, *Basic Types of Pastoral Counseling*, Abington, 1966.
[290] Cf. A. GRÜN, *El gozo de vivir. Rituales que sanan*, Navarra, 1998; también en: "El camino espiritual como camino saludable" en *CuadMon* 151 (2004) 507-515. En continuidad con este estudio, ver el interesante artículo de la Dra. Ukaski: M. UKASKI, "Espiritualidad sanante. Salud y espiritualidad en Anselm Grün", *Teología* 97 (2008) 633-653.
[291] Cf. *Psicología Pastoral* …, 669.
[292] Baste citar algunos de los clásicos sobre el tema rito y rituales en el marco de la fenomenología religiosa: M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1981; J. GÓMEZ CAFFARENA - J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, Madrid, 1973; J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1984; X. PIKAZA, *El fenómeno religioso*, Madrid, 1999.
[293] Aún la simbología religiosa básica que se aborda en algunos manuales de teología espiritual, podría ayudar en este sentido. Cf. por ejemplo, la obra clásica de CH. BERNARD, *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Madrid, 1994, 189-201.

Nuestros rituales cristianos, en efecto, están cargados de significados que permanecen no leídos aunque intuidos por las personas. Alguien puede no conocer, por ejemplo, la intención teológica del evangelio de Juan al introducir en el capítulo 11 la resurrección de Lázaro, ni el rico significado de todos los elementos contextuales y del relato. Sin embargo, leer en una misa de exequias, un relato de resurrección, resulta muy consolador; así como enterarse o recordar que Jesús lloró por la muerte de su querido amigo, habilita sentimientos de tristeza por la pérdida que pueden ser muy liberadores. Hay una cantidad de gestos que obran por sí mismos, por su densidad y su significación universal, pero que podrían ser aún más explorados y adaptados a los destinatarios.
Esta necesidad de rituales para aliviar el estrés de las transiciones vitales es intuida también en nuestra cultura; pareciera que, a medida que nuestros rituales cristianos se van vaciando de sentido por carecer de traducción cultural y epocal, hay otros ritos seculares que los van sustituyendo. Esto podemos verlo, por ejemplo en la celebración del matrimonio: mientras se van opacando las palabras del ritual del sacramento y los pasos de la celebración cristiana pasan desapercibidos –pensemos en el rico significado del consentimiento, del interrogatorio, de la entrega de los anillos previamente bendecidos–, crece un aparato de rituales seculares previos y posteriores a la celebración del sacramento, que hacen incluso de la celebración religiosa, un paso algo protocolar o tradicional, para llegar a la fiesta de casamiento, que es lo que se espera y en el transcurso de la cual se dan una cantidad de ritos.

Como *conclusión* al aporte de Slaikeu podemos decir que su perspectiva de la crisis constituye un aporte muy valioso al trabajo pastoral con personas en situaciones críticas. Tanto la teoría de la crisis como las estrategias de intervención propuestas son perfectamente aplicables en entornos religiosos.
Resta la reflexión eclesial y la adaptación de estas herramientas a las diversas situaciones pastorales. En lo que Slaikeu llama *dominio cognoscitivo,* es donde más se debe desarrollar todo el potencial que el evangelio trae para ayudarnos a atravesar las crisis de la historia personal y comunitaria. Queda para la última parte de este estudio, una vez que hayamos escuchado la voz de los místicos, definir con más precisión aquello que determina que una crisis sea espiritual.

2. Kübler-Ross: crisis y duelo

A medida que avanzamos en el tratamiento de la temática crisis, se repite un elemento: la pérdida, el duelo, el dolor. La percepción que tuve al comenzar el trabajo, se va verificando a medida que estudio los diversos autores: crisis, parto y duelo son tres ángulos para abordar una misma realidad.[294]

Elisabeth Kübler Ross representa una referencia esencial en la temática del duelo. Su práctica en medicina y psiquiatría y la difusión mundial que alcanzó a través de sus obras, hacen de ella un punto obligado de consulta.

Nacida en Suiza en 1926, fue pionera del movimiento de cuidados paliativos en el mundo entero. Autora de más de 20 libros sobre la muerte y el cuidado a los moribundos,[295] traducidos a 26 idiomas, a su muerte, el 24 de agosto de 2004, esta mujer era considerada por el *New York Times* como una de los 100 pensadores más importantes de nuestro siglo.

Su carrera en tanatología,[296] comienza en la década del '60, a raíz de su trabajo en los Hospitales de Chicago, Colorado, y Nueva York. Durante dicha experiencia, se sintió horrorizada por los tratamientos que se daban a los entonces llamados "moribundos", a quienes se aislaba y no se decía la verdad. En contra de sus colegas médicos decidió sentarse cerca de sus enfermos, perder tiempo con ellos y escucharlos para conocerlos mejor, su objetivo era romper la capa de negación social y profesional que les prohibía expresar sus preocupaciones más íntimas acerca de la propia muerte.

Aunque al principio su enfoque fue muy resistido, al cabo de un tiempo, sus seminarios –donde entrevistaba pacientes en fase terminal frente a una audiencia de personal sanitario– fueron tan populares que tuvieron que pedir el auditorio del hospital de Chicago. En 1968 estos seminarios se convirtieron en cursos acreditados, y hoy la formación sobre la muerte y el morir forma parte del currículum de medicina en los EE. UU. En 1969 publicó un libro dónde explicaba sus experiencias con más de 500 enfermos al final de la vida. *On death and Dying*, New York, 1969 [*Sobre la muerte y los moribundos*], fue un *best seller* y una revolución en su momento, porque era una llamada a la humanización, al trato con los enfermos en esta última etapa de la vida, una invitación al diálogo honesto y franco acerca de sus preocupaciones, y un signo de esperanza de que esta etapa puede tener un significado de esperanza y plenitud si se afronta sin dolor físico, con conciencia y acompañado de los seres queridos, todo ello con la ayuda de profesionales sensibles, honestos y preparados.

A partir de 1970, Kübler-Ross siguió con sus investigaciones sobre el proceso de morir, que incluían la exploración de la posibilidad de la existencia de vida después de la muerte. La Universidad de Chicago cuestionó su trabajo y la despidió. A partir de

---

[294] Así lo vimos, por ejemplo al problematizar sobre las afirmaciones de Guenther, Rupp, Baumgartner, Caplan, Slaikeu.

[295] *On death and Dying*, New York, 1969. [*Sobre la Muerte y los Moribundos*, Barcelona, 1970]; *To Live Until We Say Goodbye*, New York, 1978 [*Vivir hasta despedirnos*, Barcelona, 1991]; *On Children and Death*, New York, 1980 [*Los niños y la muerte*, Barcelona, 1991]; *Death is of Vital Importance*, New York, 1995 [*Morir es de vital importancia*, Barcelona, 1995]; *Questions and Answers on Death and Dying*, New York, 1997 [*Preguntas y respuestas a la muerte de un ser querido*, Barcelona, 1998]. *The Wheel of Life. A Memoir of Living and Dying*, New York, 1998 [*La Rueda de la Vida*, Barcelona, 2004]. En colaboración con D. KESSLER escribió: E. KÜBLER-ROSS – D. KESSLER, *Life Lessons: Two Experts on Death and Dying Teach Us About the Mysteries of Life and Living*, New York, 2001 [*Lecciones de vida*, Barcelona, 2003]; *On grief and grieving, Finding the Meaning of Grief Through the Five Stages of Loss*, New York, 2005 [*Sobre el duelo y el dolor. Cómo encontrar sentido al duelo a través de sus cinco etapas*, Barcelona, 2006].

[296] Disciplina sobre la muerte y los cuidados paliativos, de la cual se la considera fundadora.

entonces decidió dedicarse a la práctica privada dando conferencias, escribiendo y promocionando servicios de atención a personas en duelo y enfermas. Diseñó un curso /taller llamado *Vida, Muerte y Transición* para personas afrontando todo tipo de pérdida. El símbolo que utilizó para estos cursos fue una mariposa ahora popularizada como icono de la muerte y la transición. Estos talleres llevan más de 30 años en todo el mundo.

La Dra. Kübler-Ross sostenía que las personas, llegadas al límite de su vida, en general más que el miedo a morir, sienten temor a la muerte en soledad, en una unidad de cuidados intensivos, alejados del alimento espiritual que da una mano amorosa, de la presencia de sus seres queridos, separados de la posibilidad de experimentar las cosas que hacen que la vida valga la pena. En este sentido, el mensaje de Kubler-Ross sigue siendo hoy en día para todos nosotros un desafío.

Falleció o hizo su "transición", como a ella le gustaba llamar a su muerte, rodeada de sus seres queridos.

Revisando la bibliografía de Kübler-Ross, encontré el libro *Sobre el duelo y el dolor. Cómo encontrar sentido al duelo a través de sus cinco etapas*, escrito en colaboración con D. Kessler.[297]

Su coautor, David Kessler, es un psicoterapeuta, especialista también en duelo y colaborador de la Dra. Kübler-Ross. Ha sido co-autor y amanuense de este libro escrito cuando ella se encontraba postrada hacía ya nueve años.

En su primer libro *Sobre la muerte y los moribundos,* la autora entrega su teoría acerca del morir desde la psiquiatría, hacia una perspectiva interdisciplinar. Introdujo allí, las cinco etapas del duelo, ahora famosas: negación, ira, regateo, depresión y aceptación.

En este libro *Sobre el Duelo y el Dolor*, aplica estas etapas al proceso de aflicción que acompaña al duelo y maneja de manera conjunta la teoría y su enorme percepción y reflexión del tema, basados en su gran experiencia, literalmente la experiencia de toda su vida a punto de concluir.

Antes de la aparición de este libro, la referencia obligada para hablar de la teoría de Kübler-Ross era *Sobre la muerte y los moribundos*, pero en *Sobre el Duelo y el Dolor*, está toda esa teoría enriquecida por la experiencia y focalizada "en los que quedan", los que están de duelo o los dolientes. Por estos motivos, me decidí por este último libro como foco de análisis y estudio de su pensamiento, ya que además de tener la teoría del duelo aumentada por la reflexión y la práctica de años, ofrece esta perspectiva de los que están de duelo, que enriquece la percepción que voy teniendo conforme avanza la investigación: el duelo es una dimensión de la crisis, o toda crisis tiene un aspecto de pérdida o duelo.[298] No todos los duelos son críticos, aunque algunos pueden estar también en esta categoría.[299]

El libro tiene un prefacio, una introducción, cuatro partes que son: las cinco etapas del duelo, el mundo interno del duelo, el mundo externo del duelo y duelos en circunstancias específicas.[300]

---

[297] E. KÜBLER-ROSS - D. KESSLER, *Sobre el duelo y el dolor. Cómo encontrar sentido al duelo a través de sus cinco etapas*, Barcelona, 2006. Se trata de su obra póstuma, ya que el epílogo dictado por ella, en el que habla de su propio duelo, está fechado el 17 de julio de 2004, siendo el 24 de agosto de ese mismo año, el día de su muerte. Vale decir, que estas fueron las últimas enseñanzas de Kübler-Ross sobre el tema.

[298] Hice también esta observación al hablar de los trabajos de G. Caplan y K. Slaikeu.

[299] Especialmente los duelos por muerte repentina Cf. *Sobre el duelo*…, 199ss; suicidio Cf. *Sobre el duelo*…, 187ss o pérdidas múltiples Cf. *Sobre el duelo*…, 177ss.

[300] Se trata de circunstancias específicas en las que puede desarrollarse el duelo: el duelo de los niños, el suicidio, las pérdidas múltiples, etc. Por ser demasiado particulares y determinadas, no aportan demasiado al tema en su conjunto y por ese motivo no están consignadas aquí.

El libro termina con una reflexión acerca de la evolución del duelo en el transcurso de los años y con una reflexión de cada uno de los autores sobre su propio proceso de duelo.
Respecto de la *evolución del duelo*, los autores señalan que la sociedad ejerce una enorme presión para que las personas superen el pesar, pero aunque la pérdida sucede en un momento determinado, su posterioridad dura toda una vida. El duelo es el proceso de curación que aporta alivio a la pérdida.
La conexión entre amor y dolor es para siempre, evitar el dolor sería como evitar el amor y eso es algo que ningún doliente querría. El trabajo del duelo consiste en incorporar y asumir esa muerte como parte de la vida, una fase necesaria. Si las personas no se dan el tiempo para llorar la muerte de un ser querido, no podrán reencontrarse con un futuro que honre la pérdida y la recuerde en paz.
Los dos pequeños apartados en los que los autores recorren su propio duelo, al parecer tienen por objetivo ayudar a que cada lector recorra su propio proceso de duelo, sobre la base de lo enunciado en el comienzo: quien no tenga adecuadamente elaborados los duelos de su vida, no pude comprender el fenómeno del duelo, ni puede acompañar a otros en este camino.[301]
El duelo es la intensa respuesta emocional al dolor de una pérdida, es el reflejo de una conexión que se ha roto. Los autores lo describen como un viaje emocional, espiritual y psicológico hacia la curación y señalan su enorme eficacia curativa; así como parece increíble la curación de una persona luego de un accidente grave o de una cirugía mayor, es algo maravilloso cómo el proceso de duelo puede transformar a una persona totalmente quebrada, en alguien capaz de seguir adelante con su vida y volver a alegrarse y a entusiasmarse.
Ahora bien, la clave es animarse a recorrer el camino y a hacer el proceso. Muchos problemas y sufrimientos de la vida tienen su clave en un dolor no resuelto y no curado.
¿Por qué realizar el duelo? porque los que saben llorar bien, viven bien; y en segundo lugar, porque el duelo es un proceso de curación profundo de las heridas que restaura a las personas y les permite continuar con su vida. Hasta que no sea hecho el duelo, permanecerá como una asignatura pendiente. Las asignaturas pendientes de viejas heridas y pérdidas anteriores, pueden resurgir con un duelo actual, a menudo mucho más pequeño que el que tenemos pendiente.
Nunca se “supera” una pérdida importante, pero se aprende a vivir con ella. Las personas jamás vuelven a ser las mismas, pero tampoco desean serlo. A todo este proceso que lleva de la muerte a la vida y a la sanación de las heridas, Kübler-Ross y Kessler lo llaman “el don del duelo”.

2.1. Las cinco etapas

Ambos autores advierten que para escribirlo han tenido que realizar su propio proceso de duelo, y actualizarlo al momento de la escritura. La Dra. Ross cuenta que ella lleva años de duelo anticipatorio al escribir el libro, pero que tendrá que revisar el proceso una vez más.
Esta es una clave de la obra: se invita a realizar una experiencia única e intransferible, y se indican dos aspectos fundamentales que son el gran mensaje de este texto. El primer aspecto consiste en afirmar que en nuestras vidas hay pérdidas importantes y que para

[301] Del relato de la Dra Kübler Ross impresiona su percepción del sentido de la vida. Para ella la vida es un aprendizaje y no acaba sino hasta que se hubo completado. Mucho más que el sentido de una misión, o de algo que hay que hacer, prevalece en ella el sentido de algo que se debe aprender. Del relato de David Kessler asombra su capacidad comunicativa y el conocimiento que tiene del proceso de duelo.

seguir viviendo y reencontrar la alegría, tenemos que hacer el duelo por esas pérdidas. El segundo aspecto que les interesa resaltar a los autores, es el de mostrar que el duelo es un proceso personalísimo, que cada uno de nosotros debe hacer con sus herramientas y a su modo.
Al comenzar este libro ellos nos están proponiendo a todos los lectores, que hagamos nuestro propio duelo. Podemos decir que es un libro teórico-práctico, ya que invita a asimilar la teoría desde una experiencia personal de interiorización de la temática.
En definitiva, lo que los autores afirman desde el inicio es lo siguiente: el duelo es un proceso doloroso y necesario que conduce a la sanación.
Kübler-Ross y Kessler señalan que las cinco etapas han evolucionado mucho desde que fueron propuestas,[302] y también advierten que han sido muy malinterpretadas en todos estos años. Aclaran el hecho de que nunca fueron pensadas para inducir a nadie a sentir nada, sino una observación de lo que a muchas personas les sucede, para ayudar a otras que estén pasando por lo mismo. No hay una pérdida típica, y por lo tanto tampoco hay reacciones típicas: cada duelo es tan propio y único como nuestra vida.[303]
Las cinco etapas negación, ira, negociación, depresión y aceptación, forman parte del marco en el que aprendemos a aceptar la pérdida de un ser querido. No son paradas ni jalones de un proceso lineal, no todo el mundo las atraviesa ni lo hace en el orden propuesto. Las etapas son un servicio de guía, para ser tomadas por aquel que piensa y siente que pueden servirle en su proceso de duelo.

Negación
En el caso de quien hace el duelo por el ser querido que ha muerto, la negación es más simbólica que literal: el doliente lo sabe, pero afectivamente no puede creerlo. No puede creer el hecho sin más o sus consecuencias: que no aparezca en cualquier momento o no vuelva esta noche a cenar.
Cuando una persona está en la etapa de la negación, puede quedarse paralizada o refugiarse en la insensibilidad: “no puedo creer que haya muerto”, dice, respecto de su ser querido. En realidad, en algún lugar está aceptando el hecho, aunque su psique se defienda en la negación, hasta que se pueda aceptar progresivamente la realidad. Frente al gran impacto, la negación nos permite separarnos momentáneamente del dolor. Esta primera etapa del duelo nos ayuda a sobrevivir a la pérdida.
Dicha “insensibilidad” se debe a la conmoción sufrida. El doliente siente que la vida no tiene sentido y busca pasar los días sin más. La negación nos ayuda a dosificar el dolor de la pérdida; y es la forma que tiene nuestra psicología de dejar entrar solamente lo que se puede tolerar, ya que aceptar todos los sentimientos sería de momento, abrumador.
La negación a menudo se concreta en un cuestionamiento de nuestra realidad: ¿es cierto?, ¿ha pasado esto realmente? Las personas se descubren a menudo contando la historia una y otra vez, lo cual es una forma de afrontar los traumas.
Cuando la negación remite, va dando lugar poco a poco a la realidad de la pérdida. El doliente comienza a preguntarse el cómo y el por qué. Se repasan las circunstancias y las personas dejan de preguntarles a los demás, volviendo la mirada hacia adentro para intentar encontrar una explicación. Se exploran las circunstancias que rodean la pérdida: ¿tenía que suceder?, ¿tenía que suceder de ese modo?, ¿podría haberse evitado?
La irreversibilidad de la muerte comienza a instaurarse gradualmente. La persona querida no va a volver, este hecho se va asimilando con cada respuesta y se comienza a creer que se ha ido realmente.

[302] En el primer libro de la Dra. Kübler-Ross, *On death and Dying*, New York, 1969.
[303] No pasan muchas páginas sin que Kübler-Ross y Kessler vuelvan a recordarlo una y otra vez.

Conforme se va aceptando la realidad de la pérdida y comienzan las preguntas, se inicia sin saberlo el proceso de curación. Nos hacemos más fuertes y la negación comienza a remitir; a medida que se avanza en el proceso de duelo, comienzan a aflorar todos los sentimientos que se estaban negando.

Ira

Esta etapa se manifiesta de muchas formas: ira contra un ser querido por no haberse cuidado, ira contra sí mismo/a por no haber cuidado mejor de él. No hay que esperar que la ira sea lógica, ni siquiera válida. El enojo puede ser por no haberse dado cuenta antes, o por no haber podido evitarlo. O con los médicos por no haber podido detener la enfermedad; o con el ser querido que se ha ido y nos ha dejado tan solos: racionalmente sabemos que no quería morir, pero emocionalmente, lo único que sabemos es que ha muerto y que eso no debía suceder, al menos no ahora.

Los autores afirman que la ira solamente puede aparecer cuando el doliente está lo suficientemente seguro que sobrevivirá a pesar de todo. De hecho, al comienzo, las personas suelen sorprenderse del hecho de haber sobrevivido, pero a medida que va pasando el tiempo, afloran otros sentimientos: ira, tristeza, pánico, dolor, soledad. Estos sentimientos asustan al entorno, porque comienzan a aparecer cuando comenzábamos a funcionar con una mínima normalidad.

Puede darse una ira masiva, cuando el doliente siente que el mundo es un lugar desapacible y carente de referencias, y que la vida es injusta y no tiene sentido.

La ira es una etapa necesaria en el proceso de duelo, y aunque sea incómoda y parezca infinita; cuanto más dispuesta está la persona en duelo a sentirla, antes se desarticulará. La ira es la primera de una serie de sentimientos, y normalmente hasta que estemos capacitados para sentirlos, nos acompañará, y además volverá varias veces y de distintas formas mientras hacemos el proceso del duelo.

La ira no tiene límite y puede extenderse hasta el mismo Dios: ¿dónde está Dios?, ¿su poder?, ¿su amor?, ¿su sabiduría? Muchos cuestionamientos conmueven la fe de los creyentes, muchos no quieren saber nada de misterios: quieren que Dios les devuelva a su ser querido que ha muerto.

Es posible también estar enojado con Dios porque no ha sabido cuidar a esa persona. En otros casos se espera que Dios repare en el error que ha cometido y nos la devuelva.

Muchas personas creyentes se quedan instaladas en la ira, preguntándose como reconciliar sus creencias con esta pérdida y con la ira que sienten. Otros piensan que lo sucedido es producto de algún pecado que han cometido.

Es posible también que la persona que está de duelo, haya rezado pidiendo la curación de algún ser querido. Ahora que éste ha muerto, cunde el desconcierto ¿por qué Dios no vino en nuestra ayuda?

A menudo se piensa que si nos conducimos en la vida de modo éticamente correcto, nos irá bien, y de lo contrario nos irá mal. Si una persona que piensa de este modo, siente que ha hecho su parte del trato, se enojará muchísimo con lo que siente "incumplimiento de contrato" por parte de Dios, al llevarse a un ser querido.

Suele también suceder que las personas piensan que, si comen lo que deben, llevan una vida ordenada, hacen ejercicio y chequeos regulares, deben tener buena salud. Todos estos supuestos se desmoronan cuando mueren los sanos, los buenos, los jóvenes y los que más necesitamos. Definitivamente, se ha cometido una injusticia.

Si les pedimos a las personas que superen la ira demasiado rápido, huirán de nosotros. Kübler-Ross y Kessler señalan que, en general, si les pedimos a las personas que cambien o que sean distintas, o que piensen de otra manera, no las estamos aceptando

tal cual son. A nadie le gusta que le pidan que cambie o no ser aceptado tal cual es: esto enoja especialmente a las personas que están haciendo su duelo.
Muchas comunidades religiosas han puesto en marcha grupos de duelo, en los que se alienta a las personas en la expresión de todos sus sentimientos. En estos casos –asumen Kübler-Ross y Kessler– se presume que Dios es lo suficientemente fuerte como para contener, acompañar y condescender con las personas enojadas por su pérdida.
Debajo de la ira hay un gran dolor, es natural sentirse desamparado, abandonado y por lo tanto, enojado. Lamentablemente vivimos en una sociedad que censura y le teme a la ira y muchas veces dice que la ira es inapropiada o desproporcionada. En realidad hay que orientar a las personas en duelo para que comprendan que ese es un problema de la sociedad, no de ellas. Es problema de las personas si no saben qué hacer con la ira de otro/a, no de quien la padece.
Hay que permitirse la ira, el enojo, ya que es la primera conexión con algo. Al comienzo de un duelo, la persona se siente como "perdida en el mar", sin referencias ni de dónde agarrarse, luego aparece la ira, que es simbólicamente un punto de conexión, algo a lo cual aferrarse: es un contacto hecho con la fuerza de la ira, es algo extraño, pero es mejor que nada.
Estamos más acostumbrados a contener la ira que a expresarla: el tema es encontrar formas de hacerlo sin lastimar a nadie. Se puede contar a amigos y familiares que uno está iracundo, se puede practicar algún deporte, caminar o cultivar el jardín con el fin de desahogar la ira. Nunca hay que reprimirla, sino intentar explorarla, ya que es sencillamente, otra indicación más de la intensidad del amor que sentimos por alguien a quien hemos perdido. Es importante dejársela sentir sin intentar encontrarle un sentido, sino simplemente liberarla.
También es posible sentir culpa, que es la ira vuelta hacia uno mismo. Pero la persona que siente culpa, en realidad no la tiene: si hubiera podido cambiar las cosas las hubiera cambiado. De todas formas, es importante llegar al fondo de esa culpa, que revelará ira y debajo de ella, una cantidad de sentimientos, principalmente el dolor.
Habitualmente, con el transcurso del tiempo la ira comienza a remitir y se transforma en otras emociones, pero ese momento debe llegar con la maduración del proceso personal. No se puede ni se debe negar a nadie el derecho de sentir ira, ni siquiera nosotros mismos.

Negociación
Antes de una pérdida, es normal que las personas establezcan una negociación con Dios, la vida o el destino –según las creencias de cada uno–, con tal de permanecer junto a la persona amada, se construyen frases o afirmaciones del siguiente tipo: "si se cura mi mujer, nunca más me pelearé con ella".
Después de la pérdida, es también normal perderse en un sin número de proposiciones conjeturales y desiderativas: "¿y si no hubiera salido de casa el día del accidente?", "¿y si hubiera consultado a otro médico?", "¡ojalá me hubiese dado cuenta antes!". El deseo es de retroceder el tiempo y encontrarnos justo antes del tumor, del accidente, del infarto y poder tomar otros caminos que impidan el desenlace. Pero el hecho está consumado y no es posible volver atrás, entonces aparece la culpa con facilidad: "debería haberme dado cuenta de su malestar", "tendría que haber cambiado de médico", "si yo no le hubiera insistido en ese viaje, no habríamos tenido ese accidente".
El dolor es tan intenso, que una manera de dosificarlo y "pactar" con él, es distanciarlo por medio de estas elucubraciones. En esta etapa, como en las otras se puede estar algunos momentos o mucho tiempo, uno puede atravesarla y volver a ella después de algunos años.

La negociación después de la pérdida, puede tomar la forma de una fantasía, y no es extraño escuchar a una persona en duelo decir: "puede ser que en algún momento me despierte y descubra que todo esto fue un sueño".[304]
La negociación puede aliviar de algún modo el duelo, todos estos pensamientos intentan llenar la fractura de la lógica de la vida que se produce cuando un ser querido muere.
Con el tiempo, la negociación va cambiando de forma y contenido: se puede pactar para que la persona amada se salve de una enfermedad dolorosa; si la enfermedad avanza, se puede pactar morir en su lugar. Frente a la muerte inminente, se puede pactar la ausencia de dolor; después del deceso, volver a verla en el cielo, o que no haya más enfermedades en la familia, etc.
La negociación termina cuando después de todas estas idas y vueltas sobre las potenciales soluciones o salidas al desenlace, se verifica la realidad de la muerte y de la ausencia del ser querido. Este hecho es inmodificable.

Depresión
Tras la negociación, la atención vuelve al presente, es entonces que aparece la sensación de vacío y el duelo entra en un nivel más profundo. Comienza la etapa de la depresión que no es el síntoma de una enfermedad mental, sino la respuesta normal a una gran pérdida.
La vida parece no tener sentido y el doliente se pregunta para qué seguir adelante, y rutinas simples como salir de la cama por la mañana puede representar un esfuerzo terrible. Todas las actividades parecen vacías e inútiles.
Las personas que están alrededor quieren ayudar, quieren que el doliente salga de ese letargo; sin embargo es una situación que hay que atravesar, demorando en ella todo el tiempo que sea necesario. La pérdida de un ser querido es una situación depresiva y estar deprimido es lo normal.
La depresión, el abatimiento y la tristeza es un recurso que tiene la naturaleza para proteger a quien está en un duelo: bloquea el sistema nervioso para que pueda adaptarse a algo que le parece que no podrá superar.
Como el duelo es un proceso de curación, la tristeza es uno de los pasos que tenemos que dar para conseguirla. Como una tormenta que hay que esperar que pase y se vaya; la tristeza desaparecerá cuando haya cumplido su propósito.
Hay una tendencia en nuestra cultura occidental contemporánea, señalan Kübler-Ross y Kessler, que nos apura para salir rápidamente de los estados de tristeza, que mira todo estado de tristeza como patológico. Si bien es cierto que una depresión endógena no tratada a tiempo puede deteriorar la salud mental de una persona, la tristeza profunda y normal que sigue a una pérdida, no es una patología y no hay nada que curar.
La administración de antidepresivos es un tema controvertido, que debe estar en todo caso a cargo de un médico. Con medicación o sin ella, la persona deberá atravesar el duelo y la pena debe ser procesada.
Es importante durante la tristeza acompañar a la persona, para que esta vea el propósito de la pena: reconstruirnos desde lo más hondo y explorar lugares de nuestro interior a los que no entramos si no es obligados por la aflicción y que son muy importantes para recuperarnos como personas.
Será de gran ayuda que quienes acompañan al doliente no estén intentando continuamente sacarlo de su pena, si insisten, le harán violencia a su proceso. Hay que dejar que los dolientes atraviesen su pena, y ellos estarán muy agradecidos hacia aquellos valientes que se animen a tolerar con paciencia y cariño sus sentimientos.

[304] Aquí la negociación se mezcla de alguna manera con la negación. De hecho las etapas no se pueden aislar totalmente. Cf. *Sobre el duelo*…, 23.

Aceptación
La aceptación se confunde con la noción de sentirse bien o estar conforme con lo sucedido. No es así, la aceptación en el duelo consiste en aceptar el hecho de que el ser querido se ha ido físicamente y que esa realidad es una realidad definitiva. Esa realidad nunca nos gustará ni estaremos de acuerdo con ella, pero finalmente, la aceptaremos.
Aceptar es aprender a vivir con esa realidad, en esta instancia puede darse la readaptación y se va consolidando la curación, aunque por momentos a la persona le parezca que la curación es algo inalcanzable. La curación se refleja en las acciones de recordar, recomponerse y reorganizarse. A esta altura es posible que el doliente deje de estar enojado con Dios y que pueda entender las razones objetivas de la pérdida: la persona fallecida era muy mayor o estaba enferma, etc. Por supuesto que esto siempre será muy pronto para nosotros y es probable que también fuera pronto para él o ella.
Vamos comprendiendo que nuestro viaje continúa, aunque el de nuestro ser querido haya concluido. Es la hora de seguir viviendo en un mundo en el que él o ella ya no están.
Es la hora de la reorganización y de reasignar roles: muchas veces el esposo era también el administrador de los bienes familiares. Ahora ese rol debe ser asumido por un hijo adulto o por la esposa. Cuanto más estrecho sea el lazo que nos conecta con el ser querido, más difícil resulta esta reasignación vital.
No se trata de que nos guste la situación, sino de aprender a vivir con ella, de aprender a vivir con esta pérdida tan importante. De forma gradual y cada cual a su ritmo, es posible encontrar algo de paz frente a lo que ha pasado.

En síntesis, estos cinco pasos –negación, ira, regateo, tristeza, aceptación– son solamente una guía y pretenden ser una ayuda, pero son relativos. Los mismos autores hablan de un sexto paso, que Kübler-Ross dice que es "la ira contra Dios"[305] y Kessler la llama "búsqueda-encuentro del sentido total", en realidad lo que quieren expresar es que el duelo es un proceso vital y como tal sigue, se enriquece y continúa como camino de sanación, mientras estemos vivos. Lo importante es volver a enfocarse en la vida, dedicar menos energía a la pérdida y más a volver a vivir.

2.2. El mundo interno del duelo

Aquí comienza un aspecto muy interesante del libro, en el que los autores analizan la vivencia subjetiva del duelo. Describen de qué manera la pérdida de un ser querido impacta en la vida de las personas y es asimilada por estas. Algo se repite una y otra vez: habiendo algunas constantes, cada duelo es único.

Cada pérdida es única
Con la muerte de un ser querido, se ha producido una pérdida inimaginable e indescriptible. Ha causado una herida tan profunda, que el aturdimiento y el dolor extremo son los materiales de los cuales está hecha. El mundo se ha convertido en algo lento e irreal; si bien la vida continúa, la persona en duelo no está muy segura de qué es lo que está pasando, piensa que nadie puede decirle nada que lo haga sentir mejor: esas palabras no existen. Piensa que sobrevivirá, pero aún no sabe cómo, ni si esa supervivencia vale la pena.

[305] *Sobre el duelo*…, 14.

Las pérdidas son muy personales y todas las comparaciones son odiosas: no hay una pérdida que cuente más que otra, la que cuenta para cada uno/a es la propia. A cada doliente es necesario decirle: “Tu pérdida es profunda y requiere toda tu atención, eres el único que puede reconocer su magnitud”. El propósito del duelo es reconocer de forma completa la propia pérdida, verla como solamente esa persona puede hacerlo.

Alivio

No es raro que una persona sienta alivio después de la muerte de un ser querido, alivio que, obviamente, se mezcla con una profunda tristeza. El alivio puede sobrevenir, por el fin del sufrimiento que ocasionaba la enfermedad: ya no sufre física ni emocionalmente. El alivio es a menudo proporcional a la duración de un sufrimiento: el fin de una larga enfermedad trae un enorme alivio. Alivio por quien ha dejado de sufrir mediante la muerte y por nuestro propio sufrimiento que cesa. Sobreviene la tristeza profunda junto con el alivio: una mezcla clásica de sentimientos. A lo largo de la vida, la mayoría de las personas experimenta sentimientos encontrados, pero en el duelo, esta mezcla de sentimientos se convierte en confusión. Es importante advertir que no hay sentimientos correctos o incorrectos, y en todo caso el alivio no es un síntoma de deslealtad, sino de amor profundo: una persona que prefiere su tristeza al sufrimiento de un ser querido, la ama verdaderamente. El alivio debe ser percibido, ante todo como la calma que sigue a la tormenta.

Esta sensación puede presentarse de diversas maneras: por la constatación de que el ser querido ya no sufre; por la desaparición del instrumental terapéutico que había en una casa –silla de ruedas, cama ortopédica, etc.–; por dejar de ir cotidianamente al hospital. El regreso a la normalidad traerá alivio y al mismo tiempo un enorme vacío, volver a las actividades cotidianas es de alguna manera volver a vivir, sentimiento el cual se entremezclará con el dolor, el vacío y la culpa.

Descanso emocional

El duelo acarrea un fuerte trastorno emocional. En un momento la persona está bien y al siguiente empieza a llorar, el doliente se acerca y se aleja del dolor. Por unas horas trabaja normalmente y luego vuelve a registrar un punto doloroso, como si súbitamente lo hubiera recordado. Así funciona el duelo, ya que si no nos acercáramos y alejáramos del dolor, no tendríamos fuerzas para resistir la pérdida.

El duelo acarrea todas estas emociones mezcladas y complejas, y en muchos momentos la persona en duelo se verá repentinamente sumergida en emociones fuertes. Por lo tanto, es bueno que procure su descanso emocional, que trate de ver qué cosas son las que dan una tregua a las emociones y trate de apoyarse en ellas: ir al cine, el ejercicio físico, la música, etc. Mientras la vida va encontrando un nuevo equilibrio, el cuerpo y el alma necesitan sanarse y para ellos hay que cuidarse y proveerse de remedios.

Un buen camino es empezar a ver amigos: viejos o nuevos amigos, la gente de los grupos de apoyo puede aportar nuevas relaciones. Lo mejor será no tomar decisiones importantes, ni hacer grandes cambios en este período, las emociones están demasiado desestabilizadas como para hacerlo. Si no es posible postergar las decisiones, lo mejor será pedir ayuda a familiares o a amigos de confianza.

Lamentaciones

Cuando muere un ser querido, a menudo nos quejamos de todo lo que querríamos haber dicho o hecho, volvemos atrás y sentimos dolor por cosas que hicimos o dejamos de hacer, que dijimos o dejamos de decir. Somos humanos, es normal que nos quejemos. Muy pocas personas no se lamentan de nada de lo que han hecho en su vida.

Para el doliente, es importante saber que las quejas forman parte de la pérdida y que es una experiencia humana universal. Por otra parte, la vida siempre resulta breve para todas las cosas que las personas desean hacer, y, por lo tanto, es normal el sentimiento según el cual nos parece que las cosas han quedado a medias.
Cuando una persona querida muere, aunque mucho hayamos hecho con él y por él, siempre nos quedará el sentimiento de algo que debimos decirle y no le dijimos, o que podríamos haber compartido más cosas juntos. Siempre habrá más cosas que nos gustaría haber compartido, siempre habrá un "ojalá" que nos gustaría formular.
Aunque es más razonable pensar que no viviremos para siempre y que por lo tanto nunca lo habremos hecho todo, los sentimientos del doliente, desconocen estas razones y siempre aparece la decepción por lo no realizado.
De cualquier manera, la muerte hace comprender el tiempo que se ha perdido. Hay que ayudar al doliente a ver que es imposible no desperdiciar oportunidades; y a ver que como su vida no ha concluido, todavía puede aprender a aprovechar muchas otras chances que la vida sabrá ofrecerle. El arte será hacer el aprendizaje a partir de este duelo.
Las lamentaciones no cambian la situación, pero son inevitables y normales en el proceso de duelo, lo importante será ayudarle al doliente a no darle más peso del que realmente tienen. Muchas cosas pueden ser objeto de protesta: que la persona fallecida no haya visto la graduación de un hijo, o la llegada de un nieto; también es posible lamentarse por un viaje o por alguna cosa que el ser querido deseaba y no nos dimos tiempo para hacer sin imaginar lo que sucedería. Otra cosa que puede ser objeto de queja son los reproches que se le hacían al ser querido que ha partido, o el tiempo perdido discutiendo. Solo una profunda reconciliación del doliente consigo mismo y con los hechos tal cual sucedieron, volverá a traer paz sobre estos sentimientos. Pensar que podemos hacerlo todo y hacerlo bien, es algo irreal y también es irreal pensar que nunca nos lamentaremos por nada. Es importante ayudar a quien está haciendo su duelo a pensar que hizo lo mejor que pudo en ese momento de su vida.
Los autores dan una pista interesante: es posible que detrás de la lamentación del duelo, haya un sentimiento de equivocación y protesta que acompaña al doliente desde hace mucho tiempo: el duelo puede dar una oportunidad de hacer una sanación aún mayor.
Nunca es tarde para decir en el corazón lo que deseamos decirle a nuestro ser querido: "te quiero", "perdón", "te perdono", etc.

Lágrimas
Las lágrimas son un importante recurso para aliviar la pena, pero a menudo se intenta detener este alivio necesario y primario. Durante el duelo, se suelen sostener dos afirmaciones en relación con el llanto: la enorme pena que nos invade cuando comenzamos a llorar nos resulta abrumadora; y la segunda afirmación consiste en pensar que si comenzamos a llorar, nunca acabaremos. Es por eso que muchas personas en duelo, apenas empiezan a llorar hacen increíbles esfuerzos por detener el llanto.
Será fundamental para quienes acompañan en el duelo, crear un ambiente propicio para que sus acompañados no teman a las lágrimas y que ellos mismos puedan hacer la prueba del fin de su propio llanto; que puedan experimentar el alivio que produce llorar hasta la última lágrima. Las lágrimas acaban, aunque vuelvan circunstancialmente, lo que no acaba nunca son los sentimientos y esto tampoco querríamos que ocurriese.
Llorar o no hacerlo tiene que ver para muchas personas, más con su educación o su cultura, que con su sensibilidad. Es habitual asociar el llanto con la debilidad y la impasibilidad con la fortaleza, y algunas personas han sido criadas sin permiso para ser débiles ni para llorar.

También hay quien considera lícito llorar en privado, pero nunca en público. Como no es posible elegir el momento en el que brotan las lágrimas, muchas personas viven el episodio de llanto frente a otros, como un momento vergonzante. Es habitual en el duelo que el llanto surja en el momento menos pensado, frente a un recuerdo súbito o una situación inesperada, que la persona en duelo no estaba preparada para manejar.
Kübler-Ross y Kessler afirman que el hecho de llorar hasta la última lágrima es la única manera de tomar de dentro todo el dolor que tenemos y sacarlo, para que no queden restos en el cuerpo ni en el alma, ya que las lágrimas no vertidas, permanecen.
Aunque la sociedad o la cultura en la que vivimos censure o le tema a las lágrimas, las vean como algo dramático o demasiado sentimental, éstas no son más que una expresión externa de un dolor interno. Son un signo de vida y de lo que una persona está viviendo.
Kübler-Ross y Kessler comentan que en los grupos de duelo hay una norma: "que cada uno tome su propio pañuelo". Esta norma está dada porque cuando una persona empieza a llorar, alcanzarle el pañuelo puede ser una señal de cortesía, pero también una forma de decirle "no llores más", o adoptar el papel de cuidador y tapar así las propias emociones.
También sucede que alguien llora cada vez que ve llorar a otro: allí hay lágrimas que solo se permiten salir frente a la expresión de otro. Los autores son contundentes al afirmar: cada vez que alguien llora, no importa lo que desencadene el llanto, lo hace por sí mismo.

Ángeles, Sueños y "Apariciones"
Muchas personas que van a morir, refieren haber visto ángeles que los venían a buscar o que les decían que todo estaría bien después de la muerte, tanto para ellos como para las sus seres queridos.
Quienes hacen el duelo, suelen tener experiencias que los autores llaman de "ángeles", o del otro mundo, una especie de mensaje sobrenatural de que todo está bien, que están felices y de algún modo presentes en este mundo. Kübler-Ross y Kessler afirman que esto les sucede a las personas, más allá de sus creencias religiosas. Sin poner en duda estas experiencias, los autores invitan a quienes están de duelo a ver la presencia de los ángeles también en las personas cercanas que se movilizan por nosotros, para hacernos un favor, para decirnos una palabra de aliento. Pueden ser personas queridas o desconocidas: tal vez un extraño que hace un comentario que es precisamente lo que necesitamos escuchar, obra para nosotros como un ángel de consuelo.
Por otra parte, aunque sintamos que los ángeles velan por nosotros, nosotros somos capaces de ser "ángeles" para los demás, proporcionando ayuda o dando una palabra de aliento a alguien que lo necesite. Tras una pérdida, tampoco es extraño que una persona sueñe que el ser querido aún sigue vivo. A menudo, los sueños son mensajeros de una promesa que no pueden cumplir, son un ardid de nuestra psique para intentar la sensación de reconexión. Muchas personas dicen que a pesar de la terrible decepción que experimentan al despertarse, se sienten agradecidas por haber podido estar nuevamente unos momentos con la persona fallecida.
Lo concreto es que se sueña por diversos motivos: se retoma material del estado de vigilia, se elaboran sensaciones, miedos, deseos, etc. Los sueños pueden proporcionar información sobre lo que sucede en realidad en nuestro interior; así, muchas personas en duelo tienen sueños en los que se ven superados por una sensación de agobio –sueños que tienen que ver con elementos que los tapan o pesos que no pueden levantar, etc.–. Otros sueños tienen que ver con la falta de control, que es otra sensación característica del duelo. Como los sueños escapan a la lógica, es posible soñar con situaciones

ilógicas: cosas que en la realidad no pueden darse tales como conversar con la persona fallecida acerca del dolor que produjo su muerte. En esos casos, los sueños ayudan a encontrar una lógica frente a situaciones ilógicas de acuerdo a nuestros sentimientos.
También es habitual que las personas en duelo sueñen con su ser querido, pero tal como era antes de la enfermedad: esa experiencia permite recuperar a la persona querida, con un sentimiento de subsistencia feliz, más allá de la enfermedad y de la muerte.
Más allá de su significado, los sueños nos ayudan a "digerir" sentimientos incomprensibles y resultan una ayuda en el proceso de duelo, ayuda que puede optimizarse en un trabajo sobre los sueños, a partir de los cuales, pueden completarse también algunos temas que han quedado pendientes, ofrecen la posibilidad de despedirnos, de dar y recibir perdón o permiso para que la persona que ha muerto y quien está de duelo, encuentren la paz.
Un hecho que es bastante frecuente frente a la cercana experiencia de la pérdida, es el "ver" al ser querido fallecido por la calle, en un centro comercial o de lejos en un tren. Algunas personas incluso hacen la experiencia de seguir a alguien por la calle, porque les parece que es la persona que han perdido, aunque tengan la íntima convicción de que ello no es posible. Es posible experimentar muchos tipos de "apariciones": esta es una aparición visual, pero puede darse la experiencia de sentirse tocado o de escuchar la voz de la persona fallecida o un sonido que solía hacer.
Sentir una pérdida es sentir una pena profunda y una aparición suele ser una repetición del trauma que implica dicha pérdida, como una visión que una persona no puede quitarse de la cabeza. Muchas veces en el duelo es difícil superar no sólo la pérdida, sino el trauma de la agonía de un ser querido, o el hecho de haberlo visto "lleno de tubos", o su expresión de dolor, el olor del hospital, etc. De cualquier manera, esas imágenes acompañan a los dolientes y es bueno trabajarlas para traerlas al mundo real. Los autores hablan de la terapia del arte, como un recurso eficaz para trabajar el tema de las apariciones. Dichas apariciones también pueden ser percepciones emocionales: son muchas las personas en duelo que dicen que sintieron la presencia de su ser querido en una habitación, o que refieren haber experimentado que la persona fallecida las animaba a hacer determinada cosas, o "escucharon sin palabras" que les decían, cosas tales como "todavía existo", "perdóname", "te perdono", etc. Kübler-Ross y Kessler dicen que muchas de estas experiencias son inexplicables, pero se puede percibir su cometido: elaborar el duelo y la posibilidad de seguir viviendo y ser feliz después de la pérdida.

La historia
Contar la historia es parte de la curación de un suceso traumático, igual que sucede con el trauma causado por un desastre a gran escala. En el mundo de una persona, un duelo significativo ha sido un desastre a gran escala, muchas veces el mayor de la vida.
Los hechos son demasiado importantes para que la mente pueda procesarlos; corazón y mente se reúnen en el recuerdo del dolor. Así surge el relato que ayuda a disipar el dolor. Contar muchas veces la historia y con lujo de detalles es básico para el proceso de duelo; hay que expresar los sentimientos, hay que sacarlo todo afuera para poder curarse. De hecho, compartir la pena, la mitiga. Además de estar con otras personas a las que les sucedieron cosas similares; uno de los elementos más terapéuticos de los grupos de duelo es tener un ámbito u otro foro en el cual poder hablar de los terribles acontecimientos que acabaron con el mundo tal como lo concebía la persona antes de su pérdida. Se cuenta la historia para tratar de comprender y asimilar, como si se tratara de buscar el punto en el que se perdió la lógica del relato. Además, al contar la historia, se percibe su importancia.

Con el tiempo, el relator va cambiando el punto del relato en el que se detiene, como analizando cada pieza. También sucede que al contar la historia, el interlocutor agrega o completa el relato con algún elemento que resultaba desconocido para el relator y le ayuda a completar lo que falta. El relato busca un sentido, o al menos un significado. Así como buscamos el significado de la vida, también buscamos el significado de la muerte, y lo hacemos mediante el relato.

Es muy elocuente la expresión del texto al decir que vivimos una mentalidad del "Cállate, supéralo y sigue con tu vida".[306] Con esta mentalidad perdemos mucho de la narración oral que tienen otras comunidades y civilizaciones. La gente desea contar su historia, que esas historias importen y que el dolor sea escuchado. Contar la historia es básico y no contarla, resulta anti-natural, las historias contienen una gran cantidad de dolor, que a veces es demasiado para una persona. Al compartir la historia, el dolor se va elaborando y procesando y las personas experimentan un enorme alivio.

A algunos familiares en duelo no les alcanza con contar la historia, necesitan escribir libros y grabar videos, hay una enorme necesidad de contar, elaborar y referir a otros el dolor. Cuando alguien cuenta su historia una y otra vez, está tratando de encontrar algún trozo que se le perdió, está intentando descubrir algo. Quien acompaña a una persona con estas características, en lugar de rezar para que termine pronto, puede ser testigo y guía del relato, preguntándole sobre las partes inconexas de la historia o sobre lo que parece no ser coherente en la misma. Será bueno aportar el propio punto de vista y preguntarle a la persona cuáles son las partes que a ella misma no le cierran de la narración. Esta participación activa de un interlocutor en la historia, les permite a las personas no perderse en la pena.

Culpa

Cuando hay una pérdida, no es raro que los seres queridos experimenten culpa, piensan que debían haber enviado antes al médico a su esposa, que deberían haber aconsejado a su hijo que no tomara la ruta esa tarde, etc. Estamos acostumbrados a buscar una causa de las cosas malas que nos suceden, un culpable, también de la muerte.

La realidad es que la muerte llega habitualmente antes de lo que nos gustaría. Esto lo sabemos teóricamente, como también sabemos que por más que llevemos una vida sana, y nos hagamos chequeos regularmente, moriremos. Por más que la objetividad arroje estos datos, los sentimientos muchas veces indican que la muerte de este ser querido, tiene que haber sido culpa de alguien y la culpa es algo importante de analizar para encontrar la paz.

Suceden cosas terribles, hay accidentes y las personas mueren; y el ser humano es el único viviente de la tierra consciente de su propio fin. Al mismo tiempo hay un bombardeo de información atemorizante a través de los MCS, y cuando la tragedia nos toca a nosotros, buscamos a quien culpar. Los accidentes, las enfermedades, las catástrofes naturales son multicausales, la explicación del mal en el mundo es una de las cuestiones más arduas que enfrenta la filosofía. Además hay muchos hechos desgraciados que no son responsabilidad directa de nadie. Menos aún sabemos por qué una persona muere y otra sobrevive, pero hay una experiencia muy común que es la "culpa del sobreviviente".[307] La persona que sobrevive a una fatalidad se pregunta "¿por qué sobreviví yo en lugar de él o ella?" Este tipo de culpa existe, pero no tiene ninguna base lógica, y es un fenómeno que se viene estudiando desde el fin de la segunda guerra mundial, con los sobrevivientes de los campos de concentración. Querer encontrar un culpable, responde a nuestro sentimiento de querer controlar las situaciones, y los seres

[306] Cf. *Sobre el duelo*…, 77

[307] Ya toqué ese tema en el Anexo 2 del punto dedicado a K. Salikeu.

humanos no podemos controlar muchas de las situaciones en las que nos encontramos inmersos. Kübler-Ross y Kessler sostienen que el motivo por el cual una persona vive y otra muere, no nos corresponde a nosotros saberlo, son decisiones divinas. Pero puesto que sobrevivimos, sobrevivimos para algo. Invitan a preguntarse: "Si has sido salvado para vivir, ¿estás viviendo?, ¿puedes sentirte totalmente vivo si no lloras tu pérdida?".[308]
La culpa y la búsqueda de responsables puede ser un elemento de distracción frente a la pérdida, la indagación y la reflexión son necesarios, pero hemos de enfrentarnos a la pérdida en sí misma.

2.3. Temas complementarios al "mundo interno del duelo":

Hasta aquí, he consignado lo central de lo que los autores señalan sobre el mundo interno del duelo. A continuación, voy a señalar algunos otros temas que se abordan en el texto y que enriquecen la perspectiva de lo que se viene diciendo. Aunque lo medular ha quedado expuesto, lo que sigue completa el abordaje de la cuestión:

Roles
Todas las personas desempeñan muchos roles distintos y a la vez: un hombre es padre, hijo, jefe y empleado, hermano, amigo, el que paga las cuentas, el que hace chistes en el grupo, etc. Cuando alguien muere, todos los roles que desempeñaba quedan vacantes y muchos de ellos necesitan ser reasignados. A menudo, es el mismo doliente el que asume algunos de los roles del fallecido, no sólo los aspectos prácticos y estrictamente necesarios –como la mujer que sale a trabajar al morir su marido–, sino también los de otro tipo, tales como hacer bromas u ocuparse del menú de navidad.
Al conversar con las personas en duelo, suelen decir que una parte de ellos ha muerto con su ser querido, lo cual es cierto, pero también es cierto que una parte de ese ser querido vive en ellos. Aunque se perderá su particular estilo de hacer las cosas, él o ella siempre vivirá en lo que han enseñado y dejado.

Duelo anticipatorio
La anticipación agudiza los sentidos y aumenta tanto la tristeza como la alegría, así sucede con las vacaciones, pero también con las pérdidas. El duelo anticipatorio comienza el día en que nos damos cuenta cabalmente de algo que posiblemente sabíamos: nuestros seres queridos y nosotros mismos vamos a morir. Ahí comienza el miedo a lo desconocido y al dolor que algún día sufriremos. Muchos cuentos infantiles hablan acerca de la muerte del padre o de la madre del protagonista, así desde niños, vamos elaborando esta idea, que, generalmente, tapamos con la negación: "esto les ocurre a otras personas, no les sucederá a mis padres".
Si se tiene la fortuna de no perder algún ser querido cercano durante la infancia, el duelo anticipatorio aparece cuando en la adultez, alguien del entorno padece una enfermedad terminal. Se percibe con angustia que es el "principio del fin" y la persona se mueve en dos niveles de la realidad: el nivel de seguridad en el que está acostumbrada a estar, y el mundo inseguro en que un ser querido puede morir y en el cual se siente la necesidad de irse preparando, de ir "haciéndose a la idea". En general, se trata de un duelo silencioso, que no compartimos con nadie, se trata de ir elaborando una pérdida en el futuro, se trata de algo que no conocemos porque aún no lo hemos vivido.

[308] Cf. *Sobre el duelo*…, 82.

Este duelo, tiene que realizarlo principalmente quien está enfermo o siente que por su edad, su vida toca su fin: tiene que ir separándose y despidiéndose de todos y de todo. Sus seres queridos lo acompañan en este proceso realizando su propio duelo anticipatorio, despidiéndose de la persona que va a morir. Muchas veces este proceso tiene lugar sin que sea advertido: solamente se percibe angustia frente a la posibilidad de la pérdida. Decimos que los moribundos han de pasar por las cinco etapas, pero también las atraviesan quienes están a su lado. De todas formas, aunque se recorran algunas o todas antes de la muerte, deberán volver a atravesarse después de la pérdida. Anticipar la pérdida, es una parte importante del proceso de duelo.
Es bueno saber que:

- El duelo anticipatorio puede ser tan doloroso como la pérdida en sí misma.
- Experimentar el duelo anticipatorio puede o no facilitar o acortar el proceso de duelo.
- Puede suceder que una persona recorra las cinco etapas antes de la pérdida o sólo una o dos; es posible que complete el proceso después o que tenga de necesidad de volver a recorrer todas las etapas.
- Este duelo anticipatorio es distinto del que experimentamos después de la pérdida y para muchos no es más que un preludio doloroso de lo que les espera.

En el duelo anticipatorio, también podemos experimentar lo que los autores llaman: “el limbo de la pérdida”, se trata de esos momentos en que un enfermo no mejora, pero tampoco está agonizando, sigue en un estado precario, con baja calidad de vida. El moribundo puede estar en un período de ira o desesperación, puede tener hambre, pero no se siente con ánimo de levantar una cuchara. Sus seres queridos presencian y perciben este estado, que constituye una pérdida en sí mismo.
En los casos en los de enfermedades largas –Alzheimer, esclerosis múltiple, etc.–, es posible que se haga el duelo completo antes de la muerte, ya que a veces se dispone de años para atravesar la pérdida.

El resentimiento
Puede no morir con la muerte, que en general complica los procesos de reconciliación. Es importante percibir y ayudar a la persona en duelo a registrar este sentimiento, que entra en la ambivalencia característica del duelo. Muchas veces, junto con la pena por la pérdida, hay un cierto resentimiento, como si la persona, con su muerte nos estuviera perjudicando directa y personalmente.

El duelo cuando hay varias pérdidas
Los autores señalan que cada una de ellas debe llorarse y lamentarse. El trabajo de duelo que no se haya hecho en su momento aguarda a la disponibilidad de la persona para hacerse lugar. El dolor por una pérdida es dinámico, como lo es nuestra vida y a veces el resurgimiento de una vieja pérdida tiene una función importante, la de cerrar una herida abierta. Aunque el trabajo se hace a destiempo respecto del acontecimiento en sí mismo, puede ser que la persona disponga de herramientas de curación, de las cuales carecía en el momento de la pérdida.
Hay que considerar además que en un solo duelo, puede haber muchas pérdidas. Una mujer que queda viuda, por ejemplo, con la pérdida de su marido puede perder su situación económica, su inserción social en una comunidad de la que participaban juntos, un grupo de amigos, las actividades que realizaban en pareja, etc. El mundo tal como era antes de la pérdida, ya no volverá.

Creencias
En una pérdida se pierden también ciertas *creencias sobre la vida*, que se suelen tener. Las personas abordan su itinerario vital con determinadas expectativas. Algunas frustraciones y cambios de rumbo están dentro de lo esperado, pero hay acontecimientos tales como la enfermedad, la muerte –especialmente de un niño o de una persona muy joven–, los accidentes, etc. que alteran totalmente nuestra percepción del mundo y de lo que podría esperarse. Entonces no sólo hay que llorar y lamentarse por la pérdida en sí, sino también por la pérdida de la creencia de lo que debería haber pasado. En el duelo hay que salvaguardar un tiempo para llorar la pérdida de la vida que se suponía que debíamos llevar y recomponer el sistema de creencias, posiblemente, cambiándolas por unas nuevas.

Aislamiento
En todos los procesos de duelo, hay un cierto *aislamiento*. El dolor es tan fuerte, que hay una percepción de vivir en un mundo distinto al que viven las personas que no han padecido la pérdida. Algunos necesitan más tiempo y un aislamiento más fuerte que otros, este proceso debe ser acompañado y no interrumpido, cuando la persona esté preparada, podrá abandonar su retiro.
Si el aislamiento es demasiado prolongado puede haber una inmovilización progresiva del mundo, hasta llegar a la parálisis total. Por ese motivo, es bueno ser acompañado, en este sentido los grupos de apoyo ofrecen una buena alternativa para no alejarse totalmente del mundo, al poder compartir con otros el sentimiento de pérdida. En general es un tiempo que la persona se toma de manera involuntaria, para hacer su transición hacia la vida.

Los secretos
Entre los acontecimientos que pueden complicar un duelo, está el tema de guardar un *secreto*. Suele ser traumático descubrir algo que estaba oculto después de la muerte de un ser querido. También sucede con personas que deben hacer el duelo en secreto o no pueden acudir al funeral porque no serían bien recibidos: ex- esposos/as, amantes, etc. Estas personas deben hacer un duelo casi disimulando y esta situación complica el duelo.

Castigo
Entre los dolientes, la muerte suele vivirse como un *castigo*. Muchas personas tienden a pensar que si son buenos, no sufrirán, y cuando sobreviene el dolor y la muerte, piensan que estas situaciones son un castigo por algún pecado o transgresión. Si no lo hubo, ven fuertemente cuestionado su sentido de justicia, y en todo caso aplican a Dios una imagen vengativa. Es muy interesante la respuesta que plantea el libro, sin tomar una posición confesional ni una mirada trascendente –o dejar de tomarla–. Se afirma sencillamente que la muerte sigue a la vida. Es interesante el ejemplo que refieren Kübler-Ross y Kessler:[309] a un hombre le descubren un cáncer, y junto con el tratamiento médico, esta persona comienza a orar, meditar, seguir una dieta macrobiótica y ser más tolerante con el prójimo. Se cura y continúa con sus prácticas, pero al año el cáncer vuelve. Esta persona se interroga: ¿qué he hecho mal? Kübler-Ross y Kessler reflexionan de la siguiente manera: evidentemente esta persona sintió que con sus prácticas controlaba la enfermedad y negociaba con Dios, no se había vuelto más espiritual, sencillamente estaba haciendo un negocio.

[309] Para ver la referencia completa: *Sobre el duelo*…, 100-101.

La espiritualidad no constituye una cura para las enfermedades, sino una decidida conexión con lo más profundo de nosotros mismos, con los demás y con la trascendencia si creemos en ella. Esta comunión nos lleva al perdón y a la paz, incluso frente a la muerte. Estar enfermo y ser culpable son cosas diferentes.
Estas reacciones pueden estar motivadas por una cierta educación, según la cual, los errores reciben un castigo, o con una determinada imagen de Dios. La lógica de la vida es diferente, pero estas vivencias y la experiencia del dolor, nos hacen concebir a un Dios castigador, en lugar de pensar en un Dios que nos regala la vida como un ciclo que termina y en el cual, de acuerdo a las creencias de cada uno, puede haber incluso otra vida, más plena que esta. La sensación de castigo es real: ¿cómo no sentirse castigado de alguna manera cuando se ha perdido un hijo? Pero, en la opinión de los autores, esto es una reacción normal frente a la muerte a la que se ha vivido históricamente como un dolor y un castigo, es una reacción psicológica más que un problema religioso, aunque se formule como tal.

Control
Aunque los autores habían nombrado ya el tema varias veces, dedican algunos párrafos todavía al tema del *control*. El control es algo muy valorado en nuestra sociedad occidental, y esa valoración suele reforzarse en la enfermedad: hay muchas cosas que hacer, atender y controlar cuando un ser querido se enferma. El control y la actividad pueden extenderse incluso al entierro y a los arreglos que hay que hacer en casa después de la muerte: todavía hay mucho que hacer y de qué ocuparse.
Cuando todo ha pasado y se medita sobre la pérdida, las personas suelen descubrir que esa febril actividad les servía para tapar el dolor o el enojo: muchas personas prefieren la lucha a sentir tristeza, ira o angustia. Pero este es un remedio pasajero, porque a la larga intentar controlar lo incontrolable se transforma en un infierno, en algo profundamente artificial que no logra tapar la angustia.
Muchas veces después de una pérdida, las personas intentan que todo sea perfecto: el trabajo, el orden de la casa o lo que sea. En realidad el intento es de volver a la normalidad, con la ilusión inconsciente de recuperar así a la persona fallecida.
El dolor puede transformar también a los amigos en grandes controladores: muchas personas quieren mitigar el dolor de sus amigos, para sentirse mejor ellos. En todos hay una buena intención y al mismo tiempo la dificultad de acompañar a quien sufre, ya que como se dijo en varias oportunidades es muy difícil permanecer junto a un gran dolor.
Por esta razón, muchas veces los dolientes se ven arrastrados a realizar viajes y concretar salidas que no desean hacer y que interrumpen el ritmo de su duelo.
El control, sin embargo, no siempre es malo, especialmente si es solicitado por la persona en duelo, ya que hay algunos dolientes que por un tiempo se sienten paralizados y sin embargo deben continuar su vida y tomar decisiones. Estas personas viven como un alivio las indicaciones y acciones de un familiar o amigo cercano, que los dispensan del stress de decidir y hacer.

Proyectos y fantasías
El duelo se hace no sólo por la pérdida presente, sino también por los *proyectos y fantasías* que quedaron truncos. Así, frente a la muerte de un joven sus allegados lamentan la pérdida presente, pero también lloran por la carrera que no hizo y los hijos que no tuvo y en cada aniversario recordarán por ejemplo: “ahora tendría 30 años, ¿se habría casado ya?”. Incluso se lloran proyectos más concretos: una pareja ahorra varios años para comprarse una casa, a poco de adquirirla, uno de los dos muere y posiblemente el otro se quede preguntándose a sí mismo, si no deberían haber

disfrutado más en vez de ahorrar tanto, si no deberían haber pedido un préstamo para gozar antes de la casa. Ahora habría una deuda pero un magnífico recuerdo…
Las fantasías perdidas y los sueños truncos también merecen ser llorados. También es normal idealizar a la persona fallecida e imaginar –¡y creer!– que la relación fue todo lo buena que en realidad no fue. Es habitual escuchar hablar a un viudo o a una viuda de la maravilla que era su matrimonio, cuando hemos sido testigos de que tal maravilla no existió. Esto es algo cultural: no hay que hablar mal de los muertos, pero también cumple la función psicológica de mostrar la magnitud de la tragedia: él o ella eran tan buenos… y ¡los hemos perdido! Se tiende a purificar el pasado para hacerlo más aceptable, pero de esa manera el duelo se complica, porque no se lamenta la real pérdida sufrida.

Fortaleza
El reclamo de *fortaleza*, es habitual en los funerales. “Sé fuerte” es una especie de invocación cultural, frente a una escala de valores que desprecia la debilidad o que censura las emociones. A veces ser fuerte significa no ser humano y censura la expresión del duelo, agregando sufrimiento a una situación de por sí dolorosa. Pero el imperativo es tenaz, incluso porque muchas veces se agrega una motivación a esa fortaleza. Así escuchamos que a un viudo o a una viuda se le dice “sé fuerte por tus hijos”, y de esa manera se reprimen los sentimientos del padre o de la madre y se complica el duelo de los hijos. Los niños aún pequeños deben saber que los adultos lloran cuando pierden alguien querido, y no por eso dejan de ser valientes y seguir adelante. Por otra parte, el llanto de los adultos les da a ellos permiso para llorar.
Las personas reclaman fortaleza, porque si el doliente parece controlado, quien lo acompaña, sufre menos: “ojos que no ven, corazón que no siente”, y la verdad es que el dolor tiene algo de contagioso. Lo verdaderamente dañino es intentar tapar el dolor, o forzar su expresión cuando la persona aún no está lista para manifestarlo.
Quien acepta su llanto frente a la pérdida, descubre una fortaleza que no sabía que poseía y finalmente la experiencia resulta mucho más liberadora que retener las lágrimas.

Vida después de la muerte
La cuestión de *la vida después de la muerte* es crucial para un doliente. Si tiene fe en algún tipo de trascendencia, esta fe lo asistirá. Si no la tiene, comenzará a interrogarse. Los autores afirman que hay muchos episodios de los moribundos que no tienen explicación desde la ciencia positiva, pero que suceden, por ejemplo el tema de recibir “visitas”: muchas personas próximas a la muerte y plenamente lúcidas, dicen recibir la visita de su padre, su madre o alguna otra persona querida que quizás lleve muchos años fallecida. Estas “visitas” son siempre de ánimo y aseguran una existencia feliz, más allá de ésta. Fenómenos como éste hay muchos.
Las creencias sobre la vida después de la muerte, desempeñan un papel central en el proceso de duelo, que transcurrirá de modo diverso si se cree o no en alguna forma de pervivencia más allá de esta vida.
En la pérdida, todos los dolientes anhelan alguna forma de conexión con el ser querido, donde se encuentre. Kessler y Kübler-Ross afirman que la gran pregunta de acompañamiento no es la del debate filosófico-teológico sobre la vida más allá de la muerte, sino la siguiente: “con esta experiencia, ¿te sentiste aliviado/a?”, porque en el dolor, esto es lo que cuenta.

2.4. El mundo externo del duelo

La pena es la parte interna del duelo, se trata sobre todo de los sentimientos y del trabajo interior del duelo como proceso o viaje, no finaliza un día concreto y es tan personal como cada uno de nosotros. El duelo es la parte externa de la pérdida, son las acciones, rituales y costumbres que llevamos adelante.
Kübler-Ross y Kessler detallan todos los elementos del duelo como acontecimientos en torno a la pérdida, los principales son los siguientes:

Los aniversarios y las fiestas
En el transcurso del primer año las personas pasan por el duelo y por la pena, en los que hay días buenos y malos. No se suele ser consiente de la cantidad de celebraciones que tiene un año hasta que hay una pérdida, entonces las celebraciones se convierten en días difíciles y tristes, en los que los allegados no saben si un llamado o una visita aumentará la pena del doliente. La mayoría de las veces las personas en duelo reciben con cariño estas muestras de empatía, porque de hecho, difícilmente olviden la fecha.
Tanto los aniversarios como las fiestas de navidad y año nuevo, así como las vacaciones o algunos momentos significativos familiarmente, tales como un casamiento o un nacimiento, constituyen un momento de especial recuerdo para quienes están en duelo. La recomendación que hace el texto es no pasar por alto estas fechas, sino por el contrario y en la medida de las posibilidades de cada persona, verbalizar o significar de algún modo que esta será una navidad sin el ser querido. Sea que se decida celebrar o pasarla en soledad.
Lo importante es que el aniversario o la celebración trascurran haciendo algo que reconforte a la persona, de acuerdo a cada uno/a ese "algo" puede ser ir a misa o a otra celebración religiosa, visitar el cementerio, reunirse con otros familiares, etc.

La sexualidad
Difícilmente las personas aborden el tema de la sexualidad en el contexto del duelo. De por sí es un tema tabú y mucho más en un ambiente de pérdida. Sin embargo las personas tienen reacciones muy disímiles al respecto: algunas personas pierden totalmente el interés en la dimensión sexual de sus vidas; otras, en cambio, buscan a través del sexo una confirmación de estar vivos, e intentan una conexión con otra persona que le permita atravesar el duelo.
La sexualidad es parte de la vida y parte del duelo, esto se ve de una manera muy fuerte cuando fallece el esposo o la esposa: en el conjunto de cosas que se pierden, se pierde también una dimensión importante de la vivencia sexual. Siempre que el sexo sea parte de la relación, también formará parte del duelo. Cuando se pierde al cónyuge, volver a sentirse atraído/a por alguien, volver a enamorarse y casarse, es vivido como una infidelidad. Mucho más, volver a tener relaciones sexuales con alguien. Sin embargo el punto esencial es darse a sí mismo permiso para seguir viviendo y disfrutando de la vida, contando con que los primeros pasos serán difíciles e inseparables del recuerdo del ser querido que se ha perdido, pero la paciencia y la comprensión del proceso podrán hacer que nuevos proyectos y relaciones sean posibles. Un grupo de apoyo puede ser una buena opción para trabajar los sentimientos y elegir cómo recomenzar después de la pérdida.

El cuerpo y la salud

Suele suceder que después de la muerte de un ser querido, las personas encuentren muy debilitada o resentida su salud. Durante una larga enfermedad, quien acompaña al enfermo duerme mal, come peor y olvida sus propias necesidades de todo tipo, también físicas. Es así que la muerte de alguien encuentra a sus allegados muy debilitados, en especial a la persona más cercana, la cual, además no tenga la menor intención de cuidarse, ya que no ve ningún sentido a esa tarea: si la persona que más le importaba ya no está ¿qué sentido puede tener este cuidado?

El cuerpo se ha desgastado por todo lo que ha tenido que pasar, por todo lo que ha visto y oído, por todo lo que ha sentido. Ahora el cuerpo necesita descansar y recuperarse, y hay que proveerse las herramientas necesarias para hacerlo, aún cuando a la persona no le importe demasiado. En general las personas vuelven solas a su buen estado físico, anterior a la pérdida, pero necesitan su tiempo que en general es más prolongado de lo que reclama el entorno. Los allegados solicitan que la persona vuelva a su peso –si ha aumentado o si ha disminuido–, que haga ejercicio y que se "arregle", pero todo lleva su tiempo y hay que alentar a la persona en duelo para que resista a esa presión.

El acompañamiento debe intentar que la persona vuelva a escucharse a sí misma y a sus necesidades fundamentales. Esto incluye el tema del trabajo, ya que hay personas a las que el trabajo les sirve de terapia y viven un alivio durante los períodos laborables, mientras que otras no logran concentrarse y padecen sus horas de trabajo.

Es habitual también que las personas en duelo se enfermen, ya que sus defensas físicas y psicológicas se encuentran bajas y las asiste un desgano recurrente, el estimulo debe estar enfocado desde el acompañamiento a la escucha del propio cuerpo y a tomarse el tiempo necesario para hacer las cosas.

Trabajo, trámites y rituales

Después de una muerte, en general hay mucho que hacer: trámites, arreglos en la casa, orden de los efectos personales de la persona fallecida, etc. Es importante que las tareas más significativas no sean realizadas de manera mecánica, ya que son rituales que ayudan a encontrar un significado, a exteriorizar y compartir el dolor.

Algunas tareas, como ordenar la ropa y pertenencias de la persona fallecida, son especialmente intensas, porque hacen tomar un contacto fuerte y directo con la pérdida. Esta actividad requiere un cuidado especial y será bueno que el doliente piense cómo quiere hacer este trabajo: sólo, acompañado, durante varios días o en una sola jornada, inmediatamente después de la muerte o algún tiempo después. Será bueno tener en cuenta que todo será muy movilizante, para tomar los recaudos del caso, así una persona pensará: "quiero estar solo/a, porque deseo llorar tranquilo/a" y otra persona dirá: "no soy capaz de enfrentar esta situación si no es con la compañía de…". Todo este proceso es tan personal como el duelo mismo.

Cada uno de los allegados tendrá una opinión acerca de cómo la persona en duelo debe acomodar su casa, hacer o no hacer viajes, aceptar o no invitaciones, etc., lo importante es que la/el protagonista tenga en claro que no tiene que complacer a nadie, sino seguir su propio ritmo de duelo, teniendo en cuenta que no hay una "forma correcta" de hacerlo, basta que haga lo que pueda y se anime a pedir lo que necesite: ayuda, compañía, soledad, etc.

Un ritual que es muy sanador para algunas personas, es el de escribir una carta a la persona fallecida, en la que se pueden exteriorizar los sentimientos, y darle libre curso al amor y al dolor. La escritura ayuda mucho a tomar contacto con los propios sentimientos. Una carta puede ayudar también para cerrar asuntos pendientes, decir lo que no se dijo en su momento, pedir perdón o darlo, agradecer. Muchas personas sienten que la comunicación con su ser querido no ha terminado con la muerte y sienten

que con las cartas la continúan, lo cierto es que el ritual de las cartas trae alivio a muchas personas en duelo y eso es lo que cuenta.

Cuestiones financieras

En la vida cotidiana, no se suele hablar abiertamente de la propia situación económica, pero ésta desempeña un papel en la vida y también en el duelo. Cuando un ser querido muere, el dinero puede transformarse en algo difícil de manejar. Tanto cuando es mucho, como cuando es escaso, en muchos duelos se vuelve un problema más. En sí mismo, es un tema neutral, pero todo depende de la relación que establezcamos con él. Cuando el dinero está asociado a un seguro de vida, o a una herencia, se despiertan sentimientos encontrados que cargan una pena suplementaria. Otra dificultad habitual, es la de personas que pierden un cónyuge que se ocupaba de los asuntos económicos y no saben realizar las operaciones más simples.

La muerte hace que nos demos cuenta de lo que el dinero puede y no puede comprar. Algunas familias quedan arruinadas después de una larga enfermedad que termina en la muerte, muchos de ellos se consuelan pensando que han hecho todo lo que pudieron por salvar a su ser querido. Otras familias se dividen por el tema del dinero y las herencias. Lo ideal sería poder aislar estas cuestiones del duelo en sí mismo, pero la realidad es que muchas veces es lo primero a resolver. Kübler-Ross y Kessler aconsejan pedir ayuda profesional de un abogado o contador en los momentos de decisiones difíciles y aplazar las que sea posible hacerlo.

Cierre

Muchas personas se preguntan cuándo se cierra un duelo, cuando se termina. Kübler-Ross y Kessler dicen que si por cierre o conclusión entendemos el “dar por terminada una etapa”, el duelo no concluye nunca, porque nunca termina el amor por las personas que amamos realmente, y por lo tanto nunca dejaremos de extrañarlas.

Los famosos cinco pasos son diacrónicos y sincrónicos y se vuelve sobre ellos muchas veces y de diversas formas, según cada persona. El cierre de un duelo en realidad está dado por el hecho de aprender a convivir con la pérdida y en ese proceso, ayuda mucho el poder completar los espacios que afectivamente quedan en blanco, por ejemplo: cuando una persona es asesinada, el doliente “necesita” encontrar al asesino y que éste sea castigado, para procesar su duelo. Cuando alguien que muere de forma repentina, sus seres queridos buscan averiguar cuál fue la causa exacta de la muerte, y quiénes lo vieron por última vez. Llenar los “vacíos” ayuda a completar el duelo.

Algunas personas, tratan de transformar su desgracia en algo bueno, así surgen las ONG que buscan chicos perdidos, o que hacen educación vial o los grupos de apoyo para familiares en duelo, etc. Nunca concluye –en el sentido de terminación definitiva– el duelo de un ser querido.

2.5. Consideraciones reflexivas sobre la crisis a partir de Kübler-Ross y Kessler

2.5.a Valoración Crítica

Sin duda este libro es la obra maestra de la Dra. Kübler- Ross, toda su experiencia se ve enriquecida por la pluma de Kessler. Cada tema se aborda con gran conocimiento, comprensión y enorme empatía hacia quienes transitan el duelo.

Este libro, que habla de Dios solamente en referencia a determinadas vivencias de las personas a las que se va nombrando, es una obra profundamente acorde con la dinámica cristiana, ya que tiene mucho que ver con el testimonio, cuyo valor en el duelo se vuelve fundamental. De hecho, una de las pocas cosas que a una persona en duelo, le pueden

dar la pauta de que hay vida posible y feliz después de esta experiencia, es ver a alguien que ha superado un duelo similar. Esto es especialmente importante en los duelos traumáticos. El testimonio, la experiencia, no sólo son herramientas valiosas a la hora de un acompañamiento en duelo, sino que son elementos particularmente útiles en nuestro tiempo, tal como lo recordara Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi.*[310]
No es un libro de tipo científico, por lo cual, a pesar del inestimable valor de las experiencias, hay que hacer algún esfuerzo para poder "aislar" y visualizar la teoría. No obstante cada una de las historias narradas ilustran de manera excelente lo que se pretende decir. Es un buen material para introducirse en la temática del duelo, accesible y profundo. No obstante, a medida que vamos estudiando la cuestión de la pérdida, nos damos cuenta hasta qué punto es acertada la conceptualización que presentan aquí Kübler-Ross y Kessler. Es un libro de consulta que permite no sólo el manejo teórico, sino que brinda herramientas para acompañar en el duelo. Para sub-temas específicos, abordajes particulares o posteriores profundizaciones, se requiere material complementario.

Respecto de las *etapas del duelo*, en este libro hay una evolución respecto de obras anteriores de Kübler-Ross.[311] El concepto de etapas del duelo, que es uno de los grandes hallazgos teóricos de la psiquiatra, experimenta una flexibilización, en la que incluso se considera una sexta etapa, la de la ira contra Dios.[312]
El gran acierto de Kübler-Ross en este tema ha sido el de describir una cierta evolución que tiene el duelo. Hoy se prefiere el vocabulario de "tareas" a realizar durante el duelo, porque se considera que un duelo no madura si el doliente no trabaja su aflicción. De hecho, si se habla de "trabajo de duelo", es más apropiado hablar en términos más activos, que pasivos. Robert Niemeyer, siguiendo a Th. Attig, habla de la "actividad del duelo",[313] porque si bien la pérdida no es elegida, el modo de afrontarla sí lo es. Estos autores hablan de los "desafíos del duelo".
Niemeyer enumera los siguientes desafíos a resolver en este proceso: reconocer la realidad de la pérdida; abrirse al dolor; revisar nuestro mundo de significados; reconstruir la relación con lo que se ha perdido; reinventarnos a nosotros mismos.[314]
Notemos las semejanzas: son también cinco y hay paralelismos fácilmente reconocibles entre ambas conceptualizaciones; pero aquí hay un énfasis más propositivo, tanto al nombrar los desafíos con verbos, como al enumerarlos como tareas, más que como sentimientos, aunque las tareas estén encaminadas a la elaboración de los sentimientos.
La otra teórica del duelo que elegí para estudiar en este estudio, V. Kast divide el duelo en las siguientes "fases": fase de negación, la fase de caos emocional, la fase de búsqueda y separación, la fase de una nueva relación con uno mismo y con el mundo.[315]
Esta manera de pensar el duelo une un cierto proceso emocional que se va dando prácticamente sólo –salvo que haya impedimentos– y algunas tareas que los dolientes tienen que encarar.

---

[310] Cf. EN 21. Respecto del testimonio de Cristo como quien vive el dolor y no sólo habla de él, encontramos valiosas orientaciones en el magisterio de Juan Pablo II. Cf. *Salvifici Doloris* 16.
[311] Especialmente desde *On death and Dying*, New York, 1969.
[312] Cf. *Sobre el duelo*…, 14.
[313] Cf. R. A. NEIMEYER, *Aprender de la pérdida. Una guía para afrontar el duelo*, Barcelona, 2007, 71ss. Allí cita la teoría de T. Attig, expuesta a partir de un importante artículo sobre el tema: T. ATTIG, "The importance of conceiving grief as an active process", *Death Studies* 15 (1991) 385-393.
[314] Cf. R. A. NEIMEYER, *Aprender de la pérdida*…, 73-86.
[315] Cf. V. KAST, *A Time to Mourn. Growing through the Grief Process*, New York, 1988, 56-68.

D. Liberman habla más que de etapas, del "duelo y sus tiempos".[316] Es otra conceptualización pero en la que se reconoce también una cierta evolución interna que el duelo tiene y que debe ser realizada de manera saludable.
En síntesis, diversos autores aportan sus puntos de vista sobre el devenir del duelo, pero indudablemente, la periodización de Kübler-Ross puede reconocerse de un modo u otro, en todo lo que se ha escrito con posterioridad sobre el duelo y sus etapas.

Otro acierto importante del libro es la distinción entre *pena y duelo,* o el mundo interno y externo del duelo.

> "La pena es la parte interna de la pérdida, cómo nos sentimos. El trabajo interno del duelo es un viaje. No finaliza en un día u hora concretos. Es tan particular como cada uno de nosotros. Durante el primer año, has pasado por el duelo y la pena".[317]

Esta distinción mundo interno – mundo externo, ayuda a visualizar el carácter singular y único de cada experiencia; si bien la mayoría de las personas en duelo tienen determinadas características y siguen ciertas "etapas" reconocibles, cada uno/a las sigue y se las apropia como puede. Así es posible entender las diferentes reacciones que se observan en los distintos procesos.
Al decir que durante el primer año se pasa por el duelo y por la pena, no significa que en un año el proceso esté cumplido, sino que se ha pasado por las instancias internas y externas de la pérdida. Lo que tiene que ver con el mundo interno, está muy bien descripto en el libro, como aquello que sucede en el "tiempo sin tiempo" de la intimidad de cada persona, "detrás del cristal" de la pérdida. La culpa, las lágrimas, las lamentaciones, los sueños, la pregunta por la otra vida y por el reencuentro, y los otros ítems que enumera el texto, son tópicos de la pena que puede reconocer cualquier doliente. Sin embargo el modo y el protagonismo propio es lo que hacen personalísimas dichas circunstancias.
En cuanto al mundo externo, lo que pasa "más allá" del cristal simbólico de la pena, Kübler-Ross y Kessler no minimizan, sino que ponderan el impacto de temas que parecen ajenos a la pérdida, y que sin embargo la atraviesan. Así sucede con el dinero, los aniversarios, la salud, las actividades cotidianas, etc. Se da valor a todo lo que hace al mundo del doliente, porque marca el impacto de la pérdida, aquí y ahora.
Uno de los méritos del texto, es lograr empatizar con los lectores –presumiblemente personas que han atravesado o están atravesando pérdidas significativas– por medio de una narrativa sencilla, vívida y que habilita como válidos todos los sentimientos. Las historias que se incluyen, no distraen sino vuelven concreto el tema que se expone teóricamente. Es muy fácil identificarse con los relatos. De este modo el lector/a se siente comprendido/a, acompañado/a y aceptado/a en su manera de vivir la pena. Un efecto muy difícil de lograr a través de un libro, lo cual nos habla de la gran experiencia en acompañar estos procesos que tienen Kübler-Ross y Kessler.

---

[316] Cf. D. LIBERMAN, *Es hora de hablar del duelo. Del dolor de la muerte al amor a la vida*, Bs. As., 2007, 69-76.
[317] *Sobre el duelo*…, 125.

2.5.b Consideraciones reflexivas sobre la crisis a partir de E. Kübler-Ross y D. Kessler

- Crisis como duelo y sus etapas

Evidentemente en esta sección de aproximación psicológica, los autores difícilmente hablen de crisis espiritual, pero me parece interesante avanzar con la pregunta, para hacer la conexión con nuestro tema y nuestra búsqueda de base.
Hay una afirmación que subyace a cada una de las páginas del libro: la muerte forma parte de la vida, y aprender a vivir es aprender a convivir con los aspectos de muerte que la vida tiene, con la muerte de nuestros seres queridos y con la realidad de nuestra propia muerte, empezando de manera remota a prepararnos para ella.
Frente a nuestras espontáneas afirmaciones frente a los dolores y las pérdidas: "¡esto no es vida!" –se suele decir–, los autores nos responden: "¡esto también es la vida!", ya que nuestra finitud nos marca un entramado y una secuencia muerte-vida, de la que está hecha nuestra existencia. Esto es importante tenerlo en cuenta en la crisis en la que dicha secuencia muerte-vida –o el misterio pascual, en términos cristianos– tiene una presencia insoslayable.
En relación al material que estamos comentando en esta parte del trabajo, me gustaría poner en relación el concepto de crisis con el de duelo. Toda crisis tiene su aspecto de duelo: hay una vieja seguridad que se pierde y una cosmovisión que se acaba. En el comienzo de la crisis, cuando lo que se tiene no sirve para resolver el problema que nos aqueja,[318] se vive el *duelo anticipatorio*, que en la crisis es un momento especialmente complicado, ya que se teme perder lo que se tiene, pero al mismo tiempo, se exploran alternativas porque la situación actual se torna insostenible.
Se avecina un cambio y con él una pérdida. A veces estos duelos son micro-duelos: el adolescente que percibe que sus gustos e intereses van cambiando, pero a la vez añora o tiene repentinos deseos de jugar con determinado juguete de la infancia, por ejemplo. Incluso es posible que cuando se le proponga regalar ese juguete, no quiera hacerlo, aunque haga mucho tiempo que no lo usa.
Pero estos duelos pueden ser más importantes y serios: cuando una pareja se separa, uno de los cónyuges pierde la convivencia con sus hijos. Esta posibilidad vivida en la anticipación de la pérdida, puede ser uno de los duelos más dolorosos de todos los que implica un divorcio.[319]
Los temores generados por la posibilidad de la pérdida, pueden incluso detener el proceso de cambio desencadenado por la crisis. Puede ser que una pareja esté madurando la idea de separación, pero la sola posibilidad de perder la convivencia con los hijos, haga que uno de los cónyuges detenga ese proceso. Posiblemente no quiera seguir casado/a, pero la eventualidad de dicha pérdida lo/la paralice en el proceso. El duelo anticipatorio está presente en la gestación de una crisis.
En la crisis en sí misma, se vivirá la pérdida y se elaborará el duelo pertinente con todas sus fases, se vive allí la negación, la ira, el regateo, la depresión y la aceptación y estos sentimientos se disparan hacia distintos flancos y con distintos acentos según el tipo de crisis.

---

[318] Tengo siempre en mente la crisis, según la definición de K. Slaikeu: "Una crisis es un estado temporal de trastorno y desorganización, caracterizado principalmente por: la *incapacidad* del individuo para abordar situaciones particulares, utilizando métodos acostumbrados para la resolución de los problemas, y por el *potencial* para obtener un resultado radicalmente positivo o negativo". *Intervención en Crisis*…, 11.

[319] Los ejemplos de situaciones críticas que pongo aquí, de manera deliberada han sido seleccionados como sucesos humanos –porque aún estamos en una aproximación psicológica–, pero que según otro punto de vista, podrían ser crisis espirituales.

Se *niegan* aspectos de la realidad, tales como sentimientos y errores, trascendencia de las decisiones y dolores futuros.[320] En esa instancia también percibimos como acompañantes que la persona no podría tener la fuerza para separarse, si no negara algunos aspectos de la realidad.

Cuando una persona está en la fase de la negación, la confrontación es inútil, porque hay una incapacidad para percibir la totalidad. Como cada paso del proceso, es necesario, aunque una fijación en la etapa de negación sería perjudicial.

La *ira* también está presente en el duelo de una crisis, en el caso del divorcio esto es obvio, pero también se da en otras crisis evolutivas o circunstanciales: el "nido vacío" produce enojos con los hijos, con las circunstancias, con la cultura que marca estas pautas, consigo mismo/a por las renuncias hechas en algún momento y que hoy se manifiestan como sacrificios estériles, etc. Los adolescentes tienen etapas iracundas y los ancianos sienten rabia a menudo a raíz de las capacidades que van perdiendo. Tanto los desastres naturales como los provocados por el hombre movilizan un sentimiento de injusticia, que desencadena la ira de los protagonistas.

Como hemos visto la ira es una descarga y da algo para hacer y en qué entretenerse mientras se puede asimilar la pérdida y como tal también es útil y cumple un cometido en el proceso.

El *regateo o la negociación* también forman parte de la crisis como duelo. Se ve así en el que tiene que tomar una decisión como fruto de su crisis: encarar un divorcio, dejar una profesión o el ministerio sacerdotal.[321] El regateo adquiere muchas veces características de dilación o enfrentamiento dosificado,[322] en el transcurso del cual se fue madurando una idea, para poder encarar la decisión con todas sus consecuencias.

La *depresión*, acompaña invariablemente la evidencia de la pérdida ocurrida con la crisis, cuando se puede tomar contacto con esta realidad. La depresión también podría paralizar una toma de decisiones dentro de una crisis, o dilatarla. Una persona podría encontrarse tan abatida por un cambio que tiene que hacer a raíz de una crisis, que puede decidir posponerlo. La depresión pos-crisis es inevitable ya que casi siempre –por no decir siempre– hay pérdidas después de una crisis. Dichas pérdidas pueden ser de muchos tipos: afectivas, materiales, sociales, profesionales, de pertenencia, etc. La tristeza también puede sorprender a la misma persona que protagoniza una crisis, ya que tal vez no imaginaba que le pesarían tanto determinadas pérdidas.[323]

---

[320] Por ejemplo: en los momentos de euforia en el proceso de separación, como acompañantes podemos percibir esta negación, ya que se puede estar eufórico/a únicamente cuando se ven los beneficios que trae la decisión: acabar con una convivencia difícil o traumática, sentirse libre, poder empezar otra relación, etc. Se ve esa cara de la moneda, sin registrar otros inconvenientes –mudanza, cambios sociales y económicos; ruptura de determinados vínculos que resultan placenteros, etc.–, y por ello es posible que la evaluación sea toda positiva.

[321] Un sacerdote en crisis me comentó en una oportunidad: "sé que tengo que replantearme toda mi vida y volver a preguntarme si quiero seguir siendo sacerdote, pero todo esto me lo voy a plantear después de las vacaciones". Mientras lo escuchaba, me preguntaba a mí misma cómo podría descansar en las vacaciones con semejante inquietud. De hecho pasó aquel verano y a mediados del año siguiente volvió a sacar el tema, con una decisión semi-tomada: me dijo que estaba pensando seriamente en la posibilidad y en dos momentos de la conversación señaló "si dejo el ministerio…", expresando esa alternativa en condicional. Dijo que quería tomarse un tiempo para pensarlo, pero el tenor de sus afirmaciones hacía pensar que la decisión ya estaba tomada.

[322] G. Caplan, llamaría a esta actitud "retirada estratégica". Cf. G. CAPLAN, *Aspectos preventivos en Salud Mental*, 95.161-162. 169.

[323] Una mujer, recientemente separada de su marido, me decía que una de las pérdidas que más lamentaba y con la que ni siquiera fantaseaba cuando pensaba en separarse, era la pérdida de amigos y amigas. Como el grupo de amistades con el que más se relacionaba la pareja, pertenecía al ambiente de trabajo de su ex-marido, cuando se separaron, naturalmente ella dejó de verlos. Esta situación la hacía sentirse especialmente sola.

La *aceptación* de la situación ocurre con el tiempo, normalmente cuando se han interiorizado los cambios y se los ha asimilado al resto de la vida, cuando se puede convivir con las pérdidas colaterales a la crisis. Esto empareja el proceso de aceptación en la crisis, al resto de los duelos, pero la crisis añade una cualidad que no se ve en todos los duelos: una vez que la crisis ha sido superada, hay una experiencia del beneficio recibido a través de ella.
Cuando la crisis ha sido resuelta satisfactoriamente,[324] las personas se manifiestan satisfechas de haberla transitado y de la transformación personal que ha resultado de esa crisis. Aunque de ninguna manera deseen volver a vivirla y aún se pregunten cómo pudieron soportarla, no se quisieran quedar sin los aprendizajes y cambios ocurridos a raíz de la misma.
Aunque esto mismo podría decirse de algunos duelos muy trabajados, es una experiencia más difícil de encontrar.[325]

- Los duelos críticos

Otra forma de asociar crisis y duelo, son los duelos críticos. Allí el duelo no es una parte de la crisis, sino que se le añade criticidad a la pérdida. Kübler-Ross y Kessler abordan algunas de estas situaciones, al hablar de "circunstancias específicas",[326] tales como la muerte de un niño o de una persona muy joven, las pérdidas múltiples, el suicidio, la enfermedad de Alzheimer, la muerte repentina, etc. Las circunstancias en las que se da la muerte, añaden dificultades o características potencialmente críticas a las circunstancias del duelo.
La muerte de un niño, trastorna el sentido de orden vital e incluso de justicia; un suicidio suele desencadenar en el entorno una crisis de culpa y responsabilidad sobre el fallecimiento; una muerte repentina suele provocar una crisis, porque no se cuenta con el elemento anticipatorio que ayuda a madurar la pérdida, etc.
Las pérdidas múltiples complican el duelo, y son particularmente críticas porque en general también son repentinas.
Pongo un ejemplo de un hecho real: un hombre –al que llamaremos Luis–, estaba separado de su mujer –a la que llamaremos Sofía– desde hacía algunos años, aunque mantenía con ella una relación fluida. Tal como solían hacerlo desde la separación, él se llevó algunos días a los tres hijos de ambos de vacaciones. Ese año fueron a Salta y al volver tuvieron un terrible accidente, en el que murió la hija mayor de quince años, y el hijo menor de seis. Luis y su hija de once estuvieron largo tiempo hospitalizados. Sofía se ocupó de todos los trámites relativos a ambas muertes –traslados, entierros, etc.–, y a los dos enfermos en su hospitalización con una eficiencia y serenidad que todos admiraron. Incluso compartió el cuidado de Luis con la nueva pareja de éste y ambas mujeres se apoyaron la una en la otra en todos los aspectos prácticos de la convalecencia de padre e hija.
Unos meses después cuando Luis estaba físicamente recuperado y la hija sobreviviente regresó a casa de su madre, empezó otra pesadilla: Sofía cambió totalmente de actitud. Comenzó a culpar a Luis del accidente de forma amarga y violenta, al principio Luis ni

[324] Entiendo por desenlace positivo de la crisis, lo mismo que Slaikeu: cuando la crisis da por resultado un nivel de vida más satisfactorio que en la pre-crisis, y deja a las personas abiertas al futuro. Cf. *Intervención en Crisis*…, 20-21.
[325] Lo que sí suele manifestarse es el hecho de que las personas prefieren haber amado y disfrutado de la presencia de su ser querido, a no haberlo/a conocido nunca, aunque hoy sea muy intenso el dolor por su pérdida.
[326] *Sobre el duelo*…, 167ss.

siquiera la contradecía porque él mismo se sentía tremendamente culpable. Pero luego Sofía empezó una batalla legal para prohibirle a su ex-marido ver a la hija de ambos, con el pretexto de que la vida de su hija, con él, corría peligro. Esta batalla duró un par de años para sufrimiento de todos, transcurridos los cuales Sofía se quebró, entró en una depresión profunda a raíz de la cual comenzó un tratamiento psiquiátrico en el que pudo constatarse que esta lucha no respondía para nada al motivo real, pero había "entretenido" a esta madre tan sobrepasada de dolor, que no podía enfrentarlo. Solamente cuando Sofía pudo hacer el duelo por sus hijos, todos recuperaron la salud y la paz.

Si el duelo de un niño es complicado, cuanto más lo será el de dos, vivido por su madre. Además la pérdida fue repentina y las características del accidente daban lugar a encontrar un culpable: Luis, que manejaba. Paralelamente y de manera interna, la misma Sofía se echaba la culpa, con razonamientos como éstos: "no debí dejarlos ir", "sabía que Luis maneja rápido en la ruta", "si no hubiéramos estado separados, no hubieran hecho ese viaje, o yo habría estado en el auto, en el lado del acompañante, donde tuvieron el golpe: ¡preferiría estar muerta en lugar de mis hijos!".

Tal como señalan Kübler-Ross y Kessler, los duelos complicados dan especiales argumentos para los "y si…", que son regateos hechos en cavilaciones hipotéticas y eternas: "y si no hubieran ido", "y si hubieran viajado de día", "y si yo hubiera estado"… Aunque racionalmente sabemos que esta manera contra-fáctica de construir la historia no sirve, son cavilaciones que de hecho se dan en el proceso.

- El acompañamiento en duelo como paradigma para acompañar en la crisis

Kübler-Ross y Kessler no hablan en estos términos, pero descubro esta referencia, en el hecho que señalábamos en el punto anterior: sólo acompaña eficazmente en el duelo, quien ha transitado los propios. No es preciso que se hayan vivido los mismos duelos que se acompañan –aunque en ese caso el acompañamiento es especialmente valioso–, basta que se hayan vivido bien los propios.

El mismo método podemos aplicar a las crisis: sólo es un idóneo acompañante para las crisis ajenas, quien ha transitado a fondo las propias. Ese acompañante tiene los elementos necesarios para acompañar: sabe lo que es útil y lo que no, lo que es oportuno hacer, dejar de hacer y lo que es bueno que otros hagan.

Por otra parte, el acompañado percibe la idoneidad que da la experiencia vivida, aunque no se conozca el relato preciso de las crisis atravesadas por el acompañante. Esa percepción confiere una autoridad moral, que es muy valiosa a la hora de la entrega del acompañado al acompañante.

Me refiero particularmente a la instancia en la cual, la reducción de las defensas ocurrida debido al fracaso en las soluciones acostumbradas para la solución de los problemas, deviene apertura a nuevas conceptualizaciones.[327]

En esa instancia es cuando aparece el acompañante, de ninguna manera imponiendo ninguna solución, pero sí facilitando el proceso por medio del cual la persona puede encontrar nuevas alternativas y perspectivas. La *conditio sine qua non* de todo este proceso, será la confianza en el acompañante: solamente cuando se puede confiar totalmente en alguien, una persona se animará a bajar las defensas.

[327] Cf. Teoría de la crisis, en el punto dedicado a K Slaikeu.

- Contar la historia, buscar el sentido

Tal como sucede en el duelo, también en la crisis se anhela encontrar el sentido de lo sucedido mediante el relato, pero la diferencia que existe entre duelo y crisis es, que en esta segunda alternativa, solo se cuentan los hechos que desencadenaron la crisis a muy pocas personas, a veces a ninguna.
Una de las tareas importantes del acompañamiento será obtener una narración que ofrezca la clave de lectura, en primer lugar para el propio acompañado. Contar los acontecimientos relativos a la muerte de un ser querido puede resultar tedioso para los interlocutores de nuestra cultura, ansiosa por enterrar el dolor y hacer que cada uno lleve "privadamente y con educación" su propia cruz.
De modo inverso, narrar una crisis personal, espiritual, resulta muchas veces vergonzante para el/la protagonista. Hay una especie de curiosidad morbosa en saber por qué se lo ve tan mal a tal sacerdote, por qué aquel matrimonio se separó o aquella otra persona se distanció drásticamente de un compromiso que tenía en la comunidad. No habrá, sin embargo tanta gente dispuesta a acompañar y a comprometerse con el proceso de la persona en crisis. Al revés de lo que sucede en el duelo, son los protagonistas los que no quieren hablar de ello o sus más allegados que no quieren aumentarles la pena, tocando temas que considera inconvenientes.
La misma sociedad que no quiere ver el dolor, quiere ver trayectorias exitosas. No quiere saber de fracasos, dudas o desvíos, como si no existieran. Cuando las cosas no son como era esperable que fueran –aunque la crisis en verdad mejore la calidad de vida de quienes la atraviesan–, estos acontecimientos se viven con vergüenza y con dolor.
¡Qué liberador sería para las personas en crisis poder abrir su corazón frente a amigos y allegados! Si este espacio no existe socialmente, por lo menos que se perciba en el acompañamiento.
La historia que apena, merece ser puesta junto a la historia de salvación, para trabajar en la sanación y en la transformación de la experiencia. Uno de los medios para tomar contacto con el poder curativo de Dios, es a través de las historias de fe, que tienen en sí una fuerza salvífica. Baumgartner habla de la "narración que salva", dicha narración se ve potenciada por los símbolos y rituales, a través de los cuales, se puede acompañar los diversos procesos.[328]
Una pastoral curativa debería ayudar a cambiar el paradigma interno: la historia de muerte, puede transformarse en historia de vida y vivificante, gracias al poder de la resurrección del Señor. Encontrar esa hermenéutica pascual es tarea de un adecuado acompañamiento espiritual.

- "¿Puedes sentirte totalmente vivo si no lloras tu pérdida?"[329]

El duelo se manifiesta no solo como una necesidad, sino como un don, como una bendición, como la condición de posibilidad de vivir una curación auténtica y eficaz. Puesto que la pérdida ha existido, el duelo es un camino superador; quien no viva su pérdida, se quedará con una herida abierta, quien acepte transitar este camino,[330] podrá cerrar su herida, aunque la cicatriz permanezca para siempre.

---

[328] Cf. Justamente Baumgartner da el ejemplo del acompañamiento en duelo. I. BAUMGARTNER, *Psicología* Pastoral…, 671ss.
[329] *Sobre el duelo*…, 82.
[330] Se suele llamar al duelo, "el camino de las lágrimas", y algo de cierto hay en esa percepción. Un libro de divulgación y autoayuda sobre el tema del duelo, tiene ese nombre: J. BUCAY, *El camino de las lágrimas*, Bs.As., 2004.

Pero los autores dan un paso más al asegurar que la alegría será nuevamente posible y la vitalidad se verá recobrada, solamente en la medida en que aceptemos esta "dinámica pascual" y aceptemos la muerte y el duelo para recuperar la vida.
Kübler-Ross y Kessler avanzan incluso afirmando: "muchos problemas de la vida se originan en un dolor no resuelto y no curado."[331]
Esta es una apreciación que corresponde también a las crisis, porque estas muchas veces se ven desencadenadas por dolores no resueltos, pero también porque las crisis pendientes pueden permanecer latentes, pero si no han sido resueltas se desencadenarán en algún momento, ya que han persistido "cronificadas". Sólo quien se anime a atravesar sus crisis y a enfrentarse con todos los aspectos perturbadores –duelo incluido– que tienen las crisis, podrá emerger enriquecido de la experiencia.

[331] *Sobre el duelo*…, 231.

ANEXO

VERENA KAST, *El duelo como crisis vincular*

En este apartado analizo especialmente el contenido de su libro: *A Time to Mourn. Growing through the Grief Process*, New York, 1988.[332]
A Time to Mourn, es el libro en el que Verena Kast sintetiza su tesis doctoral en psicología, con el propósito de escribir una obra no demasiado técnica, como para hacer accesible su investigación a un público más amplio. En lo concreto, el texto requiere de alguna iniciación en la psicología y psicoterapia junguiana.[333]
Respecto del proceso de duelo, coincide básicamente con las afirmaciones de Elisabeth Kübler-Ross, aunque defina de manera algo distinta las etapas a transitar. Según Kast, esas fases son: la fase del no querer reconocer, la fase de las emociones que afloran, la fase de la búsqueda, del encuentro y del separarse, y finalmente la fase de una nueva perspectiva del mundo.
Kast confirma las observaciones de Kübler-Ross y les añade la perspectiva junguiana, particularmente el trabajo a partir de los mitos y los sueños. Ella elabora mucho la perspectiva vincular, que según refiere en este libro,[334] se encuentra desarrollada en otra de sus obras: *La naturaleza del amor. Las relaciones de pareja a través de los mitos*, Barcelona, 2000. En *La Naturaleza del* amor, Kast aplica el tema vincular particularmente a la pareja y utilizando las parejas míticas como prototipos de diversos vínculos que suelen darse. En el prólogo de ese libro,[335] dice que en la terapia con personas en duelo por su pareja, se dio cuenta que aquellas que conocían exactamente las fantasías que tenían con su marido o mujer, cuando aún compartían sus vidas, son las que tienen menos dificultades para aceptar la pérdida. Estos pacientes toman conciencia de los aspectos de sí mismos/as que su pareja vivificaba en ellos/as, y si bien lamentan muchísimo esta pérdida, se sienten agradecidos/as al tomar conciencia de lo que está vivo en ellos. En efecto, lo que estas personas amadas despertaron, la muerte no lo puede arrebatar y permanece con sus vidas para siempre.[336]

Algunas conclusiones relevantes a partir de *A Time to Mourn*

La autora afirma que el duelo tiene que ver con todo lo que en nuestra vida es separación y pérdida. Señala que ya Freud en 1915, trató el tema de la pérdida cuando

---

[332] Por recomendación del Prof. Dr. Isidor Baumgartner, estudié este libro, en búsqueda de los aspectos que pudieran enriquecer la teoría del duelo, según la expone E. Kübler-Ross.
[333] Para ese cometido recomiendo la lectura de J. DE CASTRO REYES, *Introducción a la psicología de Carl Gustav Jung*, Santiago de Chile, 1995; M. HYDE - M. MC GUINNESS, *Jung para principiantes*, Buenos Aires, 1995. Una vez leídas las introducciones, también puede ayudar alguno de estos libros del mismo Jung: C.J. JUNG, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 1984; *Psicología y Religión*, Barcelona 1994; *Realidad del alma*, Buenos Aires, 1997.
[334] Cf. *A time to Mourn*…, 7.
[335] Cf. *La Naturaleza del Amor*, 17.
[336] *La Naturaleza del Amor*, es una interesante exposición de símbolos que puede ayudar a profundizar en los lazos interpersonales, pero para nuestro propósito nos basta subrayar la decisiva importancia que la autora le da al tema de los vínculos, y en ellos a la resolución de la simbiosis y la individuación, para la salud personal y vincular. Los Paradigmas de Siva y Sakti, Pigmalión y su criatura, Ishtar y Tammuz, Hera y Zeus, Merlín y Viviana, el arquetipo del marido-hermano y la esposa-hermana, nos muestran cómo en diversas tradiciones hay algunos modelos de relación que se repiten, se idealizan y se imitan. Problematiza y critica al respecto diversas propuestas de pareja.

habló del trabajo de duelo.[337] En su práctica clínica, ella ha visto que los duelos no resueltos tienen mucho que ver con ciertas depresiones.
Según Kast lo refiere, los resultados más importantes de sus investigaciones, han sido los siguientes:[338]

- Porque nosotros nos percibimos a nosotros mismos en términos de relación, y las relaciones interpersonales son tan importantes en la vida, nuestras percepciones de nosotros mismos y del mundo se ven alteradas fuertemente con la muerte de un ser querido. El duelo nos fuerza a resolver e integrar los problemas de relación que podamos haber tenido con la persona que hemos perdido. Esa será la condición de posibilidad para continuar viviendo con una nueva y saludable percepción de nosotros mismos y del mundo. Aunque sabemos lo que es morir, "experimentamos" la muerte solamente cuando alguien amado muere.
- El *shock* que produce la muerte hace que a los dolientes les resulte difícil descansar y hay una fuerte resistencia al cambio: las personas se niegan a ingresar a un mundo en el que su ser querido ya no está, y se desconocen a sí mismos.
- Por difícil que sea, hacer el duelo es fundamental en términos de salud mental y además esta experiencia de muerte, paradójicamente puede enseñarnos mucho sobre la vida, mostrándonos lo que es esencial.
- Esta nueva percepción de nosotros mismos y del mundo que se da en el duelo, es ineludible. Esto nos demuestra hasta qué punto nos percibimos a nosotros mismos con otros y a través de otros.
  Nuestra autopercepción tiene que ver con nuestra conexión con nosotros mismos, con los hermanos y con un ser trascendente.
- El primer paso del duelo es perderle el miedo al dolor y a la separación, concibiendo que forman parte de la vida. Somos frágiles y hemos de aceptarlo, dependemos de un sin fin de cosas incontrolables, pero también tenemos la capacidad de sobrevivir a situaciones extremas. Estas realidades son difíciles de aceptar para nuestra cultura, y las personas se alejan de quienes sufren y apuran a los dolientes para que rápidamente estén alegres y saludables.
- Tenemos que aprender a hacer el duelo, junto a las personas que nos rodean, descubriendo rituales nuevos y significativos para cada persona y para cada grupo de personas.
- En los sueños recibimos una guía valiosa en el trabajo de duelo. A lo largo del libro ilustra la evolución de los casos, con sueños de los pacientes. De esa manera podemos apreciar la importancia de los sueños en el trabajo de duelo.
  Los sueños son una ayuda de nuestro inconsciente para elaborar lo que estamos viviendo, los sueños nos acompañan, nos revelan facetas ocultas de nuestra interioridad, nos consuelan y alientan. En el caso del duelo según Kast, es posible encontrar una guía en los elementos que aparecen en el material onírico.[339] En cada sueño se elabora una transformación personal, dicha transformación y su consiguiente ayuda, se incrementan con el trabajo consciente que se puede hacer con

[337] Verena Kast no incluye la cita precisa. Cf. *A time to Mourn*…, 7.
[338] Cf. *A time to Mourn*…, 8.
[339] Es notable el relato de una serie de sueños de una mujer en duelo, llamada Elena en el libro: cada uno de los sueños que tiene y que relata a Kast en el marco de la psicoterapia, no sólo son reveladores de pensamientos ocultos y de sentimientos más o menos percibidos, sino también de los pasos que está preparada para dar, y qué es lo que tiene que hacer para seguir elaborando su duelo. Cf. *A time to Mourn*…, 21ss.

el material de los sueños; en ellos aparece todo un simbolismo personal, cuya lectura acompaña y facilita el proceso.

Es importante prestar atención no sólo a cada uno de los sueños, sino a la secuencia de los mismos, ya que la progresión y el desarrollo de una serie de sueños nos puede indicar de manera más precisa la dirección y el sentido que está tomando un duelo determinado. Kast encuentra muchos elementos en la secuencia de los sueños, que le hacen pensar que es correcta la teoría de Jung, quien afirma que la psique tiene un mecanismo interno de autorregulación.[340]

- Cada una de las fases de duelo, presenta particulares dificultades para ser superadas, y tiene su propio desafío.[341] Las fases en las que Kast divide el duelo: fase de negación, la fase de caos emocional, la fase de búsqueda y separación, la fase de una nueva relación con uno mismo y con el mundo se parecen a las descriptas por Kübler-Ross.[342] La mayor originalidad, la encontramos en las dos últimas, algunos de cuyos rasgos describiremos brevemente:

  · La *fase de la búsqueda y de la separación*, constituye una de las observaciones características y más ricas de Kast, ya que aquí se trata del tema de la simbiosis, que la autora afirma que está presente en todas las etapas de nuestra vida. Los vínculos interpersonales, sin los cuales no podemos autocomprendernos, están conformados precisamente por la mayor o menor separación y fusión que podamos establecer con las otras personas. En efecto, uno de los hallazgos a los que la autora dedica más espacio en su libro, es el señalamiento acerca de la necesidad de la simbiosis y también la necesidad de la separación, que existe en cada persona. Sostiene que el ritmo entre simbiosis e individuación es esencial no sólo para los niños pequeños, sino también en los adultos. La simbiosis entre los individuos es superada por la relación con alguien trascendente.

  Esto se refleja también en el duelo: la teoría de Kast explica fenómenos que son muy comunes en el proceso, por ej.: ver al ser querido en una multitud y saber que eso es imposible, "confundir" la voz o la cercanía de otra persona, pensando que es la persona que hemos perdido; conservar o no conservar las pertenencias del fallecido/a, etc.

  El hecho de narrar los acontecimientos relativos a la muerte de alguien, además de ser un intento por tomar control de la situación, racionalizándola, es una manera de buscar: buscar el sentido, buscar a la persona a través de la historia.

  Estas referencias están mostrando el proceso de búsqueda-separación que se da en el duelo, ya que si bien deseamos recuperar de algún modo la presencia de la persona que murió, por otra parte, vemos la necesidad de separarnos y desprendernos. La búsqueda es involuntaria, y es una especie de diálogo con la persona fallecida. En este proceso hay una cantidad de avances y retrocesos que culminan saludablemente, cuando el ser querido es una figura interiorizada, alguien que vive en el corazón de quien lo ama y por lo tanto no necesita ser buscado fuera. Esto no significa que el dolor desaparezca, pero se vive de modo tal que es posible continuar con la propia existencia, dejando que la persona que amamos siga su camino.

---

[340] Cf. *A time to Mourn*…, 67.

[341] Esta concepción nos recuerda lo que dice Erikson de las crisis características de cada etapa vital, en su obra *Childhood and Society*, New York, 1963.

[342] En sus obras: *Sobre la Muerte y los Moribundos* y en E. KÜBLER-ROSS – D. KESSLER, *Sobre el duelo y el dolor*.

Al cabo de esta fase y como consecuencia de la pérdida de un ser querido, puede manifestarse la oportunidad escondida en la crisis-duelo, por ejemplo: la posibilidad de recuperar capacidades delegadas en otros, tales como los trámites o las finanzas cuando éstas se llevaban adelante por la persona fallecida.[343] El duelo se convierte en oportunidad de crecimiento y de desarrollo personal aún en las circunstancias más difíciles.

· La *fase de una nueva relación con uno mismo y con el mundo*, tiene lugar una vez que el difunto es una figura interior, pero al mismo tiempo, cuando la persona en duelo está dispuesta a vivir su propia vida, y ha asumido un nuevo lugar vital. Es normal, sin embargo, que las personas en duelo aún en esta fase tengan fuertes reacciones ante cualquier pérdida.

Esta es una fase de cierre o conclusión,[344] a la que pueden acceder quienes se hayan animado a atravesar todo el proceso. "Cerrar" un duelo es retomar el gusto por la vida, recuperar la capacidad de entusiasmarse por un nuevo proyecto y recuperar el sentido de lo que se hace. Esto sucede cuando comienza a desarrollarse una nueva relación con uno mismo y con el mundo.

- *¿Qué sucede cuando un duelo se prolonga o se reprime?* La clínica le indica a la autora que esta situación se presenta a menudo. En ella, un componente importante es la presión social que se ejerce en las personas para que superen rápidamente las situaciones de duelo. Los duelos reprimidos o negados, muchas veces se convierten en depresiones que se manifiestan incluso muchos años después, y que cuando aparecen constituyen un misterio para la persona, en una situación extemporánea y patológica, en la cual el/la protagonista no puede conectar la tristeza que siente, con algún hecho concreto.

  Problemas en la fase de negación: hay personas que no pueden conectarse –aún cuando ha transcurrido un tiempo–, con las emociones asociadas a la pérdida. Una forma típica de hacerlo es mantenerse ocupado/a.[345] Uno de los temas que se juegan aquí es el del permiso social para hacer el duelo y cuánto debe durar éste. Otra forma de negar el duelo es acompañar a otro en su pérdida o en su dolor, sin atender el propio, se trata de una forma vicaria del duelo: se busca a alguien a quien ayudar, porque si ese alguien no está, se siente un vacío y una pena que se piensa que no se podrá tolerar.

  Problemas en la fase de caos emocional: los problemas que suelen darse en esta fase, tienen que ver con el hecho de no encontrar la forma de dar cauce al propio sentimiento, algunas de estas personas están en un "continuo duelo" y suelen parecer deprimidas, tanto por reprimir los sentimientos, como por estar muy absortos por el dolor y no encontrar el modo de expresarlo. A veces no es sólo la pena, también sucede con la ira no expresada, o con otros sentimientos como el sentimiento de culpabilidad, que al ser reprimidos se transforman en depresión,

---

[343] Así una mujer, por ejemplo, puede en principio ver incrementada su pena, cuando sale a trabajar después de la muerte de su marido, pero luego puede encontrar en esa actividad un aspecto de autorrealización o descubrirse realmente buena para alguna tarea.

[344] Kast dice sin embargo, que un duelo significativo no tiene un "cierre" como tal, aunque se pueda acceder a etapas más felices y satisfactorias de la vida.

[345] La autora refiere el ejemplo de una paciente que al fallecer su marido, ocupó su lugar en el negocio familiar. Esto la mantenía tan ocupada, que ese trabajo y su gran demanda ocuparon emocionalmente el lugar del duelo. Años después acude a la consulta por trastornos físicos a los que no se les puede encontrar una explicación: la mujer sólo se curó cuando pudo hacer completo el proceso de duelo. Cf. *A time to Mourn*…, 72-73.

insomnio, dolor de cabeza y otros trastornos psicosomáticos, que desaparecen cuando se trabajan los sentimientos en cuestión en relación con la pérdida.

Problemas en la fase de la búsqueda y la separación: dado que en esta fase se da una intensa búsqueda de la persona fallecida, para quienes no accedan adecuadamente a esta etapa, hay mayores posibilidades de cometer suicidios. La autora pone el ejemplo de una paciente que busca a su fallecido analista en todos los lugares que él solía frecuentar, y llega a la siguiente conclusión: el único modo de encontrarlo es seguirlo a través de la muerte. Aquí está la fantasía no sólo de suicidarse, sino también de "irse con", por eso hay una mortalidad mayor entre los viudos y las viudas recientes.[346]

Especiales dificultades en esta etapa tienen quienes han experimentado una pérdida importante en su infancia temprana, ellos tienden a reaccionar con más violencia frente a la pérdida de la pareja. Estas personas tienen una experiencia de lo perecedero de la vida, la sensación que ésta no es "confiable", y esos sentimientos se manifiestan agudamente frente a nuevas pérdidas.

Tienen dificultades también en superar esta etapa quienes mantenían relaciones simbióticas con el/la difunto/a. Kast analiza largamente un caso clínico concreto y completo en el que puede apreciarse esa dificultad.[347]

Por eso es tan importante en su opinión, reconstruir la propia vida, el propio itinerario, tomar la vida en las manos, no vivir la vida de otro, ni con-fundido con otro, porque si ese otro muere, quien esté fusionado con él, también morirá real o simbólicamente. Estos duelos son complicados, porque previamente hay que sanar un vínculo y experimentar sentimientos adversos hacia una persona que se ama y además está muerta.

La autora saca una conclusión que puede parecer evidente, pero no lo es tanto: si no se elabora el duelo, los muertos no pueden estarlo y los vivos no pueden vivir. El pasado no quedó en el pasado y no se puede vivir el presente.[348] Esto significa que el proceso de duelo implica el hecho de aceptar que el ser querido fallecido siga su camino, aceptar que tiene un destino distinto del propio y que no contaremos con su presencia –al menos del modo que estamos acostumbrados–. Si no se elaboró un camino personal antes de la muerte de la persona amada, será doblemente difícil la separación después de la muerte.

Los fenómenos de relaciones simbióticas son tan fuertes, que algunas personas, aún dadas de alta en sus psicoterapias, corren para siempre el riesgo de establecer relaciones simbióticas con otras personas con las que se encuentren durante el resto de sus vidas. Kast afirma que hay que ayudar a estos hombres y mujeres a elaborar el hecho de que podemos perder algo importante en la vida, sin perdernos a nosotros mismos. Se llega a la conciencia de poder "contenerse" a sí mismo, de poder seguir existiendo más allá de la existencia de otros. Se trata de una experiencia existencial de subsistencia: se puede existir y ser feliz, más allá de la existencia de otro.

Para realizar este trabajo de individuación, es importante distinguir lo que me pertenece y lo que le pertenece a la otra persona, poder percibir los límites entre ambos.

Hay que tener en cuenta, que en todos los duelos hay una etapa simbiótica, y que esa simbiosis no tiene por qué ser patológica, de hecho, solamente se puede separar bien de alguien, quien ha estado bien y saludablemente unido a ese alguien.

---

[346] Cf *A time to Mourn*…, 89.
[347] Cf. *A time to Mourn*…, 91-96.
[348] Cf. *A time to Mourn*…, 100.

La simbiosis en el duelo, cumple un papel especial, porque nuestras concepciones colectivas de la simbiosis, son muy similares a nuestras concepciones acerca del más allá. Por ejemplo, nuestra fantasía del paraíso, tiene mucho que ver con la simbiosis primigenia con nuestra madre.

Podemos decir que una simbiosis ha sido "óptima", cuando las personas salen fortalecidas de ella. La simbiosis original y paradigmática, es la del bebé con su madre, simbiosis que comienza a devenir individuación ya a partir del octavo mes de vida. Salvadas las distancias, podemos hablar de simbiosis en toda relación intensa y significativa de nuestra vida, tal como la que se establece con un cónyuge, por ejemplo.

Los místicos son ejemplos de simbiosis en los que las personas salen fortalecidas; la autora cita el caso de Teresa de Ávila: a partir de la unión con Dios, Teresa lejos de diluirse en la experiencia, queda profundamente afirmada en su persona.

- La muerte de un ser querido es una experiencia extrema, que requiere un trabajo radical de duelo. Este evento constituye un desafío enorme para que la persona desarrolle su propio potencial para en la elaboración de los cambios.

  El duelo puede ser así una posibilidad de desarrollo. Esto que es verdad para una situación extrema como el duelo, también puede serlo en situaciones menos difíciles, que requieren de nosotros el desapego y una nueva conceptualización, se trata de los pequeños duelos –llamados micro-duelos– de los que está poblada nuestra vida, y sin los cuales ésta no sería viable ni habría crecimiento. El saber hacer el duelo es decisivo en muchas situaciones.
- En definitiva, se trata de vivir con desapego, es decir, dejando partir lo que debe partir y a quiénes deben partir. Esto es fundamental para que nuestras vidas transcurran con una cierta felicidad y calma, ya que en el devenir de nuestra existencia, experimentamos la muerte de muchos modos, incluso cotidianamente. Quien no sabe hacer los duelos de su vida, pequeños y grandes, encontrará grandes dificultades y sobre todo mucha pena, porque nuestra existencia está hecha de encuentros y separaciones.

  Debemos estar listos para dejar partir a los que amamos, no sólo cuando se van por motivo de su muerte, sino sencillamente cuando hacen su vida, instalándose en otro lugar, tomando decisiones que los alejan física o emocionalmente de nosotros, etc.

  Según Kast, también debemos aprender a morir "dentro de la vida".[349] Con esta expresión la autora quiere decir que en muchas oportunidades hay que hacer el duelo por etapas que han pasado, por roles, cosas o personas que hemos perdido y volver a comprendernos y a percibirnos a nosotros mismos, de otro modo en esta nueva situación. Especialmente cambia esta autopercepción, con la muerte de un ser querido, aunque la autora afirma que se han dado reacciones semejantes a la del duelo en la autopercepción, en parejas que se han separado luego de muchos años de matrimonio.
- ¿Qué significa el hecho de que ha variado la autopercepción? A raíz del fuerte cambio acaecido con el duelo, la persona siente que el mundo es distinto y ella misma también. Las cosas ya no son como eran, cambian los roles, la situación familiar, social, posiblemente también la situación económica, las cargas familiares, el lugar de residencia. Además de todos estos cambios externos, hay cambios internos, algunos motivados por estas situaciones, otros por decisiones previas o por otros motivos. Todo ello nos lleva a darnos cuenta de la percepción tan distinta de sí misma que tiene la persona en cuestión, en torno al suceso de duelo.

---

[349] Cf. *A time to Mourn*…, 124.

Kast afirma que a lo largo de la vida, hay muchas cosas nuestras que van muriendo, incluso aspectos de nosotros mismos que deben morir, para que podamos seguir viviendo.[350]

Aunque los cambios sean favorables, las situaciones de despedida no dejan de generarnos tristeza, ya sea porque estamos atados/as a un rol, o porque significa despedir una etapa de la vida, en definitiva un aspecto de sí mismo/a.

Muchas veces los sueños muestran estas transformaciones a través de algunos símbolos, incluso señalan la necesidad de la transformación, antes de que ésta acaezca: modos de ser, etapas vitales, tareas, roles. La autora invita a prestar atención, una vez más a los sueños para observar estas transformaciones.

Se trata, en definitiva de soltar y dejar ir muchas cosas y continuamente: etapas de la vida, figuras parentales –los propios padres o quienes hicieron las veces de en algún ámbito de nuestra existencia–, aspectos de la personalidad, ideales y planes. Esta capacidad para soltar y dejar ir, no tiene relación con una actitud de distancia, en la cual las personas no se involucran con nada ni con nadie, porque finalmente tendrán que despedirse. En ese caso no hay que despedirse de nada, porque no se ha acogido verdaderamente algo en la propia historia.

Mas bien el cometido y la propuesta de madurez que enuncia Kast es la de tratar de encontrar seguridad y paz en sí mismo, siendo una persona completa en sí. De este modo las cosas y las personas no son vividas y percibidas como complementos indispensables para ser, sino como objetos y sujetos buscados y amados por sí mismos y no funcionales a la propia historia. En esas relaciones también las otras personas pueden sentirse libres, enteras y autónomas.

Kast define la identidad como el sentimiento de ser uno consigo mismo, desarrollándose individualmente.[351] Nuestro entorno, nuestras relaciones primarias, y que también nos definen de algún modo, constituyen nuestra "identidad relacional".

Hay algunas actitudes que tal vez hemos desarrollado a lo largo de la vida, que no favorecen el desapego, por ejemplo la mencionada simbiosis con otra persona, o la pretensión de controlarlo todo, inclusive a los demás. Cuando se dan estas actitudes que son contrarias al desprendimiento, los inevitables duelos serán siempre más difíciles.

En definitiva, las separaciones por costosas que sean, no significan únicamente una pérdida, sino un desafío hacia una mayor autorrealización. En el proceso de pérdida, nos podemos ayudar con los sueños. La muerte de un ser querido nos enfrenta con la muerte de cada día y nos coloca en el desafío de estar ágiles para las separaciones y las despedidas.

---

[350] Por ejemplo: debe morir el "niño" que hay en nosotros, para que pueda surgir el adulto que somos. O también debe morir la persona codependiente, para que nazca la persona adulta, madura y autónoma.

[351] Cf. *A time to Mourn*…, 138.

3. Reflexión conclusiva: hallazgos, aportes para teología de la crisis

Como primera reflexión conclusiva, podemos decir que Kübler-Ross y Kast, nos iluminan respecto a los aspectos de duelo que tienen las crisis. Cuando una persona está en crisis pierde varias cosas, dos de las más importantes son su expectativa respecto al mundo y su autopercepción.

Si la crisis, siguiendo la definición de Slaikeu, se caracteriza por el trastorno y la perplejidad que nos dejan incapacitados de enfrentar la situación con herramientas conocidas, se ha perdido al menos la seguridad en el mundo tal cual se lo concebía y la seguridad en sí mismo para resolver el dilema que se presenta.

Por lo tanto, para que la crisis pueda desarrollar su potencial beneficio –según la antedicha definición de Slaikeu–, resulta indispensable dejar ir el pasado, aceptar la etapa que ha terminado y nuestro propio ser que ya no coincide con aquella etapa. En una palabra, hacer el duelo por lo perdido.

Así, los duelos que trae la vida, para no cronificarse y transformarse en crisis, necesitan ser elaborados y a su vez; el duelo inherente a toda crisis, si fue bien vivido, ayudará a una satisfactoria resolución de la misma.

En segundo lugar, el duelo nos plantea el tema de la crisis dentro del ciclo vital, del cual los duelos, las pérdidas y la propia muerte como duelo final, forman parte ineludible. Hay muchas crisis que eventualmente se pueden eludir en la vida, no así la crisis provocada por lo que en el transcurso del tiempo vamos perdiendo. Por tanto una pedagogía cristiana de la crisis, debería preparar a los sujetos para atravesar dichas circunstancias.

En tercer lugar, en el duelo como crisis o en la crisis como duelo, la fe y la experiencia espiritual cumplen un papel fundamental. El duelo se vive de forma muy distinta, como hemos visto, de acuerdo a las propias convicciones religiosas, las cuales en general ayudan a la elaboración de la pérdida: cuando Dios es quien recibe, la “pérdida” puede transformarse en “don” y ser así resignificada. Refiriéndonos expresamente a nuestra fe católica, el Dios que recibió el Espíritu de su Hijo exánime en la cruz (cf. Lc 23,46), recibe todo lo nuestro, todos los nuestros y a nosotros mismos, y nos resucita junto con Él. El duelo es así, espera del reencuentro en el que Dios será todo en todos (cf. 1Co 15,28). En la fe, la crisis-duelo está llamada a convertirse en crisis-pascua.

Un cuarto punto es la comprensión de la crisis-duelo como proceso. Hemos visto que las pérdidas se elaboran mediante un proceso, al que llamamos duelo. Dicho duelo tiene etapas y tareas para su saludable elaboración.

En las crisis también hay un proceso o evolución, hay etapas y tareas para su exitosa superación. Una pedagogía de la crisis espiritual puede sacar provecho de la mutua iluminación que puede darse entre etapas, tareas e instancias del duelo y de la crisis e incluso sacar conclusiones acerca de los elementos críticos del duelo y de las circunstancias de duelo que atraviesan las personas en crisis.

En quinto lugar, el parto puede servir como nexo para pensar crisis y duelo. Tanto la crisis como el duelo son puntos de inflexión que nos hacen pasar de una forma de vida, a otra forma más plena. Dicho tránsito o pasaje implica dolor y peligro, circunstancias que se toleran en honor al potencial beneficio –la vida– que se pretende alcanzar. El parto es precisamente un punto de inflexión, un tránsito doloroso y peligroso que se atraviesa apostando a una nueva forma de existencia. Una vez más en el recorrido de esta tesis, aparecen los conceptos de crisis-duelo y parto iluminándose mutuamente.

Conclusión de la primera parte

Al finalizar esta primera parte del estudio quisiera señalar, a modo de recapitulación lo que se puede establecer o lo que hemos hallado a partir de lo investigado y lo que queda pendiente para ser analizado ya sea en éste o en otros trabajos

1. Hallazgos principales

En el terreno de los hallazgos, considero también los no-hallazgos, vale decir: constituye un avance el hecho de poder establecer qué es lo que no hay investigado o no se ha encontrado sobre un tema. Siendo el terreno de esta investigación considerablemente vasto y multifacético, considero un buen resultado, si puedo establecer con alguna precisión y dentro de los límites establecidos, los principales problemas de mi objeto de estudio.

El recorrido de aportes en el tema, va mostrando de qué manera se enriquece la cuestión clásica de itinerario,[352] vías, pruebas, noches, con los aportes de la psicología, a los que espontáneamente recurre la teología espiritual. Esta perspectiva nos permite apreciar que se da una espontánea interdisciplinariedad en las mismas expresiones utilizadas, por ejemplo: "crisis espiritual". La palabra crisis, como hemos visto al estudiar la etimología del término, no pertenece originariamente al léxico de la espiritualidad, sin embargo los autores la van incorporando para describir una realidad que los lectores conocen bien: la crisis, y una determinada crisis, la espiritual. Por lo tanto, el diálogo con la psicología ya está entablado cuando nos ponemos a investigar el tema; se trata de un diálogo interdisciplinar que encontramos comenzado, y que en todo caso, lo profundizamos y estudiamos.

En el repertorio de autores espirituales que elegimos en aportes al tema, se pueden apreciar los acentos con que se lo trata desde la perspectiva espiritual: desde una perspectiva casi exclusivamente teologal: Keating;[353] en diálogo con la Biblia y la tradición espiritual, Nemeck-Coombs.[354]

Junto con el tema crisis, aparecen dos elementos: la percepción del proceso en el cual se gesta y se manifiesta la crisis y la necesidad de un acompañamiento. La metáfora del parto, tal como lo expresé en la hipótesis de trabajo, se revela adecuada para indicar la gestación, la procesualidad y la necesidad de acompañamiento. Este aspecto quedó de manifiesto en el capítulo sobre M. Guenther,[355] en el cual también se vio la conveniencia de formar acompañantes espirituales que estén preparados para estar junto a estos procesos de crisis.

La aproximación desde la psicología, trajo consigo otros hallazgos; el primer hecho a destacar, es el abundante material que ofrecen los estudios de intervención en crisis. A partir del artículo programático de E. Lindemann, se desarrolló una bibliografía tan abundante, que alguien podría objetar mi elección de K. Slaikeu.[356]

---

[352] Cf. F. K. NEMECK – M. T. COOMBS, *Nuestra Trayectoria Espiritual*.

[353] Cf. TH. KEATING, *Crisis de fe, crisis de amor*. Tal vez en este autor, que responde a una línea más clásica, es donde se ve más la prescindencia del diálogo con la psicología, aunque no se puede decir que esté des-contextualizado, ya que hay referencias a la situación actual.

[354] Cf. F. K. NEMECK – M. T. COOMBS, *Nuestra Trayectoria Espiritual*.

[355] Cf. M. GUENTHER, *Holy Listening. The art of Spiritual Direction.*

[356] He fundamentado en la introducción a esta parte los motivos de la elección.

Es de destacar que hubo, desde mitad de la década de los ’80, el comienzo de una “avalancha” de libros sobre intervención en crisis, en especial en EE.UU. Con el tiempo esta proliferación, con repeticiones y aplicación del tema crisis en distintos contextos –escuelas, servicios telefónicos, entrenamiento para fuerzas de seguridad, etc.–, fue cediendo, con excepción del repunte sucedido, después del 11/9/2001.
En este momento, el ritmo de publicación es parejo, y muchos de los textos de intervención en crisis se publican como manuales.[357] La repetición de los ítems y de los autores nos permite decir que lo que se investiga y define sobre el tema, está fundamentalmente en lo desarrollado en el capítulo dedicado a Slaikeu.[358] Por supuesto en sus características generales o trazos más gruesos: definición de crisis, tipos de crisis y posibilidades de intervención de primera y segunda instancia.
Otra constante es la integración del proceso de duelo como parte de la crisis o como crisis en sí misma. Este es otro hallazgo de esta parte del trabajo: la importancia del proceso de duelo, su riqueza y características. Ha sido relevante estudiar el acompañamiento en los procesos de duelo, porque allí tenemos muchas pautas para la comprensión de las crisis. En especial es inspiradora la idea de proceso: pensar el duelo como proceso, nos ayuda a reflexionar en la crisis como tal.
Aquí la precursora y referente es indiscutiblemente la Dra. Kübler-Ross. Su percepción de la dinámica del duelo y de los procesos de terminalidad han sido una herramienta verdaderamente revolucionaria del acompañamiento a las personas que viven dichas instancias. Con el transcurso del tiempo, la teoría de Kübler-Ross ha sido matizada, y hoy se habla más que de un *proceso* en etapas, de *tareas* que deben realizarse, de modo tal que el doliente adopte un rol más activo en la evolución de su duelo.[359]

2. Temas pendientes

Las investigaciones suelen ser interesantes precisamente por los interrogantes abiertos que dejan, por las nuevas preguntas que suscitan. Aquí el gran pendiente es una reflexión sistemática sobre la crisis espiritual. En relación con ese tema, hay también otras cuestiones a profundizar:

---

[357] Entre los más difundidos: D. C. AGUILERA, *Crisis Intervention: Theory and Methodology*, St Louis, 1997; J.L. GREENSTONE, S. C. LEVITON, *Elements of Crisis Intervention: Crises and How to Respond to Them*, Florence, Kentucky, 2001; A. R. ROBERTS (ed.), *Crisis Intervention Handbook: Assessment, Treatment, and Research*, New York, 2005; K. KANEL, *A Guide to Crisis Intervention*, Florence, Kentucky, 2006; R. K. JAMES, *Crisis Intervention Strategies*, Florence, Kentucky, 2007; L. EVERSTINE – D. SULLIVAN EVERSTINE - J. I. RODRIGUEZ, *Personas en crisis*, México, 2007.

[358] Cf. C. PINEDA MARÍN-W. LÓPEZ-LÓPEZ, “Atención Psicológica Postdesastres: Más que un «Guarde la Calma». Una Revisión de los Modelos de las Estrategias de Intervención” *Terapia Psicológica* 28-2 (2010) 155-160.

[359] Muy interesante el enfoque de “tareas” de duelo que propone R. A. NEIMEYER en *Aprender de la pérdida. Una guía para afrontar el duelo*, Barcelona, 2007. Este autor que pertenece a una línea de tipo cognitivo-constructivista, habla de la diferencia entre los significados más estructurados y que se expresan verbalmente sobre las experiencias de duelo y un nivel de significación más tácito, a menudo de carácter más nuclear y pre-verbal. Los significados más verbales a menudo conforman las "explicaciones" del sujeto a su experiencia emocional, mientras que los pre-verbales conforman el significado emocional profundo de esa experiencia. Obviamente el trabajo terapéutico o de acompañamiento debe apuntar a llegar al nivel pre-verbal. Para llegar a ese nivel, hay que trabajar en una reconstrucción de significados, que no acontece por sí misma –como en las teorías de etapas–, sino sobre las que hay que accionar. El trabajo de resignificación, que es la tarea fundamental en esta conceptualización, le da un rol mucho más activo a los dolientes en su proceso.

a. Nuevas palabras, nuevas sistematizaciones: una cuestión está planteada en el hecho de que hay elementos, aportes, inquietudes por reformular. Hay temas tradicionales de la espiritualidad cristiana, tales como el tema del itinerario y los umbrales, crisis o puntos clave que cualifican ese itinerario. Existe la dificultad, en este punto concreto, que no se pueden mezclar categorías tradicionales –por ejemplo, vías o purificaciones–, con categorías nuevas –tales como madurez, crisis o proceso–. En la lectura de los místicos veremos, sin embargo, que aunque los autores clásicos designan algunas realidades con un nombre diverso al que nosotros emplearíamos en la actualidad, estamos no obstante hablando de lo mismo. Esta "homologación", útil y fructífera en muchos casos, no siempre puede hacerse sin el peligro de concordismo o de descontextualización. Una palabra o un concepto nuevo reclaman un contexto nuevo, un sistema distinto.

b. La novedad del tema *crisis* dentro de la teología espiritual: no sólo las palabras y la sistematización está cambiando en el ámbito de la teología espiritual; pude darme cuenta que el tema crisis es nuevo. El estado de la cuestión, en el apartado dedicado a la teología/espiritualidad, da cuenta también de dicha novedad: no hay libros de teología espiritual que lo traten, pero sí hay muchos libros de espiritualidad que lo hacen, por lo cual hay mucha experiencia cristiana en este sentido, aunque no haya mucha reflexión sistemática al respecto.

c. La crisis espiritual implica un duelo: la literatura espiritual también habla de la crisis como duelo, así como la psicología en los últimos decenios ha redescubierto este proceso, en especial en su dimensión de acompañamiento. El duelo requiere un seguimiento, un acompañamiento, que es inherente a una buena resolución o cierre del mismo. La crisis tiene una dimensión de duelo, por lo tanto la crisis en ese aspecto –y en otros también–, requiere de acompañamiento para una buena resolución.
Esto está claro, lo que no está tan claro es cómo llevar adelante ese acompañamiento, se pueden proponer pautas, ciertamente, pero esas pautas ¿están debidamente fundamentadas y consensuadas?, o ¿dependen más de una escuela espiritual o una teoría particular?

d. El acompañamiento espiritual que requieren las crisis: lo que acabo de decir, nos lleva también a la cuestión de la transformación que está experimentando el acompañamiento espiritual. La dirección espiritual es un tema clásico, pero esta *dirección* ha ido deviniendo *acompañamiento* en los años del post-concilio; la misma terminología nos está indicando que esta praxis eclesial, tradicional, está cambiando hacia una vertiente no directiva que se refleja en el modo concreto en el que se la practica. Esto también marca un cambio de sujeto en el acompañante, que en muchos casos vuelve a ser laico, como en los primeros siglos de la Iglesia, en los que el acompañamiento lo hacían los monjes.
Podemos ver, entonces que el escenario teórico desde el punto de vista de la teología/espiritualidad es nuevo y complejo, pero por lo mismo, hay mucho para investigar y decir.

e. La psicología se ha desarrollado más en este terreno, desde la década del '60 utiliza de una manera extendida y análoga el término crisis. Las escuelas psicológicas y las diferentes psicoterapias proponen diversos significados, teorizaciones y consiguientes tratamientos para las crisis psicológicas. Precisamente por la dificultad de estas determinaciones, que implican opciones por una visión del hombre y de la sociedad, y

que me llevaban demasiado lejos en la génesis del problema para lo que yo quería investigar, opté por la intervención en crisis, la cual, siendo una profundización en el tema, brinda los elementos teóricos necesarios –definición, tipos de crisis y formas de acompañamiento–, sin hacer las antedichas opciones de escuela. La intervención en crisis es una disciplina nueva, desarrollada en el contexto de hechos especiales,[360] y pensada para los servicios de emergencias, de rescate, para que los distintos agentes comunitarios que intervienen en una situación de desastre, sepan cómo proceder. Estos agentes pueden ser bomberos, policías, asistentes sociales, personal de servicios de salud, pastores, sacerdotes, rabinos, etc. Por ese motivo el material de intervención en crisis siendo sumamente específico, es también muy accesible, porque los destinatarios de esta literatura no tienen necesariamente formación psicológica.

Esta disciplina es eminentemente norteamericana, no sólo en cuanto a su origen –que hemos detallado–, sino en cuanto a su enfoque y desarrollo: su pragmatismo y funcionalidad constituyen su límite más importante y al mismo tiempo, su mejor posibilidad. El límite es, precisamente, el de las definiciones simples y eficaces, dadas para poder diagnosticar y acompañar sin hacer profundizaciones sobre la naturaleza de las patologías. Su posibilidad es la prolija observación fenomenológica del proceso, una observación en algún punto neutra, que permite visualizar con nitidez el problema. Esta posibilidad es muy provechosa y de alta utilidad para mi investigación, en la que preciso por parte de la psicología, sobre todo una descripción aguda del fenómeno de una crisis personal que no excluya lo comunitario.

Desde el comienzo del desarrollo del tema de intervención en crisis, se lo ligó a la cuestión del duelo, recordemos que el título del mentado artículo de Lindemann es: "Symptomatology and management of acute grief": sintomatología y manejo del dolor agudo. El duelo no es más que el manejo del dolor, y en esa línea se encaminaba la reflexión; en el fondo, se trata de cómo hacer el proceso de duelo, de luto por las personas, situaciones, experiencias o cosas perdidas.

Vale decir, la relación entre crisis y duelo, desde el punto de vista psicológico, está clara desde el comienzo. El asunto es ver cómo se inserta el duelo en una crisis espiritual: ¿Qué es lo que se pierde, espiritualmente hablando, en una crisis? ¿Qué es lo que amerita un duelo, desde el punto de vista espiritual? ¿Hay algún duelo que no sea espiritual?

3. Síntesis conceptual y líneas emergentes de investigación

Dada una situación de crisis humana ¿cómo se responde desde la fe? Este es un modo de abordar la cuestión, un modo, que sin embargo, deja pendiente o no responde otros interrogantes, en particular hay dos que parecen quedar pendientes: una crisis espiritual, en una primera aproximación, parece algo más específico, por ejemplo una crisis de fe o una crisis de vocación dentro de la Iglesia ¿cómo se responde a esa crisis que toca, ciertamente lo humano, pero que comienza en la esfera de lo considerado estrictamente "espiritual"?

---

[360] Como hemos recordado varias veces, esta disciplina comienza con el artículo de Lindemann, en el que él describe la evolución de los sobrevivientes de un incendio en un club nocturno de Boston, a comienzos de la década del '40. Cf. E. LINDEMANN, "Symptomatology and management of acute grief", en: *American Journal of Psychiatry* 101 (1944) 141-148. Para que nos demos una idea, es algo similar a lo que podría hacer un médico que escribiera un artículo sobre la evolución de las historias clínicas de los sobrevivientes del incendio del local "República de Cromagnon", sucedido el 30/12/04.

El segundo interrogante, o conjunto de interrogantes que se desprenden del primero: ¿hay una crisis vital que no sea espiritual? ¿Hay alguna crisis espiritual que no sea vital y humana? ¿Cómo se contempla y trabaja el proceso de madurez humana o las heridas psicológicas de una persona desde el punto de vista espiritual? ¿Cómo se mira humana y psicológicamente un proceso espiritual? ¿Cuál es el punto de cruce y de distinción entre los dos campos?

Creo que estamos en el centro de la problemática, objeto de este estudio. Adentrándonos en la experiencia de los místicos, seguramente encontraremos nuevas pautas para una respuesta.

PARTE II:
LA CRISIS ESPIRITUAL A LA LUZ DE DOS MAESTROS EJEMPLARES: JOHANNES TAULER Y JUAN DE LA CRUZ

ESQUEMA

Introducción temática

Introducción metódica

1. El desafío de los textos
2. El valor de la historia y el contexto
3. La interpretación es un proceso

Capítulo 1: La crisis espiritual a la luz del pensamiento de Juan Tauler

1. Introducción a Juan Tauler
1.1. Época: acontecimientos sociales, políticos y eclesiales
1.2. La mística renano-flamenca: Eckhart, su escuela, y la relación de su magisterio espiritual con el de Juan Tauler

2. Vida, Obra, Fuentes y Método de lectura de los sermones de Juan Tauler
2.1. Vida de Juan Tauler
2.2. Características de los sermones taulerianos
2.3. Fuentes
2.4. Particularidades del género místico de Juan Tauler a tener en cuenta en esta investigación

3. Magisterio espiritual de Juan Tauler
3.1. El conocimiento de sí como punto de partida
3.2. El hombre exterior y el hombre interior
3.3. El proceso espiritual
3.4. El fondo del alma
3.5. El modo de orar
3.6. El Espíritu Santo, la acción de la Trinidad y su obra transformadora
3.7. Cristo como modelo
3.8. María y la Iglesia

4. Una lectura sobre las Crisis Espirituales a la luz de Tauler
4.1 Conceptos y metáforas que remiten a lo que hoy llamamos "crisis espirituales"
4.2 La crisis a la luz de la tríada "Jubilatio"- "Getrenge"- "Übervart"
4.3. Una imagen complementaria para describir el proceso: el deseo-sed
4.4. Exigencia de pobreza espiritual y verdadero abandono
4.5. Una clave para iluminar las crisis desde Tauler: el nacimiento de Dios en el alma y el misterio pascual

5. Recapitulación y síntesis

Capítulo 2: La crisis espiritual a la luz de Juan de la Cruz

1. Introducción a Juan de la Cruz
1.1 Aproximación Histórica
1.2. Juan de la Cruz. Algunos datos de su vida, obra y magisterio espiritual

2. La Noche Oscura: el Símbolo y el Libro
2.1. El símbolo de la Noche Oscura
2.2. El Libro de la Noche Oscura
2.4. Principales temas desarrollados en el libro de la Noche
2.4. Figura emergente de crisis espiritual en el libro de la Noche

3. La Interpretación de la noche en Federico RUIZ SALVADOR OCD.
3.1. Aproximación a la Noche
3.2. La Noche como proceso y realidad espiritual
3.3. En sus concreciones o "por los caminos de la noche"
3.4. ¿La Noche puede denominarse crisis espiritual? Balance y reflexión conclusiva

Reflexiones conclusivas

Introducción temática

Luego del recorrido que hicimos en la primera parte, aproximándonos a la cuestión desde aportes teológico espirituales y psicológicos, en esta segunda parte vamos a trabajar en una profundización desde dos místicos, cuyo magisterio espiritual es ampliamente reconocido en la tradición cristiana: Tauler y Juan de la Cruz. De acuerdo a una precomprensión trabajada en el proyecto de la tesis que dio origen a este texto, hay en ellos algunos puntos de su magisterio que podrían iluminar la temática de crisis espirituales.

¿Por qué recurrir a estos maestros y seguir un esquema cronológicamente regresivo en el estudio del tema? Este modo de proceder responde a dos tipos de razones.

El primer tipo de razón responde a lo expuesto en la introducción al trabajo. Al hablar del método a seguir, mencioné que seguiría las pautas para el enfoque hermenéutico abiertas por Paul Ricoeur en los tres momentos de la precomprensión (1), la unidad dialéctica del explicar y comprender (2), y la nueva comprensión (3);[361] he intentado desarrollar cada parte de la investigación en relación con cada una de las mencionadas etapas hermenéuticas.[362]

Así, en esta segunda parte, me propongo –de acuerdo a la segunda etapa del método hermenéutico– una indagación de temas afines a la crisis espiritual en los dos místicos estudiados, para avanzar finalmente en la tercera parte –y a modo de conclusión–, con algunas pautas que permitan pensar una teología de la crisis, como recapitulación de las dos partes anteriores.

Nos encontramos, entonces, en el segundo momento del método escogido.

La segunda razón es temática, responde a la lógica de la cuestión y es uno de los puntos de partida de esta investigación. Hoy hablamos de "crisis" espirituales, pero diversos maestros espirituales cristianos a lo largo de la historia, se manifestaron acerca de realidades afines a lo que hoy denominamos "crisis". Elegí dos místicos, Johannes Tauler y Juan de la Cruz, sobre los que tenía conocimiento que hablaban en sus escritos de conceptos cercanos a la "crisis",[363] y comencé a indagar si era posible desarrollar esa línea investigativa.

En efecto, sería una búsqueda extemporánea tratar de encontrar en Tauler y Juan de la Cruz la palabra "crisis", pero yendo a su contexto sí podemos encontrar referencias aproximadas a la experiencia de lo que nosotros llamamos contemporáneamente "crisis espiritual".

Como veremos, se hace necesario partir en cada caso de un contexto histórico, espiritual y eclesial, y del magisterio del mismo autor que puede parecer remoto o demasiado amplio en referencia a los textos estudiados, sin embargo todo ese marco lejano y

---

[361] Cf P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, 1988, 41-74.

[362] Me refiero a un énfasis preponderante en cada parte, ya que en la primera parte también hay profundización y nueva comprensión; en ésta hay precomprensión y nueva comprensión y en la tercera hay precomprensión y profundización.

[363] Conocía bastante bien la obra y el pensamiento de Juan de la Cruz por mi tesis de licenciatura –sobre el tema del amor en el Cántico Espiritual–. En aquella investigación pude acceder a mucha bibliografía e hice contacto con varios especialistas en la materia. Estudiando las fuentes del Santo, había llegado también a la influencia de los místicos renano-flamencos –en especial Tauler–, en la temática nocturna del santo. Así fue como accedí a los sermones de Juan Tauler y posteriormente pude profundizar en ellos. Por otra parte, tuve acceso a la tesis de M. SCHNEIDER, *Krisis: zur theologischen Deutung von Glaubens- und lebenkrisen Ein beitrag der theologischen Antropologie*, Freiburg, 1995, que trabaja la cuestión de la crisis en varios autores, entre ellos Tauler y Juan de la Cruz. Éste último hallazgo me confirmó que había material en esos autores como para estudiar el tema.

próximo, se hace necesario para comprender el sentido de las afirmaciones de los autores, el peso de sus imágenes y metáforas y la significación que ellas puedan tener.
Como el lenguaje espiritual manifiesta sus experiencias sobre todo a través de metáforas, imágenes y figuras,[364] será a través de esas representaciones de las que trataré de ponderar el aporte de los místicos elegidos en orden a comprender las crisis espirituales.
Es válido preguntar ¿por qué estos autores y no otros? Son varios los maestros espirituales que tienen enseñanzas acerca del sufrimiento o de las pruebas interiores y exteriores o de otras realidades asimilables a la crisis. De las elecciones posibles, opté por Juan Tauler y Juan de la Cruz. Detallo mi motivación. La opción por Juan Tauler se debe al hecho de que no sólo predica sobre alternativas difíciles a las que se puede enfrentar un/a creyente a lo largo de su vida, sino que él mismo está inmerso en un contexto marcado por la adversidad, de los modos más variados. Por tanto, su enseñanza toma la fuerza del testimonio. Tauler es reconocido como místico y su fama de santidad ha transcendido el tiempo, aunque su causa de canonización nunca prosperó, por razones más ajenas que propias.
Tauler ha tenido grandes detractores y enemigos después de su muerte, pero también ilustres defensores. Sus escritos estuvieron prohibidos muchas veces en Europa y no pocos teólogos lo acusaron de sospechoso de herejía y precursor del luteranismo; su gran desgracia consistió en haberse atraído las simpatías de los protestantes, en especial del mismo Lutero, quien le adjudicaba más solidez y sinceridad teológicas que todos los demás doctores escolásticos de todas las Universidades. Lutero creyó descubrir en Tauler una tendencia a disminuir la importancia de las obras en favor de la unión mística, y a prescindir de las reglas externas para llegar a la vida interior. J. Eck, por el contrario, fue su gran enemigo y acusó a Tauler de inspirador del luteranismo. Sus mejores defensores son tres grandes figuras de la espiritualidad católica: Luis de Blois (Blosius), S. Pedro Canisio y el cartujo Laurent Surius, que afirmaron su ortodoxia y divulgaron sus escritos. En España, cuando la Inquisición tomó cartas en el asunto de los alumbrados, el nombre de Tauler figuraba en el Indice de místicos prohibidos en 1559.[365]
La elección de Juan de la Cruz estuvo motivada por mi conocimiento previo del autor, el libro de la Noche Oscura me pareció que ameritaba por mi parte un estudio más profundo en el que encontraría elementos para pensar la crisis, como en efecto sucedió. Además, habiendo leído diversas interpretaciones de la Noche Oscura deseaba saber si eran apropiadas y cuál era el significado preciso que había querido darle el místico poeta español.
En el caso de Tauler abordaré el tema en cinco instancias. En la primera haré una introducción general al autor, desarrollando dos ejes: el histórico-epocal y el de la mística renano flamenca, marcando en especial la influencia de Eckhart en el pensamiento de Tauler.
La segunda instancia, abarca el eje biográfico y las obras del autor, tomando el problema de las fuentes. Hablaré sobre algunas características del género místico del autor desarrollado en sus escritos, atendiendo en particular a las imágenes y metáforas utilizadas.

---

[364]Me remito a lo dicho en la primera parte sobre experiencia espiritual y lenguaje.
[365] Cf. J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*, Introducción y notas por T.H. MARTÍN, Salamanca, 1990. 33; L. GNÄDINGER, "Tauler (Jean)", en: *Dictionnaire de Spiritualité*, París - Toulouse, 1991, T XV Col. 57-79.

En 3 describiré los principales temas del magisterio espiritual del autor, prestando especial atención a las temáticas más cercanas a la cuestión de las crisis espirituales, por ejemplo, el proceso espiritual y sus etapas.
En el cuarto punto trataré de mostrar las ideas-figuras que más se le aproximan a la crisis espiritual, por ejemplo: pobreza, abandono, tinieblas, muerte. Esto intentaré mostrarlo en algunos textos seleccionados de sus sermones.
El quinto punto será recapitulador de lo dicho, mostrando algunas conclusiones fundamentales que arroja el estudio del místico estrasburgués.
En el caso de Juan de la Cruz, la historia, la gran cantidad de estudios sobre la época, la mayor accesibilidad a las fuentes, la difusión, y la profusión de trabajos sobre el autor, ofrecen más material para la investigación que en Tauler. Por otra parte, a partir de estudios anteriores,[366] conocí la influencia recibida por Juan de la Cruz, respecto de Tauler, en el tema de la oscuridad-noche. Más allá de que sea o no la única influencia recibida, es muy importante como símbolo de pedagogía espiritual. El tema nocturno relaciona ambos autores entre sí y con la temática de crisis espiritual. Así la dupla Tauler-Juan de la Cruz muestra una continuidad y evolución en el tema de esta investigación.
Siguiendo un desarrollo similar a Tauler, también aquí procederé en cinco pasos. Un primer momento estará dedicado a la aproximación histórico-religiosa, biográfica y de magisterio espiritual. El punto sobre magisterio espiritual será algo breve para los aspectos generales.
El segundo momento está dedicado a la noche oscura, que es la imagen en la que estudio la conexión con la temática de crisis espiritual. En primer lugar desarrollaré el símbolo de la noche atenta a su origen y significado, luego avanzaré sobre el estudio del *Libro de la Noche Oscura*, a partir del poema del mismo nombre, haciendo un análisis del texto, sobre todo en lo que concierne al contenido. Esta parte resultará algo pormenorizada y descriptiva, pero necesaria para arribar a alguna conclusión, que en atención a ello y al estudio anterior, me permita ofrecer una postura fundamentada sobre la posible relación entre noche oscura y crisis espiritual.
En los puntos siguientes me separaré un poco del esquema seguido en el estudio de Tauler, ya que en el caso sanjuanista, como dije, gracias a la difusión del autor y a la gran cantidad de estudios existentes –y accesibles–, puedo indagar –entre las muchas existentes– una interpretación del tema de la noche. F. Ruiz Salvador, uno de los sanjuanistas contemporáneos más notables y reconocidos.
¿Por qué elegí este autor y no otro, habiendo diversos sanjuanistas y muy buenos? La razón básica es que Federico Ruiz es un sanjuanista a quien citan los otros estudiosos del santo, la mayor parte de las veces en adhesión a su postura. Tiene tres obras de síntesis sobre el pensamiento de Juan de la Cruz y en las tres, el tema de la noche tiene un lugar central. Dichos libros contemplan el aspecto textual-literario, toda la obra del santo y su "sistema", como el mismo Ruiz señala. Además él introduce las OC de las diversas ediciones de "Ediciones de Espiritualidad" particularmente la elegida para este trabajo (Madrid, 1992), siendo sus introducciones las más logradas según mi manera de ver. Otra razón que inclina mi elección a su favor, es el hecho de que asume el tema de la "Noche oscura" con una cierta amplitud de aplicación en la que, al mismo tiempo, no se extralimita; me refiero, por ejemplo a la "Noche epocal".[367] En efecto, se puede comprender fácilmente –y será desarrollado en el lugar pertinente–, el hecho de que la

[366] Entre ellos mi tesis de licenciatura.
[367] Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid, 1968, 603-608.

noche oscura tiene muchas formas de realización y al mismo tiempo, no puede aplicarse sin más a cualquier realidad negativa.
Ruiz ha escrito mucho sobre Juan de la Cruz, tomo como especial punto de referencia las tres obras sistemáticas mencionadas en nota, que abarcan casi cuarenta años de reflexión.[368]
El profesor carmelita aporta una lectura teológico espiritual, de gran nivel de penetración de los textos y de compenetración con el autor. Penetración y compenetración que se van intensificando a medida que pasa el tiempo y se van sucediendo las obras. Las descripciones de la noche son cada vez más acabadas, y al mismo tiempo pedagógicamente más logradas. *Místico y Maestro*, de 2006, tiene párrafos de gran profundidad y fácil lectura,[369] lo cual puede lograrse solamente cuando hay un conocimiento abundante y maduro de la materia sobre la cual se escribe.
La conclusión de esta segunda parte nos mostrará los principales resultados del estudio.

Introducción metódica

1. El desafío de los textos

Quisiera desarrollar brevemente algunas pautas con las que he abordado los textos en esta segunda parte. Uno de los grandes retos que se presentan en esta etapa de la investigación, es el hecho de profundizar sobre piezas literarias que pertenecen a otro contexto histórico, social y eclesial. ¿Cómo hacer una investigación que nos permita rescatar el magisterio de los autores, sin hacer extrapolaciones indebidas o traicionar su pensamiento?
Aquí surgen dos cuestiones: la primera es sobre la posibilidad de hacer una interpretación legítima de textos tan lejanos en espacio, tiempo y cultura. La segunda es, –si se pudo resolver afirmativamente el primer interrogante– cómo hacer o qué método seguir para que dicha interpretación resulte provechosa.
Respecto de la primera cuestión, acerca de la posibilidad de retomar un texto de la tradición y hacer una lectura actual, la obvia respuesta parece ser afirmativa, ya que mucha de la reflexión teológica-espiritual de la Iglesia, ha versado sobre los "clásicos" de la espiritualidad, textos catalogados como "perennes", y comentados a lo largo de los siglos. Sin embargo, algunas veces hemos leído interpretaciones extemporáneas, fuera de contexto, concordismos, acomodaciones al tema que se pretende fundamentar, etc.
Hoy disponemos de los estudios del lenguaje y de los textos,[370] que nos dan herramientas para saber, al menos, cuáles son las interpretaciones que corresponden a los textos y cuáles son las lecturas, que siendo posibles, no son totalmente fidedignas por ausencia de elementos.

---

[368] Me refiero a la *Introducción*… que es de 1968, y *Místico y Maestro San Juan de la Cruz*, libro que tiene dos ediciones con veinte años de diferencia (Madrid, 1986 y 2006). Aquí se ve la evolución de Ruiz, a la vez que la maduración de su pensamiento. También considero los artículos sobre el tema.
[369] Me refiero en especial a los agregados nuevos respecto de la edición de 1986.
[370] En general para la interpretación de textos teológico-espirituales sigo el esquema y las pautas dadas por Lonergan y Sheldrake. Cf. "Interpretación", en B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, 1994, 149-167; "Interpreting Spiritual Texts" en PH. F. SHELDRAKE, *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*, London, 1995, 171-195. Para una aproximación más amplia a la lectura, interpretación y comentario de textos puede verse: M. ABILIO RABANAL - F. LARA PEINADO, *Comentario de textos históricos*, Madrid, 1997.

En primer lugar, asumo con Sheldrake[371] que la espiritualidad es una disciplina auto-implicativa,[372] por lo tanto en la lectura de los textos siempre hay una toma de posición que compromete a quien la hace. El teólogo es un creyente y como tal, la lectura de un maestro espiritual no puede dejarlo indiferente. Esto es importante para ver el "desde dónde" se hace la lectura de la que estamos hablando.
Por lo tanto, dicha lectura es informativa pero también transformante, ya que influye vitalmente en quien la recibe, que establece un cierto juicio y apropiación de lo leído. Se trata de una acción transformante porque nos hace acceder, más allá de la información que ofrece, a la sabiduría que reposa en el texto.
Para poder acceder a dicha sabiduría debemos comprender la complejidad del texto, en el que confluyen un autor con su biografía y su contexto familiar, social, eclesial, epocal. Así, en un clásico de espiritualidad podemos leer simultáneamente un camino personal, un carisma institucional, unas inquietudes eclesiales e históricas, una expresión artística, etc.
Todo esto hace a la lectura compleja y rica al mismo tiempo; y nos hace percibir que un texto espiritual puede ser abordado con propiedad desde una lectura interdisciplinar.
Lo que estamos diciendo nos podría hacer pensar que acceder a lo que verdaderamente dijo el autor/a y ponerlo en diálogo con nuestro presente de modo válido, es prácticamente imposible. No es esto lo que quiero afirmar, sino poner de relieve que el texto es un "evento" complejo y que amerita conducirse por él con cuidado, vale decir, que para hacer una lectura con alguna profundidad de un texto clásico, por ejemplo, *Las Moradas* de Teresa de Ávila, no basta tomar el libro y pensar que por ser obra de una mística hay allí una verdad absoluta, que es igual leerla hoy que hace dos siglos o en el siglo XVI y que sólo bastaría sortear el escollo del castellano antiguo.
Estas fuentes de sabiduría que son los clásicos espirituales, están insertas en un mundo –y en un cruce– de significados, en el que hay que introducirse para comprender lo que allí se está diciendo.

2. El valor de la historia y el contexto

Una parte importante del significado y alcance de un texto, está dado por su contexto, ya que las diversas espiritualidades no se desarrollan fuera de la historia, sino en medio de ella. De hecho no es infrecuente que una espiritualidad, maestro o escuela, esté dando respuesta a una realidad histórica o social; sabemos que los carismas tienen una aparición providencial.
Por lo tanto, no es posible comprender cabalmente éstos fenómenos, sean personales o colectivos, sin situarlos en el tiempo y en el espacio, sin sus coordenadas eclesiales, sociales, históricas y culturales. Es más, es imposible aislar una espiritualidad de su contexto, porque una espiritualidad se expresa a través de los elementos y las formas culturales de su tiempo. De hecho, un texto espiritual depende mucho de estos factores, porque la conciencia histórica es básica en la interpretación de un texto religioso.[373] Sin conocer el contexto religioso, es imposible acceder al verdadero significado de los

[371] Cf. PH. F. SHELDRAKE, *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*, London, 1995; *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God*, London, 1998; "What is Spirituality?", en: K. J. COLLINS (ed.), *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*, Michigan, 2000, 21-42; "Interpretation", en: A. HOLDER (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford, 2006, 459-476.
[372] PH. F. SHELDRAKE, "Interpretation", 459.
[373] Cf. PH. F. SHELDRAKE, "Interpretation", 461.

textos, que traen consigo toda la complejidad del tiempo en el que fueron escritos y al que intentan responder.

En este sentido puede decirse que en los últimos años hay una nueva conciencia de la importancia que reviste la historia en la apreciación de los espirituales y esto mismo constituye un "signo de los tiempos",[374] que cobró impulso junto –y precisamente– con el Vaticano II. La percepción de fondo es que la historia religiosa no es diversa a la historia del mundo: en la única historia humana se juntan los hilos de todos los acontecimientos. Por tanto, no hay espiritualidades más allá o más acá de la cultura, sino que todos los hechos están entretejidos en las culturas, dados en un tiempo y en un espacio determinados.[375]

Cuando los creyentes vamos al encuentro de los textos espirituales, lo hacemos buscando la sabiduría cristiana que reposa en ellos, vamos a ver qué dijo determinado autor, y rastreamos qué tiene que ver eso que se dijo, con determinados valores, en definitiva con nuestra vida. Siguiendo esta línea, varios autores hablan del método de lectura de textos espirituales, como un método "apropiativo", en el que se va a las fuentes para conocerlas, interpretarlas y aplicarlas al contexto presente.[376] Así el entender, o en términos de Ricoeur, el "explicar y comprender", cuando se trata de textos espirituales, tiene que ver con significados, pero también con propósitos vitales y valores.

Por lo mismo, ésta es una lectura que busca respuestas, que compromete a quien la hace, ya que un texto espiritual al entregarnos su porción de evangelio, nos interpela, nos invita y nos deja en la situación de hacer alguna opción.

Tracy incluso afirma que los clásicos espirituales –entre los que incluye no sólo textos sino obras de arte, edificios, y aún otros elementos– son eventos que tienen un "status revelador",[377] es decir están alineados con la Palabra de Dios, en el sentido de seguir diciéndonos en sintonía sagrada algo sobre Dios y sobre el hombre.

Es en este sentido que vamos a los místicos en esta investigación a buscar lo que ellos han dicho en relación, afinidad o sintonía con lo que nosotros llamamos crisis espirituales. Teniendo en cuenta que así como le damos gran importancia al contexto al leer sus obras, también lo que se puede decir aquí y ahora debe ser entendido en su contexto, es decir: el nuestro.

3. La interpretación es un proceso

Advertidos sobre la complejidad de acceso a un texto espiritual, vemos también que la interpretación, por los mismos motivos antes expuestos, no puede ser algo que se hace una sola vez y no admite revisión. Lo que venimos reflexionando nos hace ver que es un proceso lleno de matices, y que si queremos acceder a la sabiduría que reposa en un texto, no podemos evadir el marco teórico, estructura, lengua, expresión literaria, experiencia religiosa que se intenta plasmar allí, etc. No podemos hacerlo respecto de la realidad del texto, pero tampoco en lo que al lector atañe, quien también lee desde unos conocimientos, creencias, experiencias y expresiones lingüísticas y literarias determinadas.

---

[374] GS 4.

[375] Cf. PH. F. SHELDRAKE, "Interpreting Spiritual Texts", 171-195.

[376] Cf. M. DOWNEY, *Understanding Christian Spirituality*, New York, 1997; PH. F. SHELDRAKE, "Interpretation"…, 464; S. SCHNEIDERS, "Spirituality in de Academy", en: K. J. COLLINS (ed.), *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*, Michigan, 2000, 249-269.

[377] Cf. D. TRACY, *On Naming the Present: God, Hermeneutics and Church*, New York, 1994. 118.

Si el método de lectura es aplicativo-apropiativo, dicho acercamiento será el encuentro de dos mundos, el del texto y el del lector, que entran en diálogo. En ese diálogo en principio es el lector el que intenta saber o escuchar qué dice el texto, para lo cual será fundamental tomar el contexto histórico como punto de partida, ya que fue escrito con un propósito y en unas circunstancias determinadas.

Así, aunque el texto parezca hablar directamente a nuestra realidad –ésta es una característica de los clásicos espirituales–, y aunque use palabras que comprendemos claramente, hemos de remitirnos a su entramado histórico, para acceder idóneamente al significado de lo que allí se dice. Este recurso al lugar originario[378] de la pieza literaria, nos va a mostrar los desajustes de nuestra lectura, indicando que a veces las mismas palabras no significan lo mismo, pero manifestando también que expresiones diversas tal vez remiten a una experiencia o realidad común.

Salvando las distancias, y en la línea de la afirmación de Tracy, podemos decir de los clásicos espirituales lo que S. Schneiders dice de la Sagrada Escritura: el texto es un lugar de encuentro.[379] Esto se puede afirmar en dos direcciones: en cuanto el texto nos revela algo de la intención del autor y de su contexto, pero también en cuanto ese texto, desde la sabiduría en la que fue escrito, tiene el potencial de revelarnos algo sobre la realidad y el contexto del lector, sea quien fuere y aún si es leído en momentos históricos diversos. Además, siguiendo el pensamiento de Schneiders, sólo puede haber revelación si hay alguien que la recibe; la revelación –aún entendida no religiosamente, o como entrega de una verdad– dice siempre *interacción*.[380]

En términos de Gadamer, hay en el texto un "exceso de significado", que haremos bien en comprender dentro de un círculo hermenéutico de comprensión, interpretación y aplicación, que en su dinámica se retroalimenta y que nos permite entrar siempre más en una pieza literaria, que especialmente en el caso de los clásicos espirituales, manifiesta su fondo de misterio y, por lo tanto, de una cierta infinitud. Hay que decir, finalmente, que únicamente se capta el sentido de un texto cuando se ponen de relieve sus implicaciones para la vida contemporánea.[381]

Por todo lo antedicho es posible hacer una lectura que atienda al contexto y al mismo tiempo, avanzar en una interpretación que, sin dejar de ser fiel al pensamiento de un autor, actualice su aporte espiritual. Esa es la línea que intento seguir, especialmente en esta segunda parte.

---

[378] Con el término "lugar" me refiero a su contexto histórico, social, cultural, religioso, etc.

[379] Cf. S. SCHNEIDERS, *Written That You May Believe: Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York, 1999,10. Citada por PH. F. SHELDRAKE, en: "Interpretation"…, 467.

[380] Ver también R. WILLIAMS, *On Christian Theology*, Oxford, 2000, 124.

[381] Cf. H.G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca, 1998 (2 vols.); B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, 1994; J. SILVA SOLER, "Hermenéutica y verdad teológica", *Teología y Vida* XLVI (2005), 206-253.

Capítulo 1: La crisis espiritual a la luz del pensamiento de Juan Tauler

1. Introducción a Juan Tauler

1.1. Época: acontecimientos sociales, políticos y eclesiales

1.1.1. Tauler y las coordenadas epocales del siglo XIV

Para ubicarnos mejor en el período y a fin de conocer el ambiente en el que se desarrolla la vida y el pensamiento taulerianos, vamos a dar algunas coordenadas que nos permitan ubicarnos mejor en la Europa del siglo XIV, para detenernos luego algo más en los acontecimientos que pudieron influir en el pensamiento del autor que estudiamos.

Fecha	Acontecimientos	Eckhart-Tauler
1300	Año Santo	Nace Tauler en Estrasburgo
1305	El papa Clemente V traslada la sede papal desde Roma hacia Aviñon.	
1315-1317	En Europa, una gran hambruna mata a millones de personas. Se cree que dicha escasez estuvo provocada por el cambio climático de la llamada "pequeña edad de hielo", que disminuyó las temperaturas.	Tauler es novicio de la OP en Estrasburgo
1323	Canonización de Tomás de Aquino.	Eckhart comienza a enseñar en el Estudio general de la Orden en Colonia. Posiblemente allí estudian con él Tauler y Suso.
1327-1328		Muere Eckhart
1329		Bula "In Agro Dominico" de Juan XXII, poniendo en entredicho algunas tesis eckhartianas.
1337	En Francia comienza la guerra de los "Cien Años".	
1338-1339	Se agudiza el conflicto entre Luis el Bávaro y el Papa.	Comienza el exilio de Tauler en Basilea. Posiblemente en 1339 viaja a Colonia
1343-1348		Tauler vuelve a Estrasburgo.
1348-1351	En toda Europa se produce un brote de la peste negra, que mata a un tercio de la población	En 1350 viaja a Paris y luego a Groenendal a conocer a Ruysbroeck.

	europea.	
1361		El mismo Juan Tauler muere presumiblemente de peste negra.[382]
1378	En Roma comienza el Cisma de Occidente (la división del catolicismo).	
1391	En Inglaterra estalla la gran revuelta campesina.	

Debemos decir además que con el siglo XIV comienza el renacimiento en Italia desde Toscana, algo más tempranamente que en el resto de los países europeos.[383]

1.1.2. Acontecimientos sociales y políticos

La peste, el hambre y la guerra fueron las grandes catástrofes que sacudieron los cimientos de Europa en el transcurso del siglo XIV. Ninguna de esas calamidades constituía por sí misma una novedad, pero la confluencia de las tres en el tiempo y en el espacio y la particular crudeza con que se manifestaron, a juzgar por los testimonios y por su incidencia objetiva, llaman poderosamente la atención.
Dichas catástrofes tuvieron consecuencias demográficas evidentes, la primera de todas fue un espectacular aumento de la mortandad.[384] La conexión entre el hambre y la mortandad, por su parte, aunque sea igualmente genérica a todo el período que nos ocupa, tuvo una especial significación en la primera mitad de la decimocuarta centuria. La relación entre las epidemias pestíferas y la mortandad pasó a primer plano a mediados del siglo, con ocasión de la difusión de la peste negra,[385] continuando su protagonismo básicamente en la segunda mitad de la centuria citada, aunque ramalazos pestilentes los hubiera asimismo en el siglo XV.[386]

---

[382] Sobre la vida de Tauler no hay más que someras referencias biográficas. Puede verse para una apreciación general J. TAULER, *Obras*, Edición, traducción y notas por T.H. MARTÍN, Madrid, 1984, 77-92. Lo más completo sobre la biografía de Tauler posiblemente sea la obra de J.A. BIZET, *Jean Tauler de Strasbourg*, Paris, 1968.

[383] Personas destacadas que viven en Europa en el transcurso del siglo XIV: Dante Alighieri (1265-1321): poeta y escritor italiano *(La Divina Comedia)*; Giovanni Boccaccio (1313-1375): escritor y humanista italiano *(Decamerón)*; Don Juan Manuel (1282-1348): autor español; Guillermo de Ockham (c. 1280/1288-1348/1349): fraile franciscano y filósofo inglés; Francesco Petrarca (1304-1374): poeta y escritor italiano.

[384] Admitido este principio es posible, no obstante, hacer algunas matizaciones. Por de pronto, la incidencia demográfica de los conflictos bélicos resulta difusa y de muy difícil medición, por no decir imposible. Además, su cronología no distingue entre los siglos XIV o XV pues depende, ante todo, de la intensidad de los combates. Cf. J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1967.

[385] Se cree que la peste negra fue un brote de peste bubónica, una terrible enfermedad que se ha extendido en forma de pandemia varias veces a lo largo de la historia. La peste es causada por la bacteria *Yersinia pestis* que se contagia por las pulgas con la ayuda de la rata negra (*Rattus rattus*), que hoy conocemos como rata de campo. Cf. E. CARPENTIER, *La Peste Noire. Épidémies au XIV siécle*, Paris, 1962.

[386] Hay testimonios de la época, entre otros de Fernando IV de Castilla, que habla de una gran hambruna en 1301, y se asocia dicha hambruna al aumento de la mortalidad. La hambruna más atroz que afectó a Europa occidental en la primera mitad del siglo XIV fue la que se desarrolló entre los años 1315 y 1317. Afectó prácticamente a todo el continente, desde las tierras mediterráneas hasta las llanuras rusas, si bien los países más dañados por la hambruna en cuestión fueron, al parecer, Francia, Flandes e Inglaterra.

La crisis agraria de los años 1315-1317 se tradujo, como no podía menos que suceder, en un espectacular aumento de la mortandad. En París la gente moría en calles y plazas.[387]

Hay una tendencia dominante en el comportamiento de la población europea en el primer tercio del siglo XIV. Al margen de la incidencia de ésta o de aquella crisis de subsistencia, o del impacto que pudieran causar algunas epidemias ocasionales –como la de tifus que afectó a las regiones alemanas de Turingia y de Hesse entre los años 1322 y 1323– lo cierto es que desde comienzos del siglo XIV –desde 1320 para algunos autores, desde fechas anteriores para otros– se observa una innegable merma de la población.[388]

Una serie de catástrofes se sucedieron en la segunda mitad del siglo XIV: en la zona de la Renania se registran varios incendios e inundaciones a partir de 1346. La peste negra arreció con furor en varias oleadas, las más importantes fueron la de 1348-1349 –posiblemente la más fuerte, se trata de la peste bubónica; entre enero y octubre de 1349, solamente en Estrasburgo, mueren 16.000 personas–, la de 1358, 1363 y 1361. Entre las dos oleadas, hubo incluso un huracán devastador en 1353.[389]

En este contexto no resulta extraño que el movimiento de flagelantes recibiera una fuerte adhesión, e incluso coexistiera con un importante movimiento de relajación; los conventos despoblados aceptaban aspirantes ineptos y las costumbres se degradaban.[390]

De hecho son las dos actitudes existenciales más lógicas frente a un desastre. El movimiento de los flagelantes tuvo su impacto político y espiritual en la población. En medio del desastre y la muerte circundante, llegaban a las ciudades estas caravanas penitenciales; es estremecedor el relato de la procesión de 700 flagelantes que llegan a Estrasburgo a mediados de Junio de 1348. Se castigan a sí mismos en la plaza y a ellos se unen inmediatamente miles de habitantes de la ciudad. Flagelantes y no flagelantes lloran y cantan cantos penitenciales, pidiéndole a Dios que aleje de ellos la muerte. Hay una interpretación generalizada del fenómeno como castigo divino por los pecados

---

Todo obedeció a una grave crisis de reservas de alimentos. Los “veranos podridos” de los años 1314 a 1316, así llamados por haber estado acompañados de lluvias abundantísimas, desembocaron en la pérdida casi total de las cosechas. Para hacer frente a las necesidades fue preciso recurrir a la semilla destinada para la siembra del año siguiente, lo que, por su parte, sólo sirvió para dilatar más la crisis. Los efectos causados por la tremenda sacudida han podido cuantificarse en algunos casos, particularmente en tierras inglesas. Así, por ejemplo, la producción agraria de esos años, según se deduce de las cuentas del obispado inglés de Winchester, se redujo en dos tercios con relación a la cota media de años anteriores.

[387] En Ypres, entre el 1 de mayo y el 30 de octubre de 1316, murieron de inanición alrededor de 2.800 personas, lo que significaba entre un 10 y un 15% del total de la población de la ciudad, sin duda un porcentaje altísimo. En el mismo período de tiempo debieron perecer en Brujas unas 2.000 personas, lo que suponía casi un 6% de sus habitantes.

[388] J.I. RUIZ DE LA PEÑA, *Introducción al estudio de la Edad Media*, Madrid, 1984.

[389] Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita e Dottrina Mistica*, Torino, 1997, 41-46.

[390] El movimiento de los Flagelantes fue un movimiento de la Edad Media que surgió por la peste negra. Nació en Friburgo a partir de la gente del poblado. Ellos pensaban que recreando la Pasión de Cristo por medio de la penitencia lograrían salvarse de la peste, a la cual consideraban un castigo mandado por Dios. El movimiento fue criticado por el Papa Clemente VI, quien pensaba que era una manera de cuestionar su poder. El Sumo Pontífice se enojó más cuando los Flagelantes comenzaron a atacar a los judíos que encontraban en su camino, acusándolos de cometer crímenes que "hacían enojar a Dios", de forma que en 1349 en su bula "*Inter sollicitudines*", condena a todos los flagelantes declarándolos herejes. Pero no consigue erradicarlos por completo. El movimiento llegó a su fin cuando se fue desvirtuando poco a poco. Cf. F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *La Iglesia en la Historia*, Madrid, 1992, TII, 38-40; http://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_de_los_Flagelantes. [Consulta: 18 de febrero de 2010].

cometidos, e incluso un sector llega a culpar a los judíos de lo que está sucediendo y por eso el Papa debe intervenir para que los hebreos no sean molestados.[391]

1.1.3. Acontecimientos eclesiales: Juan XXII y Luis de Baviera

Los acontecimientos eclesiales, también hacen al contexto, sin el cual no podríamos entender ni el mensaje, ni la recepción que tuvo la obra de Tauler.[392]
Juan XXII (Cahors, 1249 - Avignon, 4 de diciembre de 1334), fue Papa desde 1316 a 1334 y segundo del pontificado de Avignon.[393]
Recién iniciado su pontificado quiso intervenir en el conflicto que vivía Alemania desde que en 1314, se había producido una doble elección al trono disputado entre Luis, duque de Baviera, y Federico, duque de Austria. El enfrentamiento se prolongó hasta 1322, fecha en que Luis venció en la Batalla de Mühldorf a Federico, quien en 1325 renunció a su pretensión al trono.
En 1323, Juan XXII, que había reclamado una especie de regencia sobre el trono alemán mientras no se solucionase la disputa entre los dos aspirantes al trono, se negó a reconocer a Luis como rey alegando que éste había asumido el título sin su confirmación negándose a coronarlo como emperador del Sacro Imperio y excomulgándolo en 1324, con la acusación de herejía por haber ofrecido su protección a Guillermo de Ockham, a Marsilio de Padua y a Miguel de Cesena entre otros pensadores heterodoxos.
Debido a la excomunión de Luis, los dominicos que de alguna manera adhirieron al Papa, tuvieron que irse de los territorios de Estrasburgo, que estaban bajo el dominio de Luis y se radicaron en Basilea. Ese es el motivo del traslado de Juan Tauler hacia aquellas tierras.
El bávaro respondió al Papa invadiendo Italia al frente de un poderoso ejército que le permitió ocupar Roma en enero de 1328, donde fue coronado como emperador, tras lo cual depuso al Papa acusándolo de herejía y proclamando como nuevo Papa a Nicolás V, el primer antipapa italiano de la historia.

---

[391] En Estrasburgo se da un particular rechazo a los judíos, a los que ya se les guardaba algún resentimiento. Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero*…, 45-56. En febrero de 1349, cerca de 200 judíos son conducidos al cementerio hebreo de Estrasburgo y allí son quemados todos juntos, acusados de haber envenenado los pozos de agua de la ciudad. Hay una creencia generalizada de que los judíos son los responsables de la peste, si bien ésta es permitida por Dios, a raíz de los pecados de los cristianos. El emperador Carlos IV, si bien ordena que los judíos no sean molestados, no manda que se les restituyan los bienes, y asigna a los frailes predicadores una suma anual de 400 marcos del dinero sustraído a los hebreos. Posiblemente a este tipo de limosnas se opone Tauler, cuando así lo expresa en su predicación, respecto del discernimiento que hay que tener en estos casos.
[392] Cf. PH. F. SHELDRAKE, "Spirituality and the Process of History", en *Spirituality and History*…, 65-90.
[393] De nombre Jacques Duèze, hijo de un zapatero de la localidad francesa de Cahors, estudió teología y leyes en su ciudad natal, en Montpellier y en París, para después convertirse en profesor de Derecho en Toulouse. Inició su carrera en la Iglesia como arcipreste de Cahors para posteriormente ser nombrado obispo de Frejus, arzobispo de Avignon en 1310 –cargo desde el que actuó como canciller de Carlos II de Anjou–, cardenal de San Vital en 1312 y cardenal obispo de Porto en 1313. Su elección como Papa se produjo el 7 de agosto de 1316, tras un interregno de casi dos años en el que el trono de San Pedro permaneció vacante debido a la división existente en el cónclave reunido en Carpentras donde los cardenales, divididos en tres facciones de italianos, gascones y franceses, proponían tres candidatos diferentes. Será Felipe V de Francia quien ponga término a dicha situación convocando en Lyon un cónclave en el que, con la asistencia de veintitrés cardenales, resultó elegido Jacques Duèze que fue consagrado el 5 de septiembre con el nombre de Juan XXII y que fijará su residencia en Avignon. Cf. G. MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros Días*, Madrid, 1974, TI, 47-53.

El pueblo romano, oprimido por la ocupación militar de su ciudad y por la excomunión que Juan XXII había lanzado sobre la misma, se sublevó y obligó a Luis a abandonar Roma en agosto de 1328. El cisma en el seno de la Iglesia fue efímero ya que el antipapa Nicolás renunció en 1330 a su nombramiento y se sometió a Juan XXII.
Otro problema importante que se produjo durante el papado de Juan XXII, y que roza la problemática espiritual de los místicos dominicos, fue el enfrentamiento con los franciscanos.
En el seno de la orden franciscana se había producido en 1245 una división entre los llamados "conventuales" y los "espirituales".[394] Estos últimos habían adoptado una postura radicalizada y defendían un ideal de pobreza absoluta alegando que tanto Jesús como sus discípulos no tenían posesiones individuales ni comunitarias.
En 1318, Juan XXII publicaba una bula en la que condenaba la postura de los espirituales, también conocidos como "fraticelli", calificándola como herética y citando al general de la Orden, Miguel de Cesena, a comparecer en la sede de Avignon. Miguel, que no pertenecía a la facción radical, se negó a aceptar los argumentos papales y decidió buscar la protección del rey Luis IV de Baviera por lo que, tras ser expulsado de la orden, fue excomulgado.
Estos conflictos políticos son importantes para comprender el clima eclesial del siglo XIV. De este modo sucedía que los problemas de ortodoxia se intentaban resolver acudiendo al monarca, quien a su vez, utilizaba los conflictos intraeclesiales, para doblegar el poder papal. En medio de una de estas disputas quedaron los dominicos.
Por último, tenemos que decir que al papa Juan XXII se debe la institución del Tribunal de la Sagrada Rota y de la fiesta de la Santísima Trinidad; asimismo procedió a canonizar a Tomás de Aquino. Promulgó la bula "In agro dominico" (1329) en la que se condenaban 28 proposiciones del Maestro Eckhart, 17 como heréticas y 11 como sospechosas. Falleció el 4 de diciembre de 1334.

1.2. La mística renano-flamenca: Eckhart, su escuela, y la relación de su magisterio espiritual con el de Juan Tauler

1.2.1. La mística alemana del siglo XIV, características generales y antecedentes

Mientras se sucedían los graves hechos que hemos descrito, en el siglo XIV europeo florece un movimiento místico comparable al siglo de oro español.[395] En Inglaterra, en ese siglo, encontramos a Ricardo Rolle, Juliana de Norwich y la obra *La nube del no saber*, verdadero hito de la historia de la espiritualidad.[396] Mientras tanto, hallamos en el mismo siglo a Catalina de Siena en Italia y su lucha por la unidad de la Iglesia. Juan

[394] Cf. F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *La Iglesia en la Historia*, Madrid, 1992, TII, 33-37.
[395] Para tener una caracterización general de este período, principales movimientos y escuelas, con acento en el misticismo dominicano, se puede consultar: A.M. HAAS, "Escuelas del misticismo medieval tardío" en: J. RAITT - B. MCGINN - J. MEYENDORF (dirs.), *Espiritualidad Cristiana. Alta Edad Media y Reforma*, Buenos Aires, 2002, Vol 2, 145-176.
[396] Hablamos de hito, porque esta obra inglesa (*The Cloud of Unknowing*), de autor anónimo, aparecida en el siglo XIV, hace confluir en sí la tradición espiritual neoplatónica del pseudo-Dionisio y sirve de referencia en la mística negativa, que se desarrollará con posterioridad. Cf. W. JOHNSTON, *The Cloud of unknowing*, New York, 1974.

Gerson en Francia y Jan van Ruysbroeck en Bélgica. Eckhart,[397] Tauler y Suso en Alemania.

¿Por qué se produciría en la zona de habla germánica este fenómeno precisamente en este momento?[398] El impulso de renovación que había tenido lugar en Italia con los franciscanos y en Francia con los dominicos en el siglo XIII, parece reeeditarse en Alemania en el siglo XIV. Entre las causas se argumenta una cierta "fuga mundi", motivada por tanta calamidad natural y moral; otra causa sería el deseo de reforma y el cultivo de la mística como respuesta a una Iglesia demasiado institucionalizada y atada al poder. Todas estas razones pueden haber pesado, pero la influencia más próxima parece ser la obligación de la "cura monalium", que el Papa Clemente IV impuso a los dominicos, en 1267. Dicha obligación consistía en atender espiritualmente a las monjas de la orden cuyo número se había incrementado notablemente. Dichas religiosas, además, se destacaban por el cultivo de la espiritualidad y por su vida de oración. Herman Wilder, el provincial alemán de aquel momento, reforzó el pedido papal y pidió que quienes se dedicaran a la atención pastoral de las monjas, fueran frailes de reconocida doctrina y espiritualidad. Dichos predicadores y sus oyentes, dieron como resultado un poderoso movimiento espiritual que se desarrolló a lo largo del Rhin.

Los representantes más importantes de este movimiento son el Maestro Eckhart[399] y sus discípulos Johannes Tauler y Heinrich Seuse (Suso). En las obras de esta tríada el misticismo adquirió facetas diferentes, por más que su doctrina se fundamentara en el ansia de llegar a la *unio mystica* y llevar a ella a sus oyentes, tanto religiosos como laicos. Fue tan poderosa la influencia de estos espirituales, que alcanzaron dos siglos más tarde a la mística española.[400]

Colaboraron en el surgimiento del misticismo una serie de factores especiales de carácter histórico-social y de índole psíquica. La tardía Edad Media[401] envolvía a vidas y espíritus en una atmósfera de caótica inseguridad, de intensos problemas para la existencia exterior e interior. Evidentemente, al gran desorden exterior corresponde un enorme anhelo de hallar la unidad más allá de la realidad cotidiana.

También en el orden social se produce un cambio en el dominio ejercido por las diferentes clases. La declinante caballería cortesana va cediendo su lugar a la burguesía.[402]

Las luchas en el interior de los reinos, las muertes frecuentes, enfermedades y pestes, una inseguridad general, contribuyen a que se inicie una nueva etapa de piedad,

---

[397] Las grafías de su nombre difieren. Se habla de Eckhart von Hochheim, Eckart, Eggert, Echardus, Ayhardus, Equardus, Eycardus, Eckehart, etc.

[398] Esta pregunta ha sido objeto de numerosos análisis y es el punto de partida de un libro importante de J.M. CLARK, *The Great German Mystics*, New York, 1970.

[41] Para el tema de M. Eckhart, sigo especialmente a I. BRUGGER en: M. ECKHART, *Obras Alemanas*, Recopilación y traducción de ILSE M. DE BRUGGER, Buenos Aires, 1977. También puede verse una obra clásica: G. FAGGIN, *M. Eckhart y la mística medieval alemana*, Buenos Aires, 1953, 95-107.

[400] Se puede reconocer en la mística del siglo de oro español esta influencia germánica. Cf. Un clásico sobre el tema: J. SANCHIS ALVENTOSA, *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestra mística del siglo de oro*, Madrid, 1946.

[401] Sobre la decadencia del último medioevo, habla la ya clásica obra de J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1967.

[402] El castillo pierde parte de su influencia a favor de la ciudad, centro más apto para la evangelización y la enseñanza religiosa realizadas por las órdenes mendicantes, los franciscanos y los dominicos, quienes así pueden reunir grupos más numerosos de laicos para sus sermones y homilías dictadas en alemán. El público que los escucha, por poco culto que sea, abraza con avidez sus prédicas o lo que de ellas entiende o cree comprender.

caracterizada por una mayor acentuación de lo individual en el trato con Dios, por el anhelo de hallar una unión más estrecha con Él y descubrirlo en la propia interioridad.
Esa ansia general se vuelca también en movimientos a la larga poco edificantes, como los de los flagelantes, "los hermanos y hermanas de libre espíritu" que terminaron en excesos y errores, siendo objeto de condenas eclesiásticas.[403]
La *cura monalium* imponía a la Orden de los Predicadores la obligación de ocuparse de la enseñanza y prédica en los conventos de monjas, adaptando su cometido a la preparación espiritual de las religiosas. Efectivamente, los conventos y más tarde las comunidades de las beguinas[404] constituían el lugar de refugio de gran número de mujeres.[405]
Esas monjas, por otra parte, sentían una urgente necesidad de dar expresión a sus experiencias espirituales, y encontraron eco en el movimiento que se despliega primero en torno a Eckhart, y luego junto a sus discípulos. Surgen así numerosos escritos místicos y seudo-místicos en esta época. Las ansias espirituales eran verdaderas y muy generalizadas.
Los antecesores –en realidad, las antecesoras– más notables de los grandes místicos del siglo XIV se encuentran entre las mujeres. Una figura aislada y descollante fue Hildegarda de Bingen (1098-1179), médica, filósofa y mística benedictina, cuya visión cosmológica ha despertado el sincero interés de la investigación y la religiosidad modernas. Fue, a todas luces, una mujer excepcional que se carteaba con los más altos dignatarios de su tiempo incluyendo al Emperador Barbarroja.[406]
En *La luz fluyente de la divinidad* la beguina Mechthild de Magdeburg (1210-1283?) convirtió el lenguaje poético de los trovadores en expresión religiosa para evocar su unión amorosa con Dios mismo. Debido a su fuerza espiritual fue capaz de crear una obra única tanto en la historia de la mística como en la historia de la literatura alemana. También la monja flamenca Hadewych[407] –fallecida alrededor de 1260– dio en sus *Visiones* expresión poética a un misticismo que se basa, ante todo, en el amor que corresponde al amor divino.

---

[403] A algunos excesos y errores por parte de estos grupos, le siguieron los de la comunidad eclesiástica, que cayó muchas veces en condenas irreflexivas e indiscriminadas. Cf. J.LORTZ, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la Historia del Pensamiento*, Madrid, 1982, Vol.1, 451-455.

[404] Comunidades de mujeres que se dedicaban a la vida religiosa sin clausura y sin hacer los votos de pobreza, castidad y obediencia. Para este tema, ver el estudio introductorio de MARÍA TABUYO en: HADEWIJCH DE AMBERES, *El Lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, edición y traducción de MARÍA TABUYO, Madrid, 1999, 34-49.

[405] Las luchas y las guerras fratricidas, junto con las cruzadas, habían contribuido a la existencia de un exceso de mujeres, las cuales en su retiro monástico muchas veces desarrollaban una cultura apreciable. Muchos de los sermones alemanes del Maestro Eckhart, por ejemplo, fueron pronunciados ante esa clase de oyentes y hoy en día no podemos menos que sorprendernos de que haya existido un público calificado que lo seguía en su difícil doctrina espiritual.

[406] En la actualidad hay un interés creciente en el estudio de las místicas medievales en general y en particular en la figura de Hildegarda. Por ejemplo: M. BURNETT MCINERNEY, *Hildegard of Bingen. A Book of Essays*, New York, 1998; V. CIRLOT (ed.), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, Madrid, 1997; G. ÉPINEY-BURGARD – E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Barcelona, 1998. En Argentina hay incluso una página web auspiciada por la Facultad de Filosofía y Letras de nuestra Universidad: www.hildegardadebingen.com.ar [consulta 13 de noviembre de 2009], dirigida por la Prof. Azucena Fraboschi, que pretende difundir en nuestro medio y en nuestra lengua el pensamiento de Hildegarda.

[407] Hadewych pertenece a la mística antiguo-neerlandesa, como posteriormente Ruysbroec. Se opina, sobre todo últimamente, que ésta debe ser vinculada a la mística alemana. Cf. ANA I. SANZ, *Mujeres en la Edad Media, Las raíces de la libertad*, Madrid, 2003. También el estudio de María Tabuyo, en nota anterior.

Generalmente, se distinguen tres formas de mística: la volitiva, la sensitiva y la especulativa.[408] La mística femenina monástica (*Nonnenmystik*) que se desarrolla entre las religiosas en la cuenca del Rhin, a partir del siglo XII,[409] tiende a expresarse en términos volitivo-afectivos e Isabel de Schönau con Hildegarda de Bingen son las primeras –documentadas– en hablar de mística nupcial (*Brautmystik).* En dichos desarrollos prevalece el acento sensitivo y amoroso. Mientras tanto, empieza a desarrollarse otro tipo de mística, la mística especulativa que fue abrazada especialmente por los llamados *fratres docti,* los dominicos.[410]
Disponemos de numerosos códices con los tratados y sermones en alemán y en latín del Maestro Eckhart, a quien se considera el iniciador, de la corriente mística especulativa alemana. Es cierto que él se basa también en la rica tradición especulativa, como buen conocedor que es de la literatura teológica y filosófica antigua y coetánea, incluyendo un gran conocimiento que tiene de Tomás de Aquino. Pero hay un tono completamente personal y un planteo exclusivamente místico en su obra que lo distingue como pensador y como *homo religiosus.* El pensamiento de Eckhart se define como mística contemplativa areopagita-agustiniana, que sin embargo no deja de lado la tradición aristotélico-tomista.

1.2.2. La figura de Meister Eckhart

Es poco lo que se sabe de su vida y se ha observado que en sus sermones y tratados, evitó referirse a hechos y sucesos personales.[411] A diferencia de otros místicos y religiosos medievales,[412] Eckhart ocultó su individualidad bajo el anhelo, típico de él, de hacer confluir toda actividad humana en el inagotable fondo de lo Uno.[413]
Se supone que nació en 1260, aproximadamente, en Turingia. Se solía creer que había pertenecido a la nobleza, hecho últimamente cuestionado por Josef Koch, el editor de su obra latina. Sabemos que ingresó, joven aún, en la Orden de los Predicadores, en Erfurt. Se ha comprobado que en 1277 residió en París como estudiante de artes. Antes de 1280 volvió a la patria y cursó estudios teológicos en el *Studium generale* de su Orden en Colonia, ciudad que posteriormente habría de ser el lugar principal de sus actividades como predicador, especialmente en los conventos femeninos. Se supone que en sus primeros años de Colonia podría haber tenido contacto con Alberto Magno. Entre 1294 y 1298 se originó su primera obra escrita en alemán *Las pláticas del discernimiento* (*Die Rede der Underscheidungen*).

---

[408] Como vimos en la introducción, el fenómeno místico es un hecho complejo; esta división tripartita, está así expresada sólo a los efectos de avanzar con la argumentación. Para una referencia global: Cf. J. M. VELASCO, *El fenómeno místico*. *Un estudio comparado*, Valladolid, 1999, Toda la obra se refiere al tema, pero en especial "Rasgos característicos de la experiencia mística", 319-356.
[409] Cf. L. COGNET, *Introduction aux Mystiques Rhéno-Flamands*, Paris, 1968, 16-23.
[410] Se opina que Dietrich von Freiberg (1250-1310 aprox.) había sido el primero que en sus sermones alemanes había anunciado a sus "hijos espirituales" la sabiduría del místico no-saber (nada); pero no se conservan tales sermones suyos.
[411] Cf. A. HAAS, *Introduzione a Meister Eckhart*, Fiesole, 1997.
[412] Por ejemplo, Suso, del que hay una autobiografía. Cf. A.M. HAAS, "Escuelas del misticismo medieval tardío", 156-158.
[413] Ni siquiera se conocen cartas suyas capaces de arrojar luz sobre uno que otro episodio de su vida. Esta falta de referencias a su vida y a su mundo individual, condice perfectamente con la insistencia en la necesidad de despojarse y desasirse del propio yo que ante la contemplación de Dios se reducía a nada, sólo importante por cuanto se vinculaba con lo más excelso mediante la chispa increada en su propio fuero íntimo. Pero esta única cosa importante era casi inefable y requería todas sus fuerzas intelectuales y espirituales para anunciarla como buena nueva, y esto sí lo hacía en forma decididamente personal.

Esta cronología se deduce de dos hechos de su biografía. En el año 1293 a 1294 había residido otra vez en París como bachiller (*Baccalar*) y en 1298 ya no fue posible que una sola persona desempeñara conjuntamente los dos cargos. En efecto, Eckhart era por entonces, prior en Erfurt y vicario de Turingia. Esta sobria referencia prueba también que ya en años tempranos se había convertido en personaje importante dentro de la Orden de los Predicadores. Entre 1300, a más tardar, y 1302 Eckhart debe haber renunciado primero al priorato y luego al vicariato. En este año 1302 se lo designó *magister* de teología en París, confiándosele la única cátedra reservada a un extranjero.[414] En 1310 los electores de la Teutonia votaron por Eckhart cuando se hacía necesario designar un nuevo provincial. Pero no llegó a ejercer las obligaciones vinculadas del provincialato, porque en 1311 el Capítulo General de la Orden lo envió otra vez como *magister ad legendum* a la Universidad de París, distinción que hasta ese momento sólo había tenido dos veces Tomás de Aquino. En los siguientes dos años fueron madurando las ideas principales de su fundamental obra latina inconclusa, el *Opus tripartitum.* Una vez terminada su estancia en la capital francesa, se encuentra, en abril de 1314, en Estrasburgo donde acaso haya actuado como director o lector del colegio local de la Orden, o también como asesor de los monasterios femeninos de Alemania Meridional. Luego de haberse desempeñado como visitador del convento femenino de Unterlinden –importante para la historia del misticismo alemán–,[415] el maestro habría sido enviado a Colonia, en 1323, aproximadamente. Además de sus obligaciones como predicador y sacerdote, Eckhart fue en Colonia catedrático del *Studium generale* de los dominicos, en donde se reunían en ese entonces unos treinta a cuarenta estudiantes por año. Provenían de las provincias Teutonia, Saxonia, Polonia, Bohemia y Hungría. Entre ellos se encontraban Tauler y Suso, en cuyas obras habría de sobrevivir, también, el espíritu eckhartiano, aun cuando Tauler tendía más hacia la exposición de cuestiones morales y en Suso descollaba su antropología mística.

La fama de Eckhart había llegado a su cúspide cuando, en 1326, el arzobispo de Colonia, Heinrich von Virneberg, inició contra él un proceso de inquisición, acusándole de la difusión de doctrinas heréticas en alemán.[416]

Una comisión convocada por el obispo tildó de sospechosos 49 pasajes de sus escritos latinos, del *Libro de la consolación divina* (*Daz buoch der goetlichen troestunge*) y de los sermones alemanes. Eckhart contestó en su llamado *Escrito de justificación* donde señaló que él, según los privilegios de su Orden, sólo era responsable ante la autoridad del Papa y la Universidad de París. Negaba el fundamento jurídico del proceso, pero se declaró dispuesto a contestar de buena voluntad.[417]

---

[414] Enseñó allí durante un año para volver luego a Erfurt. Pero ya en 1303 se dividieron algunas provincias demasiado grandes de la Orden, y Eckhart fue designado provincial de la nueva provincia Saxonia, a la cual pertenecían vastas regiones de Alemania Septentrional, incluyendo, entre otras, a Holanda. Le incumbía supervisar 47 conventos y varios monasterios de religiosas. Si recordamos que las distancias generalmente eran superadas a pie, podemos imaginarnos el peso de la tarea, a la cual se agregó en 1307 su designación como vicario general de Bohemia.

[415] Se trata de un convento de monjas dominicas cerca de Colmar (Alsacia). El monasterio es importante para la historia de la mística alemana a causa de las biografías de monjas místicas, escritas por la priora Katharina de Gebweiler, alrededor de 1300. Se conserva una colección de unas cincuenta biografías breves, que es precursora de las llamadas "Vidas de monjas" posteriores.

[416] Hay opiniones divergentes acerca de cuáles habrán sido los verdaderos motivos de tal acusación que fue la primera dirigida contra un miembro de la Orden de los Predicadores, entre los cuales se menciona una animadversión personal del arzobispo Heinrich hacia Eckhart.

[417] No es éste el lugar para entrar en detalles sobre el desarrollo de los procedimientos que evidentemente fueron prolongados a sabiendas. Sólo se debe añadir que el 13 de febrero de 1327 Eckhart hizo una declaración pública en latín, con comentario en alemán, donde el maestro llamaba a Dios por testigo de que durante toda su vida se había esforzado por evitar cualquier error contra la fe o falta contra la moral.

Cabe señalar que, según una apelación del 24 de enero del mismo año dirigida al Papa, Nicolás de Estrasburgo, visitador designado por el propio Santo Padre, ya habría examinado las doctrinas de Eckhart y negado la sospecha de herejía. En Colonia, el maestro nunca fue declarado culpable. La decisión dependía entonces de la Curia en Aviñón donde Eckhart habría residido en el mismo año 1327, según el testimonio de Guillermo de Ockham. Entre julio de este año y el 30 de abril de 1328 el maestro falleció sin conocer el juicio definitivo sobre la obra de toda su vida. No se sabe dónde murió ni se conoce el lugar donde descansan sus restos.

Tan sólo el 27 de marzo de 1329 se dio a conocer una Bula del Papa Juan XXII *in agro dominico*, en la cual se objetaba la formulación de 28 frases y giros, 17 de los cuales eran considerados heréticos y otros 11 sospechosos de herejía. En la Bula se menciona también que Eckhart antes de su muerte se habría retractado de las frases incriminadas.

En los siglos siguientes a la desaparición del gran predicador, su doctrina fue defendida y atacada desde los más diversos ángulos.

Muchos de los resultados dudosos de la interpretación de los textos o su interpretación heterodoxa, se lograron mediante la despreocupada separación de frases y giros de su contexto, aun cuando justamente las difíciles y a veces apenas expresables exposiciones, junto con el insuficiente conocimiento de los textos auténticos y la falta de los estudios pertinentes, sólo pueden ser valuados en su conjunto y como eslabón dentro de un tratado o una homilía.

Sus escritos latinos tienen un propósito doctrinal y filosófico-académico, que no tienen los escritos en bajo alemán. En ellos se percibe un fuerte acento neoplatónico, en una exposición altamente abstracta.

Tanto sus escritos de tono más académico, como los destinados a la exhortación espiritual, se encuentran dentro del contexto de una vida de fraile predicador y surgen de su actividad educativa y pastoral. Su obra en latín, ya mencionada, es un proyecto concebido en tres partes: comprende el *Opus prepositionum*, una colección de cerca de mil tesis; el *Opus quaestionum*, y el *Opus expositionum*, del cual solo queda un fragmento. Se conservan también de su obra latina varias *quaestiones*, muchos apuntes de sermones y comentarios diversos a la Sagrada Escritura. Los trabajos en alemán, de naturaleza pastoral comprenden el *Libro de la divina consolación, Del hombre noble, Del desprendimiento, Consejos sobre el discernimiento* –que dedicó a sus hermanos dominicos–, y casi cien sermones.

Los escritos alemanes, que tienen por objetivo la predicación, insisten sobre las siguientes ideas: el desprendimiento y la libertad de la persona respecto de sí misma y de todas las cosas; la conversión continua a Dios, puro bien; invitación a la reflexión sobre la nobleza del alma; la meditación constante sobre la grandeza del ser de Dios.

Las obras doctrinales de Eckhart[418] en latín circularon durante varios siglos; Nicolás de Cusa las menciona, pero luego se consideraron perdidas hasta que el fraile Henry Denifle encontró manuscritos de las mismas en Erfurt en la década de 1880. Su hallazgo dio lugar a un renacimiento del interés por Eckhart, del cual se habían conservado hasta el momento sólo sermones escritos en alemán antiguo y los comentarios de otros autores.

No negaba la posibilidad de haber enseñado doctrinas erróneas, pero sí rechazaba cualquier posibilidad de herejía, ya que ésta sería objeto de la voluntad y él no tenía voluntad alguna de faltar a la fe.

[418] MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada (y otros escritos)*, Madrid, 1998. Se trata de una selección de sermones y tratados. En español se publicó con anterioridad otra selección de textos, llamada *Tratados y Sermones* (Edición a cargo de Ilse M. Brugger), Madrid, 1975.

Cabe agregar que, gracias a los investigadores católicos Otto Karrer,[419] Herma Piesch y Alois Dempf, el maestro Eckhart fue reconocido cuasi oficialmente por la Iglesia católica. En efecto, Eckhart, más allá de alguna formulación más o menos confusa, se hallaba dentro de una gran tradición espiritual de la cual se apropiaba con profundidad mística, siendo en sus enseñanzas y su personalidad uno de los hombres más destacados de su pueblo, un líder espiritual que supo comprender las aspiraciones religiosas de su tiempo, de su Orden y de la comunidad eclesial de su época.
La influencia de Eckhart en Tauler, se deja ver especialmente en la temática del fondo del alma y en el tema del desapego, la pobreza y el desprendimiento necesarios para el encuentro con Dios. Posiblemente, también, Tauler haya tomado de su maestro las imágenes para hablar de la unión con Dios en términos de una mística fusional, tales como la gota en el mar[420] o el leño encendido.[421]

1.2.3. Temas salientes de la teología de Meister Eckhart

Eckhart marca el comienzo de una búsqueda de Dios que incorpora el tema metafísico. El misticismo que se viene practicando entre los mendicantes con un fuerte acento en la vida afectiva, adquiere con Eckhart y los maestros renanos, un interés teórico.[422]
Una de las principales características de la teología de Eckhart es la fertilidad de Dios, de cuya sobreabundancia de amor procede el Hijo o Verbo; esta sobreabundancia, que es origen también de la creación del mundo, está estrechamente ligada al clásico concepto neoplatónico de *emanación*, aunque en la teología de Eckhart la creación del mundo es claramente un acto de voluntad divino y no una consecuencia necesaria de su esencia. Eckhart replica también la distinción de Eriúgena entre *natura naturans* y *natura naturata* para distinguir la divinidad única de Dios –su ser absoluto e incualificado– de su expresión en la Trinidad, en la que ésta se realiza y manifiesta.
En este contexto de vacío y desprendimiento, Eckhart –y a partir de allí los otros maestros renanos, entre los cuales encontramos a Tauler–, rescatan el problema del sufrimiento como temática espiritual, que recibe su último sentido en el padecer de Dios en Cristo. Ellos asumen, como señala lúcidamente Balthasar, que "la existencia humana significa sufrimiento, y esto precisamente cuando alcanza su autenticidad y grandeza".[423] Aún más, el sufrimiento en la vida cristiana está señalando otra cosa: no sólo Dios padece en Cristo, sino que el cristiano padece a Dios, en las múltiples contingencias de su vida, en las cuales sabe que si bien Dios no ha querido el mal, lo tolera y permanece muchas veces en silencio. Silencio que se extiende a la oración: no hay respuestas al mal en los acontecimientos, en los que Dios parece estar ausente o desinteresado, pero tampoco hay, muchas veces, consuelo en la oración. El silencio da ocasión y propicia la búsqueda de Dios en el fondo del alma, lugar de confluencia de Dios con el propio ser.

---

[419] Cf. J. SILMS, "La mística alemana", *Ciencia Tomista* 50 (1934) 184ss.
[420] La mayor parte de las veces, citaré la edición francesa, y lo haré así : J. TAULER, *Sermons*… seguido por el número de sermón y el parágrafo marcado con el signo §. En general, consigno también la versión en español, entre corchetes. En este caso : Cf. J. TAULER, *Sermons*…70 §5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*, Introducción y notas por T.H. MARTÍN, Salamanca, 1990. Tema 16. 312].
[421] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 32 §4. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 17. 318-321].
[422] Cf. A. HAAS, "Misticismo alemán y holandés del siglo XIV" en: J. RAITT - B. MCGINN - J. MEYENDORF (dirs.), *Espiritualidad Cristiana. Alta Edad Media y Reforma*, Buenos Aires, 2002, Vol. 2, 145ss.
[423] H.U. VON BALTHASAR, "Metafísica de los Santos" en: Gloria 5 *Metafísica, Edad Moderna*, Madrid, 1988, 54.

El tema es retomado y a la vez profundizado en Tauler, ya que el maestro estrasburgués, se detiene ampliamente en el tema del desprendimiento de sí y de todas las cosas para poder acceder al encuentro con Dios. El sufrimiento, entonces no debe ser desplazado, sino por el contrario, recibido como un instrumento a través del cual Dios nos quiere llevar a una profundidad mayor en la relación con Él.[424]

La re-creación del ser humano, para Eckhart, es una especie de teología de la imagen, o del espejo, en el sentido de que la imagen sólo puede existir en relación al original. De esta manera, Dios nos ofrece su gracia para que podamos volver a ser uno con Él. La vía mística es un camino excelente para responder a dicho llamado divino, ya que todo el camino cristiano no es más que volver al autor, volver a Dios como origen y fundamento de nuestra vida.

Dios está presente en el alma como su origen y fundamento (*grunt der sêle*) como pequeña chispa de la razón (*vünkelîn der redelicheit*), por eso la nobleza máxima del alma es su vaciamiento para que Dios pueda colmarla.

El maestro define la divinidad como Dios bajo el aspecto de su Trinidad revelada externamente. El Dios Trino toma al hombre dentro de sí mismo en el nacimiento de Dios en el alma y lo lleva en su unidad de acuerdo con la medida del desprendimiento de cada uno. Se trata de un nuevo alumbramiento: el hombre nace para su vida mortal, pero de la misma manera debe nacer a la vida de Dios en él.[425]

Todas estas afirmaciones que Eckhart decía en sentido místico, los inquisidores las interpretaron en sentido dogmático y pensaron que el maestro negaba el principio de creación y no distinguía realmente entre creatura y creador. Las acusaciones principales fueron de ontologismo y panteísmo, pero en realidad no había errores dogmáticos de base.[426]

Especialmente a través de sus escritos en alemán, se lo ve a Eckhart invitando a la unión con Dios, del que somos tan distintos por nuestro parentesco con la nada, mientras que Dios es el ser por sí subsistente. Esta unidad con Dios es posible por la gracia, por el misericordioso designio de Dios, al que estamos invitados a corresponder. En lo concreto corresponder a este amor es desprenderse de todas las cosas. Es así que los puntos de predicación de Eckhart, terminan siendo variaciones de un mismo tema, o bien distintos temas que se reiteran de diversos modos.

Un tema desarrollado por el maestro y de importancia para la teología espiritual es, precisamente, la cuestión del desprendimiento y del vacío. Esta actitud espiritual tiene su fundamento en el hecho de que Dios en cuanto a su propio ser es la *negatio negationis*, Èl es y no tiene nada. Por lo tanto quien esté libre de todas las criaturas, vacío y desprendido de todo, tendrá una mayor semejanza con Dios y podrá simultáneamente llenarse del ser divino. El desprendimiento es un programa de vida y de ser, más que una práctica ascética, ya que tiene que ver con la semejanza divina.

Dicho desprendimiento, es tanto la ausencia de modo para representar a Dios, como vacío, pobreza de espíritu y abandono en Él. Dios puede ser hallado en el alma en la medida de su desprendimiento. En realidad Dios mora siempre en el fondo del alma, pero debe ser hallado allí.

No asombra entonces que los seguidores de Meister Eckhart, entre ellos Tauler, insistan tanto en el tema del desprendimiento, ya que es en el fondo el núcleo del pensamiento

---

[424] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 37 §1. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 12. 280].

[425] Cf. A.M. HAAS, "Escuelas del misticismo medieval tardío", 152-154.

[426] Recuerdo aquí lo desarrollado en la primera parte, sobre experiencia espiritual y lenguaje. Muchas cosas que hoy nos parecen obvias al respecto, no lo eran entonces, tal como mencionamos al referirnos en la introducción de esta segunda parte al contexto histórico.

eckhartiano. Tauler se concentra especialmente en el desprendimiento como actitud vital, preparación y consecuencia del encuentro con Dios.

1.2.4. Recapitulación: Tauler en contexto

Aunque Tauler nombra a Eckhart de modo explícito solamente una vez[427] en sus sermones, su influencia se percibe en toda la obra tauleriana. Este silencio se entiende, obviamente, en razón de la condena papal que pesaba sobre muchas afirmaciones eckhartianas[428] y la actitud de Tauler que no quiso enfrentarse con la Iglesia.

Suso y Ruysbroeck, atestiguan también su vinculación a Eckhart y su filiación espiritual y teórica. También Nicolás de Cusa lo reconoce como su maestro,[429] pero la influencia más directa se percibe en Tauler y Suso, por su condición de dominicos, encargados de la cura de monjas y predicadores en lengua vernácula. Esta influencia, clara para sus protagonistas, lo era también para sus oyentes y para el entorno eclesial. De este modo, por ejemplo, cuando Tauler habla del fondo del alma todos reconocen allí la expresión de Meister Eckhart.

Tauler ubica muchas de las afirmaciones de Eckhart en sentido espiritual, despejando los malentendidos que llevaban a entender filosóficamente lo que había sido dicho en sentido místico. En el contexto espiritual en el que Tauler las toma, se comprende por ejemplo que hablar de "unión con Dios",[430] o "fondo del alma divinizado",[431] son expresiones místicas y no afirmaciones panteístas u ontologistas.

En la predicación de Tauler, encontramos mucho de las enseñanzas de Eckhart sobre Dios y la persona humana, enseñanzas que Tauler sabe poner en contexto para sus oyentes, en su mayoría monjas, beguinas y otras personas espirituales. El maestro de Estrasburgo conecta estos conceptos con la regla de vida y el camino espiritual que transitan los destinatarios del mensaje. Por ejemplo, respecto de la excelencia de Dios y de su invitación a ser hallado en el fondo del alma, Tauler invita a transitar ese camino, comenzando por el conocimiento de sí y de la propia nada que nos llevará a una actitud de profunda humildad.[432] Este tipo de argumentación es bien conocida por el auditorio y se conecta perfectamente con la tradición monástica.

Respecto de Eckhart, Tauler da mayor relevancia al tema del pecado como realidad que nos aleja de Dios y que se concreta en nuestra condición de pecadores, con todas las limitaciones que dicha condición conlleva. Esta percepción más concreta se manifiesta en las muchas imágenes que Tauler utiliza en sus sermones; algunos de ellos son, de hecho, una cadena de imágenes utilizadas en torno a un argumento o a un propósito de su predicación. Sus sermones son así más prácticos y directos que las obras de su maestro.[433]

En síntesis, no podemos dejar de ver la continuidad eckhartiana en los sermones de Tauler, pero al mismo tiempo podemos ver los puntos en los que se distancia de su maestro y su doctrina adquiere un tinte personal. Tales temas son especialmente el abandono, el desprendimiento, el fondo del alma, el nacimiento de Dios allí. El místico

---

[427] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 53 §2. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración.*… Tema 15. 302].

[428] Recordemos que la bula *In Agro Dominico* es de 1329, y la predicación de Tauler se desarrolla después de esa fecha, probablemente a partir de 1335.

[429] Cf. A. HAAS, "Los seguidores de Meister Eckhart" en: J. RAITT - B. MCGINN - J. MEYENDORF (dirs.), *Espiritualidad Cristiana*… 154ss.

[430] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 29 §3. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración.*… Tema 11. 276].

[431] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 37 §2. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración.*… Tema 12. 281].

[432] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 52 §5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración.*… Tema 14. 297-298].

[433] Cf. H.U. VON BALTHASAR, "Metafísica de los Santos" en: Gloria 5 *Metafísica, Edad Moderna*, 57-62.

estrasburgués habla en un contexto que nosotros llamaríamos "crítico", a oyentes –las monjas, beguinas, laicos en busca de renovación espiritual– marcado por la peste –principalmente, pero también las otras calamidades naturales– y las convulsiones políticas y eclesiales, es decir personas interrogadas y perplejas por lo que está sucediendo, frente a quienes Tauler invita a tomar una concreta disposición de espíritu de fe y abandono en Dios. Si bien el contexto histórico eckhartiano no es tan diverso, el objetivo de su búsqueda es más intelectual y especulativa y sus destinatarios son los estudiantes de su Orden y de la Universidad, así como la discusión con otros académicos de la época.

Respecto de Tauler, podemos decir que la crisis epocal suscita en él una respuesta espiritual. De hecho en sus sermones no hace referencia a ninguna problemática concreta: no nombra la peste ni otro conflicto. Esta lectura parece extraña a nuestra sensibilidad contemporánea, más inclinada a poner en diálogo las diversas realidades temporales con la Revelación.

Él hace una lectura espiritual de los acontecimientos, en la cual, a partir de la Palabra de Dios, valiéndose de símbolos y metáforas, quiere confortar a su auditorio y sobre todo provocar en ellos un descubrimiento interior y un cambio de vida.

2. Vida, Obra, Fuentes y Método de lectura de los sermones de Juan Tauler

2.1. Vida de Juan Tauler

Nació en Estrasburgo, hacia el 1300, aunque no hay certeza absoluta de la fecha de su nacimiento.[434] En esa ciudad, participó de la vida de su parroquia "Santo Tomás", aún antes de entrar en la vida religiosa. Allí presenció también las luchas entre el poder civil y el eclesiástico, y el despliegue de lujo en las grandes celebraciones litúrgicas, que servían como demostración de poder del obispo del lugar, frente a los gobernantes.[435] La misma catedral era un suntuoso edificio gótico cuya remodelación, comenzada en 1250, se estaba terminando en la época en la que Juan Tauler era un niño. Se transformaba así en un gran edificio que indicaba que el poder eclesiástico debía ser respetado. Todo este despliegue contrasta con un clero mal retribuido, abrumado y poco formado, lo cual no era infrecuente en la Europa de aquel momento.[436]

Ingresó muy joven en los dominicos –alrededor de los 15 años– y recibió la primera formación en Estrasburgo; allí conoció a Johannes de Sterngassen, quien actuó como su formador y confesor. Este dominico tenía una línea de pensamiento más cercana a Alberto Magno, que a Tomás de Aquino, lo cual fue operando ya su influencia en el pensamiento de Tauler.[437] Seguramente en Estrasburgo, Tauler conoce a Eckhart, cuando el maestro vivía allí en calidad de vicario general de la Orden, entre 1314 y

---

[434] Los datos biográficos son casi idénticos en toda la bibliografía consultada. Cf. D. ABBRESCIA, voz "Taulero, Juan" en E. ANCILLI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1968, 437-440; L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 11-13. Para una visión global del tema puede consultarse el muy buen artículo de L. GNÄDINGER, "Tauler (Jean)", en: *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris - Toulouse, 1991, T XV, col. 57-79.

[435] En especial cuando el obispo celebraba la misa pontifical en la catedral, en las grandes fiestas litúrgicas. Para dichos acontecimientos se suspendía toda actividad en la ciudad. Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 15-16.

[436] Cf. F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *La Iglesia en la Historia. Visión serena de la Iglesia en el mundo*, Madrid, 1992, TII, 24ss.

[437] E. HUGUENY, "La doctrine mystique de Tauler", *Revue de sciencies philosophiques et théologiques*, 10 (1921) 196ss.

1322. Años más tarde será su alumno de teología, en Colonia. Una vez terminado el ciclo correspondiente al estudio de la lógica o *philosophia rationalis*, se trasladó a allí para perfeccionarse en el *studium generale* de su Orden,[438] ocasión en la que conoció a E. Suso y fue discípulo del maestro Eckhart.

Juan Tauler debe haberse ordenado con la edad mínima requerida, y pronto fue destinado a la predicación y a la cura de almas; y si bien debe haber tenido la formación demandada para su ministerio, en sus sermones parecen operar una influencia decisiva, tanto el contacto con Eckhart como su actividad pastoral. Según L. Gnädinger, a ello se debe el tono autodidacta que tienen sus escritos[439] y que son en verdad, una síntesis vital de la formación recibida, de los contactos personales, del convulsionado ambiente histórico en el que vive y de la cura de almas.

En esta síntesis es fundamental la influencia de Eckhart, sus temáticas espirituales están presentes en los sermones de Tauler de una manera evidente, como hemos visto.

Al convulsionado ambiente político, social y eclesial que se vivía entonces, hay que añadir una crisis en el interior de la Orden Dominicana. En efecto, había una problemática importante en lo referido al voto de pobreza, ya que se discutía el límite de las limosnas y herencias recibidas, y se dieron casos que debieron provocar escándalo al joven fraile Tauler, ya que en diversos conventos algunos frailes vivían como grandes señores feudales, mientras otros no tenían para comer. De hecho, en 1321, salió una normativa que obligaba a los frailes ricos a prestar ayuda a sus hermanos más pobres.[440] De hecho, muchos frailes eran sostenidos económicamente por sus familias, y tal parece ser el caso de Tauler.[441]

El otro gran tema que dividía la orden, era el de la predicación en lengua vernácula.[442] En el fondo, había un anhelo de reforma profunda, que tenía que ver con cuestiones básicas no sólo para la Iglesia, sino para una Orden que es mendicante y de predicadores.

Este ambiente que se vive en la Orden, ayuda a comprender las circunstancias en las que Juan Tauler se ordena y empieza a ejercer la cura de almas, posiblemente en

---

[438] Cabe señalar que en aquel momento, la formación constaba de un período de enseñanza elemental, para quienes no la habían recibido, para muchos coincidente con el período de noviciado, seguido por un par de años dedicados a la lógica, y a continuación por otro par de años orientado al estudio de la *philosophia naturalis*, que era una especie de curso de formación sobre ciencias positivas y naturales. Finalmente, se dictaba el ciclo de formación específicamente teológica; por otra parte, la edad mínima requerida para la ordenación, era de 25 años. En aquel momento y después de las disposiciones del capítulo general de 1305, la formación duraba por lo menos seis años, aunque en la mayoría de los casos, duraba siete u ocho.

[439] Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 21-22.

[440] El problema que subyacía era el del sostenimiento de la Orden, y el modo en el que se participaba de las limosnas, herencias y donativos, ya que los ingresos se daban entonces fundamentalmente por la administración de los sacramentos, la cual, en Estrasburgo –como sucedería posiblemente en otras ciudades–, era retaceada a los frailes predicadores por el clero secular. Además muchas limosnas tenían procedencias delictivas y pecaminosas. Tal es el caso de la renta procedente de las expropiaciones hechas a los judíos durante una persecución que tiene lugar en 1346. Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita…* 25.

[441] A juzgar por documentos de la época, su padre era una figura notable en Estrasburgo. Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 11-13. En este contexto, de concretos problemas con los bienes materiales, hay que leer su predica sobre la pobreza y el desprendimiento, por ejemplo: J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración.*..Tema 3. 229-230.

[442] La región de habla alemana, tenía esa costumbre que era cuestionada en especial por los dominicos de lengua francesa. El principal argumento que se esgrimía era que en las cuestiones de fe, en especial de teología mística, o las más intrincadas de la teología dogmática, podrían darse errores de comprensión entre los oyentes.

monasterios dominicanos femeninos, a raíz de la antes referida *cura monalium*.[443] Sabemos que después del capítulo de Pentecostés de la Orden, en 1328, no se podía predicar más *subtilia*[444] a las monjas ni a los fieles laicos. Sabemos también que Juan Tauler lo siguió haciendo y en lengua vernácula, adhiriendo así al movimiento místico y de reforma que se daba ya en el interior de la Orden.[445] A esta crisis de la Orden se añade la persecución a las beguinas.[446]

Como consecuencia de la lucha de Luis el Bávaro contra el papado, Juan Tauler se trasladó a Basilea, donde estuvo exilado posiblemente entre 1338/9 y 1342/43. Durante esos años vivió en Basilea y predicó allí y en los alrededores de la ciudad. En 1339, hay una carta de su amigo Enrique de Nördlingen, en la que habla de un viaje de Tauler a Colonia.[447]

En Basilea organizó y animó junto con el mencionado sacerdote secular Enrique de Nördlingen, el movimiento de los "Amigos de Dios", que se extendió con rapidez por el valle del Rhin y por los territorios de lengua germánica. Llevó adelante una fecunda tarea como predicador y director espiritual en toda la Renania desde Colonia a Baviera. Eran años difíciles y controvertidos, la liturgia se celebraba a puertas cerradas, casi en secreto. De la época de Basilea es el inicio de la relación de Tauler con Venturino de

---

[443] En la segunda mitad del siglo XIII y la primera del XIV, dichos monasterios de dominicas gozaban de popularidad en la zona de Estrasburgo en la que había ocho monasterios numerosos y ocupados por muchas hijas de nobles y burgueses. Eran por lo tanto, monasterios ricos e influyentes, y muchas monjas tenían una educación esmerada. Los predicadores se encontraban frente a auditorios calificados, además por la fama de virtud que tenían dichas comunidades. Una disposición de 1321 impone el hecho de la celebración diaria de la misa y la predicación mensual.

[444] "Cuestiones sutiles". Se denominaba así a las cuestiones espirituales o dogmáticas discutidas o teológicamente difíciles. La recomendación era reservar esas discusiones a los ámbitos clericales y académicos, a fin de no confundir a los/as laicos/as, ni a las monjas.

[445] La fecha probable de los sermones permite afirmarlo de ese modo, no sabemos si esta postura sería controversial o debida sencillamente al hecho de que las disposiciones eran acatadas de modo "sui generis" en Estrasburgo, o en las regiones de habla alemana. Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 27-29.

[446] Las beguinas eran una asociación de mujeres cristianas, contemplativas y activas, que dedicaron su vida, tanto a la defensa de los desamparados, enfermos, mujeres, niños y ancianos, como a una brillante labor intelectual que ahora empieza a ser conocida. Organizaban la ayuda a los pobres y a los enfermos en los hospitales, o a los leprosos. Trabajaban para mantenerse y eran libres de dejar la asociación en cualquier momento para casarse. No había casa-madre, como así tampoco una regla común, ni una orden general; sino que cerca de los hospitales o de las iglesias donde establecían sus viviendas en sencillas habitaciones donde podían orar y hacer trabajos manuales, cada comunidad o *beguinage*, estaba completa en sí misma, y organizaba sus propia forma de vida con el propósito de orar y servir como Cristo en su pobreza. Estas asociaciones comienzan en el siglo XI, y en el siglo XIV se encontraban afianzadas y eran muy numerosas precisamente en la cuenca del Rhin. Se despierta un espíritu de sospecha contra estas mujeres no subordinadas ni a un esposo ni a una Orden, se les adjudica afirmaciones heterodoxas y comienzan a ser perseguidas. Fueron condenadas por el Concilio de Viena en 1312, que decretó que su modo de vida debe ser prohibido definitivamente y excluido de la Iglesia; pero esta sentencia fue mitigada por Juan XXII en 1321, quien permitió que las beguinas continuaran con su estilo de vida, ya que según el parecer del Papa, habían enmendado sus formas.

Posteriormente las autoridades eclesiásticas tuvieron frecuentes roces con las beguinas y begardos (expresión masculina de dicha forma de vida). Durante el siglo XIV los obispos alemanes y la Inquisición condenaron a los begardos y beguinas y varias bulas se emitieron para someterlos a la disciplina papal. Cf. G. EPINEY-BURGARD – E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Barcelona, 1998; A. I. SANZ GONZÁLEZ, *Mujeres en la Edad Media: las raíces de la libertad*, Madrid, 2002.

[447] No se sabe con exactitud el motivo del viaje, seguramente habrá contactado en esa ciudad a otras personas que formaban parte del movimiento de reforma que se venía gestando. También es posible que fuera a buscar o a copiar alguna/s de la/s obra/s de Eckhart. Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 34-38.

Bérgamo[448] y con Margarita Ebner,[449] su amiga personal que estuvo también en frecuente relación con los "Amigos de Dios". Dejó su experiencia mística en una autobiografía que se conoce como "Las Revelaciones" o "Diarios" y la colección de elevaciones espirituales llamada "Padre nuestro".[450]

Hacia 1343 vuelve a Estrasburgo y organiza allí a los "Amigos de Dios". Entre 1350 y 1360, fue en alguna oportunidad a Colonia donde quizás visitó a Ruysbroeck[451] en Groenandael, cerca de Bruselas. Esta visita debe haberse producido después de 1350. De hecho, la espiritualidad de ambos místicos tiene muchos puntos de contacto; en primer lugar en cuanto a las fuentes e influencias principales: Dionisio, Agustín, Buenaventura. En segundo lugar, los une el convulsionado ambiente del siglo XIV, que sirve a ambos como interpelación a desarrollar un camino espiritual de mayor desapego e interioridad. En tercer lugar, están los temas que ambos desarrollan en su predicación: la pobreza exterior e interior, el encuentro con Dios en la "esencia del alma" como lo llama Jan van Ruysbroeck y que Tauler y Suso, siguiendo a Eckhart, llaman "fondo del alma", y una antropología similar. Esta afinidad hace que por mucho tiempo, una de las obras de Ruysbroeck, llamada *Las Cuatro Tentaciones*, fuese adjudicada a Tauler.

Se suele decir que el místico de Groenandael desarrolló una espiritualidad que está entre la *Wesenmystik* –mística de la esencia– de los dominicos y la *Brautmystik* –mística esponsal– que desarrollan las mujeres –sobre todo monjas y beguinas– en la cuenca del Rhin, desde el siglo XII.

Otra persona importante en la vida de Tauler por aquellos años, fue Rulman Merswin (1307-1382). Este rico banquero de Estrasburgo se unió a los Amigos de Dios en 1347; por entonces tuvo una estrecha relación con Tauler, quien seguramente era su confesor. Merswin adoptó una vida de terciario e hizo los tres votos de pobreza, castidad y obediencia. A partir de allí habitó en una pequeña celda y se dedicó al cultivo de la vida espiritual y a la escritura. A él se adjudica el *Meisterbuch* o *Libro del Maestro*, que relata una conversión de Tauler novelada. Se supone que el mismo Merswin, como era

---

[448] Venturino de Bérgamo (1304-1346), dominico, es un renombrado predicador popular de la época, que exhorta a la paz entre güelfos y gibelinos; organiza una peregrinación penitencial a Roma en que participan 30.000 hombres; predica una Cruzada contra los turcos y muere enfermo y agotado en Esmirna; en Bérgamo se le venera como beato.

[449] Nació alrededor del año 1291 en Donauworth, Baviera. Alrededor de 1306 entró en las Dominicas de Médingen, de la diócesis de Augsburgo, dedicado a la Asunción de la Virgen Madre de Dios. En 1311, llamada a mayor conversión para cumplir en todo la divina voluntad emprendió, a ejemplo de su Padre Domingo, una vida de mayor perfección. Es una de las grandes místicas renanas que vivieron en el siglo XIV en los más de setenta monasterios alemanes de la Orden. Murió en 1351. Su cuerpo se venera en el templo del convento de las franciscanas de Medingen. Su culto fue ratificado por Juan Pablo II en 1979. Cf. Sitio de la Familia Dominicana de Jesús María <http://usuarios.lycos.es/DOMINICOSJM/id163.htm> [Consulta 2 de diciembre de 2009]

[450] La carta de Tauler a Margarita Ebner y a su priora en el monasterio de Medingen, Elisabeth Scheppach, con fecha en la primavera de 1346, es la única carta auténtica que se conserva de Tauler. Dicha carta iba acompañada de cuatro quesos de regalo. Cf. Cf. A. HAAS, "L'Itineraire de Jean Tauler", *Revue des sciencies religieuses* 75-4 (2001) 408.

[451] El Beato Jan van Ruysbroeck nace cerca de Bruselas en 1293 y muere en su monasterio del bosque de Groenendael, en 1381. Fue uno de los primeros que utilizó la lengua flamenca antigua –y no el latín– para tratar temas de tipo místico. Fue capellán de la catedral de Santa Gúdula de esa ciudad y llegó a ser prior del convento de Groenendael (Valle Verde), en Brabante. Escribió varios tratados místicos que ejercieron una gran influencia en la vida espiritual de Flandes y Holanda, y que fueron conocidos en el resto de Europa gracias a su traducción al latín, realizada por el cartujano Lorenzo Surius que reunió su obra y la tradujo en 1552; comprendía unos doce tratados, entre los cuales destaca *Die Chierheit der ghssteliker Brulocht* (*Elevaciones espirituales*). Cf. A. HAAS, "Los seguidores de Meister Eckhart" en: J. RAITT- B. MCGINN- J. MEYENDORF (dirs.), *Espiritualidad Cristiana. Alta Edad Media y Reforma*, Buenos Aires, 2002, Vol. 2, 156-158; Cf. J.M. MOLINER, *Espiritualidad Medieval. Los Mendicantes*, Burgos, 1974. 233ss.

costumbre en la época, firma como Juan Tauler y después de la muerte del banquero, el libro empieza a circular entre otros escritos llamados *Memoriali*.[452] Si bien es evidente que el *Libro del Maestro* no es de Tauler, hay muchos puntos en común con la doctrina tauleriana y el ambiente espiritual de los amigos de Dios. Por ejemplo, el tema del crecimiento hasta alcanzar humildad,[453] sólo cuando ha sido alcanzada la humildad se puede comenzar a predicar, cuando se ha sido purificado a través de las pruebas exteriores e interiores. Tanto en el *Libro del Maestro* como en la predicación de Tauler, se prefiere el maestro de vida (*Lebmeister*) al maestro de teología (*Lesmeister*);[454] el maestro de vida se abandona a Dios y se deja enseñar por el Señor. Este proceso espiritual se corresponde bastante con el del mismo Merswin y su itinerario vital. También están presentes en el *Libro del Maestro* la devoción a las llagas del Señor y la descripción de las virtudes que eran ideales para los Amigos de Dios: el hombre simple y radical en el seguimiento de Jesús, que se volvía así, maestro con su vida.

Por aquellos años, entre 1350 y la muerte de Tauler ocurrida en 1361, algunos señalan un viaje de Tauler a Paris en compañía de Juan de Dambach, un dominico de la comunidad de Estrasburgo.[455] En ese viaje llevaban un escrito llamado *De sensibilibus delicias paradisi*, de autor incierto, pero que habla de una de las principales actividades de los Amigos de Dios: intercambiar, copiar, adquirir y regalar literatura espiritual con el fin de crecer en la vida interior y como fuente de renovación eclesial.

Juan Tauler muere en Estrasburgo, el 16 de junio de 1361, en la enfermería del convento de San Nicolás en Undis, atendido por su hermana, religiosa dominica. El motivo de su muerte, posiblemente, fue la peste negra.

La piedra sepulcral de Tauler muestra un grabado en el que se lo ve con su hábito de fraile predicador, sosteniendo el Cordero de Dios y el libro sellado con el brazo izquierdo, y señalándolo con el índice de la mano derecha. Esta imagen asimila a Juan Tauler con Juan el precursor, que anuncia al Señor "Este es el Cordero de Dios" (Jn 1,29) y al mismo tiempo proclama la conversión. El libro sellado es el Apocalipsis; para los Amigos de Dios, tanto Tauler como el evangelista Juan, traen la revelación para esos tiempos de fuertes signos, asimilados al Apocalipsis.[456]

Toda esta representación que aparece en la losa sepulcral, es una síntesis del mensaje de Tauler, tal como lo recibieron los amigos de Dios: el Reino futuro que se va haciendo presente, para el cual hay que prepararse por medio de la conversión.[457] Esta piedra sepulcral fue salvada del incendio que tuvo lugar en 1870 en el antiguo convento de los dominicos de Estrasburgo.[458] Luego de pasar por diversos lugares, ahora se encuentra en una pared del mismo convento, convertido en un edificio secular.

---

[452] Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 79-87.

[453] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 19 §6. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* … Tema 9. 267].

[454] Aquí el maestro de teología está tomado en un sentido despectivo, es algo similar a la actitud del fariseo, es alguien que sabe lo que hay que vivir, pero no lo vive.

[455] Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 67-70.

[456] Sobre la cabeza de Tauler, a derecha e izquierda, están dos monogramas: "XRO" y "Ihv", los cuales significan *In Christo Jesu*, manifestando que su vida transcurre en Cristo. Sobre la izquierda, mirando de frente el grabado, hay una columna que simboliza la condición de "columna de la Iglesia", en relación con el testimonio que los Amigos de Dios reciben de Juan Tauler. La aspiración a ser las nuevas columnas para la edificación espiritual de la Iglesia, se halla también presente en la prédica tauleriana. En el pecho, se encuentran dibujados una corona, una "T" (la letra Tau) y el monograma "IHC". La corona simboliza "la corona de la vida" que Dios dará a los que permanezcan fieles hasta el fin (cf. Apoc. 2,10). La Tau es la señal de los salvados, tal como se señala también en el Apocalipsis (7,2) y las otras letras serían una abreviatura del nombre "Iohannes".

[457] Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 73-79.

[458] Cf. A. HAAS, "L'Itineraire de Jean Tauler", *Revue des sciencies religieuses* 75-4 (2001) 407-409.

2.2. Características de los sermones taulerianos

Los sermones del místico estrasburgués tienen un estilo sencillo, poco artificioso –contrariamente a lo que solía suceder en su época–, que apunta a conducir al hombre hacia la verdad de sí mismo.[459]

Tauler posiblemente no haya escrito nada de su propia mano, pero le pertenece la autoría de los textos que se conocen como sus sermones. Hay algunas otras obras, tradicionalmente consideradas taulerianas que ahora sabemos que no son tales, como por ejemplo, las *Instituciones*, que se atribuyeron al místico en la España del siglo XVI y por mucho tiempo más.[460]

Se discute aún el modo de autoría de Tauler respecto de los cerca de ochenta sermones que hoy la crítica reconoce como auténticos.[461] El punto es si fueron sermones directamente dichos desde el púlpito, o fueron textos hechos previamente para ser leídos en la predicación, o fueron redactados desde el inicio con el propósito de circular como piezas escritas.

Hasta hace poco tiempo, se pensaba que el género de los sermones era el de las *reportationes*, es decir, apuntes de los asistentes a la prédica. Pero después, el estilo literario y nuevos estudios hicieron pensar que las *reportationes* incluidas en los sermones, eran solo casos aislados y que en la mayor parte de las piezas se trataba de sermones escritos para ser leídos en el momento de la predicación.[462]

La traducción de las citas más extensas es propia. Trabajo con cuatro ediciones de los sermones:

1. Principalmente con J. TAULER, *Sermons*, Édition intégrale. Traduction de E. HUGUENY, G.THERY ET M.A.L. CORIN. Éditée et présentée par J-P. JOSSUA avec une notice d'E-H WEBER sur Jean Tauler et Maître Eckhart. Paris, 2007.[463]
2. En segundo lugar tendré en cuenta la versión en español: J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*, Introducción y notas por T.H. MARTÍN, Salamanca, 1990.[464]
3. Tengo presente también la edición alemana, muy conocida por los lectores del místico estrasburgués: J. TAULER, *Die Predigten Taulers*. *Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften* (Deutsche Texte des Mittelalters, vol 9) editado por F. VETTER, Berlín, 1910. Reedición sin variantes Dublin- Zürich, 1968.[465]

---

[459] Cf. Y. M-J. CONGAR, "Tauler dans son temps et son actualité permanente" *Vie Spirituelle* 478 (1961) 642-649.

[460] Hasta bien entrado el siglo XX se pensó que las *Instituciones* eran de Tauler, y fue la obra más leída del místico, a pesar de las prohibiciones inquisitoriales. En la actualidad es unánime la convicción respecto de la no-autoría tauleriana de la obra completa, si bien hay textos de Tauler intercalados, por ejemplo, los capítulos 34 y 38 casi en su totalidad. Las Instituciones son una antología de la mística del norte, recogida por Pedro Canisio y retocada para la edición por el Cartujo Lorenzo Surio en 1548. Cf. T.H. MARTÍN, "Introducción" en: J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*, Salamanca, 1990, 26-28.

[461] A. Haas habla de 83 sermones. Cf. A. HAAS, "L'Itineraire de Jean Tauler*", Revue des sciencies religieuses* 75-4 (2001) 409.

[462] Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*… 95-99.

[463] La edición francesa es una de las más reconocidas por la crítica.

[464] La edición española la cito del siguiente modo: J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… seguido del número de tema y página.

[465] Esta edición la citaré como es habitual: Con la V seguida de un primer número que designa el sermón, un segundo número indica la página, un tercero el párrafo.

4. También una versión italiana, GIOVANNI TAULERO, *I Sermoni*, Introduzione e note di MARCO VANNINI, Milano, 1997.[466]

2.2.1. Influencia de Eckhart, Suso y Ruysbroeck en los sermones

Una de las preguntas fundamentales que se nos plantea al estudiar los sermones de Tauler, es la de las influencias que el autor recibe y de qué modo se plasma dicha influencia en su obra.
Innegable es la influencia directa de Eckhart, que hemos visto ya, y el clima espiritual que se vive en Europa en el siglo XIV.[467] Ahora bien, dentro de este universo místico, Juan Tauler tiene lazos más estrechos por geografía y por el tipo de mística desarrollada –llamada esencial– con Eckhart, Suso y Ruysbroeck. Como ya hemos hablado de Eckhart, detengámonos solo algunos párrafos en Enrique Suso (Heinrich Seuse) y Jan van Ruysbroeck.
El Beato Suso tiene una existencia que corre paralela con la de Tauler.[468] Estudió con Eckhart en Colonia y allí con certeza conoció a Juan Tauler y compartió las inquietudes espirituales de Meister Eckhart y de su círculo de discípulos. Escribió por entonces el *Libro de la Verdad* y a raíz de algunas sospechas sobre la ortodoxia del libro, sufrió persecución. Se le reconoció una gracia especial para el acompañamiento espiritual, que ejerció como su maestro Eckhart y su condiscípulo Tauler, en monasterios de dominicas. Entre sus acompañadas se destaca Elisabet Stagel.
El estilo de su escritura está marcado por la suavidad y la dulzura. Al igual que Tauler, propuso un itinerario espiritual que comienza con la conversión o invitación a la vida perfecta. Un segundo paso en su propuesta espiritual es el de la adquisición de la sabiduría divina encarnada en Jesucristo; su piedad es marcadamente cristológica.
Sabemos –a diferencia de la ausencia de datos sobre Juan Tauler en este sentido– que tuvo varias visiones y éxtasis y predica sobre las purificaciones que requiere la unión mística.
Suso da testimonio de variadas pruebas interiores y exteriores que tiene que sobrellevar. Él ha "soportado" a Dios, según su expresión, entre lágrimas y sonrisas, entregado para siempre a su misericordia y a su amor. Al igual que Tauler, enseña que la confianza y el abandono en Dios son las actitudes básicas y verdaderos signos de madurez espiritual en la vida cristiana.

---

[466] Esta edición es traducción de Vetter.
[467] En Inglaterra, Ricardo Rolle, Juliana de Norwich y la obra *La nube del no saber*, Catalina de Siena en Italia, Juan Gerson en Francia y Jan van Ruysbroeck en Bélgica. Eckhart, Tauler y Suso en Alemania. Estos autores coinciden en muchos puntos, fundamentalmente en lo que tiene que ver con una espiritualidad interiorizada, la mística experiencial y una búsqueda de autenticidad cristiana asociada a la conversión. Hay entre ellos una cierta influencia recíproca o ambiental.
[468] Enrique Suso nació en Suabia, en la villa de Constanza, hacia 1296. A los trece años entra ya en el convento dominicano de Constanza. Habla en *Horologium*, su obra más conocida, de su conversión a los 18 años y desde entonces se consagró a una vida de estudio, oración y gran austeridad. Más tarde escribió el *Libro de la Sabiduría eterna*, con cien consideraciones y oraciones para cada día, las *Meditaciones sobre la agonía de Cristo* y *Soliloquio con la Virgen María*.
Los últimos años los pasó en Ulm. Allí siguió su apostolado de dirección de almas y murió en 1366. Gregorio XVI lo declaró Beato en el año 1831. Cf. BEATO ENRIQUE SUSO, *Autobiografía Espiritual (Vita)*, Salamanca, 2001; *Diálogo de la Eterna Sabiduría*, Salamanca, 2002; Cf. A. HAAS, "Los seguidores de Meister Eckhart" en: J. RAITT- B. MCGINN- J. MEYENDORF (DIRS.), *Espiritualidad Cristiana. Alta Edad Media y Reforma*, Buenos Aires, 2002, Vol. 2, 156-158; Cf. J.M. MOLINER, *Espiritualidad Medieval. Los Mendicantes*, Burgos, 1974, 233ss.

Jan van Ruysbroeck (o Juan Rusbroquio, como se le llama generalmente en español) nació en Ruysbroeck, cerca de Bruselas, en 1293.[469]

Entre 1330 y 1335, Ruysbroeck escribió algunos panfletos polémicos que no se conservan y poco después escribió el *Libro del Reino de los Amadores de Dios*, una obra que, como todas las del beato, fue escrita en flamenco, con la intención de que el pueblo pudiese leerla. Se trata de una refutación del falso misticismo y de una exposición del verdadero camino de Dios. A ella siguieron *Las Bodas del Alma* y varias otras obras de mística práctica.[470]

Entre 1340 y 1343, Jan van Ruysbroeck escribió la primera parte de *El Tabernáculo Espiritual*, que es una alegoría de la vida mística. En la primavera del año siguiente, Jan y sus compañeros partieron de Bruselas, hacia el campo, ya que se sentían llamados a dedicarse completamente a Dios en la vida contemplativa. Por otra parte, en la ciudad existía el permanente hostigamiento de algunos clérigos que se sentían cuestionados por el modo de vida de Ruysbroeck y sus amigos.[471]

En 1349, cuando ya contaban con cinco discípulos, formaron una comunidad de canónigos regulares de San Agustín e hicieron los votos ante el obispo de Cambray. El anciano Hinckaert murió al año siguiente, Franco van Coudenberg fue elegido superior del monasterio y Jan van Ruysbroeck fue nombrado prior de la comunidad. Franco fue el fundador de Groenandael en el sentido material y administrativo, en tanto que la presencia de Juan en el monasterio atraía a los numerosos aspirantes que ingresaron en la comunidad. Ruysbroeck sobresalía por sus virtudes: dócil, paciente, obediente y amante del trabajo manual.

El beato Juan solía pasar horas enteras en el bosque que circundaba al monasterio para dedicarse a la oración. En aquel lugar escribió *El libro de las siete cercas*, *La Piedra Brillante*, *El libro de la más alta verdad de Samuel*, *Los siete grados de la escala del amor espiritual*. Acostumbraba tomar notas sobre unas tabletas de cera y, después, las ordenaba y desarrollaba en su celda. En más de una ocasión sus hermanos lo encontraron en éxtasis. Por sus obras, y su fama de santidad, pasó a la historia como uno de más grandes contemplativos de la Edad Media. Como el místico vivió entre la Edad Media y el Renacimiento, combinó los elementos filosóficos de la escolástica con los

---

[469] En aquélla época la actual ciudad era un pequeño pueblo. Seguramente los padres del futuro beato eran gente humilde, aunque no se sabe nada concreto sobre su padre; sobre su madre, sólo se tiene conocimiento que era una buena persona y muy piadosa.

A los once años, Juan se fue a vivir con su tío Juan Hickaert, que era canónigo menor de la colegiata de Santa Gúdula, en Bruselas. El niño fue a la escuela en esa ciudad; algunos años después su madre se fue también a vivir a un beguinato de aquella ciudad. Poco después de la muerte de ésta, Juan recibió la ordenación sacerdotal, a los veinticuatro años de edad. Al cabo de algún tiempo, como efecto de un sermón que había oído en Santa Gúdula, el canónigo Hinckaert cambió notablemente de vida. En efecto, repartió entre los pobres todos los bienes superfluos y, en compañía de otro canónigo llamado Franco van Coudenberg, que era más joven que él, empezó a dedicar más y más tiempo a la contemplación en medio de su vida de canónigo. El Beato Juan se les unió pronto. Cf. JUAN RUYSBROECK, *Bodas de Alma. La Piedra Brillante* (Edición, traducción y notas de T.H. Martin), Salamanca, 1989. La "Introducción" hace las veces de un breve estudio preliminar, 11-31.

[470] Algunos comentadores afirman que Juan era iletrado e ignorante, con lo cual añaden interés al mérito de sus escritos. Pero en realidad, está probado que era un filósofo y teólogo muy capaz y que estaba muy al tanto de las obras de los escolásticos de su época y de los grandes maestros del pasado.

[471] Por entonces el canónigo van Coudenberg se hallaba en dificultades con el duque de Brabante, Juan III, y éste, para contrariar al canónigo, autorizó a los monjes de la ermita de San Lamberto, en Groenandael, a ceder un terreno en los bosques de Solignes a los tres compañeros que aspiraban a la vida solitaria. Ahí se establecieron y construyeron una capilla más grande. Durante los seis primeros años fueron muy criticados por el capítulo de Santa Gúdula y los monjes de los alrededores. Como no estaban asociados a ninguna orden religiosa, no tenían manera de protegerse.

elementos neoplatónicos. Su santidad personal explica el hecho de que las personas más heterogéneas hayan ido en peregrinación a Groenandael para verle. Entre esas visitas se encuentra la de Juan Tauler; con toda probabilidad, sabía el místico flamenco de la existencia de Tauler, pero es éste último quien viaja a verlo. Dadas las pocas salidas de Estrasburgo que registra Tauler, se deduce el interés del viaje. Los temas de predicación y el modo de expresarse de ambos, son afines. Hay coincidencia también en el recurso a las imágenes variadas y tomadas tanto de la vida cotidiana: la morada, la caza, el campo, etc., como los temas clásicos de la literatura espiritual: las bodas, la escala, etc.[472]

Murió el 2 de diciembre de 1391, a los 88 años de edad. A partir de entonces, el segundo domingo después de Pentecostés, el capítulo de Santa Gúdula realizó procesiones a Groenandael en honor de Juan Ruysbroeck. Cuando el monasterio fue suprimido en 1783, las reliquias del beato se trasladaron a Bruselas, pero desaparecieron durante la Revolución. Los esfuerzos que se habían hecho para obtener su beatificación, tantas veces interrumpidos, tuvieron finalmente éxito en 1908, ya que San Pío confirmó el culto del beato y concedió la celebración de su fiesta a los canónigos regulares de Letrán y la diócesis de Malinas.

Hay también un diálogo con la mística femenina anterior –*Nonnenmystik* del siglo XII, a la que nos hemos referido en la introducción a Juan Tauler– y contemporánea a nuestro autor. Las monjas dominicas son sus oyentes activas y creativas;[473] de hecho, sus sermones no podrían haber tenido la trascendencia que tuvieron si no hubieran encontrado ese auditorio ferviente y espiritual.

El círculo de la familia dominicana está también incluido en las influencias que Tauler recibe. Por supuesto el tronco de la influencia dominica es M. Eckhart, pero también son muy importantes: en su primera formación Johannes de Sterngassen, que como dijimos, dentro de la Orden tenía una línea más cercana a Alberto Magno que a Tomás de Aquino. En esta línea encontramos a Bertold de Moosburg, sucesor de Eckhart en Colonia y autor del *Comentario a la teología de Proclo*; esta influencia y, a través de este maestro, la de Proclo,[474] es muy importante en los sermones taulerianos. Tauler mismo cita expresamente al filósofo neoplatónico:

---

[472] Ruysbroeck ejerció también gran influencia sobre otros espirituales importantes, el principal de los cuales fue Gerardo Groote, fundador de los Hermanos de la Vida Común. Por su intermedio, la doctrina del beato dejó sentir su influencia sobre Tomás de Kempis.

[473] Recordemos que muchas de las introducciones de los sermones están en femenino plural: "queridas hijas". En esta línea, otro dato interesante es que posiblemente el ms 124 de Engelberg, sea de autoría femenina. Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 103

[474] PROCLO (410 Constantinopla - 485 Atenas) fue uno de los representantes más importantes del neoplatonismo. Después de la creación de esta escuela por parte de Plotino, tres seguidores de este destacan en la expansión de dicha corriente filosófica: Porfirio, Jamblico y Proclo. Jamblico y Proclo se atrevieron a vincular la filosofía neoplatónica con las diferentes teologías y movimientos religiosos de la época. En esta labor, el que destaca por la amplitud de la visión ontológica, es Proclo. En su sistema se intenta, con bastante acierto, una vinculación del monoteísmo neoplatónico con el politeísmo grecorromano propio de la época. Su teoría de la participación de los seres respecto de los principios originarios, en forma de series descendentes, intenta ofrecer una visión completa de todo lo existente desde el UNO hasta la materia inerte.

Su obra fundamental es *Elementos de Teología*. Durante la Edad Media, a partir del siglo XII, circuló una versión resumida con el nombre de *Liber de Causis*, atribuida equívocamente a Aristóteles. Dicha obra tuvo gran peso sobre el desarrollo de la filosofía y teología medievales. Desarrolló uno de los sistemas neoplatónicos más elaborados y complejos. Cf. J. ALSINA, *El Neoplatonismo: Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona, 1989; G. ANCOCHEA SOTO, *Místicos neoplatónicos, neoplatónicos místicos: de Plotino a Ruysbroek*. Madrid, 1998; *Oráculos Caldeos, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico/ Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, Introducciones, traducciones y notas de F. García Bazán, Madrid, 1991.

> "Hablando de esto, el filósofo pagano Proclo dijo: «Todo el tiempo que el hombre esté ocupado con imágenes inferiores, hasta haberse despojado de todo, es increíble que pueda alcanzarlo –al fondo del alma–. Prácticamente está negando la existencia del fondo del alma en sí mismo». Y añade: «Si quieres sentir que existe, despójate de toda multiplicidad y no centres en ninguna otra cosa los ojos de tu inteligencia. ¿Quieres llegar más alto? Deja la intención y consideración racional pues ésta es muy inferior, y hazte una sola cosa con el Uno».
> Proclo dice que el Uno es oscuridad divina, suprasensible, llama pacífica, silenciosa, dormida".[475]

Indudablemente tenemos que buscar aquí la influencia neoplatónica más importante de Tauler. Tanto como Eckhart y el resto de la escuela renana, la insistencia es en la búsqueda interiorizada de Dios en el fondo del alma. Llegar allí, vivir allí es el objetivo del camino espiritual que se plantea en términos bastante individualistas para nuestra sensibilidad contemporánea. La dimensión social y comunitaria no aparece como una parte de esta propuesta espiritual, más que como fruto que manifiesta la autenticidad de la búsqueda. Los frutos éticos, de la virtud, en especial de la caridad, son como una consecuencia del camino propuesto.

Si bien los "Amigos de Dios" son una especie de asociación, buscan juntos una comunión con Dios, que se plantea en términos individuales. La dimensión comunitaria de la espiritualidad que hemos visto en autores de la primera parte –por ejemplo De Candido–, no está presente aquí, menos aún como propuesta de "mística colectiva" al estilo de la propuesta de Chiara Lubich que veremos en la tercera parte.

Tampoco está la aspiración a la integración del camino espiritual con la materia, las realidades temporales o el cuerpo. El camino tauleriano, en perspectiva neoplatónica, más bien tiende a desligarse de lo material que aparece como lastre del espíritu y sede de las tentaciones.

2.2.2. Estructura de los sermones

Es muy difícil poner fecha a los sermones de Juan Tauler, seguramente se escribieron –por el mismo Tauler o sus discípulos– entre 1340 y 1350 aproximadamente.[476] Posiblemente desde los manuscritos más antiguos, pero con toda seguridad desde las primeras ediciones impresas, los sermones de Tauler se ordenaron siguiendo el ciclo litúrgico.

Los sermones comienzan con un texto del bíblico que sirve de inspiración y que se comenta a lo largo del texto o en algún párrafo del mismo. Como estas piezas o bien fueron apuntes para la predicación, o bien fueron fragmentos recopilados por los Amigos de Dios, fácilmente se encuentran varios temas, repartidos en diversos párrafos, más o menos relacionados entre sí.

Tauler se dirige a su auditorio en un tono personal, cálido y amistoso: "querida/s hija/s o querido/s hijo/s. Esta manera de dirigirse al auditorio, hace pensar en monjas dominicas, beguinas, otras personas piadosas y en su comunidad de Amigos de Dios.

---

[475] J. TAULER, *Sermons*… 29 §4. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 11. 276].
También cita a Proclo en J. TAULER, *Sermons*… 44 §5 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… ema 20. 338].

[476] Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…,100ss.

El método que aparece como estructurante de los sermones es el de comentario libre de un texto bíblico que ofrece la liturgia del día.[477]
La cita de la Escritura es lo que se quiere comentar; da el tema y el marco a las palabras que se han de decir. Tauler señala el día y la fiesta en que se sitúa el texto, que es una traducción al alemán literal o semejante a la paráfrasis. Esta cita crea la expectativa de una concreción en el aquí y ahora del auditorio. En cuanto al modo de utilizar la Sagrada Escritura en los sermones, tanto en la cita inicial como en el resto del texto, hay un deseo explícito de comprender lo que el mensaje significa en orden al progreso espiritual de los oyentes y el sentido espiritual del texto bíblico que está comentando. El autor no se detiene en aspectos textuales o literales, a veces hay una referencia alegórica o simbólica, que está destinada a enfocar el aspecto ascético-ético.
Luego, a veces sin un nexo lógico que lo preceda, se dirige a lo que en el tema hace a la unión con Dios, o a la relación directa de la persona con Él.
Los sermones de Tauler tienen siempre un tono de admonición, de exhortación, de manera de animar a realizar la enseñanza propuesta, de avanzar por el camino espiritual.
Concluye sus sermones, en general de modo breve, muchas veces inesperado, con un breve deseo final, recordando el tema principal del sermón. Por ejemplo, en el sermón que habla del nacimiento de Dios en el alma, concluye de la siguiente manera:
"Quiera el Señor darnos su gracia para que este nacimiento sea constante realidad en nuestras almas, como madres de Dios en el Espíritu".[478]
Es importante percibir este estilo de comentario que tiene Tauler, para poder sacar provecho de sus sermones: su objetivo es hacer un comentario espiritual y de aplicación moral de la Palabra. El comentario es alegórico y libre, por ese motivo, es relevante reconocer los símbolos y metáforas centrales de cada sermón, junto con el significado que le da Tauler, para poder captar el mensaje que quiere trasmitir.
Si no tenemos presente esos criterios de lectura, corremos el peligro de tomar los sermones como interpretaciones algo extrañas de la Ercritura.[479]

2.3. Fuentes

Tauler inició su actividad como pastor y predicador con la misión de ser el encargado de la cura pastoral de monjas dominicas, presumiblemente en Estrasburgo, hacia fines de la década de 1320. No es verosímil que en esos primeros años hubiese un eco de su predicación.
La puesta por escrito de la predicación de Tauler se inició seguramente hacia 1346, y ya había unos cuantos textos hacia 1359.
La recopilación de las piezas literarias, hecha por el mismo Tauler o por sus discípulos, debe haber tenido lugar entre los cuarenta y cincuenta años de Tauler. Esa edad que aparece como importante en sus sermones, parece tener relevancia en su propia vida.[480]
Así, ubicamos el texto en el último período del exilio de Basilea, o en la inmediata vuelta a Estrasburgo, después del exilio, independientemente de quien lo haya recopilado.

---

[477] Cf. Y. M-J. CONGAR, "Tauler dans son temps et son actualité permanente", *Vie Spirituelle* 105 (1961) 642-649.
[478] J. TAULER, *Sermons*… 1 §8. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 2. 225].
[479] Al respecto me remito a lo dicho en la introducción a esta parte, respecto de la historia y la importancia del contexto para una adecuada interpretación.
[480] Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 100, que cita una obra sobre la importancia de la mitad de la vida en la existencia de Tauler, en continuidad con su magisterio: BERND ULRICH REHE, *Der Reifungsweg des inneren Menschen in der Liebe zu Gott. Zum Gesprach bereit: Johannes Tauler*, Bern, 1898, 25ss. 42ss.

El jesuita Pedro Canisio, editor de las obras de Tauler, en la introducción en 1543, nombra al monasterio de las dominicas de Santa Gertrudis de Neumarkt, en Colonia, como lugar de proveniencia del más antiguo y genuino manuscrito de la predicación de Tauler.
Según Daniel Sudermann (1550-1631), que es otro apasionado recolector de obras taulerianas, los dos sitios de los cuales se tiene certeza de la procedencia auténtica de manuscritos, es el monasterio de Santa Gertrudis, en Colonia, y el monasterio de San Nicolás in Undis en Estrasburgo.[481]

2.3.1. Los manuscritos

Haas afirma que según los estudios filológicos y codigológicos, el corpus tauleriano auténtico comprende cerca de ochenta sermones, sobre los cuales hay bastante consenso. Ninguno de los manuscritos conservados contiene todos los textos considerados auténticos.
Hay cuatro manuscritos considerados los más antiguos, completos e importantes:
1. El único manuscrito fechado por Tauler, contiene una recopilación de unas treinta predicaciones y se encuentra ahora en la Stiftbibliothek del monasterio de Engelberg,[482] en Suiza. Posiblemente se trata de una autora, monja dominica, que terminó su trabajo el 21 de septiembre de 1359. Se lo suele citar como manuscrito 124 de Engelberg. El texto presenta correcciones de dos manos diversas y puede ser que el mismo Juan Tauler lo haya revisado. Se cree que este manuscrito sea aquel ejemplar proveniente del monasterio de Santa Gertrudis de Colonia, del cual habla Pedro Canisio.
2. El segundo manuscrito considerado muy valioso es el nº 2739, de la Biblioteca Nacional Austríaca de Viena, que seguramente es del siglo XIV.
3. El tercer manuscrito es de valor similar al segundo y también se encuentra en la Biblioteca Nacional Austríaca de Viena, con el nº 2744. También éste se considera contemporáneo a Tauler, los estudiosos estiman que una fecha probable es 1346.
4. El cuarto testimonio importante y más antiguo es el manuscrito 41 de la Universidad de Friburgo en Brisgovia. Es tan antiguo como el de Engelberg y parece una copia del de Colonia.
Todo esto nos lleva a considerar que los testimonios escritos más antiguos, nos conducen a Colonia al Convento de Santa Gertrudis, donde Pedro Canisio hizo su recopilación para editar.
Dos hechos llaman la atención respecto de los textos de Tauler: ningún manuscrito tiene todos los sermones y en segundo lugar, es de notar que los textos taulerianos y pseudo taulerianos, como las “Instituciones”, empiezan a circular casi al mismo tiempo. Esta difusión indiscriminada, llevó a la confusión y a que se consideraran auténticos todos los escritos.

2.3.2. La edición-difusión de los sermones

Éstas fueron las principales alternativas hasta llegar a la famosa edición latina que circuló en España desde 1548:

---

[481] Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 102.
[482] A. Haas piensa que este manuscrito es el más antiguo y completo. Cf. A. HAAS, “L’Itineraire de Jean Tauler”, *Revue des sciencies religieuses* 75-4 (2001) 409.

- En 1498 se editó en Leipzig la primera recopilación que tenía 84 sermones y el *Libro del Maestro.*
- La segunda edición apareció en 1508 en Augsburgo, igual a la primera.
- En 1521 salió la tercera en Basilea con 42 sermones más de Tauler y algunos textos breves no-taulerianos.
- En 1522 se publicó la cuarta edición sin cambios respecto de la anterior.
- La quinta, se editó en 1523, en dialecto de la baja Sajonia.
- La sexta es la más importante y difundida, aparece en Colonia, en 1543, preparada por Pedro Canisio[483] con el afán de hacer conocer a Tauler entre los católicos, siendo ya muy conocido –y a veces deformada su enseñanza– en el ámbito de la Reforma, porque Lutero lo había propuesto como ejemplo de teología. La postura es también una respuesta a Juan Eck, el dominico que desprestigió por aquellos años a Tauler, debido a la mencionada adhesión que Lutero había mostrado por sus obras. Pedro Canisio anexó 27 sermones, e hicieron un total de 153, tal como han venido apareciendo en las ediciones de los siglos XVI y XVII.
- Se hicieron varias ediciones más, en el transcurso de las cuales Pedro Canisio añadió otros 39 capítulos de diferentes autores, bajo el título de *Enseñanzas divinas del iluminado doctor Juan Tauler*. Más tarde, Lorenzo Surio simplificó el título llamándolo *Instituciones*, cuando tradujo por primera vez todas las obras de Tauler al latín. Surio añadió por su cuenta los *Muy piadosos ejercicios sobre la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo*.[484] Así constituido el *Opus taulerianum*, fue publicado por Surio en la Cartuja de Colonia en 1548.

En todas estas alternativas, no hubo de parte de los editores ni copistas intención alguna de volver apócrifas las obras de Tauler, sino que existía el concepto de que todo lo que hiciera bien a las almas en su progreso espiritual, había que imprimirlo y divulgarlo. El concepto de autoría, respecto de las obras espirituales, conserva en algo la antigua idea de firmar una obra propia, o de un autor menos conocido, con el nombre de un maestro espiritual. El objetivo, reitero, era hacer un bien.
En definitiva, hoy la crítica reconoce de autoría Tauleriana unos 80 sermones, los recopilados en la edición francesa, alemana e italiana, ya mencionadas.

2.4. Particularidades del género místico de Juan Tauler a tener en cuenta en esta investigación

El simbolismo, uno de los recursos más importantes para abordar el lenguaje de los místicos, se ve de un modo particular en Juan Tauler a través de las imágenes, símbolos y metáforas que utiliza.[485] Aunque ya he desarrollado el tema del lenguaje místico al comienzo de este texto vale la pena recordar que el símbolo en este contexto cumple una función positiva, en cuanto "evoca", o abre a un significado. Pero tiene también una

---

[483] Cf. A. PELSEMAEKER, "Canisius éditeur de Tauler", *Revue de Ascetique et Mystique* 36 (1960) 102-108.
[484] La crítica moderna adjudica hoy esta obra al flamenco Jacob Roect. Cf. T.H. MARTÍN, "Estudio Preliminar" en: J. TAULER, *Obras*, Madrid, 1984, 90.
[485] Me refiero precisamente al simbolismo en sentido amplio, es decir a la utilización de lenguaje simbólico o metafórico para expresar realidades espirituales, tal como hemos visto al comienzo de esta investigación. No estoy aludiendo a ningún movimiento artístico ni literario, lo cual sería además un anacronismo, ya que el movimiento simbólico se desarrolló en los siglos XIX y XX.

función negativa, en cuanto "advertencia verbal de la inefabilidad de las vivencias místicas".[486]

El fenómeno místico se visibiliza de dos formas: una a través del lenguaje y la segunda a través de lo que denominamos "fenómenos extraordinarios" corporales, emocionales o mentales, que son una especie de expresión no-verbal de ese mismo lenguaje.[487]

Tauler nos dispensa del fenómeno extraordinario, no relata ninguno propio, solamente refiere de manera directa la experiencia de la visionaria, en el sermón de la cananea,[488] no deteniéndose exactamente en la visión o en el fenómeno, sino como ilustración de lo que está diciendo, en este caso, el tema de la *resignatio ad infernum*.

En el caso de Tauler entonces, sólo tenemos el discurso, que se da en forma de sermones, para conocer su experiencia. Hemos visto también en el apartado correspondiente[489] el carácter *sui generis* de los sermones taulerianos, según como hoy entendemos ese género literario.[490]

Lo cierto es que hay en su lenguaje comentarios con finalidad exhortativa, pedagógica, de descripción de procesos espirituales, de explicación y de interpretación teológica y moral.

En ese discurso las imágenes, los símbolos y las metáforas son accesos muy ricos a la obra del autor, en especial a sus vivencias espirituales, como hecho constitutivo del lenguaje místico, que es por definición, el lenguaje de una experiencia.[491] En efecto, el místico no sólo habla de Dios, sino que habla del Dios que se le ha hecho presente en una experiencia, y esto es válido también para Tauler.

Ahora bien, siendo los sermones de Tauler textos escritos para otros; ¿podemos hablar de ellos como "lenguaje místico"? Podemos hacerlo, si comprendemos el lenguaje místico, precisamente, como lenguaje de una experiencia de Dios. En los sermones se nos narra una experiencia, que tiene valor testimonial y que Tauler trata de hacer accesible a quienes lo escuchan, y sin saberlo nosotros que lo leemos siglos después. Esta característica testimonial, vívida y autoimplicativa, hace tan atractivo el lenguaje místico en general y el tauleriano en particular. La experiencia no se discute, por más que no se comparta o no se entienda; el talante auténtico y honesto de los textos despierta respeto aún en quienes no están de acuerdo con lo que se expresa.

Vamos a entrar entonces en ese lenguaje por el camino de las metáforas, los símbolos, las imágenes, que acompañan e ilustran palabras y conceptos,[492] porque la repetición de determinados términos así como la evocación de algunos conceptos, nos remiten a elementos importantes de su espiritualidad.

---

[486] M. P. OSSIPOVA, "El símbolo como medio de conceptualización en el lenguaje místico de Juan de la Cruz", *DICENDA, Cuadernos de Filología Hispánica* 17 (1999) 139-156.

[487] Cf. J. M. VELASCO, *El Fenómeno Místico*…, 49ss. En el tema del lenguaje, Velasco hace en el capítulo una especie de síntesis enriquecida, de la visión de distintos referentes en el tema. Cf. citas completas en *El Fenómeno Místico*…, 49, nota 1.

[488] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 9 §6. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 6. 250-251]. 250-251.

[489] Cf. Obras, fuentes y método.

[490] Por ese motivo, T.H. Martin en sus libros, no habla de "sermones" sino de "temas". Cf. J. TAULER, *Obras*, Edición, traducción y notas por T.H. MARTÍN, Madrid, 1984, 365, nota 1. J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*, Introducción y notas por T.H. MARTÍN, Salamanca, 1990, 217, nota 1.

[491] Cf. J. M. VELASCO, *El Fenómeno Místico*…, 51.

[492] Metáforas, símbolos e imágenes se plasman en palabras y conceptos. Las palabras serían el material o vehículo para expresar los símbolos.

Es en las metáforas e imágenes en las que aparece de forma más viva la transgresividad[493] del lenguaje místico, como posibilidad de llevar los vocablos al límite de su significado y, al mismo tiempo, explotar su capacidad simbólica.
Como mencionamos antes, Tauler no narra su experiencia de modo directo, sino que la podemos percibir a través de lo que dice. En esta transmisión de su experiencia, tiene un papel muy importante la Sagrada Escritura,[494] Tauler la lee en un sentido espiritual de fuertes connotaciones morales, y en sus comentarios se puede percibir su experiencia de Dios. Por ejemplo, en el sermón de la dracma:[495] comentando la parábola del mismo nombre, Tauler da una enseñanza sobre el valor del alma, sobre el fondo de la misma, sobre la pedagogía que utiliza Dios con nosotros, sobre el propósito de los dolores y dificultades en la vida. Al mismo tiempo alegoriza los elementos de la parábola: la mujer es Dios que busca al hombre, la dracma es el alma, la escoba con que barre la casa son las pruebas, etc. Este texto, por cierto muy rico y válido para todos y todas aún muchos siglos después, visto desde la época y las circunstancias vitales de Tauler, adquiere una fuerza testimonial aún mayor, ya que no es un sermón escrito desde la paz absoluta de una situación resuelta, sino que es la expresión de una opción vital y teologal del maestro de Estrasburgo, quien haciendo un ejercicio de abandono en Dios, decide ver todo el caos histórico, social, eclesial, que está viviendo, como la mano amorosa de Dios que lo atrae hacia Él y lo purifica.
La Biblia, en especial el Nuevo Testamento, le sirve a Tauler para transmitir y expresar su experiencia, alegorizando y simbolizando los elementos y los relatos.[496] Tengo presente todos estos elementos, cuando leo y comento los textos del autor.

3. Magisterio espiritual de Juan Tauler

Tauler no es un escritor ni un teólogo de profesión, sino sobre todo una persona de oración, con una gran búsqueda de unión con Dios, que se expresa en la vehemencia de su predicación.[497]
Su pensamiento es una síntesis nueva y original en la que se percibe la influencia de los neo-platónicos –sobre todo del Pseudo-Dionisio–, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Eckhart.
Éste último, junto con Suso, Tauler y Ruysbroeck, son los exponentes más conocidos del movimiento místico que se desarrolla en torno a la cuenca del Rhin, durante el siglo XIV. Son llamados "místicos esenciales" o místicos de la esencia, porque afirman que la unión con Dios se realiza en lo más profundo de la persona, en el "fondo" del alma. Allí la esencia del hombre se une a la de Dios.
A continuación vamos a exponer los puntos más importantes de su magisterio espiritual, de manera de tener una visión global, para para abrir un cuadro de referencia al tema de las crisis espirituales. Dichos puntos son: el conocimiento de sí como punto de partida; el hombre exterior y el hombre interior; el proceso espiritual; el fondo del alma; las

[493] Este término no está en el diccionario de la Real Academia Española, y aparece con diversos significados que presentan una cierta afinidad entre sí. Tomamos en este caso, el que utiliza Velasco, como capacidad de las palabras de ir "más allá" en el lenguaje místico. Cf. J. M. VELASCO, *El Fenómeno Místico*…, 53.
[494] Cf. J. M. VELASCO, *El Fenómeno Místico*…, 220.
[495] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 37. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 12. 280-285].
[496] Este estilo es habitual en los autores espirituales antiguos y modernos, algo similar encontramos en los SS. PP., en Juan de la Cruz e incluso mucho después, por ejemplo, en Francisco de Sales.
[497] Cf. M. SCHNEIDER, "Johannes Tauler: Krise Als Prozess" en: *Krisis: zur theologischen Deutung von Glaubens - und Lebenskrisen Ein Beitrag der theologischen Anthropologie*, Freiburg, 1995, 63-138.

formas de oración; el Espíritu Santo y su obra transformadora en el hombre; María y su misión en la Iglesia.[498]

3.1. El conocimiento de sí como punto de partida

El primer paso y el inicio en el camino de conversión de una persona es el conocimiento de sí misma. De hecho para Tauler la exhortación a la conversión se identifica con el autoconocimiento, los místicos auténticos "pequeños y nada se ven ante sus propios ojos. Por eso son grandes en la mirada de Dios".[499] Siendo un principio ascético, es el comienzo de la vida mística.

Tauler concibe el conocimiento de sí como el inicio del recogimiento, al entrar en nosotros mismos nos conocemos, condición necesaria para el encuentro con Dios, que empieza de ese modo:

> "Es de todo punto necesaria esta vuelta al interior, entrar dentro de nosotros mismos, para que Dios nazca en el alma. Apremia lograr un fuerte impulso de recogimiento, recoger e introducir todas nuestras potencias, inferiores y superiores, y trocar la dispersión en concentración…"[500]

Se ve en este texto, "señales" agustinianas, la vuelta al interior y el proceso de recogimiento, son elementos en los que se ve la influencia del maestro de Hipona, que se verifica no sólo en Tauler, sino en toda la escuela renana.[501] En el magisterio de Tauler resuena incansablemente la admonición al autoconocimiento, ya que es el comienzo de todo camino espiritual. Quien se conoce a sí mismo, entra dentro de sí, se ve en su verdad y se vuelve humilde.

Tauler critica la actitud superficial, lo que las personas buscan por aparentar y "cumplir". Esto sería un comportamiento farisaico, ya que lo verdadero es una relación auténtica e íntima con Dios.

Lo que más reprueba el místico es la discordancia entre lo que se aparenta y lo que verdaderamente se es. Para no incurrir en esa incoherencia, es necesario estar atentos a nosotros mismos y tener una vigilancia de día y de noche sobre nuestras acciones, sobre nuestras mociones interiores. Esta atención y la verificación de que solos nada podemos, nos conduce a una profunda humildad y cuando nos entregamos a ella en una actitud de vacío y desapego interior, aparece la felicidad:

> "Despojarse de todo para ceñirse a la consideración de la propia nada. ¡Esta profunda verdad! Porque si hay allí algún valor, no eres tú, es Dios únicamente. A ese fondo debes llegar, si quieres que tus ojos sean felices algún día. Necesitas aprender a mirar radicalmente en ese fondo, porque es la ley que el Señor nos ha dejado cuando dijo: «Aprended de Mí que soy mansedumbre y humildad». Son dos compañeras, dos hermanas que caminan de la mano. Cuando una está en el fondo, la otra debe necesariamente acompañarla. El Padre celestial revela sus misterios a los pequeños

---

[498] En esta parte sigo especialmente el pensamiento de L. GNÄDINGER y A. HAAS. Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita e Dottrina Mistica*, Torino, 1997; A. HAAS, *Visión en Azul. Estudios de mística europea*, Madrid, 1999; "Los seguidores de Meister Eckhart" en: J. RAITT - B. MCGINN - J. MEYENDORF (dirs.), *Espiritualidad Cristiana. Alta Edad Media y Reforma*, Buenos Aires, 2002, Vol. 2, 154ss.

[499] J. TAULER, *Sermons*… 52 §5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 14. 298].

[500] J. TAULER, *Sermons*… 1 §3. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 2. 221].

[501] Agustín de Hipona es una de las influencias más importantes en la doctrina mística de Tauler. Particularmente el tema del recogimiento. Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero*…, 110ss.

> solamente y los oculta a los grandes y a los sabios. En esta pequeñez y no en otras partes se comprende la simple y pura verdad, la esencia de la felicidad."[502]

En la condición de humildad y abandono, el hombre resulta totalmente receptivo a la acción de Dios, por ese motivo debe ser buscada vehementemente. Es un proceso que se da en forma encadenada: entrando dentro de sí, la persona se vuelve humilde y se dispone para el encuentro con Dios en el fondo del alma. Dicho encuentro no depende enteramente de las propias fuerzas, pero no puede producirse si la persona no se dispone para que se produzca. El fondo del alma, lugar de encuentro con Dios y meta del itinerario espiritual tauleriano, es un tema siempre presente en el magisterio del místico estrasburgués.

3.2. El hombre exterior y el hombre interior

Si bien Juan Tauler responde a su contexto histórico, su concepción del hombre no desprecia tanto la materia como otros grupos de su época, tales como los Hermanos del Libre Espíritu.[503] No obstante, hay que decir que su antropología es neo-platónica y se encuentra en su magisterio la división tripartita del hombre, típica de esa escuela:

> "Se puede decir, en realidad, del hombre que está compuesto por tres hombres en uno. El primero es el hombre exterior, animal, sensual. Segundo, el hombre razonable, con sus facultades superiores. El tercero es el impulso sustancial, [[504]] cima del alma".[505]

La primera experiencia, es la del hombre exterior: los sentidos y las facultades que permiten percibir el mundo. Por otro lado está el hombre interior, con sus dos esferas: la de la inteligencia y la razón; y por último, el espíritu. Esta división tripartita –espíritu, alma y cuerpo– es común a los espirituales antiguos y medievales y se encuentra ya en Pablo y Agustín, de donde la mayoría de ellos la toma.[506]

El esquema bipartito del hombre exterior y el hombre interior, corresponde al proceso de conocimiento de sí y de recogimiento interior para unirse a Dios. No se trata de una

---

[502] J. TAULER, *Sermons*… 53 §3. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 15. 303].

[503] Comunidad sectaria surgida en las regiones de Flandes y Renania. De gran aceptación popular, estuvo liderada por el teólogo Amaury de Bene (†1206), David de Dinant (†1215) y Otlieb de Estrasburgo (†1215). Según algunos investigadores, el pensamiento de Amaury de Bene estuvo influenciado por las obras de Juan Scoto Eurígena y su escuela Palatina, aunque llevando al extremo sus opiniones. De marcado sesgo anti-jerárquico, sus seguidores cultivaron ideas panteístas, al sostener que Dios estaba en todo y en todos a través de la presencia del Espíritu Santo, lo que ocasionaba una fusión entre Dios y la criatura. Al negar la existencia del pecado creyeron innecesario recurrir al auxilio de los sacramentos ya que el hombre no debía someterse a las limitaciones que impone la ley moral. Desconocieron la divinidad de Jesucristo como así también su acción redentora. En cambio, defendieron la eternidad de la creación. Rechazaron la validez de la Iglesia, los sacramentos y las Sagradas Escrituras. Marcados por una tendencia netamente anarquista, se opusieron a todo orden establecido. Conocidos también como *bons enfants*, *amaurinos*, *pauperes Christi*, sus doctrinas fueron condenadas por el papa Inocencio III (1198-1216), lo que motivó a que Amaury de Bene se retractara. Esta comunidad fue acusada de promover el libertinaje. Al ser duramente reprimidos por las autoridades eclesiásticas y seculares, los Hermanos del Libre Espíritu finalmente desaparecieron. Cf. D. DE PABLO MAROTO, *Historia de la Espiritualidad Cristiana*, Madrid, 1990, 138-143.

[504] [Que Tauler nombra con la palabra "Gemut"]. N.d.A.

[505] J. TAULER, *Sermons*… 53 §4. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 15. 304].

[506] "Que el Dios de la paz los santifique plenamente, para que ustedes se conserven irreprochables en todo su ser (espíritu, alma y cuerpo) hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo". Tes. 5,23.

polaridad artificial entre lo exterior y lo interior, sino de un hecho de experiencia: la persona tiene una vivencia del "afuera": el área de los sentidos y de las relaciones con el entorno, que en el proceso de conocer es lo primero. Luego, y con la madurez personal, empieza un proceso de reflexión mediante el cual se va conociendo, o re-conociendo el mundo interno. Comenzado ese encuentro de la persona consigo misma, tiene lugar un nuevo paso que es el encuentro con Dios.

El proceso en Tauler se da de la siguiente manera: la persona que es externa y exterior, se pierde, se derrama en el mundo externo y para recobrarse y encontrarse a sí misma, debe volver al interior. Sólo entonces, desde una mayor apropiación de su ser, puede volver a relacionarse de un modo más personal con el mundo exterior. Si bien la intención del maestro es que el hombre se unifique e integre, no escapa a una antropología dualista y su anhelo de interioridad muchas veces se transforma en interiorismo e individualismo.

Hablando del fondo del alma y del impulso sustancial que nos lleva a Dios, dice el predicador:

> "El espíritu humano recibe distintos nombres según las diferentes actividades y aspectos. Se llama alma por cuanto da vida al cuerpo, y así está en cada uno de los miembros dándoles vida y movimiento. Se dice espíritu por su parentesco tan estrecho con Dios, que sobrepasa toda medida. Dios es espíritu y también el alma [lo es]. Por consiguiente el espíritu del hombre está en retorno perpetuo, es inclinación y mirada hacia el fondo de su origen. Este convenir o convergencia espiritual hace que el espíritu del hombre se lance de nuevo hacia su origen, su conveniencia".[507]

Tauler quiere salvar la unidad de la persona, pero termina expresándose en términos dicotómicos: mientras el hombre exterior está volcado hacia lo externo y dependiente de los datos de los sentidos, el hombre interior o la dimensión interior del hombre, tiene una facilidad mayor para relacionarse con Dios.

En realidad, la propuesta tauleriana es la de una reeducación integral y teologal. Lo que él llama "el hombre exterior" es la dimensión de la persona volcada hacia afuera, tironeada por las imágenes, dis-traida y dividida. "El hombre interior" es el ser humano unificado por su corazón capaz de desear a Dios como lo único necesario. El hombre exterior tiene que estar dirigido o comandado por el hombre interior, de manera tal de ser capaz de recoger los sentidos y ordenar los datos que estos sentidos le ofrecen:

> "Los obstáculos son de dos clases y dos asimismo las clases de gentes. Pertenecen a la primera categoría los corazones mundanos, cuya satisfacción y gozo les viene de las criaturas y sentidos, que agotan su energía, su corazón, haciéndoles perder todo su tiempo. Esos hombres están por completo en las tinieblas, de espaldas a la luz verdadera".[508]

La idea no es desentenderse de los sentidos, sino educarlos para que todo lo que hay en el exterior sirva no para perderse de lo esencial, sino para ir a Dios. Se trata de un camino de personalización, en el que se toma progresivamente posesión de sí mismo, en la medida de la purificación. Es el hombre todo en ambas dimensiones el que se purifica en la ascesis, para llegar a la total entrega de la propia voluntad a Dios: "Un instante vivido con esta resignación, será más útil que cuarenta años de prácticas escogidas con propiedad y complacencia".[509]

---

[507] J. TAULER, *Sermons*… 70 §5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 16. 311-312].
[508] J. TAULER, *Sermons*… 10 §2. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 7. 253].
[509] J. TAULER, *Sermons*… 9 §7. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 6. 251].

En síntesis, esta enseñanza tiene una fuerte impronta neo-platónica que Tauler ha heredado del ambiente espiritual de su formación. Piensa a la persona en estas categorías en la que lo externo, material y mundano es sospechoso y debe estar subordinado a lo espiritual e interior. El cuerpo sigue siendo en esta visión la cárcel del alma. No obstante, su enseñanza da un paso más: el hombre exterior, no es tanto la dimensión corporal, sino el hombre "derramado" fuera de sí y por lo tanto incapaz de encontrarse con Dios y con los hermanos, porque no habita en su casa. Por el contrario, el hombre interior es aquel/lla que se relaciona "desde sí", a partir del conocimiento propio y de un modo más humilde y personal.

3.3. El proceso espiritual

El hombre se siente atraído hacia Dios, porque Dios verdaderamente lo llama, más aún, Dios tiene sed del hombre. En un texto que nos hace recordar a Agustín, Tauler exclama:

> "El nos dijo: Si alguno tiene sed… ¿De qué sed habla el Señor? Del deseo ardiente de Dios. Cuando el Espíritu Santo viene al alma, la embiste con el fuego de su amor como un carbón encendido. Se levanta en ella un incendio de amor de donde saltan chispas deliciosas y sedientos deseos de Dios. Esto va acompañado en quien lo experimenta de cierta displicencia y hastío de criaturas; en distinto grado, según se trate de perfectos, aprovechados y principiantes, en el camino de la perfección".[510]

El proceso espiritual se inicia con el deseo de Dios de acercarse al hombre, deseo expresado y realizado en plenitud en Jesucristo. El Hijo de Dios, con su encarnación y su misterio pascual, deja en claro este anhelo divino. Este deseo es el fundamento de toda llamada, de toda vocación, que se concreta como llamado al seguimiento de Cristo.
Notemos que esto sigue la línea de una espiritualidad en la que el amor al hermano como camino espiritual, no está contemplado. Todo se dirime en la intimidad personal con Dios, que aparece como aquel que llama y elige en una línea también muy individual.
El tema del proceso espiritual que comienza con el llamado, lo hemos visto en esta línea en la primera parte de este texto, con los autores que siguen una línea más bíblica.[511]
El llamado a la imitación y seguimiento es *el* llamado, subyacente en todo llamado. Luego vienen los caminos personales, en los que cada uno tiene que elegir el suyo con toda libertad y de acuerdo a sus gustos, preferencias, inclinaciones y constitución física, que deben ser tenidas en cuenta, ya que las mismas son indicios del llamado de Dios. Luego de esta elección en libertad, según el místico, no hay lugar para los experimentos. Evidentemente, y como lo marca su tiempo, propone el camino de los consejos evangélicos como superior respecto de las otras vocaciones;[512] sin embargo reconoce la centralidad de la vocación bautismal, de donde brota la vida religiosa.

---

[510] J. TAULER, *Sermons*… 11 §2. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 8. 257]. Esta metáfora es la del deseo-sed, este deseo arde como un fuego e invita hacia la comunión con Dios. Vuelve a aparecer el tema de la chispa divina, muy presente en la mística renana y que sirve de un modo muy vívido para expresar cómo lo que estando separado tiende a la unidad. Así, Dios presente en nuestros corazones tiende a la comunión con el Dios trascendente.
[511] Me refiero en especial a L. De Cándido y J. Mc Avoy.
[512] Cf. V 53, 243, 25.

En Juan Tauler, el proceso espiritual es, como lo describe Claire Champollion, un "camino de paciencia"[513] y un movimiento de introversión, conversión y retorno a Dios. El itinerario espiritual descrito por el místico en cada uno de sus sermones, da cuenta de su autopercepción, como un predicador de la renovación y de la conversión. En todos los temas que Tauler toca, se incluye de un modo o de otro esta cuestión: el camino que cada uno recorre hacia la unión con Dios.

Este camino es necesario e indispensable, requiere todas las fuerzas de la persona y todo el empeño, pero al mismo tiempo entusiasma y libera.

Su prédica marca siempre un *kairós*, un tiempo propicio de conversión, condicionado por los acontecimientos históricos que concretamente está viviendo, pero también por ese momento en que la persona está invitada a encontrarse con Dios y volverse hacia Él. Se afirma repetidamente y con particular énfasis en la metáfora del camino, marcando el inicio, el ponerse de pie y el avanzar. El peso del pecado original ha llevado a la persona a un punto de partida desviado y replegado sobre sí mismo y sobre las cosas materiales.

Levantarse, enderezarse y encaminarse en la dirección correcta, en eso consiste la conversión; que es similar al llamado de Juan el Bautista: "¡Conviértanse, porque está cerca el Reino de los cielos!" (Mt 3,2).

Es el inicio del camino en sentido moral, un fuerte arrepentimiento interior de los pecados, que permite la sincera y total entrega de sí mismo a Dios, hasta llegar a lo que Tauler llama "conversión profunda". En el sermón de la Cananea, Tauler la pone como ejemplo de esa conversión, a la que todos debemos aspirar.[514]

Esta conversión tiene un sentido en el místico de Estrasburgo de total y sincera entrega a Dios, es un amor a Dios semejante al abandono en Él y como actitud espiritual significa el amor puro a Dios, no por la recompensa, sino por ser Dios quien es. Dicho abandono en Dios, es otra faceta del desprendimiento, ya que abandonarse en Dios, implica el desapego total de todo y de todos; según S. Eck, el abandono es la clave fundamental para comprender el proceso espiritual en Tauler.[515]

Más adelante veremos que el camino espiritual tiene etapas: júbilo, angustia y divinización. De dichas etapas, el comienzo es la conversión profunda que hemos mencionado y este deseo de Dios será coextensivo de todo el camino.

Así como la concepción de un camino espiritual recorrido en Iglesia está lejos de la concepción de Tauler, también lo está su teología de la vocación universal a la santidad de la que nos habla el Vaticano II. Su contexto le marca que el paradigma o modelo de santidad de la época es la vida de consejos, y su prédica irá en esa línea.

3.4. El fondo del alma

El tema del fondo del alma es uno de los grandes temas de la mística renano-flamenca. De fuerte impronta eckhartiana, recibe en Tauler las características de su espiritualidad y sobre todo su adaptación a la predicación. Vamos a ver, entonces, las características que le son propias.

En primer lugar, hago una aclaración sobre el aspecto semántico-lingüístico, ya que la expresión en sí misma tiene un sentido que es importante descifrar para su comprensión teológica.

---

[513] Cf. C. CHAMPOLLION, "Jean Tauler: Maître de Vie", *La Vie Spirituelle* 612 (1976) 8-24.

[514] J. TAULER, *Sermons*… 9 §1. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 6. 245].

[515] Cf. S. ECK, "L'Abandon, Itinéraire Spirituel D'Après Tauler", en *Prédicateurs de la grâce. Études sur les mystiques rhénans*, Paris, 2009, 47-62.

Sobre la lingüística del fondo del alma:

Consignamos aquí en la lengua original de los sermones, algunas palabras que resultan claves para comprender la antropología tauleriana en relación al fondo del alma.

- *Sinne* (sentidos, hombre inferior o parte inferior del hombre)
- *Vernunft* (razón, hombre intelectual)
- *Gemuete / Gemüt* (impulso substancial)
- *Grunt / Grund* (fondo del alma)

En alemán moderno *Gemüt* y *Grund*, respectivamente, son dos términos que se aplican al ser humano en su más plena realidad y trascendencia.
Conviene aclarar que las traducciones a lenguas latinas hablan de fondo del alma,[516] en general, pero Tauler entiende el fondo del alma en dos dimensiones: *Grund* y *Gemüt*. *Grunt / Seelen Grund*, o *Grund* es el fondo del alma, pero indicando idea de quietud y de morada, es el fondo en sentido estático.
Gemuete / Gemüt es el impulso sustancial, la tendencia hacia Dios y hacia el bien en general como la de la llama, también llamada chispa, chispita o *Funke*.[517] Es el dinamismo del alma. O sea, hay un "fondo del alma" usado como lugar (Grund), y un "fondo del alma" entendido como impulso que nos lleva a Dios (Gemüt).
Grund se usa 427 veces en el texto original y Gemüt se usa 132,[518] pero son dos términos que se aplican a la misma realidad del tercer hombre, o dimensión espiritual.

3.4.1. De la inhabitación al fondo del alma

Otro de los temas centrales de la predicación de Tauler y que fue recuperado por los carmelitas del siglo XVI, es el de la inhabitación y el hecho de concebir a los cristianos como templos en los cuales Dios mora. Esta presencia divina es entendida por Tauler no solo de manera causal o intencional sino personal y real. Las tres personas divinas moran de un modo muy concreto en el alma del justo.
No sólo se halla presente en esta teoría la innegable influencia de Eckhart, sino también la más lejana de Agustín[519] y Alberto Magno y la más cercana a Tauler de Tomás de Aquino.[520]
La Trinidad como huésped del alma es objeto de oración y contemplación:

> "Debemos considerar la Trinidad dentro de nosotros mismos y tomar conciencia de que estamos hechos a su imagen. Se encuentra en el alma en estado natural, esto es, la imagen misma de Dios, imagen verdadera, neta, aunque no con tanta excelencia y nobleza como las mismas personas divinas, que la misma imagen representa".[521]

---

[516] Desde la edición y traducción del alemán al latín que hizo Lorenzo Surio en Colonia, en 1548. Esta edición fue la que se conoció en España.
[517] Cf. T.H. MARTÍN, "Introducción" en: J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…, 18.
[518] Este número de veces se refiere a los 20 sermones que cito en este trabajo. Gemüt aparece más a menudo en los temas 15 y 16, por el contenido de dichos sermones, en los que se habla del fondo del alma en sentido dinámico, en su capacidad de disponerse y ser transformada. Cf. J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…, 301-308. 309-315.
[519] Cf. L COGNET, *Introduction aux Mystiques Rhéno-Flamands*, París, 1968, 132.
[520] T.H. MARTÍN, desarrolla esa influencia y la amplía a los Padres Griegos. Cf. T.H. MARTÍN, "Estudio preliminar" en: J. TAULER, *Obras*, Edición, traducción y notas por T.H. MARTÍN, Madrid, 1984, 29-34.
[521] J. TAULER, *Sermons*… 29 §3. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 11. 275].

Tauler no hace un desarrollo sobre el modo de esa presencia, sino que se apoya en la autoridad de los teólogos y doctores:

> "Los teólogos hablan mucho de ella [de la Trinidad que habita en las almas]… Todos los doctores convienen en que reside propiamente en las facultades superiores de memoria, entendimiento y voluntad. Por estas potencias nosotros somos capaces de recibir la Santísima Trinidad y gozar de ella. Esta sentencia es verdadera, pero es el grado ínfimo de la verdad, porque equivale a repetir lo que ya está en la naturaleza. Santo Tomás se aproxima al misterio, cuando dice que esta imagen no es perfecta más que en el ejercicio de las potencias… Otros doctores, con mucho más acertada opinión, dicen que la imagen de la Santísima Trinidad reside en lo más íntimo, en lo más secreto, en lo más profundo".[522]

Tauler hace una progresión desde los vestigios trinitarios que encuentra Agustín en la creación, hacia la analogía psicológica creada por el mismo Doctor de Hipona[523] y retomada por Tomás –a quien nombra expresamente en este sermón–. El último paso es el más profundo y es el que a él le interesa dar: la presencia de Dios en el fondo del alma. Tauler hace una definida opción por ese magisterio, que es el de Eckhart, aún si tiene que ir más allá del Aquinate y continúa diciendo:

> "En el oculto centro del alma, donde Dios está esencial, real y sustancialmente. Es allí donde Dios opera expandiendo su ser divino, disfrutando de sí mismo. Fondo del que Dios no puede separarse porque Él ha dispuesto eternamente que nunca quiere ni puede ausentarse de allí. Este fondo posee por gracia lo mismo que Dios es por naturaleza. La gracia nacerá allí en la medida en que el hombre, de la manera más noble, se consagre y abandone a este fondo".[524]

Es necesario comprender el tema del fondo del alma en el contexto de la antropología tauleriana. En su concepción psicológica de raíz neoplatónica, como vimos, Tauler distingue al hombre exterior del hombre interior. El dominico habla de tres dimensiones en el ser humano, sentidos, mente, espíritu; en esta perspectiva, el dominico de Estrasburgo hace una opción antropológica más cercana al neoplatonismo, incluso más cercana a Orígenes,[525] que a Tomás de Aquino.
De estas las tres dimensiones del hombre –exterior, racional y espiritual–, Tauler habla sobre todo del hombre espiritual, de esa tercera dimensión del hombre que tiende a Dios, esta dimensión está más allá de la voluntad y del entendimiento como su trasfondo y raíz. La santidad consiste en trabajar con la voluntad para disponerse a la recepción de la gracia.

3.4.2. El fondo del alma, aproximación teológico-espiritual

A veces alude al fondo en sentido de humildad, en este caso llegar al fondo es Grund-Gemüt, el hombre espiritual o tercer hombre.[526]

---

[522] J. TAULER, *Sermons*… 29 §3. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 11. 275-276].
[523] Esta antropología agustiniana que replica el esquema memoria-inteligencia-voluntad, se ve en otros sermones, por ejemplo en: J. TAULER, *Sermons*… 1 §3. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 2. 221].
[524] J. TAULER, *Sermons*… 29 §3. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 11. 276].
[525] Esta es la opinión de J. A. BIZET, "Tauler auteur mystique" en *La Mystique Rhénane*, Paris, 1968, 20. Citado por T.H. MARTÍN, "Estudio preliminar" en: J. TAULER, *Obras*…, 35.
[526] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 53 §4. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 15. 303].

Pero la mayoría de las veces habla del fondo del alma en el sentido del lugar en el que es posible el encuentro con Dios.[527]

Como veíamos más arriba, en la dimensión de hombre interior, a su vez, encontramos el alma con sus facultades de inteligencia, memoria, voluntad y el "fondo" de la misma alma.

Del mismo modo que Eckhart, Tauler se plantea el tema de la inserción de la gracia en el alma, es decir de qué modo se da la vida de gracia en nosotros. Afirma que por la gracia, el alma está llamada a ser lo que Dios es por naturaleza. El lugar en donde se verifica esta inserción de la gracia es el "fondo del alma". Es la parte más interior y más profunda del hombre, allí el alma es totalmente espiritual y abierta al infinito, allí reside la imagen de Dios.

Después de la humanidad de Cristo, ninguna realidad creada está tan cerca de Dios como el fondo del alma. En este abismo personal, que está en continua tensión al Señor, no puede penetrar la luz creada, sólo Dios puede iluminarlo. Este fondo es un santuario, cuya realidad es totalmente inexpresable con términos humanos, ya que allí se realiza la unión entre la creatura y el creador.

Siendo el fondo del alma una de las realidades más sutiles y espirituales a describir, Tauler expone el tema valiéndose de algunos símbolos: el templo, lo más alto, lo más profundo e interior.[528]

En esta línea de significación y asociándola con la virtud de la humildad, está la imagen del abismo. El famoso versículo 8 del Salmo 42: "El abismo que llama al abismo", fue tradicionalmente aplicado al camino de la oración, y en esa línea utiliza la metáfora Juan Tauler.[529]

En la perspectiva del camino espiritual en tres etapas, la doctrina tauleriana del abismo ilustra y enfatiza la representación de la vía unitiva. Sobre todo la unión entre Dios y el hombre, dos abismos que en definitiva son un único abismo, vale decir, el hombre tiende a abismarse en Dios, ya que Éste, como un abismo profundo, atrae a quien lo vislumbra o intuye. A su vez, Dios llama al hombre y es a Dios a Quien encontramos en el fondo del abismo humano.

La imagen del abismo le sirve además a Tauler para expresar la inmensidad de Dios, su misterio, su carácter insondable y cómo esta realidad que se verifica en el fondo del alma, es por participación lo que Dios es por naturaleza:

> "No se puede descubrir el horizonte ni la hondura que aparece en aquel fondo. Ni imagen, ni forma, ni modalidad determinada que lo pueda hacer presente. No se distingue aquí ni allá. Abismo insondable, sin fondo, su apoyo está en él mismo. Se diría que son aguas borbollantes, agitadas. A veces bajan tanto que parece que el abismo se ha secado. Y luego suben tanto y tal tumulto cual si fueran a tragarse todo el mundo. Se abisma en un abismo, y en el mismo está la habitación propia de Dios, más propia que los cielos (…) El abismo de Dios llena el abismo del alma. «Abismo que llama al abismo» Sal 42, 8".[530]

---

[527] Se apoya en la autoridad de los maestros Alberto Magno, el Maestro Drietrich, el Maestro Eckhart. Cf. J. TAULER, *Sermons*… 53 §5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 15. 302].

[528] Este "lugar" debe ser comprendido obviamente, en sentido metafórico y espiritual. En el vocabulario de inefabilidad que caracteriza la experiencia religiosa, tanto las imágenes de profundidad como de altura, son las más frecuentes para designar el "lugar" del encuentro con Dios. Cf. El tema de las grandes constelaciones simbólicas en CH. BERNARD - R. LACK, voz "Símbolos Espirituales", *NDE*, 1780-1797.

[529] Cf. S. ECK, "L'Abîme appelle l'abîme", en *Prédicateurs de la grâce. Études sur les mystiques rhénans*, Paris, 2009, 133-142.

[530] J. TAULER, *Sermons*… 44 §4. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 20. 337].

La imagen "abismal" sirve entonces para describir este fondo del alma: este lugar en el que Dios habita, es al cual hay que intentar llegar por la oración. En ese fondo, donde la persona es una sola cosa con Dios, se viven y se dan las mismas propiedades que Dios tiene: sin tiempo, nada ni nadie puede llegar hasta allí. Se trata de una paz imperturbable, que puede coexistir con todo lo que esté sucediendo en el exterior y en el interior de la persona.

Este fondo puede ser entonces simultáneamente "Grund" y "Gemüt", estático y dinámico, un sitio para sumergirse y encontrarse con Dios, y al mismo tiempo, impulso que nos lleva a Él. Un "abismo" que apela al "Abismo" divino y al mismo tiempo, un deseo que nos empuja y nos lleva a sumergirnos en el abismo de Dios.

En el esquema de los tres hombres –exterior, interior-racional y interior-espiritual–, el abismo divino y el humano se transforman en uno sólo, del siguiente modo: el hombre exterior, que se vuelve interiormente al propio fondo, gracias al cultivo de la humildad, se introduce junto con el hombre interior, en el hombre espiritual, y allí Dios lo transforma de nuevo en su imagen y lo hace "deiforme". En la unión del abismo divino con el humano se cumple según Tauler, la transformación del hombre operada por Dios, esto es la deificación del hombre, que es reconducido hacia la imagen de Dios, su proyecto original.

Se trata de una mística de profundización. En la especulación sobre el fondo del alma, el movimiento de abajarse y sumergirse tiene un rol importante. Este movimiento comienza con el volverse hacia el interior en el esfuerzo de conocerse a sí mismo, que sigue toda la vida y se intensifica con la llamada de una progresiva interiorización. Encontramos aquí el concepto de transformación que retomaremos en la tercera parte del trabajo, pero en el caso de Tauler, es Dios el que opera la transformación en el hombre, casi exclusivamente por medio de la oración. Dicha transformación, redunda luego obviamente en la vida de virtudes, pero no parecen tener que ver las otras personas, ni las circunstancias, en dicha transformación. Las pruebas exteriores e interiores son "ocasión" para la transformación, pero no se perciben por el místico como mediación, sino como oportunidad de profundización en el proceso de interiorización, que es lo que en verdad producirá el cambio.

Esta profundización es simultáneamente un abajarse y un elevarse. Abajarse en el sentido de ir dentro de sí y cultivar la interioridad, pero también en el sentido de la humildad. Ambas cuestiones corren paralelas, porque quien se vuelve a su interioridad y se conoce a sí mismo, tiene en ese mismo movimiento una escuela de humildad. Y el humilde, reconociendo su limitación, recurre a Dios y transita el camino de la oración y el recogimiento:

> "Esta piedad puramente interior una vez gustada, hace al hombre fundirse en su pequeñez y en su propia nada. Cuanto más resplandece con claridad y nitidez la grandeza de Dios tanto más tiene conciencia de su pequeñez y de su nada. En ésta el hombre se sumerge. Este es criterio para conocer si de verdad el fondo del alma ha sido divinamente iluminado o lo que aparece es fruto de la imaginación o del esfuerzo meramente humano".[531]

Es la dinámica de cuanto más bajo, más alto; cuanto menor, tanto mayor; el hombre humilde, con su condición reconocida de criatura, da gloria al creador y se deja transformar en modo conforme a la grandeza divina.

La afinidad del hombre con Dios, obtenida a través de la humildad, se refuerza con la imagen del "sumergirse en su nada". Otra vez tenemos aquí la simbólica de

[531] J. TAULER, *Sermons*… 52 §5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 14. 297].

profundización; “bajo” y “humilde” en Tauler, hace siempre referencia a lo profundo, y también hay un simbolismo asociado de aguas y abismos. Aquí podría citarse la influencia de Meister Eckhart en la utilización del símbolo de las aguas profundas y de la inmersión en el “mar profundo de la divinidad”.[532]

En síntesis, la mística del fondo del alma, que recorre el camino de la interiorización, es una preciosa intuición de la escuela renana –que en este punto se entronca con la patrística–,[533] y ofrece una veta muy interesante para comprender el proceso espiritual y el encuentro con Dios en el interior de uno mismo y en la propia vida. De lo mucho que se podría decir, retomo aquí, la capacidad transformadora del símbolo, en este caso de la dominante simbólica de la profundidad. Lo que dice Tauler sobre el encuentro con Dios en el fondo del alma, es una prédica que opera transformación en el oyente, al atraerlo e invitarlo por el deseo que suscita –y la buena noticia que constituye– el hecho de saber que podemos encontrar a Dios dentro y en el fondo.
Ahora bien, este elogio de la interioridad, encierra varios peligros potenciales: interiorismo, subjetivismo, desprecio del cuerpo, de la creación y del contacto con las otras personas, que pueden vivirse como ocasión de pecado o al menos como distracción de este proceso de recogimiento contínuo.

3.5 El modo de orar

El auditorio que seguía la predica de Juan Tauler en forma cotidiana estaba conformado sobre todo por monjas dominicas, los amigos de Dios y distintos grupos de mujeres –beguinas y otras– y varones asociados en distintos caminos espirituales, algunos/as de ellos/as seguían, como el mismo Tauler, la regla de Domingo de Guzmán.
Estas personas estaban empeñadas a fondo en seguir la oración de la Iglesia y las prescriptas por sus constituciones propias, dándole gran importancia a la oración vocal, ya que no sólo rezan lo prescripto por regla, sino las oraciones que les encargan los fieles de manera remunerada. Es decir, había un tarifario no sólo sacramental, sino de oraciones de las monjas y mujeres piadosas y por determinado dinero, se rezaban tantos “Padrenuestros”. Esto repercutía no sólo en el sostenimiento de estas mujeres y sus conventos o casas, sino también les causaba grandes escrúpulos a nivel espiritual, ya que ellas sentían que debían ser fieles a aquellos compromisos oracionales contraídos. Crecían entonces los escrúpulos y existía la tentación de cultivar una piedad extrínseca, que cumpliera formalmente con lo establecido.
Tauler percibe la dificultad y esto da pie a una provechosa enseñanza sobre el modo de orar, que quiere llevar a estas personas buenas a la búsqueda de lo fundamental en la oración, enfocándola como un acto de amor, y como tal, totalmente gratuito, y encaminado a Dios que es el objeto de la oración y lo único que debe ser buscado por sí mismo:

> “Ante todo, buscar pura y exclusivamente a Dios en todas las cosas. Su gloria y nada de tu interés personal. En segundo lugar, en todas tus palabras y obras, ten diligente cuidado de ti mismo, considera constantemente la profunda nada que tú eres y luego no pierdas los ojos un instante del tesoro escondido que en ti llevas. En tercer lugar, no te metas en lo que no te pertenece. Recógete en lo profundo y no salgas de allí. Escucha la voz del Padre que se deja sentir dentro de ti. Te llama en Él, te da tal

[532] Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, nota 129. 224.
[533] Me refiero sobre todo a Agustín y el Pseudodionisio.

> ciencia que podrás responder a las cuestiones de todos los sacerdotes de la Iglesia. ¡Son las luces tan claras en el interior del hombre iluminado!...”[534]

Aquí aparece una vez más el hombre exterior, la oración también puede ser un acto externo y vacío. Tauler invita a que aún la oración vocal, surja del fondo iluminado, divinizado, como le hemos oído decir. De esa claridad brota todo discernimiento y toda oración auténtica. Lo escucharemos repetir el tema del Padre y del Padrenuestro, precisamente por el uso y el abuso que se hace de la oración del Señor. Insiste una y otra vez en el recogimiento y que desde este recogimiento que supone rectitud interior y pureza de corazón, brota la oración que a Dios le agrada, y la verdadera intercesión por vivos y difuntos, esa oración que es encargada a estas personas y por la cual están tan preocupadas. Por otra parte, no será necesario que repitan las palabras de la oración, si estuvieron distraídas o que dupliquen el tiempo de meditación si se quedaron dormidas; con la rectitud de intención basta. El testimonio del Espíritu lo corrobora.

> “Permanecer aquí, en esta contemplación interior, aunque fuere por un instante, es muy preferible a todas las obras exteriores y proyectos de vida. En este hondón del alma el hombre ruega por sus amigos, vivos y difuntos. Oración más provechosa que recitar un salterio”.[535]

La única obra que hay que hacer es la disposición a la contemplación, perseverando en silencio y paciente búsqueda; una vida iluminada será la consecuencia y la prueba de autenticidad de este camino. Esta búsqueda del fondo del alma o de la oración contemplativa, no es algo que el hombre pueda hacer por sí mismo, ya que la contemplación según la entiende el maestro de Estrasburgo, es un don de Dios. Ahora bien, lo que se le pide al orante es que se disponga para alcanzar este camino interior contemplativo, más allá de lograrlo o no, cuestión que no le compete. Allí se ve hasta qué punto no es tan importante la distracción, el sueño o la misma experiencia, sino el amor y la entrega expresados en el esfuerzo perseverante por disponerse para la divinización entendida como meta del camino y don de Dios.

El texto también nos habla de la repercusión de la predicación de Tauler –personas que bajan al Valle del Rhin a escucharlo y a empezar una nueva vida–, pero también de la apertura e intensa búsqueda espiritual de su auditorio. La pobreza a la que se refiere Tauler, pasa también por el hecho de no apegarse a ninguna forma de oración.

Así las llamadas a buscar este fondo, son innumerables, tanto como los elogios y promesas que encierra este camino, que es inicio de la bienaventuranza. Cultivar este camino es lo que nosotros llamamos oración contemplativa y en términos clásicos se denomina *unio mystica*:

> “A este fondo y origen el hombre está siempre invitado, llamado y atraído a participar de todo el bien que por naturaleza hay en aquel delicioso y noble abismo que el hombre puede alcanzar por la gracia. Será feliz quien descubra, reconozca y contemple a Dios dentro de sí, y él a sí mismo con Dios se ahonde permaneciendo escondido allí. Aunque el hombre haya vuelto hacia fuera el rostro de su alma, alejándose de este íntimo cielo, se sentirá siempre atraído por él con tal inclinación que nunca podrá separarse del todo. No puede hallar reposo, porque la insatisfacción de todas las criaturas de fuera sirve de llamada al interior. Sin que él lo advierta, el mismo bien divino le está llamando a su reposo, pues El es su destino. Todas las cosas descansan cuando llegan a su centro natural, como la piedra en la tierra, el

[534] J. TAULER, *Sermons*… 29 §6. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 11. 279].
[535] J. TAULER, *Sermons*… 29 §5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 11. 278].

> fuego en su esfera sobre el aire, y el alma en Dios".[536]

Esta oración más interior, la que busca el fondo, requiere de una preparación. En primer lugar hay un examen de conciencia, en el que se revisan lo que pudo haber ofendido a Dios o a los hermanos. En segundo lugar, hay una preparación inmediata, que está dada por el recogimiento de los sentidos externos y la purificación de las imágenes.
Esta forma de oración interior, supera según Tauler todas las otras y desde ella cualquier intercesión se torna eficaz, es la verdadera plegaria en el Espíritu.[537]
Podemos decir en cuanto a la doctrina de Tauler sobre la oración, que Él quería mostrar que todas las formas de oración son válidas y que siempre hay que tener en consideración las capacidades y las inclinaciones de cada uno de los orantes. La oración no debe servir a la autosatisfacción o autoafirmación de los orantes, en una especie de egoísmo piadoso. La oración es ante todo un acto de entrega a Dios y un deseo profundo de unirse a Él, haciendo su Voluntad; con esta renovada y constante actitud de entrega, toda forma de oración es misericordiosamente recibida por Dios.
En la cima de todos estos estilos y formas oracionales, está la unión con Dios en el fondo del alma: una realidad creída y buscada en el camino de los orantes. En este camino, vida contemplativa y vida activa tienden a unirse, ya que el hecho de estar con Dios en el fondo del alma, como talante vital, va dando el discernimiento necesario para saber si en este momento hay que rezar, atender al hermano, o trabajar en el campo, ya que en realidad, al vivir en el fondo y desde allí, siempre se está orando en cualquier circunstancia, realizando el consejo evangélico de orar sin cesar (cf. 1Tes. 5,17). La caridad, no obstante es siempre el criterio del obrar;

> "Ocupado en esta obra interior, si Dios te pide abandonar operación tan noble y elevada, para servir a un enfermo y prepararle manzanilla, deberás hacerlo con gran paz. Si yo fuere tal hombre y debiera dejar este ejercicio para irme a predicar o cumplir un ministerio parecido, bien podría ser que Dios me estuviese más presente y que hiciese más bien por esta obra exterior, que en la profunda oración (…) Ponga en Dios su atención mientras trabaja, que Dios le acompaña. A veces mejor que en la contemplación momentos antes".[538]

En síntesis, la oración de recogimiento es presentada por el autor como el paradigma del encuentro con el Señor, si bien el criterio de la caridad y el reconocimiento del carácter absoluto del obrar de Dios, hacen que Tauler la considere en segunda instancia respecto de lo anterior. Notemos que no se habla de la creación como camino de encuentro con Dios, o de alguna forma de oración comunitaria. Más bien se habla de una búsqueda individual, aunque los amigos de Dios se aúnan para llevarla adelante. Nuevamente el contexto espiritual y cultural nos dan los motivos de este modo de pensar, tanto por asimilación, tal es el caso del neoplatonismo del que están empapadas muchas afirmaciones, como por reacción: la oración de recogimiento es propuesta para contrarrestrar una piedad demasiado exterior y cargada de palabras, que caracterizaba la época.

---

[536] J. TAULER, *Sermons*… 6 §2. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 5. 241].
[537] Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 230.
[538] J. TAULER, *Sermons*… 70 §7. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 16. 314].

3.6. El Espíritu Santo, la acción de la Trinidad y su obra transformadora

Para el amigo de Dios, cada día, cada momento, puede ser en su vida un nuevo Pentecostés, porque el Espíritu puede venir a visitarlo y recrearlo en cualquier momento. Por eso, hay que estar siempre preparados para esta venida del Espíritu.
Dios se brinda a todos, pero no todas las personas reciben el Espíritu de la misma manera. Quien muestra mayor disponibilidad y receptividad, podrá recibir y unirse más fuertemente al Espíritu. Tauler afirma además, que el Espíritu trae gracias y dones nuevos y singulares de acuerdo a las personas y a los momentos, sorprendiendo a quienes se dona, preparando Él mismo a la persona que lo recibirá. Además no todos lo reciben igual: algunos más con la sensibilidad y la imaginación, otros –en el esquema tauleriano– con las facultades superiores de inteligencia y voluntad, otros por fin y directamente, en el fondo del alma.[539] Estos niveles de recepción del Espíritu están vinculados con el grado de madurez espiritual que tenga la persona.
Es importante tener en cuenta que para Tauler, el lugar del Espíritu Santo es el abismo divino, desde donde "un abismo llama a otro abismo" (Sal 42,8). Esta teología del abismo, tan querida para el místico, se aplica de una manera particular en el caso del Espíritu; el Abismo sin fondo que es Dios, llama al fondo del alma, para recrearlo, para comunicarse y morar en Él.
Tauler también lo compara al principio de vida, que anima el cuerpo físico; de la misma manera que el alma anima al cuerpo, sin que éste sepa cómo, así el Espíritu Santo da vida y mora en el fondo del alma –o en la dimensión espiritual del hombre, en el esquema tripartito que suele utilizar el maestro de Estrasburgo–, sin que sepamos cómo y otorgándonos sus gracias y dones, transformándonos y recreándonos.
Nos hacemos presentes al Espíritu, cuando aprendemos a vivir y a hacernos conscientes en y desde nuestra propia interioridad a la presencia de Dios, cuando aprendemos a "estar" en el fondo del alma, cuando interiormente nos disponemos con atención a su venida:

> "Igualmente los amigos de Dios han de vivir el Pentecostés continuado, recibiendo el Espíritu de manera más y más noble, más y más elevada, cada día y cada hora de su vida. Cada recepción será nueva preparación que aumenta la capacidad de recibirle. La misión del Espíritu Santo, que tuvo lugar a favor de sus discípulos el día de Pentecostés, se renueva espiritualmente todos los días en aquellos que se preparan a fondo. Entonces el Espíritu viene de una manera especial con gracias y dones siempre nuevos mientras el hombre esté en esta vida con tal que él se abra interiormente al Espíritu Santo y se prepare a recibirle".[540]

La consigna es vaciarse de sí mismo y de todo, esta gran insistencia que pone Tauler en el tema del desapego, se verifica especialmente para la recepción del Espíritu: desapego, pasividad, interioridad y unidad interior son las condiciones para albergar en sí al Espíritu. Así lo describe en este sermón, en el cual habla largamente del Espíritu Santo:

> "Estas son las condiciones de la más próxima y verdadera preparación con que disponernos a la recepción del Espíritu Santo. Condiciones que nos permitirán recibirlo realmente, sin intermediario y de modo eminente. Son éstas: verdadero desasimiento, pasividad, interiorización, y concentración en la unidad. Esta es la

[539] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 23 §2. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 10. 269].
[540] J. TAULER, *Sermons*… 23 §1. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 10. 268].

> preparación más próxima y verdadera. El que realiza estas condiciones en grado siempre creciente, adquiere la mayor capacidad para recibir al Espíritu Santo".[541]

El desapego o desasimiento constituye el resumen de esta preparación interior. A través de la misma, la persona puede convertirse en verdadera morada del Espíritu, en la que éste puede venir a habitar. Allí vive el Espíritu con sus dones, dando otras muchas gracias que adornan e iluminan esta habitación interior.[542]

> "Dos de estos dones dirigen nuestra actividad: el de piedad, que hace al hombre compasivo, y el de ciencia, que discierne lo que sea más provechoso para el alma. Las virtudes correspondientes progresan y los dones las hacen crecer aun mucho más. Entrelazados siguen los dones que perfeccionan nuestra pasividad: consejo y fortaleza. Sucede un don intuitivo: el de temor, que guarda y afianza lo que el Espíritu ha creado. Finalmente los dones más altos de inteligencia y de sabiduría, que es gustar del mismo Dios".[543]

El hombre espiritual tiene una actitud de desapego también respecto de los dones de Dios, los cuales vive y disfruta con libertad interior, tratando de encontrarse a través de ellos con Dios, como autor de todo don. En esta dinámica se puede aceptar tanto la experiencia de la presencia como de la ausencia de Dios; dinámica que es correlativa al proceso antes descrito con la tríada: *Jubilatio – Getrenge – Úbervart,* o júbilo, angustia, deificación. Precisamente, este proceso espiritual conduce a la divinización a través de su paso por la angustia y el aprieto, luego del gozo inicial de la experiencia. Por este motivo, se hace tan fuerte y necesario el desapego y el abandono en Dios, que deben ser siempre mayores a medida que se va madurando. Posiblemente, por este mismo motivo, le gusta hablar a Tauler del hombre maduro en la fe, como el hombre sabio, que sabe gustar de la presencia del Espíritu y conducirse en las cosas de Dios.

La unión entre el Espíritu Santo y el espíritu del hombre, es inefable, no se puede expresar con palabras, solo puede ser gustada una vez que se realiza.

En el siguiente párrafo, desarrolla una verdadera teología trinitaria. La Trinidad mora en el hombre, en el alma como en un templo; el maestro de Estrasburgo lo repite cada vez que puede:

> "Tenéis tanto que hacer, siempre ocupados en cosas exteriores, esto y lo otro, de acá para allá. Totalmente a zaga de los sentidos. No puede tener cabida aquí el testimonio de que habla el Señor: «Lo que nosotros vemos y atestamos». Es testimonio que tiene lugar en el fondo del alma puramente, sin imágenes, allí donde el Padre Celestial engendra al Hijo, donde las relaciones divinas se realizan cien mil veces más a prisa que un abrir y cerrar de ojos en la mirada de una eternidad siempre nueva, con indescriptible fulgor.
>
> Si alguien desea experimentarlo, entre dentro de sí, mucho más allá de las facultades interiores en acción. Renuncie a toda impresión de fuera y se sumerja en el fondo. El poder del Padre llega entonces, llama al hombre hacia sí, por su Unigénito, y como el Hijo nace del Padre y en El refluye, así el hombre en el Hijo nace del Padre y vuelve al Padre con el HIJO, viniendo a ser uno con El. De éste dice Nuestro Señor: «Padre me llamarás y de mi seguimiento no te volverás» (Jr 3, 19). «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2, 7). El Espíritu Santo fluye desbordante de amor y gozo inefables e inunda de felicidad el fondo del alma con sus amables dones y allí fija su

---

[541] J. TAULER, *Sermons*… 23 §3. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 10. 269].
[542] J. TAULER, *Sermons*… 23 §4. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 10. 270].
[543] J. TAULER, *Sermons*… 29 §5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 11. 277].

morada".[544]

El texto describe el proceso: dejar lo exterior, venir al interior. Estos dos pasos implican la renuncia y el desapego de todo; la renuncia a lo exterior y el vacío de todo lo que por nuestros apegos, nos ocupa interiormente. Todo este trabajo tiene como finalidad recibir al Padre que engendra al Hijo, y a nosotros con Él. Volver al Padre con el Hijo en el Espíritu. Cada persona trinitaria parece tener una función: el Padre nos engendra, el Hijo nos permite volver al Padre, el Espíritu Santo inunda de felicidad, otorga dones y fija su morada en el fondo del alma.
En definitiva todos los temas taulerianos vuelven de diversas maneras: la necesidad de vivir en el interior, el encuentro con Dios en el fondo del alma, el necesario desprendimiento de todo, la disponibilidad, la gratuidad divina, la inhabitación trinitaria y la eficacia que alcanza el hombre cuando obra desde su interioridad.
El cielo es el lugar en el que Dios habita. Si Dios vive en el interior de una persona, ese interior –en términos taulerianos, el fondo del alma– se transforma en un "cielo":

> "En este cielo, es decir, el cielo interior, hay un «triple testimonio» (1 Jn 5, 7) el Padre, el Verbo y el Espíritu, que aseguran al justo de ser hijo de Dios. Ellos lucen en el fondo, de donde viene el testimonio. Y esa misma morada de la Santísima Trinidad te acusa de tu desorden y te ilumina, aunque no quieras. Más aún, dan testimonio de toda la vida, si lo quieres aceptar.
> Por tanto, si oyes ahora ese testimonio y te atienes a él, interior y exteriormente, serás salvo de la sentencia del juicio definitivo. Pero si no lo aceptas, si no lo pones por encima de todas las palabras, de tus obras y de tu vida, ese mismo testimonio pronunciaría contra ti la sentencia del último día. Será tu falta, no la de Dios. Mis amigos, siendo así las cosas, permaneced en vosotros mismos, y acatad el testimonio con toda diligencia. Esto será vuestro gozo".[545]

La presencia trinitaria en el fondo del alma, purifica e ilumina.[546] Esa presencia es capaz de ofrecer la verdad de la propia vida si se le sabe dar lugar. Es un testimonio que compromete a quien lo recibe, pero que puede ser el comienzo de una nueva etapa, más plena, en la vida de fe.
En síntesis, en estos últimos textos aparecen unidos el tema de la inhabitación trinitaria, la operación que caracteriza a cada una de las personas divinas y la transformación que tiene lugar en consecuencia. Notemos que la transformación que describe Tauler es "unión transformante", vale decir que lo que opera la transformación es el contacto –decripto muchas veces en términos de inhabitación– con la Trinidad.

3.7. Cristo como modelo

Siguiendo a su maestro Eckhart, en el pensamiento de Tauler es fuerte el tema trinitario. Como acabamos de ver, para hablar de la relación de las personas con Dios, en general

---

[544] J. TAULER, *Sermons*… 29 §5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 11. 277].
[545] J. TAULER, *Sermons*… 29 §5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 11. 278].
[546] Esta idea la vamos a volver a encontrar en Juan de la Cruz cuando hable de la noche oscura, como acción de Dios en el alma que purifica e ilumina para la unión.

la referencia es trinitaria, y de hecho la inhabitación es la figura más frecuente para describir el modo de unión con lo divino.[547]
En una expresión, concisa y densa, Balthasar afirma que:

> "El seguimiento de Cristo caracteriza la distancia profunda que existe entre Tauler y Eckhart: él puede adoptar el mismo lenguaje neoplatónico y areopagita de la «aniquilación» y de la «nada», de «hundirse en el fondo» y del «desierto» y «vacío» de Dios, pero él habla desde una experiencia concreta de la pasión y de la humillación total".[548]

Así es, la cristología es un punto fuerte en el pensamiento tauleriano, sobre todo en lo que hace a la concreción histórica del mensaje de salvación. Para Tauler, Cristo es modelo del cristiano en todo, siendo importante su imitación tanto en la vida como en la muerte. La imitación de Cristo hace concreto y auténtico el seguimiento y la veracidad de la fe.
La figura histórica de Jesucristo, no puede ser superada. En este sentido Tauler es un hijo de su tiempo, en el cual la *imitatio Christi*, que cobrará mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XIV, con la *devotio moderna*,[549] es lo primordial para el cristiano. Esta imitación de Cristo tiene un aspecto de *mimesis*: imitación de su vida, de sus gestos, de su comportamiento en todo, "como si Cristo estuviese aquí, en mi lugar"; y tiene un segundo aspecto, también muy importante: la *sequela*, el seguimiento de Cristo, por el cual se comparte vida y destino con Él.
El maestro de Estrasburgo, alienta a los amigos de Dios a imitar este modelo en todo, su espiritualidad cristológica tiene un fuerte acento modélico y por tanto marca concretas normas morales, diseñando una clara ética cristiana, de fuerte raigambre bíblica.
No es de extrañar en esta perspectiva, que se cultive la *com-passio*, como espiritualidad, como una forma de participar con Cristo de la redención del mundo:

> "El conmemorar la adorable Pasión de Nuestro Señor debe suscitar grandes sentimientos de compasión y gratitud. Nadie debe permanecer indiferente. Habiendo sufrido Nuestro Señor tantos y tan atroces tormentos, quienes desean ser sus amigos, deberán padecer asimismo de buen grado cuanto les ocurra, justa o injustamente. Es muy saludable alegrarse por el honor y la dicha que les cabe en suerte al parecerse a su amigo y seguir de cerca sus pasos".[550]

En el sufrimiento, la indicación es seguir al Señor, sin importar si éste es merecido o inmerecido, ya que Jesús en definitiva no sólo ha sufrido inocentemente, sino que lo ha hecho por nosotros. En efecto, el *pro nobis*, es un elemento fuerte de su cristología, que sirve como aliciente en la imitación de Cristo: si Él ha sufrido por nosotros, nosotros debemos unirnos a Él y ofrecer generosamente nuestro sufrimiento, "completando en nuestra carne lo que falta a la Pasión de Cristo" (Col 1,24); y a ejemplo suyo según lo

---

[547] La influencia más fuerte que Tauler recibe de Eckhart, se da en la doctrina sobre la Trinidad y en la antropología. Cf. H. U. VON BALTHASAR, "«Nacimiento del Hijo»: Mística renano-flamenca", en: *Teodramática. T.5: El último acto*, Madrid, 1998, 432.
[548] H. U. VON BALTHASAR, "«Nacimiento del Hijo»: Mística renano-flamenca", en: *Teodramática. T.5: El último acto***,** Madrid, 1998. 433.
[549] En efecto, la gran difusión de la devotio moderna es un poco posterior. Este movimiento reconoce precisamente sus raíces en la escuela renana. Hay mucho material disponible sobre el tema; para una visión panorámica, puede consultarse D. DE PABLO MAROTO, *Historia de la Espiritualidad Cristiana*, Madrid, 1990, 196-200. Un clásico que conserva su valor: R. GARCÍA VILLOSLADA, "Rasgos característicos de la «devotio modema»", *Manresa* 28 (1956) 315-358.
[550] J. TAULER, *Sermons*… 11 §1. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 8. 257].

de Pedro: “Pues para esto habéis sido llamados, ya que también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un modelo para que sigáis sus huellas” (1Pe 2,21).
El seguimiento de Cristo es integral, con todas las facultades exteriores e interiores, comprometiendo en este seguimiento, la imaginación y la fantasía. Lo propone especialmente en el acompañamiento al Señor, en su pasión y muerte en la cruz, de manera de participar activamente de su suerte, porque Jesús ha participado de la nuestra; sólo si nos vemos a nosotros en Él, podremos verlo a Jesús en nuestros sufrimientos. Del/la creyente purificado/a por las pruebas, identificado/a con la humanidad anonadada del Hijo de Dios y verdaderamente humilde, dice: “Jamás le fueron tan queridas la Pasión del Salvador y su Santa Humanidad. Le parece entonces que comienza a vivir”.[551]
Aunque la imaginación es una herramienta, invita también a relativizarla en la relación con Cristo:

> “Su vida religiosa [hablando de los que están demasiado apegados a la sensibilidad], sin embargo, descansa en los sentidos. No saben desprenderse de la imaginación. Piensan con frecuencia en la dulce humanidad de Jesucristo, circunstancias de su nacimiento, vida, pasión y muerte. Gran deleite se sigue y lágrimas fluyen como barcos deslizados por el Rhin. Emociones sensibles, nada más. Esto es lo que en el Florilegio de homilías se dice amor carnal y yo prefiero llamar amor sensible. Con esto se indica que tales personas consideran a Nuestro Señor de los pies a la cabeza nada más con los sentidos y la imaginación. Lo que atrae a estas gentes de ordinario es el gozo y sentimiento por ciertas devociones, mucho más que el amor realmente divino. Todavía les quedan restos de fariseísmo. Piensan más en su propia obra que en el Señor a quien las obras se dirigen. Anteponen sus gustos y comodidades a lo que debería ser centro de atención e intención. Lo accidental es preferido a lo esencial, el camino a la meta, el exterior al interior. Tan apegados están a lo de fuera que es mínima la parte de Dios en su intención. Tan de la mano van en ellos amor natural y amor de Dios que confunde amor divino y egoísmo.
> Ciertamente, será más provechoso al hombre hacer todo lo que pueda, privado de consuelos. Llegaría a mejor conocimiento de sí mismo”.[552]

La imaginación cumple una función, y a partir de un momento dado, Tauler propone un camino espiritual despojado de imágenes, el camino estrecho y seguro semejante al segundo tramo de la tríada júbilo-angustia y divinización. Lo importante es la real adhesión a Jesucristo.
En los momentos difíciles esta conformación a Jesucristo es especialmente importante y fecunda;[553] allí el paradigma modélico de seguimiento encuentra su máxima expresión, junto con una firme convicción respecto de la función que cumple la adversidad en nuestras vidas: detrás de todo está la mano de Dios, que aún de lo adverso saca para nosotros un fruto, un resultado positivo y constructivo. A la persona solo le toca confiar y entregarse y esta actitud es la que posibilita el paso final, la divinización. Supuesto el “júbilo”, a través de la “angustia” vivida en unidad con el Señor, se llega a la “divinización”, tercer paso de la tríada.
La unidad con Jesús lo es todo, de modo tal que si se quemaran todos los libros, y se acabaran los maestros, no necesitaríamos más que mirar la vida del Señor para saber lo que tenemos que hacer. La fuerza de su ejemplo atrae como un imán al creyente, que lo único que tiene que hacer es dejarse cautivar por Él.

---

[551] J. TAULER, *Sermons*… 52 §6. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 14. 299].
[552] J. TAULER, *Sermons*… 52 §2. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 14. 295].
[553] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 37 §1. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 12. 280].

Como el Hijo de Dios todo lo ha recibido del Padre, así los creyentes, los amigos de Jesucristo, todo lo reciben de Él, participan de ese modo en la divinización del Hijo.
En síntesis: todos los grandes temas taulerianos se anudan en torno al eje del fondo del alma, pero ello no menoscaba la centralidad de Cristo en su espiritualidad y magisterio, en especial el Misterio pascual y el papel mediador de Jesucristo.[554] Su cristología en base al modelo de seguimiento, se expresa una actitud de total adhesión al Señor, conformándose a Él en toda circunstancia que la vida nos presente.

3.8. María y la Iglesia

La Virgen no tiene un espacio notablemente amplio en la predicación tauleriana, especialmente si se atiende a la extendida devoción de la que goza María en aquella época y lugar.[555] En efecto, su rol en la obra salvífica de Cristo, se menciona solamente a raíz de alguna solemnidad mariana, y se la nombra siempre como un ejemplo.[556]
La misión de María se refleja bien en la visión que tiene una joven, y que Tauler refiere en el sermón de la cananea.[557] La visionaria contempla a Dios, a la Virgen y a todos los santos en la bienaventuranza eterna, en ese mismo momento, se da cuenta de lo alejada que se encuentra de Dios y recurre a María y a los santos, pidiéndoles que vinieran en su ayuda, pero estaban todos tan arrobados en la contemplación divina, que nadie la atiende, entonces se vuelve al mismísimo Señor y en un acto de entrega total le dice que ella está dispuesta a aceptar el infierno desde ese momento y para siempre, con tal de agradarle. Este pasaje se evoca sobre todo al tocar el tema de la *resignatio ad infernum* en la predicación tauleriana, pero aquí y de paso se quiere enseñar otro tema: el papel mediador de María y de qué naturaleza sea su mediación. Tauler quiere mostrar que nos salvamos *junto con* María quien ha sido la primera redimida y *no gracias a* Ella.
Aparentemente, Tauler está diciendo esto en apoyo a su convicción de que no vale para nuestra salvación, pedir ayuda a María después de esta vida.[558] Terminados nuestros días en la tierra, cada uno debe dar cuenta a Dios directamente por sus obras.
María es nuestra intercesora aquí y sobre todo es modelo de vida y de virtudes; especialmente porque María nunca buscó su propia satisfacción y complacencia, fue toda referencia al Padre y al Hijo y en todo y siempre buscó la gloria de Dios. Tauler, como otros autores de su tiempo y en consonancia con la cristología del último medioevo o del primer período de la etapa moderna, habla en este sentido de la *sequela mariae* y de la *imitatio mariae*, ya que la escuela de María es la que nos lleva al Señor. Como la madre de Jesús, también nosotros debemos desprendernos de todo lo exterior e interior, para acompañar al Jesús.
Una de las figuras favoritas del místico de Estrasburgo para hablar de María es la de la Sabiduría, especialmente el texto del Eclesiástico 24,26, en la versión de la Vulgata: "Venid a mí todos los que me deseáis". Estas palabras que se refieren a Dios mismo, se refieren también a María; Ella nos atrae pero no para que nos quedemos en Ella, sino para conducirnos a Dios.

---

[554] Cf. J. M. VELASCO, *El Fenómeno Místico*..., 222.
[555] E. A. JOHNSON, "La devoción mariana en la Iglesia occidental", en: JILL RAITT (dir.), *Espiritualidad Cristiana. Alta Edad Media y Reforma*, Bs.As., 2002, 377-395.
[556] Por ejemplo, el sermón para la Fiesta de la Natividad de María. Cf. J. TAULER, *Sermons*…55 §1. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 18. 323-327].
[557] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 9 §6. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* … Tema 6. 250-251].
[558] En efecto, existía a nivel devocional en aquel momento la convicción de que las almas, un momento después de la muerte, tenían todavía como último recurso, la posibilidad de recurrir a la Virgen. Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 283-285.

Por otra parte, Tauler menciona en sus prédicas marianas la paradoja que se da en la Virgen: ella es madre de su Creador y da la vida del cuerpo a su Salvador. El tema le sirve a Tauler para conectarlo con otro que le es querido y fundamental: el nacimiento de Dios en el alma, ya que María puede concebir físicamente porque primero lo hizo espiritualmente.[559] No podemos imitar a María en el hecho de concebir físicamente al Señor, pero sí podemos acompañarla en la concepción por la fe: así como ella le dio lugar al Señor para que naciera en su corazón, nosotros debemos dárselo.

Ella asiste como nosotros, asombrada al misterio, eternamente entregada, eternamente humilde y al servicio de los planes de Dios. Su peregrinación por la vida es el ejemplo acabado de que la nuestra es un paso, un tiempo en nuestro camino a Dios, en el que sólo cuenta el amor.

La Virgen es así madre y modelo de la Iglesia, a la que el místico se refiere con la figura del cuerpo místico.[560] La figura le ayuda para hablar del orden jerárquico de la Iglesia: todos bajo las órdenes de Cristo y de quienes sacramentalmente representan a Cristo-cabeza. Pero también le sirve para hablar de la solidaridad y de la unidad que debe haber entre los miembros del cuerpo y de que toda construcción externa –pensemos en las catedrales de Colonia y Estrasburgo, en construcción por décadas e insumiendo enormes capitales– está, en realidad, al servicio de la edificación interior. Se trata de una unión operativa y cooperativa.[561] Este crecimiento por una unión cooperativa en el amor, Tauler lo asocia al proceso espiritual en sus tres etapas: júbilo, angustia, deificación.[562]

[559] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 1 §2. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 2. 223-224].
[560] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 40 §7. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 13. 290-291].
[561] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 40 §8. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 13. 289].
[562] Lo hace en este mismo sermón que venimos citando dedicado a la vida de oración y que es uno de los que mejor describe el crecimiento espiritual. Cf. J. TAULER, *Sermons*… 40 §3-11. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 13. 291-294].

4. Una lectura sobre las Crisis Espirituales a la luz de Tauler

4.1. Conceptos y metáforas que remiten a lo que hoy llamamos "crisis espirituales"

Para abordar este tema, tenemos que decir, en primer lugar, que Juan Tauler nunca utilizó el término "crisis" ni la expresión "crisis espiritual" en su obra. Sin embargo, hay muchos elementos en sus sermones que dicen relación a situaciones que hoy podríamos asimilar a lo que nosotros llamamos crisis espirituales aunque no usara esta palabra, ni esta expresión.

Señalaré aquí las metáforas, imágenes, grupos de imágenes o símbolos con los que considero que podemos relacionar el tema crisis.

La transformación y sus símbolos,[563] han servido en la historia de la espiritualidad para señalar la idea de progreso y la interacción entre Dios y el hombre. Particularmente en el siglo XX, gracias a la influencia de la psicología profunda, la sociología, los estudios antropológicos y de religiones comparadas, la teología espiritual profundiza sobre la función transformadora de la actividad simbólica.[564]

En los símbolos que, además, van marcando el cambio, el progreso o la evolución espiritual, la transformación es doble: por la capacidad misma de la actividad simbólica y por el significado concreto del símbolo. Ejemplo de esto es el camino, la peregrinación, la semilla transformada en árbol, la oruga que se convierte en mariposa, etc. Estos ejemplos se encuentran en la literatura espiritual de muchas tradiciones religiosas, y también en la cristiana.

Hay símbolos de transformación en el Antiguo Testamento, por ejemplo: el oro que se purifica en el crisol (Cf. Job 23,10) o la pascua como acontecimiento transformador (Cf. Ex 14). Jesús los usa en su predicación: el grano de mostaza (Mt13, 31-32), el grano de trigo (Cf. Jn 12,24), la tristeza transformada en gozo en la parturienta (Jn16, 17). Finalmente, Él mismo experimenta una transfiguración en el monte (Cf. Mt 17,2), que es anticipo de su misterio pascual, que al transformarlo, transforma a la creación entera, aunque todavía esa transformación universal sea en esperanza (Cf. Rom 8,24) y no se encuentre plenamente manifestada.

Con esta pequeña digresión, quiero marcar la importancia que tiene el símbolo de transformación en la literatura mística cristiana, ya que la misma no es sino un relato de nuestra inserción y participación, que se aspira creciente, en el misterio pascual de Cristo.

---

[563] La referencia obligada para este tema es el libro de de C.G. Jung, *Símbolos de Transformación*; se hicieron diversas ediciones, cito la editada en Madrid, en 1998. En esta, como en otras obras, Jung invita a explorar los símbolos que tanto en oriente como en occidente se han utilizado para aproximarse a estados anímicos determinados. En este libro Jung revindica el símbolo como verdadera fuente de conocimiento. Por otra parte, habla de la necesidad de transformación que tiene el ser humano y de qué manera esto aparece reflejado en todas las culturas a través de sus símbolos.

[564] Uno de los pioneros en este tema fue el P. Ch. Bernard. Cf. CH. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, *T. II, La conformation au Christ*, Paris, 1998; "Panorama des études symboliques" *Gregorianum* 55, 1974, 379-392; *Théologie affective*, Paris, 1984; *Teología espiritual*, Madrid, 1994, 177-213; *Teologia simbolica*, Roma, 1981; CH. BERNARD - R. LACK, "Símbolos Espirituales", en *NDE*, 1780-1797.

4.1.1. Noche, tinieblas, oscuridad, angustia

Existe un consenso bastante generalizado que afirma que Juan de la Cruz tomó el símbolo de la noche de los místicos del norte, particularmente de Tauler, entre otras influencias, como veremos en el capítulo dedicado a Juan de la Cruz. [565]

FAROL
DE LA NOCHE OBSCVRA,
PARA ANDAR POR LAS CALLES DE la Virtud, en los barrios de la myſtica Jeruſalèn.
FORMADO
EN LOS SERMONES, Y OTROS DOCUMENTOS del V. M. Fr. Juan Taulero, ſublime Theologo, y Doctor iluminado:
TRADVCIDOS, Y ORDENADOS
QVANTO A LOS ASSVMPTOS, POR EL M. Fr. THOmás Madalena, à favor de Prelados, Directores de Almas, y Predicadores, que deven exortar à la perfeccion a Perſonas de alguna Religioſa Comunidad, y otras de alguna devota Congregacion; como tambien para inſtruccion de todos los que aſpiran à ſer perfectos.
DEDICADO
AL Ilmo. SEñOR D. Fr. JAYME MIMBELA, Obiſpo que fue antes de Santa Cruz de la Sierra, en el Reyno del Piru; y aora dignisimo Obiſpo de Truxillo.
En Zaragoza: En la Imprenta de Francisco Moreno, vive en la Plaza de la Seo.

Esta es la imagen de la portada de una edición de Tauler, aparecida en España en 1737. El título demuestra que el editor estaba persuadido acerca del carácter de predecesor que Tauler tenía respecto de Juan de la Cruz, al menos en el tema de la noche, y en la centralidad de ésta en el magisterio espiritual de ambos.[566]

El símbolo de la oscuridad y de la noche es utilizado en la tradición espiritual cristiana para hablar en un sentido místico sobre la inaccesibilidad del misterio divino, en especial de su inefabilidad, comenzando por Gregorio de Nisa y el Pseudo Dionisio.[567] El uso de este símbolo se hace más frecuente y común en el siglo XIII, uno de sus exponentes es Ramón Lull (1235-1315), y se lo utiliza para señalar las distintas

[565] Cf. entre otros J. M. VELASCO, especialmente en su obra *El Fenómeno Místico*. Desarrollo este tema en el capítulo dedicado a Juan de la Cruz, allí coloco las referencias; como adelanto, señalo solamente el estudio clásico de J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Bruges, 1966, quien apoyó de manera más fuerte la influencia germánica en el símbolo de la noche. Para una visión panorámica, todas las influencias han sido recogidas por uno de los mejores trabajos que hay en la actualidad sobre el tema, M.J. MANCHO DUQUE, "Panorámica sobre las raíces del símbolo de la «Noche» de San Juan de la Cruz", en: *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1993, 177-209.

[566] Tomada de J. TAULER, *Obras*, Edición, traducción y notas por T. H. MARTÍN, Madrid, 1984, figura 6. Colocada al final del estudio preliminar, página sin número.

[567] Cf. J. M. VELASCO, *El Fenómeno Místico*…, 355.

purificaciones a las que está sometida el alma. El símbolo se encuentra también presente por aquellos siglos en la *Nonnenmystik*, una de las autoras que lo utiliza es Hadewijch de Amberes.[568]
En Tauler encontramos textos que hablan sobre tinieblas inefables, para referirse a la claridad de Dios que nos enceguece; así lo vemos en este texto, en el cual el místico se refiere a la unidad divina:

> "Se la llama a ésta, y lo es verdaderamente, tinieblas inefables, y es sin embargo la luz esencial; y se la llama también desierto desolado más allá de toda expresión; nadie encuentra ni camino ni nada determinado: está por encima de todo modo.
> He aquí como hay que entender estas tinieblas: es una luz que ninguna inteligencia creada puede por vía natural alcanzar ni comprender. Y es un lugar salvaje, porque no tiene ninguna vía de acceso. Cuando el espíritu es introducido acá, es por encima de él mismo, por encima de sus facultades de percepción y de inteligencia. Allí bebemos el agua viva en su propia fuente, fuente verdadera y esencial".[569]

Aquí la oscuridad se comprende en el contexto de la teología negativa: Dios, supraluminoso para nuestra inteligencia, se nos presenta oscuro. Así aunque la persona no vea, sabe que la ciega un exceso de luz. Pero también aparece el otro sentido de oscuridad, que aunque conexo con el que acabamos de describir, es diverso, y alude a los aprietos y angustias del espíritu, y se asocia a la oscuridad como sinónimo de sufrimiento interior.[570] Este lenguaje de oscuridad-aprieto es habitual en los autores espirituales, aún contemporáneos –en especial los que siguen una línea moral-teologal en su exposición–, para hablar de las pruebas internas; de hecho lo hemos encontrado en la obra de T. Keating y de J.K Nemeck - M.T. Coombs, en la primera parte de este texto.
En Tauler la descripción de la oscuridad-tiniebla como acontecimiento interior, es especialmente vívida. Es así como la noche parece estar en el mismo eje simbólico que otras palabras que usa Tauler y que describen sentimientos intensos, dolorosos, interiores y profundos: sufrimiento, angustia, aprietos interiores, zozobra. Los sinónimos para esta situación de desconsuelo interior son muchos: dolor, amargura, tristeza, desconsuelo, opresión insoportable, etc. Tal vez es la imagen más fuerte que permite iluminar la realidad de la crisis, porque es un sufrimiento intenso al que se añade la experiencia de la perplejidad.

4.1.2. Dos símbolos de transformación: los cuarenta años y el leño encendido

Además de la imagen de la prueba, el aprieto, la tiniebla y todo lo que hace alusión al sufrimiento, hay otra vertiente de imágenes en Tauler que aluden a la transformación y que nos ofrecen una perspectiva particular para comprender el significado de las crisis a la luz del pensamiento de Tauler. Se trata del tema de los cuarenta años y del leño encendido. Veamos un fragmento de cada uno para comprender la línea de significado.

4.1.2.a. Los cuarenta años

---

[568] Cf. El estudio preliminar de T.H. MARTIN en: J. TAULER, *Obras*, 121ss.
[569] J. TAULER, *Sermons*… 11 §10. [Traducción propia].
[570] Como ejemplo podemos citar el sermón de la epifanía, especialmente en su última parte. No lo incluyo aquí porque sobre ese texto volveremos más adelante, cuando expongamos el pensamiento del autor sobre el hecho de aprender a morir con Cristo. Cf. J. TAULER, *Sermons*… 4 §5-6. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…Tema 4. 235-238].

El sermón que leemos a continuación tiene como tema la cautividad y la liberación que nos viene por la fe; es el sermón segundo después de la ascensión, el texto de inspiración es "subiendo a la altura llevó cautivos y dio dones a los hombres" (Ef 4,8). Comienza hablando de cinco cautividades a la que están sometidas las personas: el amor desordenado a las creaturas, el amor propio, el racionalismo, los gustos espirituales y la propia voluntad. Hacia el final del sermón está el texto de referencia en el que reaparece, de otro modo, el tema de la ascensión.

> "Tuvieron todavía que esperar cuarenta días antes de que Jesús subiera al cielo para hacer subir con él sus almas por entero y volverlos celestiales, luego otros diez días antes que les fuera enviado el Santo Espíritu, el verdadero Consolador. Sus días son para nosotros años. Como debían ser el fundamento, el plazo fue corto, un día les fue contado por un año.
> Sea lo que sea que el hombre haga, sea que se maneje como quiera, él no llegará jamás a la verdadera paz, él no será jamás un hombre verdaderamente celestial, antes de que haya alcanzado los 40 años.
> Antes de esta edad, ¡hay tantas cosas que ocupan al hombre! La naturaleza lo empuja tanto aquí, tanto allá; ella toma formas tan diversas; y entonces pasa que la naturaleza lo gobierna cuando se piensa que es Dios quien lo hace.
> El hombre no puede entonces llegar a la paz verdadera y perfecta y volverse un hombre plenamente celestial antes del tiempo. El hombre debe a continuación esperar todavía 10 años antes que le sea otorgado, en verdad, el Santo Espíritu, el Consolador, el Espíritu que enseña todas las cosas. Es así que los discípulos debieron esperar diez días después de haber sin embargo recibido toda la preparación de la vida y del sufrimiento, después de haber abandonado todo, y después de haber recibido la más alta de todas las preparaciones, por el abandono de aquel que ellos amaban por encima de todas las cosas, y por el amor por el cual ellos habían dejado todo, y después que el Señor hubo llevado consigo al cielo todo el espíritu de ellos, todos sus corazones, y todo el amor (de ellos), cuando en lo sucesivo sus pensamientos, el amor de ellos, sus corazones, sus almas por entero, eran de Jesús y con él en el cielo. Después de toda esta preparación y de esta noble formación, les hizo falta todavía esperar diez días, antes de recibir el Santo Espíritu.
> Ellos estaban encerrados juntos, reunidos y rezaban. Es precisamente así que el hombre debe hacer. Mismo si a los cuarenta años se ha vuelto calmo, celestial, divino, y que ha vencido su naturaleza, hace falta todavía 10 años, hace falta que el hombre llegue a la cincuentena antes de que le sea dado, por medio de la más alta y noble forma, el Santo Espíritu que le enseña toda la verdad. En estos diez años, si el hombre ha llegado ya a una vida divina, y si la naturaleza está ya vencida, él llegará a recogerse, a sumergirse, a fundirse en la pureza, la divinidad, la simplicidad de este bien interior, donde la noble chispa se transporta y vuelve a su origen con un movimiento de amor parecido a aquel de donde ella surgió. Donde este reflujo se cumple de manera perfecta, toda deuda es completamente quitada, sí, mismo si ella igualaba a aquella de todos los hombres que han vivido desde el comienzo del mundo; toda gracia y toda felicidad son al mismo tiempo infusas; el hombre se vuelve un hombre divino, y están allí los pilares del mundo y de la Santa Iglesia. Amén".[571]

Con el recurso de la alegoría para leer la Escritura, Tauler aplica los cuarenta días desde la resurrección a la ascensión y los cincuenta hasta pentecostés, a los cuarenta-cincuenta años en la vida de una persona. Hay que tener en cuenta que la expectativa vital en la época de Tauler, rondaba ese número. Midiendo con la vida del Señor, en el paralelo simbólico días de Jesús-años del hombre, es el ciclo cumplido de la existencia terrena

[571] J. TAULER, *Sermons*… 19 §6 [Traducción propia].

de Cristo: cuarenta días hasta la ascensión, cincuenta hasta pentecostés. El texto y la idea no se refieren entonces a la mitad, sino al fin de la vida.
No se trata de la mitad de la vida, sino de la madurez o fin de la misma. El mensaje global del texto parece ser: la paz no se alcanza sino hasta la vejez, cuando se adquiere distancia respecto de todas las cosas que mantienen a las personas ocupadas, ajetreadas. Y aún así todavía faltan diez años para la divinización, que, como veremos más adelante, es el punto de llegada del itinerario espiritual.
¿Qué significa esto? Que no se alcanza la divinización sino hasta el final de la vida. No se puede quemar etapas, dice Tauler, relacionando el proceso evolutivo humano con el crecimiento espiritual. Es necesario llegar a los cuarenta años para ser "hombre reposado, celestial y divino, naturaleza vencida", cuando se alcanzan por gracia de Dios y disposición humana estas condiciones, puede venir el Espíritu Santo, le enseña y puede "recogerse", "fundirse con el sumo bien", resplandecer en su interior la "chispa" divina. Sólo entonces se llega a la divinización, a la meta, que cronológicamente está asociada con la muerte. Notemos que el proceso de transformación va de afuera hacia adentro, hacia un núcleo celestial y divino: la chispa del alma (o Funke), que es otra manera de referir al encuentro con Dios en el fondo del alma. Sólo después y como una consecuencia, la persona se volverá "columna de la Santa Iglesia y del mundo entero". Notemos que la repercusión comunitaria y eclesial del proceso, es más bien indirecta, el camino espiritual es netamente individual. Esta es una diferencia respecto de la sensibilidad espiritual contemporánea, que veremos reflejada en la mística colectiva de Chiara Lubich, en la tercera parte de este estudio.
La transformación, sin embargo, parece seguir el modo humano: se realiza por acción del Espíritu, requiriendo la disponibilidad humana, pero se realiza en el tiempo, en la historia. El paso del tiempo aparece aquí como condición necesaria –no suficiente– para la transformación espiritual.

4.1.2.b. El leño encendido

> "Acá en esta unión, el espíritu es atraído, elevado por encima de su imperfección, de su estado natural, de su disconveniencia, es purificado, transfigurado, elevado por encima de todas sus facultades, por encima de él mismo, de su forma de ser individual, y todo su actuar, su ser, son embebidos de Dios. El es cambiado y transformado en una forma de ser divina. En este momento el nacimiento se cumple, en verdad, el espíritu pierde toda conveniencia, él fluye en la unidad divina. Es así como el fuego actúa sobre la madera, quitándole su humedad, su verdor, su naturaleza grosera, volviéndola más cálida, más ardiente, más homogénea.
> Más la madera se aproxima a la semejanza y, más se va la desemejanza, hasta que, en poco tiempo, el fuego destruye la materia del leño y el leño se vuelve fuego, y su materia pierde lo semejante y lo desemejante; ella se ha vuelto fuego, ella no le es más semejante, ella se ha vuelto uno con el fuego. En la unidad perdemos la semejanza. Es así que el amable alimento hace pasar al espíritu de la completa desemejanza a la semejanza, luego, de la semejanza a una cierta unidad con Dios. Este último estado es aquel del Espíritu transfigurado que pierde la disconveniencia y la conveniencia. Aquel al cual el brasero divino hubiera quitado, en el fuego de la caridad, todo lo que hay en él de humedad, de bruto, de disconveniente, aquel se perdería, con este alimento, en la Divinidad, como nuestro Señor le decía a San Agustín: «Yo soy el alimento de los grandes, crece y cómeme, y tú no me cambiarás en ti, sino que eres tú quien será totalmente cambiado en mí»". [572]

[572] J. TAULER, *Sermons*… 32§4 [Traducción propia].

Este es el tercer sermón de la fiesta del Santísimo Sacramento, el texto bíblico de inspiración es "Mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida" (Jn 6,55). Todo el sermón habla del Santísimo, de su dignidad, de la disposición para recibirlo; en ese contexto encontramos el fragmento citado.

El símbolo del fuego asociado a lo divino es una imagen antigua y conocida, está en la simbología religiosa de diversas creencias y culturas. La metáfora del fuego en el madero es una figura que se utiliza bastante en la espiritualidad moderna; Cognet afirma que Tauler con toda probabilidad la toma de Hugo de San Víctor y que a su vez, Juan de la Cruz la toma de Tauler.[573]

El fuego purifica, eventualmente también destruye lo que limpia. Ilumina y calienta a su alrededor, lugares y cosas. Lo que toca el fuego, lo transforma en fuego, muchas veces lo hace tan rápidamente que no logramos ver el cambio, pero en el caso del madero, el proceso es más lento y lo podemos ver incandescente: es leño, pero se ha transformado en brasa y a su vez es capaz de quemar. Esta metáfora de transformación le permite a Tauler hablar de la asimilación en Dios: "Impregnado de Dios, se cambia y transforma a lo divino". Dios es el fuego, el hombre es el leño, que en contacto con lo divino, simultáneamente se purifica y diviniza, lo húmedo, tosco, frío y desparejo se asocia al pecado, mientras que lo caliente, tierno, claro y puro, se asocia con Dios-caridad. El cambio no se da sin un cierto "sacrificio" del madero, y sin que deje de ser lo que era.

La mística que aquí se describe es fusional, ya no hay diferencia entre el fuego y el leño y no puede distinguirse uno de otro. Esta imagen se asocia a dos más: la del alimento –es la línea argumental del sermón sobre la Eucaristía– y la del hierro incandescente. La dirección de significado es la misma: así como desde el punto de vista material un elemento transforma en sí al otro, Dios nos transforma en Él.

Esta fusión, válida en el sentido espiritual o místico como transformación en el amor o unión gracias al amor, les trajo muchos problemas a los místicos renanos, cada vez que sus afirmaciones fueron entendidas en sentido dogmático.

En todo símbolo de transformación hay un paso entre lo menos perfecto y lo más perfecto, que se da a través de una instancia, que podríamos llamar "crítica" porque marca un punto de inflexión, a partir del cual no se puede volver atrás: la brasa no puede volverse madera, ni el árbol en la semilla, ni la madre en no-madre, ni el resucitado en muerto, etc. Esta circunstancia crítica generalmente –aunque no forzosamente– es dolorosa, por más que arroje un resultado feliz al término del proceso.

El fuego marca una transformación continua en el leño, en la que la progresividad se da de manera homogénea y no por pasos, hacia una incandescencia cada vez mayor, en la que finalmente será tan luminoso como el mismo fuego que lo enviste, porque será inseparable de él, una sola cosa con él. Hay una muerte que se verifica y un precio que se paga: el fuego ha embestido al leño y ha echado fuera la humedad, el verdor, la tosquedad, con el sacrificio del mismo madero.

La imagen del parto, hipótesis de trabajo de esta investigación, es el paradigma de lo que alcanza un nivel más pleno a través de la instancia crítica o dolorosa. La transformación como meta del camino espiritual, asociada al parto, la vimos aparecer también en la primera parte, de una manera implícita en varios autores y de una manera explícita en los comentarios a Guenther.

4.1.3. Las imágenes secundarias asociadas y el desprendimiento

[573] Cf. L. COGNET, *Introduction aux Mystiques Rhéno-Flamands*, París 1968, 146.

Son temas, imágenes y metáforas que aparecen en los sermones, y que ilustran la situación. Sin ser la cuestión o símbolo dominante, sirven de complemento a lo que se está exponiendo, por ejemplo: la conversión, la caza, la lucha entre el hombre exterior y el interior, el despertar, la hora;[574] la mirra y los distintos tipos de amargura;[575] el crecimiento humano y la nutrición;[576] la cautividad y la liberación;[577] la sed.[578]
Creo que hay un tema que va apareciendo de distintos modos en los sermones, como un "telón de fondo": es el tema del desprendimiento, el desapego de todo, de todos y hasta de las propias expectativas e imágenes sobre Dios. La necesidad de morir muchas muertes y de saber atravesarlas.[579] El desprendimiento en Tauler es otro nombre para la fe y el abandono confiados, o su comprobación práctica; es el reverso o la actitud que corresponde a Dios como Aquel que es todo sabiduría y amor, en quien se puede confiar de manera ilimitada porque contiene, sostiene y está comprometido de modo indubitable con la felicidad plena de la persona y de toda la creación. En Él se reconcilian las aparentes contradicciones de la vida y de la historia, y de algún modo misterioso hará confluir y concluir el universo en Él, para felicidad y bienaventuranza de todo y de todos. Siendo así las cosas, no tiene sentido el apego a nada, aún más, se debe procurar estar lo más libre posible como para poder recibir la presencia de Dios en la vida.

> "La causa por qué cualquier criatura sirve de estorbo y deforma interiormente es porque nos adherimos con cierto egoísmo y propiedad. Si, por el contrario, estuviésemos despojados de todo apego y afición, bien podríamos poseer un dilatado reino sin que ello nos causara el menor daño.
> Procure, pues, cada cual hallarse despojado del espíritu de propiedad y sin imagen. Entonces podrá, sin peligro, poseer todo cuanto quiera, siempre en humildad y temor del Señor".[580]

Esta mirada de la creación no deja de estar impregnada de dualismo, porque las creaturas de algún modo son una tentación, pero este pasaje nos ilumina respecto de por qué pueden constituir una ocasión de pecado: no en sí mismas, sino en cuanto nos apegamos a ellas.[581] El desprendimiento resulta aquí la virtud clave.
Un punto interesante del pensamiento del autor es que incorpora como parte privilegiada de la purificación, las tentaciones y las dificultades de la vida, que nos van imponiendo un desprendimiento no buscado ni elegido. Es el verdadero desapego, la verdadera purificación:

> "El más pequeño o el mayor sufrimiento que Dios permite acaecer, procede de su profundo e inefable amor. Cierto, del mismo amor tan grande que Él muestra al conceder los dones más exquisitos y sublimes. En verdad éstos no serán tan provechosos al alma como las aflicciones que Él regala, si son bien recibidas.

---

[574] Temas e imágenes que encontramos en el sermón de la cananea. Cf. J. TAULER, *Sermons*… 9 §3-5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…Tema 5. 247-249].
[575] Sermón de la epifanía. Cf. J. TAULER, *Sermons*… 3 §2-5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 4. 235-238].
[576] Sermón sobre grados de oración. Cf. J. TAULER, *Sermons*… 40 §10. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 13. 292-293].
[577] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 19. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…Tema 9. 263-267].
[578] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 11 §1. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…Tema 8. 257]. Sobre esta imagen de la sed volveremos al describir el proceso espiritual.
[579] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 32 §5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…Tema 17. 318-319].
[580] J. TAULER, *Sermons*… 6 §5. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…Tema 5. 242].
[581] Volveremos a hablar de esto al tratar de la etapa espiritual de *júbilo*.

> Efectivamente, basta que tú las quieras acoger y todo sufrimiento te sería de gran utilidad, aunque fuese pequeño como un insignificante cabello que cae de la cabeza sin sentirlo".[582]

En este texto, hay por lo menos dos ideas importantes: la primera, manifiesta una cierta postura acerca de la voluntad de Dios respecto del mal. La segunda es la transformación de los dolores e inconvenientes de la vida en oportunidades de purificación y conversión. Esta nota es característica del autor y muy importante, ya que si las cosas se presentan de este modo, tanto los acontecimientos buenos como los adversos, pueden transformarse en una oportunidad de unión con Dios. Dato especialmente interesante en un período crítico como el que protagoniza el místico de Estrasburgo.

En este punto, la purgación también es iluminación y unión. El movimiento de conversión iniciado con la vía purgativa, termina en la unión con Dios, cuando el hombre puede ponerse de pie, vencer el peso de las inclinaciones del pecado y retornar a su creador. La unión con Dios coincide así con la purificación, ya que solamente el hombre iluminado y purificado puede unirse al Señor.

En síntesis, en Tauler encontramos algunos símbolos o imágenes que nos permiten iluminar lo que podamos decir sobre crisis espirituales. En primer lugar, un símbolo fuerte es la oscuridad-tinieblas, que produce una transformación a través de una instancia crítica. Dicha transformación la hemos visto especialmente en la imagen de los cuarenta años y del leño; en la primera aparece más fuerte el tema del crecimiento que conduce a la transformación y en la segunda, la imagen de la purificación. La transformación muestra un crecimiento, a través de la instancia crítica, que es ineludible. Hay otras imágenes que aparecen asociadas y sirven de complemento a lo que se quiere decir. Dichas imágenes están en sintonía con una mirada ética que valora especialmente el desapego como actitud espiritual.

4.2. La crisis a la luz de la tríada "Jubilatio"- "Getrenge"- "Übervart"

Hay tres palabras con las que Tauler describe el itinerario místico, que son traducidos o expresados de diferentes modos. L. Gnädinger opta por *jubilatio*, *angustia*, *passaggio*;[583] mientras T.H. Martín usa *júbilo, angustia y deificación*, y la edición de los sermones de E. HUGUENY, G.THÉRY y M.A.L. CORIN, traduce el primer término al francés como "Jubilation",[584] que significa en español júbilo, gozo. El segundo término no lo traduce, porque la edición no está subtitulada, como en el caso de Martín, pero la descripción corresponde a la angustia, y el hombre que llega al tercer estado es descrito como "homme divinisé".[585] Esta conceptualización puede ayudarnos a iluminar desde Tauler las crisis espirituales.

De los distintos modos de traducción, opto aquí por estos tres términos: júbilo, angustia y divinización para la descripción de tres etapas de la vida espiritual, que podrían correr paralelas con las clásicas de purgación, iluminación y unión, y también con el estado de principiantes, proficientes y perfectos.

---

[582] J. TAULER, *Sermons*… 3 §3. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…Tema 4. 236].

[583] Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 143-152. La edición italiana habla de iubilatio - privazione di Dio/angustia - esistenza deiforme/uomo divinizzato. La idea es la misma. Cf. G. TAULERO, *I Sermoni* (Introducción y notas de M. VANNINI. Traducción de F. BELSKI), Milán, 1997, Sermone 39, 351-363.

[584] J. TAULER, *Sermons*… 40 §9.

[585] J. TAULER, *Sermons*… 40§11.

La primera etapa, la del *júbilo*, corresponde a la alegría que se experimenta al contemplar la creación y la obra redentora de Cristo. Este camino por las criaturas y por la contemplación del amor del Señor, también clásico y patrístico,[586] inunda de alegría y dulzura a quien lo contempla:

> "La maravillosa abundancia de beneficios que Él ha prodigado a nosotros y a todas las criaturas, considerando como todo florece y reverdece, cómo todo está lleno de Dios, como la inconcebible liberalidad de Dios ha expandido sus riquezas sobre toda criatura, como Dios ha buscado, soportado y dotado al hombre, cómo Él le ha invitado y llamado y con cuánta benignidad le espera (…) El hombre, cuya amorosa mirada penetra todas estas cosas, siente nacer en el alma grande y viva alegría".[587]

En este sermón el predicador está hablando de tres grados místicos, a los que llama "inferior, medio y superior" y se corresponden con el camino de la naturaleza, la pobreza de espíritu y la divinización. Tauler, tan desconfiado de las creaturas cuando se trata de apegos o de la descripción del hombre exterior, es prolífico en imágenes tomadas de la naturaleza y aparece en ese sentido con mucho aprecio por lo creado.[588] La utilización de imágenes forma parte de su forma de predicar, que se caracteriza por lo concreto de los ejemplos como un modo de llevar a la práctica una enseñanza espiritual.[589] Así aunque el júbilo que nos provoca la naturaleza es el primer peldaño del camino, forma parte de él.

Después del Júbilo por la creación, llega el momento de dar un paso de crecimiento. Para hablar del progreso espiritual, Tauler utiliza la metáfora de la nutrición, mostrando cómo Dios fortalece en el inicio para las etapas posteriores, más duras y ásperas:

> "Cuando Dios ha llevado al hombre lejos de las cosas creadas, de modo que ya ha dejado de ser niño. Después de haberle confortado con el alivio de la dulzura, le da a comer pan de centeno bien duro, porque ha llegado a la madurez. A un adulto la comida sólida y fuerte le es más útil. No tiene más necesidad de leche ni de pan blanco".[590]

Comienza así la descripción de la segunda etapa, la *angustia*. El texto que transcribo a continuación, pertenece al primer sermón del quinto domingo de la Trinidad,[591] el sermón tiene como tema la oración y el texto bíblico inspirador es 1Pe 3, 8,[592] que Tauler cita, en forma de paráfrasis: "Queridos, sed uno en la oración".

El propósito de su reflexión, lo consigna al inicio del texto:

---

[586] Se la llama también la vía del beneficio de Dios, que tendrá mucha repercusión en la espiritualidad moderna. Es muy probable que el impulso más importante de esta espiritualidad, venga de la espiritualidad franciscana. De hecho L. Gnädinger afirma que en el tema del Júbilo se ve la influencia de la obra de Buenaventura *Itinerario de la mente a Dios*. Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 145. Para el tema en Buenaventura, Cf. JILL RAITT (dir.) *Espiritualidad Cristiana. Alta Edad Media y Reforma*, Bs.As., 2002, 56-58.

[587] J. TAULER, *Sermons*… 40 §9. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 13. 291-292].

[588] De hecho hay hermosas imágenes tomadas de la naturaleza en sus sermones, por ejemplo: compara al alma que va hacia Dios, con el águila que vuela hacia el sol Cf. J. TAULER, *Obras*, Tema 16. 329.

[589] Cf. El comentario que hace respecto de las imágenes de Tauler para predicar B. FARRELLY, "El camino trinitario a la deificación conforme a los místicos renanos del siglo XIV: Meister Eckhart, Juan Tauler y el beato Enrique Seuze", *Sapientia* Vol. 57 211 (2002) 51.

[590] J. TAULER, *Sermons*… 40 §10. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* …Tema 13. 292].

[591] En las edición de Vetter corresponde al sermón nº 39 y en la de Hugueny corresponde al sermón nº 40.

[592] La cita textual de la Biblia de Jerusalén es: "En conclusión, tened todos unos mismos sentimientos, sed compasivos, amaos como hermanos, sed misericordiosos y humildes."

> "Es lo más provechoso y amable que podemos hacer en el tiempo. Por tanto debemos conocer qué es oración, su esencia, su modo, porqué debemos orar y cuál sea el lugar más adecuado para la oración".[593]

Así, de modo contundente describe la segunda etapa:

> "He aquí ahora el segundo grado. Cuando Dios ha llevado al hombre bien lejos de todas las cosas, que no es más un niño, cuando lo ha fortificado por el refresco de la dulzura, el da entonces en verdad pan de centeno bien duro a aquel que ahora se ha vuelto hombre y llegado a la edad de la madurez. A un hombre de esta edad, un alimento sólido y fuerte es bueno y útil, no tiene más necesidad de leche y de pan blanco. Entonces se presenta frente a él un camino bien desértico que es totalmente sombrío y solitario; es ahí donde es conducido. En este camino, Dios le retoma todo lo que le había dado. El hombre está tan completamente abandonado a sí mismo que no sabe más nada, absolutamente nada de Dios. Llega a una tal angustia que no sabe más si alguna vez ha estado en el recto camino, si hay un Dios para él o si no lo hay, y si él mismo existe o no, y esto se le vuelve tan singularmente terrible, que este vasto mundo le parece demasiado estrecho. No tiene más ningún sentimiento de su Dios, no sabe más nada de él y todo el resto le desagrada. Es como si se encontrara metido entre dos muros y que tuviera una espada detrás de él y una lanza acerada delante de él. ¿Que le queda por hacer? No puede ni retroceder ni avanzar. Que se siente entonces y que diga: "Oh Dios, yo os saludo, amarga amargura, llena de todas las gracias". Amar en exceso y ser privado del bien que uno ama les parecería una prueba más dolorosa que el infierno si el infierno fuera posible sobre la tierra. Todo lo que podemos decir entonces a este hombre lo consuela tanto como una piedra. Menos que cualquier otra cosa, no quiere oír hablar de las criaturas. Cuánto más su conciencia y su sentimiento de Dios habían sido profundos, más grandes y más insoportables son la amargura y la miseria de este despojo.
> ¡Vamos! ¡Buena Suerte! El Señor está seguramente muy cerca. Apóyate en el tronco de una verdadera fe, bien viva, pronto todo irá muy bien. Pero en esta tortura, la pobre alma no puede creer que esas insoportables tinieblas puedan alguna vez cambiarse en luz".[594]

Ha terminado la infancia en la vida espiritual y han comenzado los tiempos recios de la adultez. Esta explicación de la angustia es un anticipo de la noche oscura de Juan de la Cruz, en el que vemos una descripción similar en lo más profundo de la noche del espíritu. Mientras Tauler toma la angustia como un momento del proceso, Juan de la Cruz engloba el proceso en la metáfora-símbolo de la noche. [595]
Soportar el "trabajo de la noche"[596] es una necesidad. Este trabajo "pasivo" es indispensable, debe llevarse a cabo hasta el final y constituye una fuerte prueba interior.

---

[593] J. TAULER, *Sermons*… 40§1. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 13. 285].
[594] J. TAULER, *Sermons*… 40§10 [Traducción propia].
[595] Cf. La definición-descripción de la noche oscura en 2N 5,1: "Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma"; los dos efectos de esta influencia son la iluminación y la purificación. Esta purgación es penosa y aflictiva. Cf. B. GARCÍA RODRIGUEZ, "Taulero en San Juan de la Cruz", *Vida Sobrenatural* 50 y 51 (1949) y (1950) 349-362; 423-436. Esta segunda etapa de angustia en el itinerario descrito por Tauler, también es visto por S. Eck como un antecedente de la noche oscura sanjuanista. Cf. S. ECK, "La Nuit", en: *Initiation a Jean Tauler*, Paris, 1994, 117-127. Cabe destacar que la autora en las páginas citadas asocia estas tinieblas con la crisis.
[596] "Die Arbeit der Nacht", es la expresión que usa Tauler. Cf. V 63, 345, 12. También se toca el tema en V41, Cf. J. TAULER, *Sermons*… 41, [no lo recoge la edición española]. Pero estimo que el concepto de noche tal como lo entendemos a partir de Juan de la Cruz, estaría mejor expresado en V 39; en la edición francesa J. TAULER, *Sermons*… 40 [Cf. J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 13]. Ver

Es un lugar sin salida, del que resulta inútil escapar, ni se puede remediar con oración ni con obras de caridad; es un paso oscuro que hay que atravesar. Tampoco se puede objetivar o elaborar intelectualmente, sino que hay que atravesar pacientemente la oscuridad; el consejo es simplemente "resistir" el embate de la noche que es una especie de muerte para la sensibilidad.

Tauler asume la dificultad que implica resistir en la oscuridad. Veamos una de sus más vívidas descripciones, en el sermón en el que comenta la parábola de la dracma. El sermón comienza poniendo al Señor como ejemplo de paciencia, entendida esta virtud como capacidad de soportar. Dicha capacidad se evidencia en los hechos adversos no escogidos; allí el desafío consiste en ver la mano de Dios misericordiosa y misteriosa a través de los acontecimientos humanos, o de los sucesos adversos de la vida, la naturaleza, etc.:

> "De cualquier modo que las cosas se presenten, hay que tomar la actitud de una simple oveja, aceptándolas con mansedumbre, pasividad y confianza. Serás así un alma sumisa a Dios, y por su amor, a los demás. Un alma en actitud pasiva, no agresiva. Es Dios quien te busca; no le opongas resistencia. Se vale de los hombres, del demonio, de cualquier criatura del cielo o de la tierra. Por tratos severos y terribles ataques. Es Dios, no te defiendas. Seguirás el ejemplo del más amable de todos los modelos, Nuestro Señor Jesucristo, que ha sido el más dulce de todos los corderos. «Como oveja, ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca» (Is. 53,7) Se te trasquilará con duras palabras y procesos, según que el Señor quiera buscarte. Te parecerás a Él. Serás amable cordero que Él pone sobre sus hombros para subir la montaña de la humanidad divinizada, hasta el seno de la supraesencial divinidad, donde todo es gozo perfecto. Esto es lo necesario sobre todas las cosas".[597]

En apariencia los responsables parecen otros, pero Dios providente, que no desea ni causa el mal, se vale de todas estas circunstancias para hacer crecer a sus hijos y sobre todo para alcanzar la meta del camino: la semejanza con Cristo, que en Él es sinónimo de "humanidad divinizada".

Esta actitud de purificación pasiva se revela entonces de máxima importancia en el camino espiritual, porque es Dios mismo el que interviene para la santificación de sus hijos. Mientras la persona soporta la oscuridad y se entrega a Dios, el Señor va trabajando en él, especialmente cercano en la oscuridad. Está escondido, solamente hay que saber reconocerlo.

Esta entrega silenciosa, prepara para el último paso de este camino, denominado "úbervart" o transitus, que consiste en la divinización, en la participación por gracia de lo que Dios es por naturaleza:

> "Después, cuando Nuestro Señor ha preparado a fondo este hombre con opresión insoportable, porque esto le prepara mejor que todas las prácticas que pudieran tener todos los hombres, el Señor viene y conduce a este alma al tercer grado. Allí le levanta el velo de los ojos y le descubre la verdad. En este momento, estalla el sol resplandeciente, que ahuyenta su pena por completo. Angustias, miserias, calamidades se disipan y le parece pasar de la muerte a la vida […] Allí la alivia de toda su miseria y cura todas sus heridas. Dios hace entonces que transforme el modo humano al modo divino de vivir. De la más grande desolación, al gozo incomparable de Dios mismo".[598]

---

también "Die Arbeit der Nacht" en M. SCHNEIDER, *Krisis: zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen Ein Beitrag der theologischen Anthropologie*, Freiburg, 1995, 95-104.

[597] J. TAULER, *Sermons*… 37, §1. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 12. 280].

[598] J. TAULER, *Sermons*… 40 §11 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 13. 293].

La temporaria unión con Dios, vislumbrada en el "Jubilus", se consolida aquí y se vuelve perdurable. Después de la oscuridad, se percibe nuevamente la luz.
No resulta extraño, en esta perspectiva, que los autores hagan referencia a Tauler como uno de los antecedentes sanjuanistas en el tema de la noche, y en general en todas las metáforas de luz-oscuridad para los estados espirituales.
Lo cierto que es que en esta última etapa de la divinización, el hombre no vive ya sino en unión con Dios, y éste es el fin del camino, asimilado a la vía unitiva o al estado de perfectos de las caracterizaciones tradicionales. Hay continuidad entre este estado y la bienaventuranza, en el que prevalece la alegría y la humildad de verse a sí mismo en Dios, atraído por Él y participando por gracia de lo que Él es por naturaleza.
En síntesis, en el proceso espiritual, entendido en este esquema júbilo-angustia-divinización, la angustia u oscuridad aparece necesaria para alcanzar una plenitud mayor. Es preciso morir de algún modo para pasar con Cristo, de la muerte a la vida; o dicho de otro modo, para que Cristo nazca en el alma y nos permita acceder a una calidad de vida mayor y mejor.

4.3. Una imagen complementaria para describir el proceso: el deseo-sed

En el universo tauleriano, abundante en figuras, hay una imagen que le sirve al autor para indicar la fuerza con que la persona –el alma, el hombre, en lenguaje de Tauler– es atraída hacia Dios o Dios la atrae a sí: es la imagen de la sed o del deseo como sed, de los distintos tipos de sed y cómo esta sed se sacia en las distintas etapas del camino.
El sermón llamado del "Ciervo Herido",[599] en el que se comenta el texto de Juan "Si alguno tiene sed venga a mí, y beba el que crea en mí" (7, 37), habla de esta sed, intercalándola con la figura del ciervo y de la caza.
Su primera forma es el deseo ardiente de Dios, que se experimenta en las primeras etapas del camino espiritual:

> "Cuando el Espíritu Santo viene al alma, la embiste con el fuego de su amor como un carbón encendido. Se levanta en ella un incendio de amor de donde saltan chispas deliciosas y sedientos deseos de Dios".[600]

En esta etapa, que es la primera, en la que prevalece el entusiasmo o *Jubilus* antes descrito, quienes se resuelven por seguir decididos al Señor se ven acosados por fuertes tentaciones, comparadas a grandes mastines que persiguen a los ciervos durante la caza. Son los pecados capitales. Una vez que se han vencido estos mastines, muchas veces "destrozándolos contra el árbol de la cruz",[601] reina nuevamente la paz, aunque por poco tiempo, ya que llegan más tarde las pequeñas tentaciones. A estos pecados leves los compara a pequeños perritos que vienen en tropel y a cuyas heridas no se les presta atención y por lo mismo podrían resultar fatales.
Asediada por la tentación, el alma aviva su sed, aunque tiene intervalos de alivio en la caza y en la fatiga. En esos intervalos el agua con que Dios calma su sed la conforta tanto, que todo fuera de Dios le resulta insípido y amargo.
Vuelven luego los ataques, que el alma resiste confortada por la bebida que Dios le dio. Terminados estos segundos embates, sigue un período de júbilo y embriaguez:

---

[599] J. TAULER, *Sermons*… 11 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 8. 256-263].
[600] J. TAULER, *Sermons*… 11 §2 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 8. 257].
[601] J. TAULER, *Sermons*… 11 §3 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 8. 257].

> "Cuando el ciervo se siente victorioso de sus perseguidores, hunde con avidez su boca hasta las fauces, bebe a todo placer. Lo mismo acontece al alma jadeante, que, libre de jaurías de perros, confiada y fortalecida por la gracia, alcanza al Padre celestial. Aquí se refresca y apura con regocijo la bebida divina, hasta llenarse de Dios y embriagarse, tan exultante que en el colmo de la dicha cae en completo olvido de sí misma". [602]

Dios deja que sus amigos se embriaguen, aunque a esta embriaguez le sigue la austeridad y la sobriedad de las pruebas, que los hace "moderados, conscientes de lo que son y de lo que pueden (…) reducidos a sus fuerzas, conociendo a fondo sus limitaciones".[603]

Esta alternancia de pruebas y consuelos, sin embargo es preparatoria de la verdadera unión con Dios:

> "Todas estas cosas, sin embargo, ímpetus y tempestad de tentaciones, consolaciones divinas, diversas impresiones, han tenido lugar en las potencias inferiores. No es aquí donde Dios mora (…) Quiere Dios habitar en las facultades superiores, memoria, entendimiento y voluntad; en ellas obra Él divinamente, en su propio modo. Aquí está su morada, aquí la propia imagen. Búsquela aquí quien desee hallarla pues no la encontrará en otro lugar". [604]

Es decir, todo esto ha sido preparatorio respecto del camino más auténtico, interior y espiritual; estos trazos superan las experiencias, son sólo conocidos por Dios y alcanzados desde la experiencia humana únicamente por la fe. Todo es tiniebla luminosa, inefable; "las tinieblas son luz que ningún entendimiento puede percibir y menos comprender".[605]

Ha cambiado el paradigma y la experiencia, entrando en la unión mística. Sigue habiendo sed, deseo y ebriedad, pero se registran en otro nivel y ya no cargan con el peso de la presencia de Dios allí, Dios vive en un lugar más interior y allí se lo busca.

Llama la atención en esta exposición sobre el deseo, la abundancia de metáforas y sobre todo las notas tan vívidas y fuertes de sus expresiones, así como la sensibilidad para registrarlas. Estas imágenes nos hablan del contexto en el que se predican: en el universo medieval no resulta extraño luchar con perros salvajes ni deshacerse de ellos destrozando sus cabezas contra los troncos de los árboles. A nosotros estas imágenes pueden no parecernos, seguramente, ni agradables, ni espirituales.

Por otra parte, hay que señalar la omnipresencia de la humildad en el proceso que describe Tauler: se es humilde en los comienzos, al verse a sí mismo luchando con grandes pecados. Se es humilde al avanzar, viéndonos siempre heridos y fustigados por las tentaciones. Se es humilde al fin, al intuir quien es Dios y quiénes somos nosotros.

En síntesis, vuelve a aparecer aquí la dinámica del proceso espiritual, descrita con otra tríada de conceptos –deseo, sed, ebriedad–, pero en este caso el acento está puesto en la dimensión de lucha con el pecado, o como son los pecados de los comienzos, del crecimiento espiritual y de la madurez.

Si bien lo que se quiere trasmitir con esta enseñanza es una cierta instrucción acerca de la purificación, está presente el tema de la sed, del ansia, del deseo como tensión o en su

---

[602] J. TAULER, *Sermons*… 11 §6 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 8. 259].
[603] J. TAULER, *Sermons*… 11 §7 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 8. 260].
[604] J. TAULER, *Sermons*… 11 §7 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 8. 261].
[605] J. TAULER, *Sermons*… 11 §9 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 8. 261].

aspecto más angustioso. Esta sed es experimentada como tensión por lo que no se posee, por lo no se tiene aún.

4.4. Exigencia de pobreza espiritual y verdadero abandono

Según las enseñanzas de Tauler, en el camino místico resultan indispensables para la purificación, no solamente la autocrítica y el abajamiento personal, sino también el hecho de soportar las pruebas que la vida nos ofrece, siendo que, además, Tauler las atribuye a Dios mismo.[606]

La angustia interior y el hecho de no encontrar salida en las situaciones difíciles, conducen a una experiencia de privación que es la máxima pobreza que una persona puede experimentar. Toda otra ascesis o mortificación constituye un entrenamiento para soportar las auténticas pruebas, que son estas, una muestra de disponibilidad para cuando llegue la hora en que una actitud de abandono en Dios sea necesaria por las circunstancias de la vida, y finalmente para la suprema entrega al fin de la existencia.

La clave para Juan Tauler está en aprender a abandonarse o aprender el abandono en Dios,[607] emprender el camino del total desapego de todas las cosas, personas y situaciones.

La pobreza constituye solo en algunos casos parte de la vía purgativa, que se da cuando la pobreza es una carencia de cosas exteriores y consiste en privarse de algo. En cambio, cuando se habla de una privación más radical e interior, se la asocia al segundo paso de la mencionada tríada: júbilo, angustia, divinización.

En sus escritos, Tauler distingue tres modos de pobreza: en primer lugar la concreta pobreza material, que puede ser a raíz de las condiciones de vida dadas o por libre elección. En segundo lugar, está la pobreza de ser creatura, la finitud que impone la vida, y está marcada por las limitaciones corporales y espirituales.

Por último está la pobreza esencial o abandono, la más profunda y que debe ser buscada por todos, ya que si bien no todos están llamados a la pobreza material, todos los hombres están llamados a vivir el abandono en Dios. Esto es lo que debe ser buscado y procurado siempre y de modo de ir creciendo en esta disposición, porque lo esencial es la desnudez de la voluntad.[608]

Esta actitud de desprendimiento es fundamental y se verá corroborada cuando la vida nos ponga ante situaciones en las que no queda otra alternativa más que desprenderse:

> "Consideremos ahora la otra sentencia del Señor: «Mi carga es liviana» (Mt 11, 30). Se refiere al hombre exterior a quien suelen ocurrir diversas aflicciones y padecimientos. ¡Oh, Dios de bondad! ¿Dónde están esos hombres dichosos a quienes el peso de Dios es tan liviano? Apenas hay ahora quien quiera sufrir algo por Tí, siendo tan necesario que el hombre padezca y renuncie a sí mismo, si quiere aprovechar. Donde quiera que vayas habrá cruz. Y, si piensas evadirte, estáte cierto que al salir de la lluvia te meterás en la nieve. Acepta, pues, con agrado, espontáneamente, abandonarte a Dios en todo. El mismo Señor Nuestro Jesucristo tuvo que padecer de modo «que entrara así en su gloria» (Lc 24,26).
>
> Preguntará alguno: y ¿qué es lo que deben padecer los siervos de Dios? Claramente respondo. Han de llevar con humildad lo que Dios les disponga o permita, en las circunstancias que fueren, con razón o sin ella, venga directamente de Dios o de los hombres. Por ejemplo: la muerte de un amigo, pérdida de bienes, deshonras,

[606] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 37 §1 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 12. 280].
[607] A. M. BESNARD, "Dans les marges du sermon pour l´Epiphanie", *La Vie Spirituelle* 612 (1976) 50-65.
[608] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 6 §5 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 5. 242].

> desolación interior o exterior, causada por Dios o sus criaturas. Estas y otras cosas parecidas deberán ser aceptadas suavemente".[609]

El desprendimiento y la desnudez espiritual es un proceso que si bien es fructífero cuando parte de una actitud interior, comienza con lo externo y crece en la medida en que se va interiorizando.

Ahora bien, hay una relación muy profunda en el pensamiento de Tauler entre pobreza, abandono y humildad. Así él reflexiona sobre la pobreza como la comprensión de la condición de criatura y de hombre pecador: quien se da cuenta de su realidad, no puede sino ser un hombre humilde.

Tauler da importancia a la pobreza exterior, en cuanto que ésta acompaña una actitud de desapego interior. Los amigos de Dios que han elegido un camino de intimidad con el Señor, encuentran en la pobreza un medio que los predispone para vivir una pobreza más interior y profunda, una pobreza esencial que conduce a su vez a un mayor contacto con el Señor. Así pobreza-humildad y amor constituyen partes de un mismo proceso:

> "Si te olvidas de lo que hemos hablado aquí prolijamente, recuerda siempre dos cosas: primero, sé humilde puramente y a fondo, interior y exteriormente, no sólo en apariencia y con palabras sino en la verdad y con plena convicción de inteligencia. Que seas nada en el fondo de tu alma a tus ojos, sin disimulo de ninguna clase. En segundo lugar, ten un verdadero amor de Dios, no eso que llamamos amor conforme a los sentidos. Un amor a fondo, el amor de Dios en lo más interior que sea posible. Este amor no es la simple atención exterior y sensible, sino la intención contemplativa, radicada en lo más hondo de la propia voluntad, algo así como el cazador centra su atención al disparar".[610]

Se trata de renunciar a los propios gustos e intereses para entregarse a Dios, de un modo incondicional y desinteresado. Al vivir en este abandono, se acepta todo de la mano de Dios, de modo humilde y en una actitud de entrega a su voluntad. Quien quiere la voluntad de Dios, encuentra al secundarla su propia felicidad; porque no está intentando que Dios o la providencia se acomoden a sus propios deseos, sino que su deseo consiste en hacer lo que Dios quiere. De este modo, la persona puede hacer lo que quiere, porque su querer es hacer la voluntad de Dios. Así el pobre de espíritu vive sólo por y para Dios y en esa actitud encuentra su reposo y felicidad.

En esta clase de pobreza de espíritu, la naturaleza humana se entrega completamente a Dios y la persona encuentra el más perfecto olvido de sí misma, puede incluso ir más allá de todas las experiencias de Dios hechas con anterioridad, entonces puede darse el auténtico encuentro con Dios, en el fondo del alma, totalmente despojado de sí. Esto no necesariamente implica una experiencia gozosa, puede ser una experiencia de oscuridad, que sin embargo se diferencia de una experiencia de desesperación, en el hecho de que hay de base una fe incondicional, en la que el creyente se sabe –aunque no lo experimente– totalmente en manos de Dios.

En el sermón de la cananea, el predicador se refiere así a quien pasando por momentos de angustia, pero en total confianza, se dirige a Dios:

> "Ah, mis amigos, cuando el hombre es sumergido en esta ansiedad y se da cuenta de esa persecución de Dios en su alma, es entonces sin ninguna duda cuando Jesús viene y entra en él. Pero cuando no sentimos esta persecución y no sentimos esta angustia, Jesús no viene.

---

[609] J. TAULER, *Sermons*… 6 §5 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 5. 243].
[610] J. TAULER, *Sermons*… 29 §6 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 11. 279].

> De todos los hombres que no se dejan alcanzar por esta persecución y esta angustia, ninguno se vuelve nada bueno; se quedan como son, no entran en ellos mismos y en consecuencia, no saben nada de lo que pasa en ellos, ya que hay múltiples pruebas para el hombre, en la naturaleza y en el espíritu. Pero delante de una prueba de este tipo, el hombre debería prosternarse y adorarlo, ya que está seguro entonces de que Dios camina con él. El mundo viene también con sus fuertes tempestades, y el enemigo, el demonio, con sus artimañas astutas y la carne y los sentidos y todas las facultades interiores llegan con su gran imperfección, inclinándose hacia las cosas exteriores. Pero el hombre interior es empujado en sentido contrario tanto por Dios mismo como por la inclinación natural que él tiene por Dios. De allí, viene evidentemente desgracia y angustia.
>
> ¿Qué debe hacer, entonces, el pobre hombre, cuando es así echado y no puede encontrar ninguna salida? En verdad, debe hacer lo que ha hecho la pobre mujer, ir a Jesús, y gritar en voz alta, es decir con un ardiente deseo: «Señor, hijo de David, ten piedad de mí».
>
> ¡Ah! Mis niños, esta cacería provoca un grito de ayuda de una fuerza inmensa, el grito de ayuda del espíritu llega mil veces a mil lugares y más; es un suspiro que viene como de una profundidad sin fin. Esto sobrepasa mucho la naturaleza y es el Santo Espíritu que debe él mismo, proferir en nosotros este suspiro, como dice San Pablo: «El Santo Espíritu reza por nosotros con suspiros inexpresables».
>
> Mis niños, acá el fondo está mejor preparado que cualquier preparación que se pueda imaginar en este mundo. Presten bien atención a esto. Cuando el pobre hombre, así perseguido, experimenta esta inmensa ansiedad, y grita hacia Dios con suspiros inexpresables y con un tal deseo que su llamado penetra en lo más alto de los cielos, si Dios se comporta entonces como si no escuchara absolutamente nada o no quisiera saber nada, ¡Ah! En este momento, en el fondo, el deseo, debe encaminarse, volverse más diligente ¡Ah! Mis niños, ¿cómo puede hacerse esto?
>
> La fuente de la perfecta misericordia se cerró, cuando la pobre mujer gritó. La fuente agotó su derrame, ella que se había sumergido por otros. ¿Cuál es entonces esta maravilla, que Dios se calle acá?"[611]

La descripción de estos sufrimientos, resultan abrumadores. Parece describir una lucha en todos los frentes: lo externo, lo interno, hasta el mismo demonio aparece en la lista de los elementos o seres hostiles. Esta persecución generalizada, logra dejar al/ a la protagonista verdaderamente devastado: "Nervioso por las tentaciones, abrumado por la angustia, vulnerado y exhausto por las múltiples hostilidades…". Lógicamente, grita, clamando a Dios. El Señor permanece mudo y entonces el predicador saca una conclusión impensada: esto es lo mejor, y una señal de elección divina.

Frente a todos estos hechos difíciles y estas dolorosas vivencias internas, la enseñanza tauleriana es una y sólida: confiar, abandonarse a Dios, dejarlo actuar, padecer sin intervenir, acompañar el misterioso obrar de Dios. El creyente sabe que Dios está actuando, con una acción incomprensible, pero en la que cree, de la cual se fía. Más aún reconoce una señal de elección, de amistad. No lo dice Tauler aquí, pero es inevitable pensar en la experiencia de Jesús en la cruz y en la actitud entregada al Padre de Jesús en el sufrimiento: su grito,[612] como el que describe aquí Tauler, llega también al cielo.

Tauler propone el abandono en Dios, entendido como confianza incondicional, ello se traduce en una actitud de humildad que consiste en adherir a la voluntad de Dios expresada en los acontecimientos. Esta adhesión llega a un límite sorprendente, hasta el

---

[611] J. TAULER, *Sermons*… 9§3 [Traducción propia].

[612] En la tercera parte, veremos como Chiara Lubich retoma el tema, hablando de "Jesús abandonado". Aquí no se trata del abandono como virtud, sino la experiencia de Jesús en la cruz, que clama haciendo suyo el salmo "Dios mío, Dios mío: ¿Por qué me has abandonado?" Mt 27,46/ Mc 15,34. Uno de sus libros sobre el tema, se llama precisamente "El Grito" (Madrid, 2001).

día del juicio y otro límite que nos puede parecer excesivo: la *resignatio ad infernum*,[613] de la que hablamos al tratar el magisterio espiritual de Tauler, la resignación al infierno, si esta fuese la voluntad divina. La idea que se quiere expresar es la de un amor a Dios totalmente gratuito y desinteresado, es un modo de acercamiento al amor puro, que ni teme el castigo, ni espera recompensa.

El amor a Dios y el desapego que presenta Tauler, se manifiestan así totales e incondicionales. Pone ejemplos de *resignatio ad infernum*: Job, el de la cananea aludido en este sermón y otros.

En las líneas conclusivas del sermón, encontramos el siguiente texto, que nos resume el mensaje que el maestro de Estrasburgo ha querido dejar aquí:

> "Desea lo que Dios ha decidido eternamente, acepta el puesto que en su plan de amor El ha elegido para ti. […] Un instante sinceramente vivido con esta resignación, será más útil que cuarenta años de prácticas escogidas con propiedad y complacencia".[614]

El sermón culmina con una invitación a despertar y salir del propio modo de ir a Dios, para aceptar el que Él nos propone.

Tauler propone esta figura como la persona que en total desapego y sin nada ya que perder ni en esta vida ni en la otra, se entrega a Dios. Evidentemente, Tauler deja esto en el terreno de la metáfora porque en todos los casos aclara que Dios no abandona a quienes confían en Él. La imagen apunta a no dejarse engañar por los sufrimientos que la vida nos ofrece, en ellos "parece" que Dios nos abandona, cuando en realidad Él está presente, más que nunca sosteniéndonos en la tribulación.

El desprendimiento y la búsqueda de Dios –que se identifica con la búsqueda del fondo del alma–, conducen a la paz. Una paz que no da el mundo (Jn 14,27), y que puede coexistir con la prueba y la tribulación exterior y/o interior. Estas pruebas exteriores e interiores, son tesoros que apuntan a la transformación interior.

La paz es finalmente un don de Dios que debe ser buscado, pero que para Tauler no puede ser alcanzado sino hasta después de los 40 años;[615] hasta entonces, la persona está muy ocupada interiormente con grandes afanes, son necesarios todavía diez años más para alcanzar la paz. Esta paz no supone ausencia de conflictos, sino que la dimensión espiritual, o el fondo del alma, están en la paz de Dios aunque muchas pruebas exteriores e interiores estén sacudiendo a la persona.

El maestro insiste: la paz es estar en Dios, aunque nos asalten los enemigos. Quien no está en Dios, no está en paz, aunque los enemigos no lo asedien. El silencio exterior

---

[613] Esta idea, teoría o concepto de "resignatio ad infernum", está presente en otros autores medievales y modernos, como Ricardo de San Víctor, Nicolás de Cusa, Matilde de Magdeburgo (en su obra *La luz fluente de la divinidad*, el alma resignada al infierno es el paradigma del amor y la humildad supremos); Jan van Ruysbroeck; Juan de la Cruz (en el libro de la Noche, en el que hay reiteradas alusiones al sufrimiento similar al infierno que es aceptado por amor a Dios Cf. 2N 6.6; 6.2; 9.3). Esta tradición que se encuentra fuerte en el siglo XIV, se continúa a través del tiempo, e incluso se encuentran testimonios en el siglo XVII y aún posteriores. Cf. L. GNÄDINGER, *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita*…, 245-246; MATILDE DE MAGDEBURGO, *La Luz Divina que Ilumina los Corazones: Testimonio de una mística del Siglo XIII*, Burgos, 2002; A. I. SANZ GONZÁLEZ, *Mujeres en la Edad Media: las raíces de la libertad*, Madrid, 2002.

[614] J. TAULER, *Sermons*… 9 §7 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración.*…Tema 6. 251].

[615] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 19§6 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 9. 267]. Vemos aquí que el correlato entre etapas de la vida y etapas de la fe, que es un tema tan tratado por la espiritualidad contemporánea, aparece no sólo en estos escritos y otros de la misma época, sino aún en textos de espiritualidad antigua a raíz del tema de medianía o del demonio meridiano.

propicia el interior y el ambiente propicio para la contemplación debe ser procurado en un constante ejercicio de aquietamiento interior.[616]

Así, la humildad y el desprendimiento vuelven a aparecer en escena: el amigo de Dios no se aferra a nada ni exterior ni interior. El silencio y la quietud, son otras formas de desprendimiento. Esta paz interior es independiente de los sucesos externos y de los movimientos de la sensibilidad.

En síntesis, Tauler le da una gran importancia al abandono como virtud espiritual. De algún modo se ve cómo esta virtud es el indicio de poseer todas las otras y sobre todo, un amor maduro. Ahora bien, no pondera la virtud en abstracto, sino que muestra las circunstancias concretas que invitan a vivirla.

Sin duda, por todo lo que hemos dicho en la introducción histórica a Tauler, las adversidades que describe el sermón de la cananea no son herramientas retóricas sino hechos que tendrían mucho que ver con la realidad de los oyentes; una realidad atravesada por la adversidad en los fenómenos naturales, en las circunstancias políticas y eclesiales y que tendrían segura repercusión en el interior de los creyentes. Por otra parte, sus palabras tienen la fuerza del testimonio: él opta por vivir en la absoluta confianza dentro de esa misma realidad que describe y que lo acosa, como respuesta a Dios y a los hermanos.

Este magisterio creí conveniente recuperar en esta tesis, mientras intentamos comprender las crisis espirituales.

[616] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 53§9 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 15. 307-308].

4.5. Una clave para iluminar las crisis desde Tauler: el nacimiento de Dios en el alma y el misterio pascual

El nacimiento de Cristo en el alma es uno de los contenidos centrales, tanto del magisterio de Eckhart como de Tauler.[617] De hecho, el objetivo del camino espiritual es el nacimiento de Dios en el corazón del creyente. Al mismo tiempo, el tema del sufrimiento vivido en Cristo y como modo de asociarse a su misterio pascual, es un tema importante en la predicación del maestro estrasburgués. Desarrollaré ambos puntos, para ver de qué manera confluyen y cómo pueden iluminar las crisis espirituales.

4.5.1. Nacimiento de Dios en el alma

En un Sermón de Navidad, Tauler habla de los tres nacimientos del Señor: El primero es el del Hijo engendrado en el seno de la Trinidad, el segundo es la encarnación del Verbo en el seno virginal de María, y "el tercer nacimiento tiene lugar en cada alma santa, donde Dios está naciendo siempre por su amor y su gracia".[618] Este es el nacimiento que hay que procurar que se dé siempre y continuamente, que Cristo nazca por el amor en el fondo del alma, que será así transfigurada por su presencia:

> "[El nacimiento de Dios en el alma] Ocurre siempre que tomamos conciencia amorosa de la inhabitación de Dios en el alma, concentrándonos en Él de todo corazón. Dios viene a ser tan profundamente nuestro y con tal propiedad que no hay cosa nuestra como lo es Él por este nacimiento".[619]

El texto muestra la centralidad y necesidad de este nacimiento, con términos fuertes, ya que por este hecho, Dios deviene "nuestro". Avanza luego hablando de la Trinidad y del primer nacimiento por el cual, el Padre engendra al Hijo. Se detiene el predicador hablando de las procesiones trinitarias, y de qué manera nace Cristo en el alma del justo. De alguna manera, dichas procesiones continúan dándose en el fondo del alma, en el sentido que Dios se conoce y se ama así mismo cuando inhabita por la gracia en el interior del justo.

Tauler da un paso más: puesto que deseamos que el Verbo se haga carne en nuestras vidas, debemos participar del proceso "como una madre" para concebir de modo espiritual en nosotros al Hijo.

Como señala Balthasar,[620] hay que notar en este tema, como en otros, que el lenguaje de Tauler es en buena medida el de Eckhart, pero como consecuencia de un acento más cristológico su vocabulario adquiere un sentido distinto. En cuanto "al nacimiento de Dios", la identificación que hace Eckhart entre procreación del Hijo y creación del mundo, ha desaparecido.

Sin embargo, en los pocos pasajes en los que se habla de la Madre de Dios, Tauler se alinea con su maestro y con los SS.PP. y afirma en este sermón de la Navidad, que con las tres misas estamos reconociendo el triple nacimiento del Hijo: uno eterno en Dios, otro temporal a través de María y un tercero, espiritual, en los cristianos.

---

[617] Cf. "Estudio Preliminar" en: J. TAULER, *Obras*, 52-53.
[618] J. TAULER, *Sermons*… 1 §1 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…Tema 2. 219].
[619] J. TAULER, *Sermons*… 1 §1 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…Tema 2. 220].
[620] Cf. H. U. VON BALTHASAR, "«Nacimiento del Hijo»: Mística renano-flamenca", 437.

El nacimiento del Verbo en el alma del cristiano es una recreación de aquel nacimiento de Cristo del vientre de María. La diferencia entre la Virgen y nosotros es que ella fue absolutamente dócil, abierta y disponible para acoger y dar a luz al Señor, mientras que nosotros ponemos muchos obstáculos, al llenarnos de muchos impedimentos para recibirlo. Por eso la indicación es fuerte a disponerse por medio del vacío, del silencio y del recogimiento:

> "Es por eso que San Agustín nos dice: «Vacíate para que puedas ser llenado; sal para que puedas entrar»; y en otro lado: «Oh tú, alma noble, noble criatura, por qué buscas fuera de ti lo que está en ti, todo entero de la forma más verdadera y la más manifiesta? Y ya que participas de la naturaleza divina, que te importan las criaturas y que tienes que ver tú con ellas?» Si el hombre preparara así el lugar, el fondo, Dios, sin ninguna duda, estaría obligado de llenarlo y, ciertamente, completamente; sino el cielo se rompería más bien para llenar el vacío. Pero Dios puede todavía dejar mucho menos las cosas vacías, esto sería contrario a su naturaleza, a su justicia.
> Es por esto que debes callarte: entonces el Verbo de este nacimiento podrá ser pronunciado en ti y tú podrás oírlo, pero estáte bien seguro que si tú quieres hablar, él debe callarse. No se puede servir mejor al Verbo que callándose y escuchándolo. Si entonces tú sales completamente de ti mismo, Dios entrará todo entero; cuanto más salgas, tanto más él entra, ni más ni menos".[621]

Tauler trabaja aquí las antinomias vacío-lleno, silencio-palabra y las aplica al encuentro con Dios. Dios no puede entrar en un corazón donde hay otras cosas, otras posesiones. Hay que vaciarse primero, para dejar entrar a Dios después. El místico relaciona el vacío con el silencio y la presencia con la palabra: para que Dios pueda hablar o habitar, la persona debe vaciarse y callar. En el corazón callado y vacío puede nacer Dios.
Hay una correspondencia muy importante entre interiorización, vacío y nacimiento de Dios en el alma.[622] No es éste el único sermón en el que vemos esta confluencia de temas; de hecho el pensamiento de Tauler es homogéneo y no es raro ver cómo los sermones confluyen hacia la cuestión del fondo del alma, del vacío-desprendimiento interior, de la oración.[623] Estas cuestiones se referencian mutuamente, por ejemplo: el silencio es un modo del vacío, y a su vez el desprendimiento de imágenes es importante en el proceso oracional, siendo un modo de pobreza que conduce al silencio.
La radicalidad del vacío que se le pide a quien recibirá al Señor, no tiene sentido sino en función de la plenitud de la presencia divina. Por eso es necesario estar desprendido/a de todas las cosas. El silencio marca la ausencia de palabras, pero también simboliza la carencia de otras pertenencias. Sobre todo, tiene sentido en función de la escucha divina, se hace silencio para recibir la Palabra:

> "Es acerca de este reposo interior que cantaremos el domingo próximo en el comienzo de la misa: «Dum médium silentium fieret». Cuando estábamos en pleno silencio, que todas las cosas estaban en el más pleno silencio, y que la noche estaba en el medio de su curso, es entonces Señor, que de tu trono real descendió la palabra todo poderosa, el Verbo eterno saliendo del corazón de su Padre. Es en el medio de este silencio, en el momento mismo donde todas las cosas son sumergidas en el más grande silencio, donde el verdadero silencio reina, es entonces que oímos en verdad este Verbo, ya que si quieres que Dios hable, hace falta que te calles. Para que Él entre, todas las cosas deben salir.

---

[621] J. TAULER, *Sermons*… 1 §4 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…Tema 2. 222].
[622] Cf. J. LEGOËDEC, "La Naissance de Dieu", *La Vie Spirituelle* 612 (1976) 26-42.
[623] Desprendimiento y unión con Dios, por ejemplo: J. TAULER, *Sermons*… 19 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…Tema 9. 263-267].

> Cuando nuestro Señor Jesús entró en Egipto, todos los ídolos del país se derrumbaron: tus ídolos, eso es todo lo que impide que este nacimiento eterno se cumpla en vos, de una forma verdadera e inmediata, así bueno y santo que esto parezca. Nuestro Señor ha dicho: «Yo he venido a traer una espada para atravesar todo lo que tiene que ver con el hombre, madre, hermana, hermano». Ya que lo que te es más próximo, ahí está tu enemigo: esta multiplicidad de imágenes, que esconden en tí al Verbo, y se extienden sobre él, impide este nacimiento, sin que a pesar de ello esta paz te sea enteramente quitada. Esta paz no puede, es verdad, siempre reinar en ti. Pero es por ella, sin embargo, que tú te volverás madre espiritual de este nacimiento. Una tal madre debe establecer seguido en ella este silencio pleno, a fin de habituarse a hacerlo, la costumbre le dará un cierto dominio, ya que lo que no es nada, para un hombre ejercitado, parece totalmente imposible para un novicio inexperto. Es en efecto la costumbre que da el dominio.
> Que podamos entonces cada uno de nosotros dar lugar en sí mismo a este nacimiento, a fin de volverse una verdadera madre espiritual ¡Qué Dios nos ayude! Amen".[624]

Estos movimientos de salida, entrada y retorno, evidencian la influencia neoplatónica y agustiniana en el pensamiento de Tauler. El símbolo del tránsito es trabajado por el místico desde varias significaciones: mientras por el recogimiento, la persona "entra" en sí misma, por el desprendimiento "sale" de todas las cosas y al buscar a Dios en su interior "retorna" a su verdadero hogar. Al mismo tiempo, al retornar en sí, se trasciende, se supera, va más allá de sí.

Si bien la insistencia del maestro estrasburgués en el tema del vacío y del silencio podría parecer excesiva, en realidad manifiesta el deseo de no desperdiciar el don y para ello crear una apertura, silencio y disponibilidad totales. Quien no esté totalmente abierto, silenciado, desapegado y disponible, corre el riesgo de dejar pasar el regalo de la presencia de Dios, por no tener capacidad de acoger o de escuchar. Esa es la parte que nos toca; de todo lo demás, se ocupa Dios.

En síntesis, el nacimiento de Dios en el alma es un tema central en Tauler, que en lo sustancial toma de Eckhart, pero al que le dá un acento cristológico y en el cual tiene un papel importante el nacimiento de Jesús del vientre de María.

4.5.2. Saber morir con Cristo

El nacimiento de Dios en el alma se une al tema cristológico, ya que para que la persona alcance su madurez, debe ser renovada mediante su participación en la cruz redentora del Señor, sufrir y morir con Jesús para resucitar con Él.

Los caminos del desprendimiento y la desnudez exterior e interior, que el maestro estrasburgués tan bien describe, no conducen sino a este aprendizaje de la suprema entrega, la de la vida, en la cual nos asociamos a la Pasión redentora del Señor.

Las muertes de las que habla el texto a continuación, son simbólicas o en todo caso parciales, pero tratándose de un sermón eucarístico, se invita a seguir al Señor por ese camino. Para transformarse en Eucaristía, el Señor tuvo que morir, así como mueren los granos que conforman el pan. Así tenemos que morir nosotros, para transformarnos en Cristo y con Él, en pan para la vida del mundo.

> "Pero, mis niños, antes de que esto llegue, la naturaleza debe morir de muchas muertes. No llegamos ahí sino por múltiples caminos salvajes, desiertos y desconocidos, por los cuales Dios conduce al hombre y lo atrae y donde le enseña a

[624] J. TAULER, *Sermons*… 1 §8 [Traducción propia].

> morir. ¡Oh, mis niños, cómo es de noble, fecunda y maravillosamente deleitable, la vida que nace en esta muerte! ¡Ah! ¡Qué bien noble e insondablemente puro el saber morir! Ustedes ven bien, sin embargo, mis queridos niños, que el alimento corporal que comemos, el pan, el vino, y todo lo que tomamos, debe morir, descomponerse, antes de ser absorbido en nuestra naturaleza y de unirse a ella. Hace falta para ello, muchas muertes. El alimento debe corromperse a fondo, descomponerse, antes de descender al estómago y allí descomponerse de nuevo, antes de llegar al corazón, al hígado, a la cabeza, de no ser más que uno con los sentidos y de volverse finalmente razonable. En este estado el alimento es tan diferente de sí mismo, que no hay ningún ojo tan vivo y tan penetrante y ningún sentido que pueda reconocer que fue alguna vez un alimento. Sí, el alimento ha llegado a un tal estado de volatilización, que ninguna razón puede descubrir dónde se encuentran y cómo actúan estos elementos volátiles. Lo podemos creer, pero no lo constatamos con los sentidos".[625]

Observamos aquí un símbolo fuerte de transformación, varias muertes y renacimientos se suceden para observar el resultado final: el grano debe morir para dar fruto, luego dejarse triturar para ser pan y aún en su forma de alimento ser destruido y absorbido por un organismo viviente. Allí persistirá, pervivirá en una forma inimaginablemente mejor de la que tenía al comienzo, pero pagó el precio de muchas muertes.
Sin embargo, aquí no se habla de "dejarse matar", sino de saber morir llegado el momento, y de la vida que brota de esta muerte. Esto hay que entenderlo en el contexto de toda la obra de Tauler y de lo que venimos diciendo: una enorme entrega al querer y al hacer del Señor es la actitud que predomina en el amigo de Dios. Esta entrega tan grande y esta disponibilidad absoluta comienzan por una escucha atenta que sabe discernir el paso de Dios por la historia personal, comunitaria, global.[626]
Inmerso en el caos de su época, de la Iglesia en proceso de cisma, de su Orden, de su grupo de pertenencia y animación espiritual y presumiblemente de su propia interioridad, el místico descubre la mano de Dios allí donde no parece estar. ¿Podría estar Dios en la peste, en la confusión eclesial, en la división fraterna, en la oscuridad interior? Tauler nos diría que sí, aunque no como el mal y el pecado en esas realidades, sino sosteniendo a quienes las transitan y esperando para manifestarse precisamente allí, donde no se lo espera. Como estuvo en la cruz de Cristo y lo resucitó entre los muertos. Como está Cristo en la Eucaristía, en la que sólo se ve el pan.

> "La experiencia decisiva en Tauler es la de la no experiencia de la *desolatio*, verdaderamente del abandono, donde él se aproxima a la experiencia de abandono sentido por Jesús en la cruz".[627]

Jesús transitó los mismos dolores y sufrimientos que los amigos de Dios, a los que Tauler predica. Jesús en la cruz, experimentó el abandono de su Padre, de los amigos y discípulos y en sus sufrimientos no hay ninguna persona que no pueda reconocerse.[628]
Una vez más, Cristo es el paradigma, saber morir es aceptar la muerte como Cristo y con Él. Desde la pequeña muerte de la contradicción cotidiana a la entrega total y definitiva de la vida, cuando se nos requiera.

---

[625] J. TAULER, *Sermons*… 32§5[Traducción Propia].
[626] Aquí Tauler parece darnos una respuesta cristiana, y un paso de fe y confianza, relacionado con lo que exponen Kübler-Ross y V. Kast (en la primera parte de esta investigación), respecto del proceso de morir y la vida que brota de la muerte.
[627] Cf. H. U. VON BALTHASAR, "«Nacimiento del Hijo»: Mística renano-flamenca", 435.
[628] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 63§8. Aquí Tauler toma el tema del abandono de Jesús en la cruz. Lo retomaremos en la tercera parte cuando hablemos de Chiara Lübich.

Leamos este otro texto de Tauler, en el que se ve esta progresividad en la purificación. El texto que copio a continuación, es un sermón en la fiesta de la Epifanía del Señor. Comentando el simbolismo de los regalos dados por los magos al Señor, habla de la mirra, símbolo de lo humano en cuanto débil y sufriente, y cómo todos nosotros hemos de pasar por tres tipos de mirras.

> "Nada te turbe. No te preocupe saber si has merecido o no los sufrimientos. Acéptalos como venidos de Dios y dale gracias. Aguanta y abandónate a la divina voluntad.
> Las mirras que vienen de Dios, los sufrimientos, están ordenados por El, para que el hombre tenga capacidad de recibir mayores dones y cooperar con ellos. Por eso le ocasionan dolor, pues aprietan y ensanchan la medida que la gente común no alcanza a recibir".[629]

Hay aquí una enseñanza sobre el sufrimiento: viene de Dios aunque parezca ilógico, su mano está allí, y es una mano bondadosa. Los sufrimientos tienen una función: capacitarnos para recibir dones mayores. Esta idea reaparece en Juan de la Cruz: la noche es una influencia de Dios en el alma, que purifica e ilumina para la unión.[630] Vale decir, en ambos místicos aparece esta intuición: cuando Dios nos ama, nos capacita y muchas veces se sirve de las adversidades de la vida. Veamos la descripción del tercer tipo de mirra:

> "Dios regala todavía otra mirra mucho más amarga: la angustia y tinieblas interiores. Sufrimientos que consumen el cuerpo, la sangre y todo el ser de quienes los experimentan en plena conformidad. Trabajos interiores llegan hasta hacer cambiar el color del rostro mucho más que grandes prácticas externas, porque Dios visita con tentaciones horribles, pruebas extraordinarias, excepcionales e insospechadas que solamente conoce y puede comprender quien las padece. Algunos hay que tienen experiencia de sufrimientos tan sorprendentes, extraordinarios, que ni él ni nadie puede orientarle en aquel trance de aflicción. Dios sabe muy bien adónde va.
> Si el alma desaprovechara este tesoro sería daño irreparable, que nadie es capaz de ponderar. Persuádanse pues del privilegio que supone esta amarguísima mirra propinada por el infinito amor de Dios. ¿Dejarla pasar con indolencia de un sueño o negligencia? Inconcebible. Si alguien se lamentara diciendo: «¡Señor, qué aridez y oscuridad de mi alma!» habría que responderle: «Hijo mío, considéralo muy bien y ten paciencia; descubrirás que el regalo supera los mayores consuelos»".[631]

Saber morir es animarse a ver el amor de Dios escondido detrás y en el no-amor, en el disgusto, la contrariedad, el desconsuelo. No sólo se exhorta a la paciencia y al abandono, sino que se invita a morir a la evidencia de la razón. La fe dice muchas veces lo no evidente, incluso lo anti-evidente.
Pero quien tiene despierta la fe puede ver la vida en la muerte, y por ello sabe morir. Reconocemos entonces el sentido de la insistencia de Tauler en la fe, y en una fe total, sin objeciones, ya que solo una fe así puede descubrir lo oculto, lo impensado: la vida surgiendo de la muerte. Notemos la coincidencia del punto de llegada: hay que aprender a morir para que Dios pueda nacer en el alma.
Hablando de la mitad de la vida y comentando el nacimiento de Dios en el alma, según Juan Tauler, así se expresa A. Grün:

---

[629] J. TAULER, *Sermons*… 3§3 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración.*…Tema 4. 237].
[630] Cf. 2N 5, 2.
[631] J. TAULER, *Sermons*… 3§5 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración.*…Tema 4. 238].

> "Las penurias y apreturas que trae consigo la crisis de la mitad de la vida son para Tauler solamente los dolores de parto del nacimiento de Dios en el hombre. En la apretura de esta crisis Dios impulsa a los hombres a que se vuelvan al fondo de su alma, a que reconozcan su impotencia y debilidades y se abandonen completamente en el Espíritu Santo de Dios. Cuando se abandona todo lo que puede ser impedimento de la acción de Dios entonces puede Él nacer en el fondo del alma. Y el nacimiento de Dios en el hombre es el objetivo del camino espiritual, según Tauler". [632]

Esta idea nos devuelve a la metáfora original de esta investigación, la del parto. La propuesta tauleriana nos habla de la posibilidad que tiene el hombre de volver a nacer en Dios y de Él. Este nuevo comienzo supone la muerte a lo que no es Dios, pero al mismo tiempo, la nueva vida en Él. Así como la metáfora del parto nos habla de una vida que cambia de status a través de una instancia crítica, así es este parto en Dios, que requiere la muerte a todo aquello que nos aleja de Él.
En este nacimiento hay que dejar que Dios nos ayude en el alumbramiento y desencadene el parto:

> "Si la naturaleza puede soportar este derribo siete veces setenta, día y noche; si el hombre pudiese pasivamente recibir la divina operación que así dispone, progresaría mucho más que cuanto pueda captar por su inteligencia y por todas las luces que pudiera él conseguir. En este derrumbamiento, el hombre que se abre dócilmente, receptivo a la divina operación, sube más alto de cuanto pudiera imaginar. Por encima del grado adonde pueden conducirle las obras, las prácticas o buenas intenciones que hayan sido jamás imaginadas o inventadas. Sí, aquellos que llegan hasta aquí, ciertamente se transforman en los más amables de todos. […]
> ¡Oh mis amigos! Si en absoluto y ciego abandono, tú dejases que el Señor te busque, derribe y revuelva la casa como Él quiere, se encontraría la dracma de suerte que el gozo exceda todo cuanto el hombre puede imaginar y comprender. ¡Oh, mis amigos! Si permitiésemos ser derribados de este modo llegaríamos muy lejos". [633]

Comentando este texto, Balthasar también lo asimila al parto: "Es, dice Tauler, un verdadero miedo de muerte –a la vez miedo de morir y miedo a los dolores de parto– que precede al nacimiento". [634]
Frente a la adversidad y al dolor, la propuesta es la de descubrir el sentido de la prueba por el camino de la confianza. La fe total en Dios que acompaña y guía el proceso. Puede la persona entregarse confiada a toda instancia crítica: el Señor la guía. "Cualquiera que sean los medios de que el Señor se vale para buscarte déjate hallar", [635] dirá más adelante en el mismo sermón.
La providencia no está ajena a la obra del mal, sin embargo lo tolera en el mundo, lo ordena a bienes y lo hace colaborar en esta obra recreadora de la persona, de tal manera que sus dolores se transforman en dolores de parto, vale decir, ordenados a la vida.

5. Recapitulación y síntesis

Las tinieblas, apreturas, mirras y angustias con las que Tauler describe los procesos interiores, nos permiten señalar la continuidad entre estos términos y lo que hoy llamamos crisis espiritual, como punto –hoy diríamos "de quiebre"– a partir del cual no

---

[632] A. GRÜN, *La mitad de la vida como tarea espiritual. La crisis de los 40-50 años*, Madrid, 1993, 73.
[633] J. TAULER, *Sermons*… 37 §4 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 12. 282-283].
[634] H. U. VON BALTHASAR, "«Nacimiento del Hijo»: Mística renano-flamenca", 439.
[635] J. TAULER, *Sermons*… 37 §4 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 12. 284].

es posible volver atrás, requiriendo cambios conceptuales y de actitud. Cuando estos cambios se dan en el sentido de la madurez, podemos hablar hoy de un crecimiento como consecuencia de la crisis. En términos taulerianos serían pasos dados en el sentido de la divinización.

Las circunstancias adversas son descriptas por el autor como ocasiones permitidas por Dios para que Cristo nazca en el alma. En esta línea es muy interesante observar la conclusión que saca el autor: llegar al límite expresado en la contradicción o en la edad madura constituye una ocasión privilegiada para abrirse a la gracia. En esta apertura el autor señala dos elementos que son a la vez, causa y consecuencia: la naturaleza vencida y el progresivo recogimiento.[636] En una nueva posesión de sí mismo, es posible un encuentro más profundo con el Señor.

Los aprietos exteriores y sobre todo interiores obrarían como desencadenantes y constituyen la oportunidad de una apertura mayor a la gracia, pero será necesaria la disposición de la persona en cuanto a la ascesis y a la oración, que permitan el paso adelante y que la pena sea una oportunidad de crecimiento.

Como modo de ascesis, lo primero será la valentía de resistir, no huir ni negar lo que se presenta[637] y aún más, aceptarlo como una purificación.[638] Aunque Tauler no lo dice con estos términos, no parece posible un crecimiento sin crisis, sin dolores. Su insistencia en la purificación y en una purificación cada vez más fina y profunda, va en esta dirección.

Tal como recuerda Cognet, Tauler es uno de los primeros autores espirituales en armar una teoría de las pruebas místicas y las purificaciones pasivas, constituyendo así una preparación a la noche oscura sanjuanista.[639]

Todo el proceso se resuelve en la confianza, en la fe madura, en la entrega. Allí parece estar la clave de la fidelidad al Señor y de una felicidad muy plena.

Es una pena que, en razón del gusto que manifestó Martín Lutero por el místico estrasburgués, éste haya sido algo relegado en las preferencias espirituales católicas. Sin duda una sensibilidad de la época llevó a la Iglesia católica en esa dirección. Quiera Dios que la apertura ecuménica del postconcilio Vaticano II, nos lleve en la dirección opuesta, y sea la espiritualidad de Juan Tauler un punto más de unidad entre los cristianos.

---

[636] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 19 §6 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 9. 266-267].

[637] Cf. S. ECK, *Initiation a Jean Tauler*, Paris, 1994, 121-123.

[638] De hecho, cuando Grün comenta el pensamiento de Tauler sobre los 40-50 años, advierte que en el místico estrasburgués, una de las primeras precauciones a tomar es la de no huir; es tan fuerte la experiencia de crisis que se intenta desesperadamente salir de allí de alguna manera. Grün detecta tres formas de huir en los sermones taulerianos: las reformas exteriores, aferrarse a lo externo, nuevas formas de vida. Cada cual adoptará aquélla que más tenga que ver con su personalidad, educación y circunstancias. Esta advertencia es muy interesante porque nos permite ver que se puede huir quedándose en un sitio, o cambiándolo todo, para no cambiar nada. Cf. A. GRÜN, *La mitad de la vida como tarea espiritual*…, 43-47.

[639] Cf. L. COGNET, *Introduction aux Mystiques Rhéno-Flamands*, París, 1968, 141-143.

Capítulo 2: La crisis espiritual a la luz de Juan de la Cruz

1. Introducción a Juan de la Cruz

1.1 Aproximación Histórica

1.1.1. Grandes acontecimientos históricos

El Siglo XVI es un período colmado de vicisitudes de todo tipo, y la infancia de Juan de la Cruz[640] sucede en un entorno de hechos y acontecimientos diversos, cercanos y lejanos respecto de su Castilla natal.[641]
Tuvieron lugar en aquel período histórico, una serie continua de guerras –enfrentamiento entre Francia e Inglaterra durante la Guerra de los Cien Años–, luchas por el control del Mediterráneo entre Italia y Aragón, expulsión definitiva de los musulmanes de España, intentos de frenar el avance turco –que no impedirá que Constantinopla caiga en sus manos en 1453–, conflictos religiosos y progresivo debilitamiento del poder Imperial, que, por otra parte, favorecerá la aparición de los Estados modernos.
Durante los siglos XV y XVI hay notables acontecimientos: profundas transformaciones económicas y sociales, descubrimientos geográficos, consolidación de los Estados nacionalistas, desarrollo del humanismo y el renacimiento, reforma religiosa, así como una serie de avances técnicos –la brújula, la imprenta, la invención de los molinos de viento, el uso militar de la pólvora, etc.–.
En lo referente a España, el renacimiento y, por tanto el pensamiento que en él se desarrolla, debe ser considerado, en primer lugar, a partir de las peculiaridades que marcaron la vida y la historia de ese país durante el siglo XVI, asociadas a experiencias tan originales como únicas en relación con los demás países de Europa.
Señalo algunos hechos salientes: poco después de firmada la paz de Augsburgo (1555), con los príncipes alemanes, en la que se reconoce la igualdad religiosa entre católicos y luteranos, hay otro acontecimiento que marca la vida del pueblo español: Carlos V abdica los reinos de España a favor de su hijo, Felipe II y se retira a Yuste. El primer éxito militar importante, y que afianza en el poder a Felipe II, es la victoria de San Quintín (1557). En 1558 muere Carlos V y ese mismo año se inician en España los procesos inquisitoriales que abarcarán todo ese año y el siguiente, con centro en Sevilla y Valladolid.
La década de 1560, comienza con la rebelión de los Países Bajos que durará ocho años, mientras que a nivel eclesial se celebra el tercer período del Concilio de Trento.
La década 1570-1580 está marcada por el intento de Felipe II de hacer avanzar el Imperio, pretensión que se ve coronada con la incorporación de Portugal a comienzos de

---

[640] La edición de las obras del santo que uso en esta tesis es la siguiente: JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, revisión textual, introducciones y notas al texto por J.V. RODRÍGUEZ. Introducción y notas doctrinales por F. RUIZ SALVADOR, Madrid, 1992. A partir de aquí, cito OC, o directamente con la manera de citar las obras del santo que se especifican en el inicio de esta tesis.
[641] Para el marco histórico general puede verse: E. PACHO, "Escenario histórico de Juan de la Cruz. Su entorno religioso y cultural", en: *Estudios Sanjuanistas*, Burgos, 1997, vol 1, 53-99; B. BENNASAR, *La España del Siglo de Oro*, Barcelona, 1983; M. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *La sociedad española en el Siglo de Oro*, Madrid, 1984. Para el entorno específicamente sanjuanista: D. DE PABLO MAROTO, "La España de San Juan de la Cruz" en: *Antropología de san Juan de la Cruz*, Ávila, 1988, 7-21.

los ’80. Comienzan al mismo tiempo los enfrentamientos con Inglaterra que culminan con la derrota de la Armada Invencible, en 1588. A partir de allí, la decadencia española será lenta pero inexorable.[642]
Quizás el hecho histórico más relevante y que condicionó fuertemente la vida española de este tiempo es el descubrimiento de América. Este acontecimiento cambió la política, la economía y sobre todo la mentalidad del pueblo español. La colonización y evangelización de América, inciden directamente en la vida de Juan de la Cruz, quien muere próximo a embarcarse a tierras americanas.

1.1.2. Aspectos sociales

Castilla era la región más influyente de España al momento de nacer Juan de la Cruz, siendo el eje del imperio liderado por Carlos V primero y Felipe II después.
La población española refleja una curva ascendente en el momento de la muerte de Juan de la Cruz (1591); aunque con ritmos variables, por entonces llegaba a más de seis millones y medio de habitantes. El 30% de dicha población vivía en Castilla. En orden de importancia decreciente, los asentamientos poblacionales se dividían en: ciudades, villas, aldeas y lugares, siendo más importantes las dos primeras. Lo que marcaba la importancia era, además de la distribución y la calificación de los habitantes, el hecho de que en las ciudades y en algunas villas estuviera algún obispado, alguna instancia de administración de justicia, la concentración de tiendas o mercados reguladores.
La muralla suele ser el elemento material que define la ciudad y la separa del campo, la cual no sólo sirve de defensa, sino también como elemento de control económico y de abastecimiento de la población. En el centro se encuentra la plaza mayor, la iglesia, los principales comercios y las casas de los nobles. En la periferia están las casas de labor, las juderías, las morerías y las aglomeraciones de mendigos y marginados. Las ciudades de Castilla como Segovia y algunas villas como Medina del Campo, concentraban población, dinero y nobleza, debido al éxodo que hacia ellas se había dado a lo largo de todo el siglo XVI.[643]
Sin embargo, la población rural o campesina representa el 80 % de la población total. Dicha población, mal alimentada, estaba sometida a una alta tasa de mortalidad infantil, de modo tal que uno cada dos nacidos morían antes del año y la expectativa de vida era alrededor de 40 años. Epidemias y pestes se cuentan varias durante la vida de Juan de la Cruz,[644] siendo junto con la partida hacia el ejército y la conquista de América, los principales factores del descenso poblacional de aquellos años.
A todos estos factores hay que agregar los impuestos siempre en aumento, con los cuales se sostenían las guerras del Imperio. Estos gravámenes pesaban especialmente sobre el campo, como tasas agrícolas, siendo que los industriales disfrutaban de relativa libertad al respecto. Este hecho explica en parte la pauperización del campo y la prosperidad de las ciudades.[645]

---

[642] Para el tema de la decadencia española, ver: A. DE CASTRO, *La realidad histórica de España*, México, 1954.
[643] Dicho éxodo se debe a variadas razones, principalmente la calidad de vida notablemente superior en las ciudades que en el campo, ver lo que dice al respecto B. BENNASAR, *La España del Siglo de Oro*, 172-175.
[644] Hay que tener en cuenta que a toda enfermedad se la llamaba peste, desde la gripe hasta la fiebre tifoidea y la sífilis, también llamada enfermedad de las bubas. En el Hospital de la Bubas de Medina del Campo, trabaja Juan de la Cruz siendo estudiante. Allí lo encontramos a partir de 1552.
[645] Cf. E. PACHO, “Escenario histórico de Juan de la Cruz …”, 58-59.

Entre los agricultores, a su vez, hay que distinguir entre los dueños de la tierra –llamados labradores– y los jornaleros o asalariados. Las posibilidades de estos últimos eran muy inferiores en relación a los primeros.

Castilla tiene una actividad preponderantemente agrícola-ganadera, en la que la ganadería era más próspera por el hecho de que genera una industria de pieles y lanas y es el punto de partida de la artesanía, actividad que se daba en las ciudades, pero también en los pequeños poblados. La calidad de vida de los artesanos, dependía en gran parte del lugar en el que llevaban adelante su trabajo. El florecimiento de los artesanos en las ciudades fue uno de los principales motivos del abandono del campo.

El entramado social en el que nace y crece Juan de Yepes, tiene contornos definidos. Al hablar de los trabajadores del campo y de los artesanos queda descripta la clase baja de la sociedad.

La clase alta y media de esa sociedad está conformada por la nobleza, los caballeros y los hidalgos. La nobleza reconoce diversos niveles, están los altos títulos nobiliarios que tienen grandes cantidades de tierra, hasta los que apenas tienen el título de hidalgos y huyen de sus ciudades para poder ganarse el pan con sus manos –lo que menoscabaría su honra entre aquellos que los conocen–. La honra, el honor, era todo un tema dentro del orden social.[646] Las personas hacen lo increíble por no perderla o verla mancillada; estos hidalgos o caballeros emigran porque según la apreciación de la época, trabajar con las manos, podría menoscabar la honra de un noble.

Mejor conocida es la vida del clero, ya que sus miembros tienen gran incidencia social. El clero español del siglo XVI es importante no sólo por su influencia, sino por su número. Cuando muere Juan de la Cruz, solamente en Castilla, había alrededor de 33.000 sacerdotes del clero secular y 41.000 del clero regular. La particularidad del clero español de la época es que se encontraba mejor formado, era superior en el tenor de su vida al del resto del clero europeo, y recibía miembros de todos los estamentos sociales. Esta mejora del clero, se debe a la reforma llevada adelante por el Card. Cisneros[647] a comienzos de siglo.

Existía una gran desigualdad entre el clero de las diócesis ricas y el de las pobres, tanta como la que se daba entre los laicos de dichos lugares. De hecho, el clero compartía el estatus social y económico con la gente del lugar. [648]

Para comprender la España del siglo XVI, hay que tener en cuenta el talante religioso y espiritual de esta sociedad, así como la fuerte conflictiva inter-confesional: la vida de Juan de Yepes está atravesada por la convivencia –a veces pacífica, a veces no tanto– entre cristianos, moros y judíos.

Si bien cuando el santo accede a la adultez, el problema de la expulsión de los judíos ya estaba en la historia, no lo está ni la vigilancia inquisitorial,[649] ni los estatutos de "limpieza de sangre".[650]

---

[646] Cf. J. HERNANDEZ FRANCO, "Permanencia de la ideología nobiliaria y reserva del honor a través de los estatutos de limpieza de sangre en la España moderna", en: A. SANTALO Y C. GRIÑAN (eds.), *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*, Murcia, 1993, 73-93.

[647] Gonzalo Jiménez de Cisneros (más tarde se cambiaría el nombre por Francisco), más conocido como el cardenal Cisneros (Torrelaguna, 1436 - Roa, 1517), religioso franciscano y político castellano y español, tercer Inquisidor General de Castilla y regente a la muerte de Fernando el Católico y a la muerte de Felipe I, preparó el camino para el reinado de Carlos I.

[648] En el siglo XVI, podían encontrarse obispos provenientes de familias pobres, hecho novedoso para otros países y para la misma España en siglos anteriores. Un buen retrato de la época ofrece F. MARTÍN HERNÁNDEZ, en: *España Cristiana*, Madrid, 1982. De manera particular el capítulo octavo, que toca el tema de la Iglesia en el siglo de oro, 96-128.

[649] Para un tema tan amplio, un trabajo complexivo puede ser el de J. PÉREZ, *Breve historia de la Inquisición en España*, Barcelona, 2003.

La cultura morisca en España empieza a decaer a partir de 1530, pero se mantiene durante todo el siglo una fuerte presencia árabe en toda la península, en especial en Andalucía. Como consecuencia de la revuelta armada de Alpujarras (1569-1571), los moros se dispersaron por toda España; en Ávila, donde se establece en 1572 Juan de la Cruz, hay en ese momento unos mil moros.[651]

1.1.3. Entorno cultural

El siglo XVI en España, culturalmente hablando, da paso a lo que la historia –en especial en el terreno artístico– llamó "Siglo de Oro español".[652] Por Siglo de Oro se entiende la época clásica o de apogeo de la cultura española; se trata básicamente del renacimiento del siglo XVI y del barroco del siglo XVII. Ciñéndose a fechas concretas de acontecimientos clave, podría decirse que se trataría de dos siglos que abarcan desde la publicación de la *Gramática castellana* de Antonio de Nebrija (1492), hasta la muerte de Calderón de la Barca (1681). Desde el punto de vista secular, el punto más alto de este apogeo se encuentra en la obra de Miguel de Cervantes y Lope de Vega.

Se pone como inicio al año 1492, ya que entonces termina el poder político musulmán en la Península con la conquista del Reino de Granada, aunque una minoría morisca seguirá siendo tolerada en Castilla, Aragón y Andalucía hasta el reinado de Felipe III; por otra parte se expulsa a los judíos que no se cristianizan y éstos fundan colonias hispanas por toda Europa, Asia y Norte de África, donde siguen cultivando su lengua y escribiendo literatura en castellano.[653]

El afán guerrero vivido en siglos de reconquista medieval, se proyecta sobre la América recién descubierta, así como en guerras europeas que al cabo endeudarían patológicamente y destruirían la economía interior de Castilla, agotada por el peso de las contribuciones e impuestos que los demás reinos de España se negaban a pagar.

Sin embargo, el Siglo de Oro fue un período de gran florecimiento político y económico en España, que alcanzó un gran renombre y prestigio internacional; durante esta época todo lo nuevo en Europa venía de España y era imitado con gusto y aplicación; se puso de moda saber la lengua española. Se desarrollan en especial la literatura, las artes plásticas y la música.[654]

---

[650] Un trabajo muy interesante sobre el tema es el de I. GUTIERREZ NIETO, *Inquisición y culturas marginadas: conversos, moriscos y gitanos*, Madrid, 1986*;* R. LÓPEZ VELA, *Inquisición, honor y limpieza de sangre*, Madrid, 1993.

[651] Abundante material sobre este tema puede encontrarse en L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento político (1492-1640)*, Madrid, 1979.

[652] Sobre el siglo de oro español, para un abordaje del tema en general, se pueden consultar las siguientes obras: J. L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, vols. 2 y 3, Madrid, 1979; la ya citada de B. BENNASSAR, *La España del Siglo de Oro*, Barcelona, 1983; F. BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, 1966; M. FERNÁNDEZ ALVAREZ, *La sociedad española del Renacimiento*, Salamanca, 1974; M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, 1974; F. DE ONÍS, *España v la tradición occidental*, Madrid, 1969. Para una interpretación de la época: J. MARÍAS, *España inteligible. Razón histórica de las Españas*, Madrid, 1985.

[653] Sobre la problemática política en el siglo de Oro: L. DIEZ DEL CORRAL, *La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo*, Madrid, 1975; *M. García Pelayo, El reino de Dios, arquetipo divino*, Madrid, 1959; C. LISÓN, *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*, Madrid, 1992; J. A. MARAVALL, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1960.

[654] Sobre el siglo de oro en las artes en general, puede consultarse: F. CALVO SERRALLER, *La teoría de la pintura en el Siglo de Oro*, Madrid, 1981; F. CHECA, *Felipe II, mecenas de las artes*, Madrid, 1992; J. GÁLLEGO, *Visión v símbolo en la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid, 1972; S. SEBASTIÁN, *Contrarreforma y Barroco*, Madrid, 1981; W. WEISBACH, *El Barroco, arte de la contrarreforma*, Madrid, 1942.

En el terreno de las humanidades, la erudición fue extensa pero poco profunda, y el estudio del griego, como el del hebreo, hubo de sufrir frecuentemente el acoso de la Inquisición.
En el terreno científico hubo avances importantes en Lingüística, Geografía, Cartografía, Antropología y Ciencias naturales (Botánica, Mineralogía etc.), como consecuencia del descubrimiento de América;[655] sin embargo, se descuidaron las demás ramas del saber y se persiguió tenazmente cualquier expresión de heterodoxia religiosa o librepensamiento por parte de la Inquisición.[656]
Igualmente se desarrollaron, por del gran impacto que tuvieron los descubrimientos, el derecho natural y el derecho de gentes, con figuras como Bartolomé de las Casas (†1566), influyente precursor de los derechos humanos y defensor del iusnaturalismo[657] o Francisco de Vitoria (†1546).
Como dije antes, el Siglo de Oro abarca dos períodos estéticos, que corresponden al renacimiento durante el siglo XVI, durante el reinado de Fernando el Católico, Carlos I y Felipe II, y al barroco durante el siglo XVII y los reinados de Felipe III, Felipe IV y Carlos II. El eje de estas dos épocas o fases puede ponerse en el Concilio de Trento –el cual comenzó el 13 de diciembre de 1545, fue interrumpido dos veces y finalizó el 4 de diciembre de 1563, siendo la tercera etapa la más importante de las tres–, y la reacción contrarreformista. Nuestro interés se centra sobre todo en el primer período o período renacentista.
El Siglo de Oro español tuvo trascendencia europea al aportar novedades formales y obras maestras en literatura, música y pintura. Durante esta misma época, se producía en España un lento declive en los aspectos económico, social, militar y político, que se hizo evidente entrado el siglo XVII.

1.1.4. La religiosidad española del siglo XVI

A partir del 1500 comienza la edad de oro no sólo en la literatura, sino también en la mística española.[658] Hay una corriente de vitalidad espiritual que atraviesa las inquietudes sociales; la relación con Dios es un tema que atrae y cuestiona a las personas y a los movimientos, es tema de conversación en las familias y en las reuniones.[659]

---

[655] Cf. J.M LÓPEZ PIÑERO, *La introducción de la ciencia moderna en España*, Barcelona, 1969; *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1979.
[656] Al tratar el problema inquisitorial brindaremos bibliografía al respecto.
[657] El iusnaturalismo es una corriente de la filosofía del derecho que afirma que al menos una parte de las normas convencionales del Derecho y la moral están asentadas en principios universales e inmutables; este conjunto de normas conforman el *derecho natural*. Las normas que contravengan estos principios son injustas y carecen de imperatividad legal, aún cuando hayan sido promulgadas por la autoridad competente. El punto de partida de la popularización de esta corriente fue la contienda entre fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda por el derecho a sojuzgar a los indios.
[658] Para esta parte sigo en general el pensamiento de M. ANDRÉS MARTÍN en: *La Teología Española en el Siglo XVI*, Madrid, 1977. T.1. También su aporte en AA.VV. R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *La Historia de la Iglesia en España*, Madrid, 1980, T. 3-2º parte, 327-361.
[659] Una pauta de la vitalidad de la espiritualidad española, nos la pueden dar las figuras que coinciden en el siglo XVI: Juan de Ávila, Luis de Granada (†1588), Luis de León (†1591), Diego de Estella (†1578), Malón de Chaide (†1589), Bartolomé Carranza (†1576), Juan de los Ángeles (†1609), el Beato Orozco (†1591), Teresa de Jesús (†1582) y Juan de la Cruz. Pertenecen a distintas escuelas, y hay muchas otras personas que podríamos nombrar; bástenos estas figuras para darnos una idea de la relevancia espiritual de un tiempo en el que todo tiene un tinte de itinerario hacia Dios y de búsqueda del Absoluto.

En nombre de Dios se van los españoles a los conventos, pero también emprenden actividades tan disímiles como perseguir moros y judíos, ir a la guerra o a las Indias.[660]
Un eje importante de la espiritualidad de la época es la *observancia*. La espiritualidad de las observancias es asumida oficialmente por la jerarquía de la Iglesia en la última década del siglo XV. La salida de miembros inobservantes dio gran vigor a las órdenes religiosas, de allí, que en aquellos años, observancia y espiritualidad, van juntas.
Se asimila la oración, a la espiritualidad y la observancia; se institucionalizan las casas de oración y retiro en distintas órdenes religiosas, y se abren para todos los cristianos los más altos métodos de oración, en caminos claramente formulados: la vía de la oración metódica;[661] la del recogimiento;[662] la del beneficio de Dios y de Cristo.[663]
También la vía de los alumbrados, la del erasmismo y la tradicional vía del desarraigo de vicios y práctica de virtudes, expuesta en los catecismos y libros de moral de la época.
Todos los métodos oracionales están destinados a alcanzar el amor, y algunos aún más, el amor puro, salvo el cristianismo evangélico de Erasmo, que se conforma con el altruismo, quedando a las puertas de la caridad.
Podríamos decir que lo que distingue esta época es el paso de una espiritualidad objetiva, basada en la oración vocal y en las obras externas, a otra más subjetiva y vital, basada en la propia experiencia; ya no interesan tanto los libros de las grandes autoridades, sino relatar el propio camino. Los autores espirituales no aconsejarán en este tiempo un camino que ellos mismos no hayan probado.
El punto de arranque más visible de este movimiento es la espiritualidad franciscana del recogimiento, heredera de la de las reformas y del agustinismo bonaventuriano, enriquecido por muchos otros aportes.
El desplazamiento hacia la experiencia no es repentino; el movimiento de interiorización al que asistimos –oración mental, recogimiento– es anterior, comienza en el siglo XV con la propagación de los recolectorios franciscanos por la península ibérica.
Una vez que triunfaron las observancias, había un deseo difuso de una espiritualidad más "interior", basada en espíritu y en verdad, en la convicción de saberse personalmente amado y escuchado por Dios, perdonado y unido a Él. Esta tensión a la interioridad es una característica determinante de este siglo XVI. Los autores basan esta espiritualidad en el amor y el don de sabiduría. El amor perfectivo y unitivo produce en el alma iluminación, inflamación, deseo, arrobamiento, y un profundo reposo en Dios. Erasmo y Lutero van a buscar esta seguridad en la Palabra de Dios; los místicos españoles, en las diversas vías espirituales.
Esta generación de místicos muestra una extraordinaria fuerza renovadora, que se conecta a la vez con lo mejor de la tradición medieval: la espiritualidad de la interioridad busca sus raíces en la línea de la espiritualidad del pseudo-Dionisio, de san Buenaventura y de los autores cartujanos, así como en la antropología humanista de la armonía entre lo interno y lo externo, la persona y el espíritu. Se retoma también la tradición medieval del amor como conocimiento, de la voluntad como fuerza que sale de sí y se une a Dios cuando el entendimiento calla.
La jerarquía eclesiástica y la sociedad española ampliaron la reforma que ya se estaba dando en el pueblo de Dios. Los nobles y los reyes secundaron y apoyaron la reforma

[660] Evidentemente, no todos los viajes, guerras o persecuciones estaban tan noblemente motivadas, pero había un importante componente religioso en muchos de estos emprendimientos.
[661] García de Cisneros (†1510), Ignacio de Loyola (†1556), entre otros.
[662] Francisco Osuna (†1540), Bernabé de Palma (†1532) y Bernardino de Laredo (†1540).
[663] Juan de Cazalla (†1530), Juan de Valdés (†1541), entre otros.

de las órdenes religiosas, y neutralizaron algunos de los abusos de los colectores de indulgencias, defendieron la fe y fomentaron la reforma general cuanto pudieron.
La jerarquía, por medio del Card. Cisneros, impuso la observancia en los conventos y clarificó la doctrina de la confesión, oscurecida por los errores de la época.
La Universidad reformó el método de enseñanza en Salamanca, Valencia y Alcalá, triunfando sobre el verbosismo,[664] volviendo al estudio de las lenguas y de la Biblia, tratando de unir escolástica y mística, humanismo y ciencia divina, intentando superar el espíritu de escuela, llegando a una teología y una espiritualidad común que corresponden a la situación sociológica, espiritual e intelectual de Europa en el momento del optimismo por los descubrimientos. En efecto, la reforma se intensifica con los descubrimientos geográficos, con el triunfo de los ejércitos españoles en Asia y África, con las noticias de las primeras conversiones masivas de indios en América, con el conciliabulo de Pisa (1511) y el concilio de Letrán (1512).
Hay en el ambiente un clima de mesianismo que anunciaba que algo nuevo iba a pasar en la Iglesia, a lo que se sumaba la facilidad en aceptar éxtasis y revelaciones, anuncios de acontecimientos que tendrían lugar inmediatamente en lo político, militar y religioso.[665]
Existe una conciencia de reforma común a toda la sociedad, desde los reyes católicos, Carlos V, Felipe II, hasta los obispos, religiosos, nobleza, universitarios y grupos laicos diversos.
Esta reforma es presentada en una doble vertiente: individual y eclesial, interior y exterior; por supuesto, la síntesis es compleja. Erasmo insiste en la oposición a lo exterior y ceremonial, que él considera judaico, y pone todo el peso en el espíritu que para él es, sobre todo, lo intelectual.
La reforma española busca la integración de la persona en sí misma. “Anden siempre juntamente la persona y el espíritu”, es el título y el primer tema del Tercer Abecedario Espiritual de Osuna.[666] Se busca el espíritu y no la letra, el contenido y no la apariencia, lo cual no excluye sino que integra lo vocal y exterior, lo sensible y lo preceptuado.
La preocupación fundamental de la reforma hispana, es la conversión individual. El proyecto es el hombre nuevo, en el cual se integra lo interior y lo exterior; primero se unifica todo el hombre en sí mismo, reduciendo sentidos y potencias al centro del alma, luego, el alma despojada se une a Dios en soledad. Desde ese centro del alma en unidad con Dios, el hombre realizará la reforma en su vida, en la Iglesia y en la sociedad.[667]
Este hombre que ha muerto al mundo por su actitud de renuncia a todas las cosas, se ata, sin embargo, a él por los vínculos del servicio y la caridad. Allí descubre la unidad entre fe y obras, acción y contemplación, mística y ascética. De allí también el

---

[664] Se llama verbosismo a la tendencia de adornar los conceptos con expresiones literariamente hermosas. Esta tendencia, común en el barroco, comienza en el renacimiento. La desventaja del verbosismo, sobre todo en campos no-literarios, es que a menudo hace perder de vista la esencia de lo que se está diciendo en un discurso determinado.
[665] Cf. F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *España Cristiana*.
[666] Se denomina “abecedario” a una forma de composición literaria, común en la época que nos ocupa. Esta forma consiste en exponer un contenido (en general un método, en este caso un método de oración), introduciendo cada capítulo con una letra, siguiendo el orden alfabético. Por eso vemos que el primer capítulo de la obra mencionada comienza con la palabra "**A**nden". Se llama tercer abecedario o tercera parte del abecedario espiritual de Osuna, que se publicó en Toledo en 1527. Cf. M. ANDRÉS MARTÍN, “Introducción General” en: *Francisco de Osuna. Tercer Abecedario espiritual. Estudio histórico y edición crítica*, Madrid, 1972, 3-22.
[667] Hay una fuerte tensión a la unidad en el interior de los pueblos, en lo político y social. La situación que vive España en 1492 con la toma de Granada el 2 de enero y el descubrimiento de América en octubre, marca el fin de una etapa y el comienzo de algo nuevo. Cf. A. HUERGA, “España en el Siglo XVI”, en: JUAN FLORS (ed.) *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona, 1969, T 3, 78-81.

arquetipo de caballero a lo divino, encarnado en el deseoso, peregrino, codicioso, personajes característicos de las novelas españolas a lo divino, como *Spill de la Vida Religiosa* (1514) y sus muchas adaptaciones, la autobiografía ignaciana y numerosas obras posteriores.

El cambio operado en la espiritualidad española no es menos radical y profundo que el que tuvo lugar en dogma, exégesis y moral. Los autores del siglo XVI interiorizan la pobreza y la mortificación, como Cervantes interiorizaría el heroísmo caballeresco.

Además ellos pierden el excesivo respeto del siglo XV por manifestar lo interior públicamente, así se adelantan a la novela picaresca y promueven la literatura personalista y la autobiografía que caracteriza al barroco.

Toda la modernidad estuvo marcada por un fuerte subjetivismo y un marcado interés por la persona y su experiencia; es de prever que la espiritualidad no sólo no estaría ausente, sino que los cambios comenzarían por allí, especialmente teniendo en cuenta la amplia difusión que tuvo el movimiento de los recogidos.[668]

La interioridad se basa en la antropología, cursada en las clases universitarias, y en la cristología de la vocación bautismal, como seguimiento de Jesús en su humanidad y divinidad. Para los místicos españoles, el Dios presente en lo más íntimo del hombre es Cristo; de allí arranca el fuerte cristocentrismo de estos autores.[669]

La contemplación para ellos se desarrolla en torno a un doble objeto: la persona de Cristo y el yo, no son elaboraciones abstractas, sino la historia de la relación entre dos personas, de ahí su humanismo, realismo y cristocentrismo. Es por este motivo que se medita mucho en el propio conocimiento –u oración de aniquilamiento– y en la pasión de Cristo.[670]

En la devoción a la pasión encuentran un camino seguro de acercamiento a Dios y autocomprensión, especialmente en la humildad y el dolor. Se vivencia fuertemente el hecho de que Cristo haya asumido nuestra historia para darle sentido, en Él se concentra toda la atención del cristiano; la ascesis es imitación, seguimiento, transformación. La moral y las virtudes cristianas son imitación de las virtudes del Salvador.

La espiritualidad española del siglo de oro es encarnacionista: porque Dios se ha hecho hombre, nuestras virtudes tienen que ser concretas. Los nombres que se dan a Cristo hacen siempre referencia a su relación con el cristiano: Esposo, Juez, Rey, Consolador, Amigo, Hijo; como vemos, expresan contenidos reales de revelación y vivencias religiosas profundas.

La interioridad no es algo que llega a España, como muchas veces se quiere suponer, solamente desde Alemania y los países bajos,[671] sino que tiene su desarrollo en la

---

[668] Cf. M. ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española*, Madrid, 1976. Este libro es uno de los trabajos más reconocidos sobre el tema.

[669] Cf. S. CASTRO, *Cristo en Santa Teresa*, Madrid, 1978. Del mismo autor, *Cristo, Vida del Hombre*, Madrid, 1991. Allí se ve la centralidad de la vivencia cristológica en Teresa de Ávila y Juan de la Cruz.

[670] Abundan en esta época las imágenes de Cristo crucificado, llevando la cruz y yacente en el sepulcro. Estas imágenes llegan a América con la colonización y todavía las podemos contemplar en los templos construidos entonces en el norte de nuestro país y en todo el Cuzco.

A su vez, estas representaciones son expresión de una espiritualidad que se plasma también en la catequesis de los misioneros. Sobre la relación entre arte y vida cristiana durante este período, Cf. F. MARTÍN HERNÁNDEZ, "La Iglesia del Siglo de Oro" en: *España Cristiana*, 124-125. Sobre la dramatización de la piedad popular en el otoño de la edad media, Cf. D. DE PABLO MAROTO, *Historia de la Espiritualidad Cristiana*, Madrid, 1990, 202-204.

[671] Sin duda, el movimiento espiritual español del siglo XVI, tiene una fuerte influencia de la mística renano-flamenca e inglesa del siglo XIV. Esta influencia es innegable, pero no única. De esta opinión es Teodoro H. Martín. Cf. entre otros trabajos: T. H. MARTÍN, "Introducción" en: E. HERP, *Directorio de Contemplativos*, Salamanca, 1991, 22-25. El P. Crisógono de Jesús en su obra de referencia sobre Juan de

austeridad de la meseta castellana. La interioridad de la mística española es más rica que la erasmista, que se queda en la imitación, mientras que aquélla llega a la transformación total del amante en el amado por amor y no sólo por conocimiento. Por eso, Santa Teresa, siguiendo a Osuna, recomienda reducirlo todo a Cristo y caminar por la vía de la humildad, la obediencia y el amor.[672]

Esta nueva espiritualidad tiene sus peculiaridades. Una cantidad de temas que resultaron conflictivos para la época, llevaron más de una vez a sus protagonistas hasta los tribunales de la inquisición: la llamada universal a la perfección, el papel del hombre y la mujer de la calle en la Iglesia, el tema del espíritu y su valor frente a la ley, lo que significa hacerse "un sólo espíritu con Dios", la valoración de la experiencia frente a la teología, el camino del amor como vía de acceso a Dios, el amor y su relación con la libertad,[673] entre otros tópicos.

Los místicos dicen que a Dios se puede ir por el camino de la inteligencia o del amor, por este último lleva Dios a los que no tienen letras. No son anti intelectualistas ni enemigos de la universidad, es más, algunos de ellos son teólogos de carrera, pero todos coinciden en que la mística o ciencia del amor está por encima de la escolástica o ciencia del saber; que el amor penetra secretos que no alcanza el entendimiento;[674] que ellos aman más de lo que conocen; que esto lo saben por experiencia y que no lo entenderá el que no lo pruebe.

Finalmente, el tema de la impropiedad de los términos para hablar de realidades que se perciben mejor de lo que se comprenden, fue la causa de grandes malentendidos entre los teólogos y los místicos. Malentendidos que no siempre terminaron satisfactoriamente resueltos.

1.1.5. Reflexión conclusiva

La pretensión de esta aproximación histórica era colocarnos en el mundo de ideas y de movimientos espirituales en los que se mueve Juan de la Cruz, para comprender mejor su pensamiento.

Queda una impresión de conjunto de la espiritualidad española del siglo XVI, que podría resumirse en un concepto: *recogimiento*, y en una actitud, *reforma*. En efecto, el hombre religioso de esta época anhela el reencuentro de sí mismo en Dios. La unión

---

la Cruz, afirma que la mística alemana del siglo XIV es la mayor influencia en el sistema místico del santo. Cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y literaria*, Ávila, 1929, 40. La síntesis pasa por un innegable tamiz español.

[672] Cf. Vida 13,13 en: TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, A. BARRIENTOS (ed.), Madrid, 1994.

[673] Sobre la inquisición española y sus peculiaridades respecto de otras inquisiciones, Cf. M. TUÑÓN DE LARA, *Historia de España*, Barcelona, 1984, T 5, 207ss. También sobre la inquisición española resulta de gran interés la lectura de los documentos que recopila, reseña y comenta E. LLAMAS, *Documentación Inquisitorial. Manuscritos Españoles Existentes en el Museo Británico*, Madrid, 1975.

[674] La posibilidad del amor a Dios sin conocimiento antecedente es uno de los temas de discusión de los espirituales de la época. Se la llamó la "cuestión única", y el tema se instala en España en el siglo XVI, posiblemente por la lectura de la teología mística de Hugo de Balma, quien afirma que la unión más profunda del alma con Dios se puede dar por amor, sin conocimiento previo, supuesta la advertencia general de la fe. Cf. TEODORO H. MARTÍN, "Introducción" en: HUGO DE BALMA, *Sol de Contemplativos. Teología Mística*, Madrid, 1992, 9-23. Juan de la Cruz habla del tema en varias oportunidades, tal vez la cita más notable es la de la Introducción al Cántico Espiritual en su segunda redacción:

> "…porque la sabiduría mística (la cual es por amor, de que las presentes canciones tratan) no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición en el alma, porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle". CB prol. 2.

Cf. también CB 26,3.

con el Señor es para él un problema vital, algo que se discute y se piensa todos los días, dicha actitud, responde a la búsqueda de algo firme y seguro en un momento histórico de tantos cambios: ni siquiera el mundo en su aspecto físico resultó ser como ellos pensaban hasta ese momento. ¿En qué valdrá la pena invertir el corto tiempo de esta vida? Los y las espirituales de entonces nos dirían: en algo que no pueda cambiar, ni caer, ni morir: en la búsqueda de Dios.

Pero además, el conquistar nuevos mundos exteriores, lleva a querer conquistar nuevos mundos dentro de la persona; se crean entonces caminos, "vías" a través de las cuales se pueda transitar este camino interior. Aunque a una en particular llamemos *vía del recogimiento*, esta vuelta a la interioridad es común a todos los caminos.

La *reforma* que buscan los espirituales no es un mero cambio de lo exterior. La reforma verdadera a la que ellos aspiran es un cambio interior, en orden a volver a una religión del corazón, a un cristianismo que los haga semejantes al Señor. Son conscientes que la primera gran obra, la primera gran reforma es la edificación de Cristo en ellos, todos los cambios externos –descalcez incluida– serán en orden a vivir mejor esta reforma interior.

Vuelvo a lo dicho en la introducción a esta segunda parte sobre el desafío de los textos: es imposible entender lo escrito sin su contexto, no sólo literario, sino también histórico. Si bien las inquietudes religiosas del momento, tales como el recogimiento o el espíritu de reforma, son elementos importantes como para comprender la vida y la obra de Juan de la Cruz, otros hechos tales como las grandes guerras sostenidas por una España con ambiciones de imperio, o el espíritu de aventura y conquista que domina la época, son circunstancias decisivas a la hora de comprender lo que escribió Juan de la Cruz, por qué lo escribe, a quien lo dirige y cuál es el universo de ideas que lo rodea y le da forma a su expresión. Sólo una lectura que aborde al místico desde este marco amplio y denso, será capaz de aproximarse de modo verosímil a su pensamiento.

1.2. Juan de la Cruz. Algunos datos de su vida, obra y magisterio espiritual

1.2.1. Su Vida

Los estudiosos de los aspectos históricos del sanjuanismo, afirman que hay lagunas importantes en la biografía del santo.[675] No obstante, hay datos fundamentales sobre los que existe documentación y consenso.

Juan de Yepes nace en Fontiveros, localidad cercana a Ávila, en 1542.[676] Era hijo de *Gonzalo de Yepes* y de *Catalina Álvarez*, ambos tejedores de seda. El padre y su hermano Luis, mueren cuando Juan tiene sólo tres años, por lo que la madre y los dos hijos restantes –Francisco y el propio Juan– se ven obligados por la pobreza a trasladarse en 1547 a Arévalo y en 1551 a Medina del Campo. Allí, luego del matrimonio del hermano mayor, se instalan definitivamente.

Juan asiste al *Colegio de los Niños de la Doctrina*, y a cambio de la educación recibida realiza tareas en el convento y ayuda en la liturgia. La formación obtenida en el colegio le capacitó para continuar sus estudios en el recién creado (1551) Colegio de los jesuitas, que le dio una sólida base en humanidades. Como alumno externo y a tiempo parcial, debía compaginar sus estudios con un trabajo asistencial en el *Hospital de Nuestra Señora de la Concepción de Medina*, especializado en la curación de enfermedades venéreas contagiosas, por eso llamado "hospital de las bubas".[677]

Así, pues, entre 1559 y 1563, estudia con los jesuitas; durante los primeros tres años, recibe la formación según la novedosa *ratio studiorum*, en la que el latín era la base de todos los estudios; en el cuarto año, aparte de recibir formación en retórica, aprende a escribir en latín, a construir versos latinos y a traducir a Cicerón, César, Virgilio, Ovidio, Marcial y Horacio. Simultáneamente, vive las nuevas corrientes del humanismo cristiano, con estilo y comportamientos renovados en la pedagogía.

A los veintiún años, en 1563, ingresa en los Padres Carmelitas de Medina, adoptando el nombre de fray Juan de Santo Matía. Tras realizar el noviciado entre 1563 y 1564 en el convento de Santa Ana, se traslada a Salamanca donde estudiará en el Colegio de San Andrés de los Cármenes entre 1564 y 1567 los tres cursos preceptivos para bachillerarse en Artes. Durante el tercer curso fue nombrado, por sus destrezas dialécticas, prefecto de estudiantes en el colegio de San Andrés.

En 1567 regresa a Medina del Campo por unos pocos días para ser ordenado presbítero y celebrar su primera misa en presencia de su familia y de sus amigos del convento. Allí conocerá a Teresa de Jesús, que había llegado a la ciudad para fundar una nueva sede de su Reforma Carmelita, los llamados carmelitas descalzos. Teresa convence a Juan y lo une a su causa de reforma. Esta orden reformada tropezó con una gran hostilidad por parte de los carmelitas calzados.

---

[675] Cf. E. PACHO, "Escenario histórico de Juan de la Cruz. Su entorno religioso y cultural", en: *Estudios Sanjuanistas*, Burgos, 1997, vol 1, 53-99; T. EGIDO, "Los Yepes, una familia de pobres", en: J. VICENTE RODRÍGUEZ (ed.), *Aspectos Históricos de San Juan de la Cruz*, Ávila, 1990; "Contexto histórico de San Juan de la Cruz" en: F. RUIZ SALVADOR (ed.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1990, 335-377.

[676] Para los datos biográficos sigo básicamente a E. PACHO, "Cronología Sanjuanista", en: *Estudios Sanjuanistas*, 12-25.

[677] Las bubas hacen referencia a las heridas y laceraciones que se producen en la piel a consecuencia de la sífilis. Parte del trabajo de Juan era limpiar esas heridas para que no se infectaran. Debido a esta experiencia que marca al santo, no es extraño que desarrolle en sus obras una línea simbólica emparentada con la herida, la llaga, el cauterio, etc. Sobre el manejo del símbolo en Juan de la Cruz, puede verse: M. J. MANCHO DUQUE, "Creación poética y componente simbólico en la obra de San Juan de la Cruz", en: *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1993, 129-156.

Juan regresa a Salamanca e inicia estudios de Teología durante el curso 1567-1568, pero solo realiza un curso, cuando los preceptivos hubieran sido cuatro, por lo que no obtuvo ni siquiera el grado de bachiller.

En agosto de 1568 abandona Salamanca para acompañar a Teresa en su fundación femenina de Valladolid.

El 28 de noviembre de 1568 funda en Duruelo el primer convento de Descalzos de la rama masculina del Carmelo Descalzo siguiendo la Regla Primitiva, esto es, un establecimiento que propugna el retorno a la práctica original de la Orden; en la ceremonia, cambia su nombre por el de fray Juan de la Cruz. En 1570 la fundación se trasladó a Mancera, donde Juan desempeño el cargo de Subprior y Maestro de novicios; tras una estancia en Pastrana para poner en marcha su noviciado, se establece en 1571 en Alcalá de Henares, como Rector del colegio recién fundado.

Juan se convierte en uno de los principales formadores para los nuevos adeptos a esta reforma carmelitana. En 1572, Juan de la Cruz viaja, a invitación de Teresa de Jesús, al Convento de la Encarnación, en donde asumirá las tareas de Vicario y Confesor de las monjas. Permanecerá aquí hasta finales de 1577, por lo que acompañará a la madre Teresa a la fundación de diversos conventos de Descalzas, como el de Segovia.

Durante este período, en el seno de la Orden del Carmen se habían agravado los conflictos jurisdiccionales entre los carmelitas calzados y descalzos, debidos a distintos enfoques espirituales de la reforma; por lo demás, el pleito se enmarcaba también en la confrontación entre el poder real y el pontificio por dominar el sector de las órdenes religiosas. Así, en 1575, el Capítulo General de los Carmelitas decidió enviar un visitador de la Orden para suprimir los conventos fundados sin licencia del General y para recluir a la madre Teresa en un convento. Finalmente, en 1580 el Carmelo Descalzo se erige en Provincia exenta y en 1588 es reconocida como Orden.

En este contexto se produce el encarcelamiento de Juan de la Cruz, quien ya en 1575 había sido detenido y apresado en Medina del Campo durante unos días por los frailes calzados. La noche del 2 al 3 de diciembre de 1577 Juan de la Cruz es nuevamente apresado y trasladado al convento de frailes carmelitas de Toledo, donde es obligado a comparecer ante un tribunal de frailes calzados para retractarse de la Reforma teresiana. Ante su negativa, es recluido en una prisión conventual durante algo más de ocho meses.

Durante este período de reclusión escribe las treinta y una primeras estrofas del Cántico espiritual –en la versión conocida como protocántico, o Cántico A–, varios romances y el poema de la fonte.

Cuando fray Juan se da cuenta que su liberación iba a ser difícil, planea detenidamente su fuga y entre el 16 y el 18 de Agosto de 1578, en la octava de la Asunción, se escapa en medio de la noche y se acoge en el convento de las Carmelitas Descalzas, también en Toledo. Para mayor seguridad, las monjas lo envían al Hospital de Santa Cruz, en el que estuvo un mes y medio.

En 1578 se dirige a Andalucía para recuperarse completamente. Pasa por Almodóvar del Campo y luego llega como Vicario al convento de *El Calvario* en la serranía jienense. Entabla amistad con Ana de Jesús, tras algunas visitas a la fundación de Beas de Segura.

En junio de 1579 se establece en la fundación de Baeza donde permanece como Rector del Colegio Mayor hasta 1582, en que marcha para Granada tras ser nombrado Tercer Definidor y Prior del *Convento de los Mártires* de esa ciudad. Durante su estadía en Granada, y en medio de muchas ocupaciones, redacta sus grandes obras: la segunda redacción de *Cántico*, *Subida del Monte Carmelo*, *Noche Oscura* y *Llama de amor viva*. Realiza numerosos viajes por Andalucía y Portugal, por razones del cargo. En 1588 es

elegido Primer Definidor y Tercer Consiliario de la Consulta, la cual le traslada a Segovia.
Tras un nuevo enfrentamiento doctrinal en 1590, es destituido en 1591 de todos sus cargos. Durante su viaje a Segovia, preparándose para embarcarse como misionero a América, cae enfermo en el convento de La Peñuela y es trasladado a Úbeda, donde muere la noche del 13 al 14 de diciembre, a los 49 años de edad.

1.2.2. Su Obra

San Juan de la Cruz se erige en una de las cumbres de la poesía española con una obra reducida, pero de calidad excepcional.
Sin embargo, por el propio talante del poeta castellano, poco proclive a dar información ni sobre sí mismo ni sobre su actividad religiosa ni literaria, así como por las específicas circunstancias personales que le tocó vivir e, incluso, por vicisitudes acaecidas después de su muerte, no es fácil determinar con exactitud el proceso cronológico de gestación de su obra.[678] Las propuestas se derivan de las presentaciones de testigos en los procesos informativos de la beatificación del carmelita y de las declaraciones de compañeros y discípulos, frailes y monjas, sobre las que se basan las deducciones establecidas por los biógrafos del santo,[679] que no han podido evitar lagunas de su trayectoria vital.
Es llamativo el hecho de que, desde un principio, todas las poesías posean una altísima calidad, lo que invita a suponer la existencia de un ejercicio poético, continuado quizá, desde la juventud del místico, práctica de la que, lamentablemente, no han quedado vestigios.
No obstante, si nos retrotraemos a los momentos iniciales de su preparación intelectual en Medina del Campo, es sabido que en el Colegio de la Compañía de Jesús los alumnos se ejercitaban en la confección de versos, si bien no es posible confirmar documentalmente que Juan de Yepes hubiera superado el estadio de los meros ejercicios escolares. Tampoco existe documentación que avale ningún tipo de tentativas correspondientes a la etapa de formación universitaria del carmelita Juan de Santo Matía en Salamanca. Cuando optó por ingresar en el Carmelo Descalzo, Fray Juan de la Cruz se introdujo en un ambiente conventual en el que la creación literaria se concretaba en la elaboración de villancicos, coplas, representaciones devotas, etc.
Durante su permanencia en Ávila, en calidad de confesor y director espiritual de las monjas del monasterio de la Encarnación (1572-1578), es probable que redactara el poema *Vivo sin vivir en mí*, así como el poema *Entreme donde no supe.*
Pero en concreto, no existen testimonios escritos del místico castellano con anterioridad a la fuga de la prisión de Toledo (agosto de 1578), momento en que la creatividad poética sanjuanista, potenciada por el dramatismo de su experiencia vital, alcanza su

---

[678] Cf. E. PACHO, "Cronología Sanjuanista", en: S. ROS (coord.), *Introducción a la Lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca, 1993, 45-58.
[679] Para no extenderme tanto aquí, remito a los estudios históricos y biográficos que elenca S. Ros en su trabajo: S. ROS GARCÍA, "Bibliografía Selecta", en: S. ROS (coord.), *Introducción a la Lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca, 1993, 23ss. Nombro aquí dos, posiblemente los biógrafos-hagiógrafos más citados, uno antiguo: JOSÉ DE JESÚS MARÍA (QUIROGA), *Historia de la Vida y Virtudes del Venerable P. Fray Juan de la Cruz*, la primera edición es de 1628, en Bruselas. Hay una edición nueva, revisada por F. ANTOLÍN, Valladolid, 1991. El segundo biógrafo no es nuevo, pero es un clásico del siglo XX y referente de la mayor parte de las biografías: CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida de San Juan de la Cruz* (obra póstuma, preparada y anotada por MATÍAS DEL NIÑO JESÚS), Madrid, 1982. Se trata de la 11° edición de BAC. Apareció por primera vez, en la misma editorial, en 1946, antepuesta a las obras del santo, editadas por Lucinio Ruano.

punto máximo. El repertorio toledano comprendería las treinta y una primeras estrofas del *Cántico*, los romances sobre el Evangelio *In principio erat Verbum*, el salmo *Super flumina Babylonis* y el cantar *Que bien sé yo la fonte que mana y corre*.

Lamentablemente, el cuadernillo original del *Cántico* se ha perdido, por lo que tampoco se puede superar el nivel de las conjeturas. Sí es bastante presumible que durante la estancia en el Calvario y en Baeza compusiera las estrofas 32-34 del *Cántico* y que, a pesar de que una opinión muy extendida considera que uno de los tres poemas mayores, concretamente el de la *Noche*, brota en momentos próximos al encarcelamiento, su composición se amplia al período comprendido entre 1578 y 1582. También es posible que por las mismas fechas se redactaran los dísticos que acompañan el famoso dibujo del Monte de Perfección y otros escritos menores, como los *Avisos*, *Cautelas* y *Dichos de luz y amor*.

En la época granadina, entre 1582 y 1584, período particularmente intenso en cuanto a la producción lírica, y extraordinariamente fecundo por lo que respecta a la redacción de las obras en prosa (*Subida*, *Noche, Cántico* y *Llama*), pudieron completarse las estrofas 35-39 del *Cántico*, según la versión A, la *Llama de amor viva*, el *Pastorcico*, *Tras de un amoroso lance*, *Por toda la hermosura* y, algo más tarde, *Sin arrimo y con arrimo*.

Este desarrollo evolutivo delata una gestación lenta y concentrada de sus poemas, donde se condensa el núcleo de la experiencia mística y poética de San Juan de la Cruz, que posteriormente será desglosado y explanado en las Declaraciones en prosa. Se trata, por tanto, de una poesía de hondo calado intencional. No obstante, la dedicación lírica y, en general, literaria del co-fundador del Carmelo Descalzo no fue considerada de interés primordial, lo que explica que ninguna de sus obras fuera publicada en vida del autor, a pesar de la veneración con que se recitaban y cantaban sus versos en el seno de la orden.[680]

En cuanto a los manuscritos, debemos decir que el *Manuscrito de Sanlúcar* o *Códice de Barrameda* es uno de los manuscritos antiguos que recoge la obra poética y los comentarios a la misma de Juan de la Cruz. Su principal importancia radica en que es el único de ellos que conserva anotaciones manuscritas del propio Juan de Yepes Álvarez. Se conserva en el Convento de las Carmelitas Descalzas de la ciudad española de Sanlúcar de Barrameda.[681]

682

En la parte de este trabajo dedicada al libro de la Noche Oscura, diré los particulares sobre el manuscrito que sigo para esa obra, a partir de qué edición y en cuál de ellas encontramos el libro de la Noche por primera vez.

---

[680] Cf. E. PACHO, *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, Salamanca-Ávila, 1990; "Cronología Sanjuanista" en: AA.VV. S. ROS (coord.), *Introducción a la Lectura de San Juan de la Cruz*, 45-58.

[681] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual y poesías. Manuscrito de Sanlúcar de Barrameda*, Madrid, 1991, 2 tomos. El Tomo I es facsímil. El Tomo II cuenta con prólogo de E. PACHO.

[682] Portada del Manuscrito de Sanlúcar.

Sólo adelanto aquí que las dos primeras ediciones de las obras del santo son:
Obras espirituales que encaminan al alma a la perfecta unión con Dios. Por el venerable P.F. Juan de la Cruz. Es la edición príncipe, hecha por el P. Diego de Jesús. Aparecida en Alcalá en 1618. Es la más citada de las ediciones antiguas, pero no contiene el Cántico Espiritual.
La primera edición completa es: *Obras del Venerable y Místico Doctor San Juan de la Cruz. Con Introducción y advertencia general y con el dibujo del venerable varón*, por GERÓNIMO DE SAN JOSÉ. Apareció en Madrid, en 1630.[683]

1.2.3. Breve noticia sobre su magisterio espiritual

La mística sanjuanista florece en el ambiente antes descrito de oración mental metódica, recogimiento y de estima de la perfección. Juan de la Cruz escribe sistemáticamente, para responder a la desconfianza de algunos escolásticos hacia los místicos, ofrece una doctrina basada en la metafísica, antropología y teología, aprendidas en las clases de Juan de Guevara y Mancio de Corpus Christi. Sus escritos, especialmente *La Subida al Monte Carmelo*, difieren notablemente en el estilo de los *Abecedarios* de Osuna.
En este tiempo se dio un proceso de clarificación y corrección, sobre todo por la herejía protestante en la década de 1550-60, como se deduce de la corrección de las Biblias, mandada a hacer por la Inquisición en 1554. Es un tiempo de confusión generalizada, van al Índice libros que no tenían errores, se confunden alumbrados y recogidos, y, en general, son condenados todos por igual.[684]
Juan de la Cruz puso luz en temas complicados con lenguaje nuevo, aunando el método de intuición experiencial del místico, con el lenguaje riguroso del teólogo universitario. Estudia en Salamanca en la década de 1560-1570, cuando aún están los recuerdos de los autos de fe de Sevilla y Valladolid contra los protestantes y es reciente la aparición del Índice de libros prohibidos de 1559.
Me extenderé más sobre el magisterio espiritual del santo al hablar de la noche oscura. No obstante, a modo de sinopsis, enumero aquí algunos de los temas fundamentales de su magisterio:

- *El camino cristiano planteado en términos dinámicos:* Dios y el hombre son los protagonistas y el crecimiento espiritual no es más que el desarrollo de esta relación. Como toda relación interpersonal, no puede plantearse más que en términos dinámicos. "¿Adónde te escondiste Amado... salí tras tí clamando y eras ido!" (CB 1,1). El eje del sistema sanjuanista está dado por la unión con Dios, que se presenta al mismo tiempo como meta del camino espiritual. Dios es en la sistematización sanjuanista, un amoroso misterio del que el hombre es destinatario y al que se ve provocado en su libertad para abrazar.
La oración es en sí misma una experiencia teologal que acompaña el camino de la unión y evoluciona a medida que el camino avanza: meditación, contemplación inicial y contemplación oscura, son los aspectos oracionales de un proceso de purificación que

[683] Una lista de las ediciones subsiguientes más importantes, a partir de entonces, puede verse en: S. ROS GARCÍA, "Bibliografía Selecta", en: S. ROS (Coord.), *Introducción a la Lectura de San Juan de la Cruz*, 20-21.
[684] Cf. A. ALCALÁ, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, 1984; B. BENNASSAR, *Inquisición española. Poder político y control social*, Barcelona, 1981.

se da en otros aspectos y ámbitos vitales, que el santo resume agrupándolos en "sentido" y "espíritu".

- *Fuerte fundamentación bíblica:* dotado de una memoria prodigiosa, citaba casi siempre la Biblia de memoria. Se puede discutir si su manera de citar es correcta, lo que no se puede dudar es que logra una buena síntesis entre Biblia y experiencia espiritual. En sus citas evangélicas hay una preferencia por el evangelio de Juan.
- *Unión transformante:* así describe San Juan la meta del camino cristiano, es la transformación en Dios, por el amor. Gran parte de la obra del santo se estructura en torno al proceso que nos lleva a dicha unión, precisamente porque su intención no es la narración de una autobiografía, aunque se dejen ver en su pedagogía esbozos de su propia experiencia. Juan escribe para otros y quiere sistematizar un camino, en el que los buscadores de Dios en general y los carmelitas en particular, vean reflejadas sus vivencias y reciban indicaciones para acertar en la ruta.

Este itinerario comienza con la recepción de un llamado que es fundamentalmente al amor y que está destinado a terminar en la unión con Dios entendida como el grado máximo de caridad que se puede alcanzar en esta vida y que a su vez nos impulsa en continuidad hacia la eterna. La vida teologal, entonces, aparece como el único medio próximo de unión con Dios, la fe, la esperanza y el amor nos unen al Señor de un modo misterioso, pero eficaz.

Él prefiere el término "unión con Dios" a otros como santidad o perfección que podrían dar la impresión de algo abstracto. "La vida espiritual perfecta no es otra cosa sino posesión de Dios por unión de amor" (LlB 2,32).

- *Importancia de las mediaciones:* si se trata de unir dos seres tan dispares como Dios y el hombre, será necesario valerse de intermediarios. Entre estas mediaciones algunas son buenas pero insuficientes: los sentidos, las capacidades humanas, la creación. Otras son necesarias: las virtudes teologales.
- *Las purificaciones:* veremos más adelante en qué sentido pueden llamarse "noches". Este simbolismo es uno de los más logrados de su magisterio. Se trata de instancias dolorosas intercaladas en el proceso de crecimiento hacia la madurez cristiana, vale decir que hay "noches" o purificaciones a todo lo largo del camino. Según sea el objeto de la purificación se hablará de noche del sentido o del espíritu; según el rol del hombre, se hablará de noche activa o noche pasiva. Para el santo es muy importante reconocer en estas purificaciones, que la presencia de Dios hace de esa "noche" un momento de gracia.

Para llegar a la transformación, el alma debe pasar por la purificación activa de los sentidos y de las potencias: entendimiento, memoria y voluntad.

Esa mortificación –oración del propio conocimiento o aniquilación la denominaban los recogidos– ha hecho llamar a San Juan de la Cruz, el doctor de las nadas, cuando más propio sería llamarle el Doctor del Todo. Porque el fin de esas purificaciones o noches no es quedarse sin nada, no es el rigor y la mortificación en sí mismos, ni un perfeccionismo mal entendido, sino la conquista interior del Todo.

A la purificación activa le sigue la contemplación activa, y después de estas noches activas, Dios conduce a algunas almas a una más alta contemplación. Ese camino constituye uno de los elementos más originales del sistema sanjuanista, llamado "noche oscura" o mejor dicho lo más oscuro de la noche. Aquí el alma no es purificada de sus faltas, sino de las raíces de las mismas, de todo aquello que ha resistido al esfuerzo personal y a la gracia ordinaria. Es la purificación pasiva de los sentidos y del espíritu, que termina en la contemplación infusa.

Este esquema de purificación activa-contemplación activa –u oración mental–, purificación pasiva-contemplación infusa, constituye una importante clarificación

doctrinal y vivencial del proceso de crecimiento espiritual y de la vida mística. A la claridad del esquema general, corresponde la de cada paso de estas noches del sentido y del espíritu.[685]

- *Cristo Mediador:* Cristo, Dios y hombre, es la gran mediación. Revelador y paradigma, es Él mismo el camino y culmen del proceso hacia la unión, siendo Él mismo el objeto del amor teologal. Es camino y modelo, pero sobre todo es el consumador del camino espiritual. Desarrolla una mística nupcial en la que Cristo es el esposo del alma, con la que consuma un matrimonio espiritual. Esta mística se describe sobre todo en el Cántico Espiritual.
- *Encuentro con la Trinidad:* la plenitud de la vida cristiana es siempre una experiencia trinitaria. El último grado del amor, que describe en Llama, se caracteriza precisamente por esta consumación trinitaria.
- *Muerte de Amor:* el camino de la vida cristiana concluye con la muerte que es la plenitud y madurez de cuanto se ha deseado en la vida*:*

> "Rompe la tela delgada de esta vida y no la dejes llegar a que la edad y los años naturalmente la corten, para que te pueda amar desde luego con la plenitud y hartura que desea mi alma sin término y fin".[686]

- *Contemplación misionera:* Juan comprende que la fecundidad cristiana está enraizada en el amor. La vida de oración que lleva no lo hace huir de las necesidades de los hombres a quienes sirve y por quienes trabaja, pero al mismo tiempo señala que sólo es auténtico el apostolado que nace de una profunda unión de la propia voluntad, con la de Dios.

Diremos para redondear esta síntesis de su magisterio, que el santo de Fontiveros es místico, pensador y poeta. Como pensador nunca acepta expresiones vagas y confusas, que suenen a alumbradismo, quietismo o herejía. Él encuentra la expresión densa de contenido y ajustada en la forma, sin perder contacto ni con Dios, ni con el hombre.

El poeta brota al expresar su pensamiento con figuras, comparaciones y símbolos. El procedimiento simbólico es común a la literatura de la época, pero además, cuando se trata de la experiencia religiosa, el hombre de todos los tiempos recurre al símbolo y a la metáfora, como aquellos instrumentos que le permiten expresar realidades que no caben en conceptos cerrados. El símbolo más que cerrar un significado, lo abre, no esquematiza, insinúa un fenómeno que, como el religioso, es siempre el mismo y siempre nuevo.

El lenguaje de Juan de la Cruz, además de simbólico es testimonial. No sólo dice algo, sino que también está diciendo alguna cosa vivida directamente por el autor, y en este sentido, siempre válida en la medida en que el testimonio es sincero. Hasta el hombre más sencillo vive su experiencia religiosa simbólicamente: la vela prendida al santo es el símbolo de su oración, de su veneración, de su pedido.[687]

En el caso de San Juan de la Cruz, algunos de sus símbolos son difíciles de entender cuando él no los descifra, como sucede en las últimas estrofas de *La Noche Oscura*. Aún con símbolos, en el último párrafo de la *Llama de Amor Viva*, se siente incapaz de manifestar su vivencia.[688]

---

[685] Este proceso lo explicamos pormenorizadamente al comentar el Libro de la Noche Oscura.
[686] Ll 1,36.
[687] Cf. CH. BERNARD - R. LACK, voz "Símbolos Espirituales" en: *NDE*, 1780-1797; J. BORELLA, *Le mystere du signe*, Paris, 1989; C. VALENZIANO, voz "Simbolo", en: AA.VV L. BORRIELO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N.SUFFI (dirs.), *Dizionario di mistica*, Citta del Vaticano, 1998, 1144-1150.
[688] L 4,17.

La *Subida al Monte Carmelo* y el *Cántico Espiritual*, intentan hacer una sistematización del itinerario propuesto, la primera en una dimensión más ascética, el cántico en un sentido más místico, aunque en Juan de la Cruz esta división sería artificial. El santo sistematizó una doctrina y una experiencia, armonizó en ellas la tradición y el sentido de lo nuevo, respondió desde su teología universitaria a los que disociaban escolástica y mística, quienes, por miedo a posibles desviaciones, se perdían la riqueza de la originalidad de transitar el propio camino, único y nuevo, hacia Dios.
San Juan no ha escrito para sí mismo, lo ha hecho para sus hermanos y hermanas, para sus dirigidos espirituales y para todos aquellos que quieran encontrarse con Dios por el camino maravilloso y difícil de la oración, que el entiende como un proceso que abarca toda la vida.

2. La Noche Oscura: el Símbolo y el Libro

2.1. El símbolo de la Noche Oscura

Pienso que Federico Ruiz tiene razón al afirmar que en hermenéutica sanjuanista, contenidos y expresión conforman un todo inseparable,[689] razón por la cual aún los estudios teológico-espirituales sobre el santo, tienen que hacerse cargo del tema expresivo, sin dejar totalmente el asunto de lado como si fuera solamente de incumbencia literaria.
El santo percibe que el lenguaje habitual no es apto para describir las realidades del espíritu:

> "Porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran".[690]

Pero él no se detiene a examinar la estructura de dichas figuras y comparaciones, y tampoco figura en sus obras la palabra "símbolo". Sin embargo hoy el símbolo es lo que más se utiliza para hablar de la unidad entre experiencia y lenguaje en san Juan de la Cruz; y en general se valoriza el símbolo como un medio adecuado para narrar experiencias espirituales.
Me parece adecuado hablar de la noche oscura como símbolo y también como "expresión mistagógica",[691] porque este giro –"noche oscura"–, es trabajado por el santo a nivel poético, plástico y declarativo, queriendo expresar y dar a entender algo, con el fin pedagógico de introducirnos en un misterio, en el misterio de la realidad de unidad entre Dios y el hombre.
Es importante desde esta perspectiva, comprender que el lenguaje poético no es impropio, sino que está expresando otras cosas o las mismas, pero de otro modo.[692]
El símbolo instaura un diálogo entre quien lo propone y quien lo descubre; éste último, al leerlo, es quien va desplegando sus posibilidades semánticas. El arte de interpretar un símbolo consiste en no hacerlo hablar de más, ni de menos, ni en una línea de significación distinta. Aquí la noche oscura es un buen ejemplo –sin entrar en detalles acerca de "requisitos" de la noche–; podemos ver que no cualquier realidad recibe con propiedad el nombre de "noche oscura", ni se le aplica el símbolo con propiedad, y hacerlo indiscriminadamente implicaría forzar y desdibujar lo que el símbolo trae.
Todo lo dicho, nos hace percibir la necesidad de detenemos en el análisis del símbolo de la noche oscura, ya que es indispensable para saber lo que san Juan de la Cruz quiso decir tanto en el poema, como en su comentario. Posteriormente trataremos de percibir las conexiones existentes entre este símbolo y la realidad de la crisis.

---

[689] Cf. F. RUIZ, "El Símbolo de la Noche Oscura", *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 79-110. Esto está en línea con lo que dice Sheldrake acerca de la historia y el contexto y que citamos en la introducción a esta segunda parte.
[690] CB pról. 1.
[691] La expresión es de F. RUIZ, en: "El Símbolo…," 94.
[692] Cf. C. BOUSOÑO, *Teoría de la expresión poética*, Madrid, 1966, 71-72, citado por F. RUIZ, "El Símbolo…," 94-95.

2.1.1. Sobre el significado del símbolo

La Noche es el símbolo sanjuanista más fuerte y original,[693] es un símbolo dinámico, en cuanto designa un proceso espiritual.

2.1.1.a. Primer eje semántico: el *tránsito*

El mismo santo denomina "tránsito" al proceso espiritual: "pues de presente sólo tratamos de las causas por qué se llama noche este tránsito…".[694] La idea de "tránsito" sería el primer eje semántico que podríamos describir para comprender el símbolo.
Este tránsito tiene una dirección: el fondo del alma,[695] el lugar donde se realiza la más pura unión con Dios. En este aspecto parece integrarse con las corrientes místicas de interiorización y seguir la vía del recogimiento en la línea franciscana que lo precedió.[696]
La perfección situada en el centro del alma, puede ser también localizada simbólicamente en la cima del Monte Carmelo: el símbolo de interiorización se ve enriquecido por un dinamismo ascensional. Este desplazamiento supone un tránsito espacial recubierto por otro temporal: el tránsito tiene lugar en la noche, y el tránsito mismo es una noche. El planteamiento del proceso espiritual como movimiento nocturno, posiblemente lo toma el santo de la tradición escolástica-medieval, en la que el paso de la tarde a la aurora de la fe, se hace a través de la noche de la contemplación.[697] En efecto, la fe es noche oscura para el alma,[698] razón por la cual el proceso se identifica con el marco que lo produce: la noche con su inherente oscuridad.
La noche es un proceso de conversión a lo divino o de divinización,[699] es un dinamismo entre dos polos: el punto de llegada es Dios y la unión con Él, y el punto de partida, todo lo que en el hombre no es Dios. Se trata de destruir todo lo que impide esta unión, adviniendo a un nuevo modo de existencia. La noche, como tensión dialéctica y como expresión simbólica, alude a la primera parte de la transformación, a la parte negativa, como purificación: noche es lo áspero, lo difícil, el elemento de negación.
El símbolo de la noche no es sólo tránsito y proceso, es también privación y negación gradual y progresiva, para lograr la total afirmación de la persona en Dios.[700] Tan fuerte es la negatividad, que se utilizan los siguientes sinónimos para marcarla: desnudez, vacío, aniquilación, muerte, privación, sequedad, desamparo, etc.
2.1.1.b. Segundo eje semántico: la *privación/negación*

---

[693] Así lo afirma, con extenso fundamento M. J. MANCHO DUQUE, en *El símbolo de la «Noche» en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca, 1982, 37-60. Esta obra es un resumen de su tesis doctoral en letras. Sigo a esta autora en el enfoque general del tema simbólico en el santo. Más adelante explicaré las influencias recibidas –por ejemplo la de Tauler– en el tema de la oscuridad. La exposición que haré a continuación dará cuenta de la originalidad sanjuanista.
[694] 1S 13,1.
[695] La expresión "fondo del alma", que ya hemos visto en la exposición dedicada a Tauler, es utilizada por Juan de la Cruz, por ejemplo: 2N 23,3.
[696] Y que describimos en anexo 2 de esta parte.
[697] Cf. H. HATZFELD, *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, 1968, 76. Este autor es muy citado por los estudios posteriores, y es referencia ineludible para el estudio de la literatura mística española de los siglos XV y XVI.
[698] El santo lo dice varias veces, la referencia más clara es la de 1S 2,1: "…la fe, que es también oscura para el entendimiento, como noche".
[699] Esta idea es de Baruzi. Cf. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931, 321-323.
[700] Cf. M. J. MANCHO DUQUE, "El símbolo de la «Noche»: ejes semánticos", en: *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1993, 211-232.

Para no recargar citas, veamos un sólo pasaje, por demás elocuente:

> "La tercera manera de *pasión y pena* que el alma aquí padece es a causa de otros dos extremos, conviene a saber, divino y humano, que aquí se juntan. El divino es esta contemplación *purgativa*, y el humano es sujeto del alma. Que como el divino *embiste* a fin de renovarla para hacerla divina, *desnudándola* de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la *destrica y descuece* la sustancia espiritual, *absorbiéndola* en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar *deshaciendo y derritiendo* en la haz y vista de sus miserias con *muerte de espíritu cruel*; así como si, *tragada* de una bestia, en su vientre tenebroso *se sintiese estar digiriendo, padeciendo* estas *angustias* como Jonás (2, 1) en el vientre de aquella marina bestia. Porque en este *sepulcro de oscura muerte* la conviene estar para la espiritual resurrección que espera".[701]

Aquí hemos subrayado sustantivos, adjetivos, distintas formas verbales y expresiones que marcan la negatividad. El párrafo es extraordinario en cuanto que marca un "crescendo" que termina en la asociación de la noche con un sepulcro de oscura muerte, en el que hay que quedarse. La imagen no puede ser más elocuente y atemorizante.
Hay una dualidad que juega en la noche: sentido/espíritu, en esta tensión también se juega el proceso, ya que la transformación va de la carne al espíritu o de lo sensual a lo espiritual. A la vez es un proceso que se parte en dos: noche del sentido, superada la cual adviene la del espíritu. A su vez esta se subdivide en activa y pasiva, según sea la persona agente o paciente en la purificación.
Estas antítesis en las cuales un término supone el otro, hacen que el significado total de la noche sea de crecimiento, aunque el símbolo exprese negatividad. Esta negatividad más acentuada se dará en la noche del espíritu, en relación con la del sentido; y en la pasiva, más que en la activa.
Este esquema se cruza con el de las tres vías, lo cual llevará a dividir la noche en tres fases, análogas a la noche solar: primera noche, correspondiente a la noche del sentido; media noche (noche de la fe o del espíritu); antelucano[702] (Dios mismo):

> "Estas tres partes de noche todas son una noche; pero tiene tres partes como la noche. Porque la primera, que es la del sentido, se compara a prima noche, que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas. Y la segunda, que es la fe, se compara a la media noche, que totalmente es oscura. Y la tercera, al despidiente, que es Dios, la cual es ya inmediata a la luz del día".[703]

El santo, habla de los tres estados, en el fondo de manera no-estática: en realidad, lo que está describiendo es el paso de uno a otro. Son estas crisis a las que se denomina "noches" y el conjunto es la noche como símbolo total.
San Juan de la cruz tiene en mente el esquema clásico de las vías, la correspondencia entre estas y el proceso sanjuanista, podría describirse así: la *vía purgativa* corresponde –comenzando por la segunda conversión– al estado de principiantes, a la noche activa de los sentidos y a la noche pasiva como etapa de transición. La *vía iluminativa*, corresponde a los aprovechados y a la noche activa del espíritu. La noche pasiva del

[701] 2N 6,1. El subrayado es mío.
[702] Es el período que precede al día.
[703] 1S2, 5. Aunque la cita es de Subida, sirve para el ideario nocturno de Noche.

espíritu sería la fase de transición hacia la unión perfecta, en la que consiste la *vía unitiva*.[704]

2.1.1.c. Tercer eje semántico: la *oscuridad*

Se lo nombra expresamente en el enunciado "noche oscura". La oscuridad y el oscurecimiento son el medio único y necesario por el cual el alma se encamina hacia la infusión de la luz divina. Se refuerza la ausencia de visión: es noche y además, oscura. El alma se encuentra carente de visión y de luz. La oscuridad que describe el santo, trasciende la vista para oscurecer a toda la persona, de manera tal que esta oscuridad va apagando todos los niveles antropológicos desde lo más exterior –los sentidos– a lo más interior –el espíritu–.
El punto de partida es la oscuridad; se avanza en la oscuridad; se llega a la luz total que es Dios mismo, pero que resulta imperceptible para nuestra capacidad, por lo tanto oscuro en esta vida:

> "Por tres cosas podemos decir que se llama noche este tránsito que hace el alma a la unión de Dios.
> La primera, por parte del término (de) donde el alma sale, porque ha de ir careciendo el apetito de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre.
> La segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento, como noche.
> La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual, ni más ni menos, es noche oscura para el alma en esta vida. Las cuales tres noches han de pasar por el alma, o, por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con Dios".[705]

Se ve la dinámica de tránsito que tiene el símbolo, en todo el pasaje. En la primera noche se acentúa la negación como oscuridad para los sentidos, en la segunda la oscuridad de la fe, como oscurecimiento de la razón y en la tercera Dios mismo como oscuridad "para nuestros ojos", como exceso para la capacidad humana.
En la noche, se ve la secuencia y la progresión "cada vez más oscura":

> "En pobreza, desamparo y desarrimo de todas las aprensiones de mi alma, esto es, en oscuridad de mi entendimiento y aprieto de mi voluntad, en afición y angustia acerca de la memoria, dejándome a oscuras en pura fe (la cual es noche oscura para las dichas potencias naturales) sólo la voluntad tocada de dolor y aflicciones y ansias de amor de Dios, salí de mí misma, esto es, de mi bajo modo de entender, y de mi flaca suerte de amar, y de mi pobre y escasa manera de gustar de Dios, sin que la sensualidad ni el demonio me lo estorben".[706]

La fe está en el centro del proceso y es el meollo de la oscuridad, porque sólo mediante el oscurecimiento del propio entendimiento se puede venir al modo de ser, de entender y de hacer de Dios, lo cual está totalmente fuera de nuestro alcance, si Dios mismo no nos lo provee.
La recomendación del santo, es pues, oscurecerse para obtener luz:

"En la noche dichosa,

---

[704] El desarrollo de este paralelismo puede encontrarse en F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid, 1968. 453.
[705] 1S 2,1.
[706] 2N 4,1.

en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.

Aquésta me guiaba
más cierto que la luz de mediodía,
adonde me esperaba
quien yo bien me sabía,
en parte donde nadie parecía".[707]

La antítesis oscuridad/luz, noche/mediodía, se pone aquí para marcar el contraste de cuán conveniente sea entrar en esta noche, disponerse a oscuras –noche activa–, para que Dios nos oscurezca –noche pasiva–. A partir de la más profunda oscuridad: noche pasiva del espíritu sobrevendrá la luz, Dios mismo. Una cita de Subida es elocuente al respecto: "luego claro está que la fe es noche oscura para el alma, y de esta manera la da luz; y cuanto más la oscurece más luz la da de sí".[708]
El santo recurre para hablar de Dios, como "luz-demasiado luminosa-para nosotros", al oxímoron del pseudoDionisio:

> "De donde, cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales, porque no sólo la excede, pero también la priva y oscurece el acto de su inteligencia natural. Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa rayo de tiniebla, conviene a saber, para el alma no ilustrada y purgada, porque de su gran luz sobrenatural es vencida la fuerza natural intelectiva y privada."[709]

El rayo de tiniebla es una buena imagen para hablar de Dios, diáfano en sí y oscuro para nosotros. Este proceso nocturno tiene lugar en la contemplación, en la cual el espíritu se siente aprisionado; recordemos que habló de estrechez, apreturas, hasta de sepulcro[710] y la evocación nos hace pensar en la cárcel toledana.[711]
Sin embargo todo esto se revela necesario, indispensable para llegar a la unión con Dios, la fe y el amor son los "mozos de ciego" que revela Cántico:

> "Dicho queda, ¡oh alma!, el modo que te conviene tener para hallar el Esposo en tu escondrijo. Pero, si lo quieres volver a oír, oye una palabra llena de sustancia y verdad inaccesible: es buscarle en fe y en amor, sin querer satisfacerte de cosa, ni gustarla ni entenderla más de lo que debes saber; que esos dos son los mozos de ciego que te guiarán por donde no sabes, allá a lo escondido de Dios".[712]

Cántico mira el proceso nocturno desde su realización en la luz, sin embargo no puede menos que evocar la oscuridad necesaria para la plenitud del encuentro luminoso y amoroso.

2.1.2. Sobre el origen del símbolo

---

[707] Poema de la Noche Oscura, canciones 3 y 4.
[708] 2S 3,4.
[709] 2N 5,3.
[710] Cf. 2N 6,1.
[711] Cf. M.J. MANCHO DUQUE, "El símbolo de la «Noche»…", 229.
[712] CB 1, 11.

Distintos autores, postulan diversas teorías respecto del origen del símbolo de la noche. Si bien las intuiciones de Juan de la Cruz son originales y debidas a su propia experiencia, vivida simbólicamente, seguramente deben haber obrado algunas influencias culturales, literarias y espirituales, ya que el santo como cualquier autor, vive en un contexto y es hijo de su tiempo. Enumeramos algunas de las principales teorías al respecto:

- Jean Baruzi,[713] afirma que el símbolo de la noche sería un hallazgo personal del santo de Fontiveros, fruto de una experiencia propia, para la cual no hay antecedentes previos. Si bien la noche puede ser considerada un símbolo bastante universal, la novedad del santo consiste en la identificación entre la experiencia mística y el símbolo "noche", es decir, entender el proceso espiritual a través de la noche.

- La teoría sintética, defendida, entre otros por Gastón Etchegoyen,[714] afirma que en las obras de san Juan de la Cruz, tanto como en las de Teresa de Jesús, los símbolos utilizados, serían tomados de las lecturas de los autores y de la naturaleza. Según esta visión, en ese ambiente tan religioso e influenciado por el platonismo, no resultaría extraño que se utilizaran imágenes y símbolos de la creación, que de hecho se "estandarizan" en la modernidad. Es decir, que se encontrarían más o menos los mismos símbolos, considerados universales entre los espirituales de la época. No habría en este punto gran diferencia entre la Devotio Moderna, Francisco de Osuna, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, por ejemplo. En todos ellos hay símbolos de subida, lumínicos, que hablan de heridas y llagas, etc.

- Una continuidad contemporánea de la idea anterior, que podemos explicar por el desarrollo de la psicología profunda[715] y de la historia de las religiones, es la teoría que podríamos llamar *de los arquetipos*. Según este modo de pensar, el santo habría utilizado arquetipos que están presentes en distintas religiones y que pertenecen al inconsciente colectivo: fuego, noche, desposorio, etc. Uno de los autores que adscribe a esta postura es R. Duvivier.[716]

- Dámaso Alonso esgrime la teoría "desde esta ladera",[717] vale decir, que se exime a sí mismo de analizar los aspectos teológicos, místicos o filosóficos en los escritos del santo, para pronunciarse solamente sobre lo literario. En este sentido, el autor considera que hay que tener en cuenta la corriente literaria universal, vigente en el siglo XVI, según la cual se transponía lo literario a lo divino, es decir, se tomaban temas de la literatura profana, y se les daba un significado religioso, así, por ejemplo, el árbol era la cruz, la fuente de agua era la fe, etc. Esta vuelta a lo divino,

---

[713] En *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931.
[714] Cf. G. ETCHEGOYEN, *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux, 1923. Citado por M. J. MANCHO DUQUE, "Panorámica sobre las raíces del símbolo de la «Noche» de San Juan de la Cruz", en: *Palabras y símbolos*…, 177-209.
[715] En especial el desarrollo de la psicología Jungiana con el valor característico que le asigna al símbolo. Por ejemplo, se puede consultar sobre el tema C.G. JUNG, *El Hombre y sus Símbolos*, Barcelona, 1984; *Psicología y religión*, Barcelona, 1994.
[716] Cf R. DUVIVIER, *Le dynamisme existentiel dans la poésie de Jean de la Croix. Lecture du «Cántico Espiritual»*, Paris, 1973.
[717] Para utilizar el título de su libro, del cual extraemos su pensamiento respecto del tema: D. ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera)*, Madrid, 1958.

se vuelve popular en España, gracias a la obra de Sebastián de Córdoba,[718] quien aplica este recurso a los escritos de Garcilaso. En el símbolo de la noche, en concreto, se percibe esta influencia de Garcilaso a través de Córdoba. Sin embargo, afirma Alonso que Juan de la Cruz le da un giro propio:

> "Y la noche cubre sucesivamente la soledad y el desvío amoroso en Garcilaso; el estado de pecado mortal en Córdoba; en San Juan de la Cruz primero la doble oscuridad de la cárcel carnal y de la prisión de cal y canto, y luego, el símbolo profundo de los oscuros caminos por los que se ha de entrar el alma que tiende hacia la unión divina."[719]

- Teoría Bíblica: es la que sostiene otro grupo de investigadores, para quienes la fuente principal y la influencia más importante en el símbolo de la noche, la habría recibido el santo de la misma Sagrada Escritura. La Biblia le ofrece a Juan de la Cruz inspiración en determinados temas, símbolos y figuras, además le provee un determinado lenguaje, que es idóneo por naturaleza, para relatar las experiencias místicas. En esta línea bíblica, en lo que se refiere específicamente a la Noche, han tenido particular importancia en el santo, el libro del Éxodo, el del Cantar de los Cantares, y determinados salmos. Al comentar los textos, enfatiza más que en la noche en sí misma, en el paso de las tinieblas a la luz, por lo cual los seguidores de esta teoría afirman que en las Escrituras, encontró algunos de los rasgos característicos del símbolo de la noche, concretamente las oposiciones noche/día y noche-oscuridad/luz. También toma de algunos personajes bíblicos como Job y Jeremías, la descripción de los estados psicológicos que implica la noche.
  Entre los autores que sostienen esta teoría está J. Vilnet[720] y M. Rosa Lida.[721]

- Algunos autores marcan la influencia de los Santos Padres en Juan de la Cruz. Manuel Diego Sánchez,[722] por ejemplo afirma, que la noche como símbolo de trascendencia divina, se encuentra ya en Filón de Alejandría de algún modo, y luego en Orígenes, y en la Vida de Moisés escrita por Gregorio de Nisa. El rayo de tiniebla del pseudo Dionisio,[723] que el santo cita, tendría como antecedente la tiniebla luminosa del Niseno.

- Teoría Arabista: su representante principal es Asín Palacios;[724] se sostiene en esta teoría que determinados conceptos místicos expresados en la literatura del santo, provienen de la terminología de la secta mística árabe *sãdili*, secta que tuvo gran importancia en la España musulmana especialmente en los siglos XIV y XV. Dichos conceptos habrían sido conservados en ambientes moriscos y asumidos por los místicos españoles, en especial por Juan de la Cruz. En la España pre-renacentista

---

[718] SEBASTIÁN DE CÓRDOBA, *Obras de Boscán y Gracilaso, trasladadas a materias cristianas y religiosas.* Este libro aparece en su primera edición en 1575.
[719] D. ALONSO, *La poesía de San Juan*…, 60.
[720] Cf. J.VILNET, *La Biblia en San Juan de la Cruz*, Buenos Aires, 1953.
[721] Ver especialmente M. ROSA LIDA, "Reseña a *La poesía de San Juan de la Cruz de Dámaso Alonso*", *Revista de Filología Hispánica* 5 (1943) 381ss.
[722] Cf. MANUEL DIEGO SÁNCHEZ, "La Herencia Patrística de San Juan de la Cruz" en: F.RUIZ (coord.), *Experiencia y Pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1990, 83-111.
[723] 2N 5,3.
[724] Cf. M ASÍN PALACIOS, *Huellas del Islam*, Madrid, 1941.

habrían convivido la mística árabe y la cristiana, influenciándose mutuamente. De este modo, el símbolo de la Noche, sería una imagen tomada de la escuela Sufí.[725] Últimamente, dentro de esta teoría se afirma, más que unilateralmente la influencia morisca en la mística cristiana del siglo XVI, la mutua influencia: una cantidad de temas existentes en el primitivo cristianismo fueron recibidos y reelaborados en el Islam y vuelven a aparecer en la mística española del siglo XVI, tanto cristiana como musulmana.[726]

- La "herencia familiar", así la señala F. Ruiz y nos invita a no olvidar esta variable entre las fuentes de las que el santo pudo haber tomado el símbolo.[727] Hay testimonio del biógrafo de su hermano Francisco de Yepes, de noches de oración pasadas en verano en el huerto, o en el invierno en alguna Iglesia.[728] Juan de Yepes tuvo que haber sido testigo y alguna vez incluso compañero en estas aventuras de oración nocturna. Sin llegar a ser una teoría, éste es un importante aporte al tema de las fuentes del símbolo nocturno, teniendo en cuenta el peso que tiene el elemento biográfico en la elección de las formas de expresión de san Juan de la Cruz.[729] Hablando de elemento biográfico, tenemos que decir que el libro de la noche, tanto en el poema como en el comentario, alude sin decirlo de manera directa, la experiencia de vida del santo: sea que hablemos de la cárcel de Toledo, de la noche cósmica o mística, de oscuridades exteriores e interiores. Juan de la Cruz, tan parco al hablar de sí mismo, manifiesta mucho de su experiencia en el libro de "La Noche Oscura".[730]

- Teoría Germánica: [731] es la teoría que goza de mayor aceptación entre los críticos. En ella se afirma que de las posibles influencias recibidas por la mística española en el símbolo de la noche, la influencia decisiva es la de los escritores místicos renano-flamencos. Este influjo, señalado por primera vez por Menéndez Pelayo,[732] es el que cuenta con la mayor cantidad de testimonios documentales, tanto en las escuelas espirituales ortodoxas como heterodoxas. Las estrechas relaciones de España con Alemania y los países bajos en aquellos siglos (XV y XVI), por motivos históricos y políticos, facilitaron la difusión en España de las obras espirituales alemanas y

---

[725] Así lo sostiene en diversos estudios Luce Lopez-Baralt. Ver especialmente: LUCE LOPEZ-BARALT, "A oscuras y en celada: la fusión nocturna en el amor indecible", en: *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Madrid, 1998, 147-188.

[726] Cf. un libro de referencia en este punto: C. CUEVAS, *El pensamiento del Islam, Contenido e Historia. Influencia en la mística española*, Madrid, 1972.

[727] Cf. F. RUIZ, "El Símbolo …," 89-90.

[728] Cf. La antigua obra JOSÉ DE VELASCO, *Vida y virtudes del venerable varón Francisco de Yepes*, Valladolid, 1917. Citado por F. RUIZ, "El Símbolo…," 89-90.

[729] Suele comentarse al respecto la comparación de Dios con la figura materna –por ejemplo 1N 1,2 "la amorosa madre"– y el peso que tuvo Catalina Álvarez en la experiencia del santo. Cf. E. PACHO, "Símiles de Pedagogía Sanjuanista. El «Niño tierno» en brazos de Dios", en: *Estudios Sanjuanistas*, vol II, 127-140.

[730] Esta idea del elemento biográfico que se trasluce en la Noche, lo describe admirablemente EULOGIO PACHO, en*: San Juan de la Cruz y sus Escritos*, Madrid, 1969. 17ss. La sensibilidad contemporánea le da mucha más fuerza a este elemento biográfico. En toda descripción de crisis lo primero que se investiga es el peso de la historia personal, tal como vimos al estudiar los teóricos que se aproximan a la crisis desde la intervención. Cf. Primera parte de este texto, en especial Slaikeu.

[731] Se los suele llamar germanos, pero en realidad son originarios de los Países Bajos. Más correcta es la denominación de "mística renano-flamenca", ya que se trata de una corriente espiritual que florece a partir del siglo XIII, en los monasterios situados en las márgenes de Rhin. De hecho se los denomina indistintamente como "germanos", "renanos"o "nórdicos".

[732] Cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, vol. III, Madrid, 1920.

flamencas. La reforma del Card. Cisneros, favoreció e impulsó la vida de oración en las órdenes religiosas, en especial, la oración mental y la meditación. Las obras germánicas que se conocieron en la península fueron de dos tipos: una, primordialmente ascética, de más temprana difusión, circula hasta 1550 aproximadamente; la segunda, prevalentemente mística, conoce su auge en la segunda mitad del siglo XVI y fue estimulada por la empresa de traducción de libros antiguos, establecida por Surius en Colonia, a partir de 1545. Con dichas traducciones, comienzan a leerse en España los más importantes místicos germanos: Ruysbroeck, Echkart, Tauler, Suso. En lo concreto del caso de Juan de la Cruz los investigadores apuntan especialmente a la influencia de Ruysbroeck y Tauler.[733] Especialmente este último en el símbolo de la noche,[734] le habría aportado al santo el concepto de oscuridad para la sequedad y la negatividad implicada por la noche. Orcibal[735] afirma que este concepto o inspiración el santo lo toma particularmente del Sermón I del Domingo V después de Trinidad.[736] Dichos Sermones tienen una amplia difusión en España, en la traducción de Surius de 1551.[737]

Junto con el símbolo Noche, cabe anotar el concepto de desnudez espiritual que se halla muy presente también Eckhart y en sus seguidores –Ruysbroeck, Suso y Tauler–. También hay en el santo otros conceptos tomados de la mística germánica: la soledad en el desierto, el alma como llama que arde en otra mayor, la luz y el calor en el alma, etc. Estos símbolos habrían pasado al santo no directamente, sino a través de la vía del recogimiento franciscano,[738] de amplia difusión en España en el siglo XVI. El recogimiento a través de sus autores –Francisco Osuna, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo y otros–, toca determinados temas fundamentales: la aniquilación, el conocimiento de sí mismo, la meditación de la Pasión de Cristo, la unión o transformación, el conocimiento de Dios por ignorancia, etc., que encontramos en escuelas y tradiciones anteriores –escuela germánica, Devotio Moderna, escuela española ascética tradicional– pero que constituyen una síntesis nueva en esta espiritualidad subjetiva e intimista, que es el recogimiento español del siglo XV. Ahora bien, éste es el campo propicio para que florezcan las grandes síntesis místicas del siglo XVI, de Teresa y Juan de la Cruz.

Dos obras circulan por entonces en los recolectorios franciscanos y ejercen directa influencia en el santo, una es la teología mística de Hugo de Balma, cartujo francés

---

[733] Cf. como pionero en el campo teológico-espiritual: CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz, el hombre, el doctor, el poeta*, Barcelona, 1935, 185-186; luego B. GARCÍA RODRÍGUEZ, "Taulero en San Juan de la Cruz", *Vida Sobrenatural* 50 (1949) 349-362 y *Vida Sobrenatural* 51 (1950) 422-436; J. SANCHÍS ALBENTOSA, "La Escuela Mística Alemana y sus relaciones con los místicos de nuestro Siglo de Oro", *Verdad y Vida* 4 (1943) 707-735. De menor relieve pero más reciente: A. DE LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, Paris, 1996, 206-208. Plantea a Juan de la Cruz como continuador del pensamiento tauleriano en la mística española. También es muy importante en esta línea A. Haas; este relevante autor plantea una clara continuidad en este tema entre Tauler y Juan de la cruz. Según Haas, el concepto tauleriano "gotlînden" (sufrir a Dios) tendría su continuidad en la noche oscura sanjuanista como disponibilidad incondicional a la acción de Dios. Cf. A. M. HAAS, "La noche oscura de los sentidos y del espíritu. La experiencia mística del sufrimiento según san Juan de la Cruz" en: *Visión en Azul. Estudios de mística europea*, Madrid, 1999, 65-66.

[734] Cf. J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Bruges, 1966.

[735] Cf. J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix*…, 200ss.

[736] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 40 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 13. 285-294].

[737] Cf. Lo dicho en esta tesis en el capítulo anterior sobre las ediciones de las obras de Tauler.

[738] Algo de esto dije en la sección histórica que precede a esta parte, la tesis es sostenida por varios investigadores, cito los dos más importantes: M. ANDRÉS MARTÍN, *Los Recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, 1975; M. J. MANCHO DUQUE, "Panorámica sobre las raíces del símbolo de la «Noche» de San Juan de la Cruz", en: *Palabras y símbolos*, 177-209.

–"tenido por nórdico"–[739] del siglo XIV y que es traducida por un franciscano en Toledo, en 1514, con el nombre de *Sol de Contemplativos*. La segunda obra, de Enrique Herp, franciscano flamenco (†1477), es el *Directorio de Contemplativos*.[740]

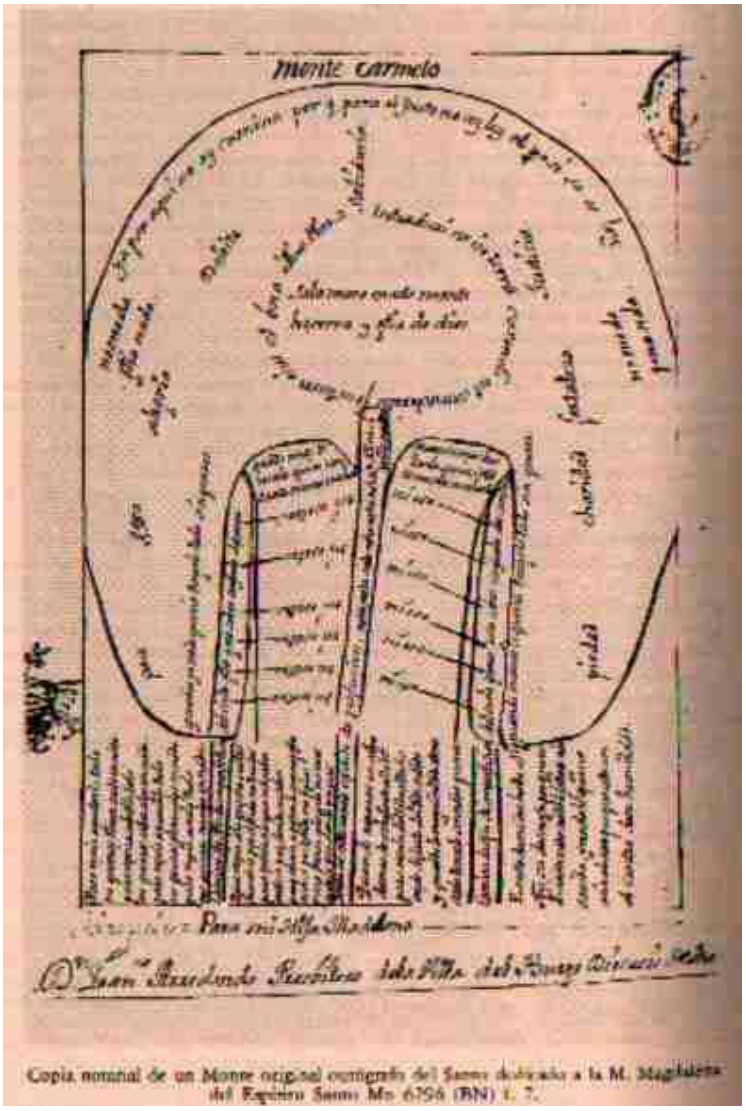
En síntesis, respecto del origen del símbolo de la Noche, en lo teológico-espiritual, me parece que hay elementos como para afirmar la influencia mayor que tuvieron los autores llamados "nórdicos", a través de la escuela franciscana española del siglo XV.
En lo literario, el símbolo se enriquece con la innegable influencia de Garcilaso y la lectura de la vuelta a lo divino en Sebastián de Córdoba. Creo que también el ambiente cultural en el que se halla presente el elemento árabe y el romancero español con su métrica musical y sus temas propios, tienen que haber marcado su sello en Juan de la Cruz.
Conocidas y aceptadas todas las influencias, reconozco con Baruzi,[741] que el símbolo nocturno aplicado a las fases negativas, purificativas o dolorosas del proceso espiritual, es la gran intuición sanjuanista. Tan original y genial es la idea expresada en este símbolo, que se usa en toda la historia espiritual y secular posterior para indicar momentos difíciles de la existencia.
Estoy también de acuerdo con F.Ruiz,[742] quien afirma la posibilidad de que muchas fuentes hayan influido en la elección del símbolo por parte del santo, y hace la siguiente salvedad: "mi opinión es que en la interpretación de San Juan de la Cruz las fuentes iluminan todo y no explican nada".[743]
Creo que a este punto de la reflexión podemos afirmar que lo que eran algunas metáforas o formas de decir fuertes, pero no sistematizadas en Tauler acerca del tema de la oscuridad y las tinieblas insoportables, unidas a la angustia, para expresar un estado del espíritu, se unen y condensan en el símbolo de la Noche Oscura de Juan de la Cruz. Detrás de ese símbolo el autor español desarrolla una teología y pedagogía espiritual acerca de un estado interior particular, que mucho tiene que ver con el sufrimiento y la purificación, pero también con un camino que une a Dios de un modo no evidente, oscuro.

2.2 El Libro de la Noche Oscura

Juan de la Cruz compone el poema que se titula *En una noche oscura*, y luego de muchos ruegos accede a comentarlo. Los comentarios son de dos tipos: el *poético*, comenzado en el poema mismo y luego, basándose en él, dos comentarios que fueron realizados parcialmente y quedaron ambos inconclusos: *Subida del Monte Carmelo* y *Noche Oscura del Alma*, que aunque redaccionalmente están separados, forman un díptico en relación al poema.
El otro tipo de comentario es el *pictórico*, diseñado en la figura de *El Monte* o *Monte de Perfección*.[744]

---

[739] Así lo expresa T. H. Martín en la introducción a la teología mística de Hugo de Balma. Cf. T.H. MARTÍN, "Introducción", en: HUGO DE BALMA, *Sol de Contemplativos. Teología Mística*, Salamanca, 1992, 9-23.
[740] T. H. Martín, afirma esta influencia directa y cita otros trabajos. Cf. T.H. MARTÍN, "Introducción", en: E. HERP, *Directorio de Contemplativos*, Salamanca, 1991, 11-35.
[741] Cf. J BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème*… , 313.
[742] Cf. F. RUIZ, "El Símbolo….".
[743] F. RUIZ, "El Símbolo…" 89.
[744] El esquema del Monte suele estar entre los *Escritos Breves* del santo, en la mayor parte de las Obras Completas, tal como la que yo manejo. Cf. "Monte de la Perfección", en: JUAN DE LA CRUZ, *Obras*



Copia notarial de un Monte original autógrafo del Santo dedicado a la M. Magdalena del Espíritu Santo Ms 6756 (BN) f. 7.

Esta copia que reproducimos aquí es copia notarialmente autenticada del diseño-autógrafo que entregó Juan de la Cruz a Magdalena del Espíritu Santo, carmelita descalza, profesa del monasterio de Beas de Segura, en 1589, pasó al monasterio de Córdoba. Juan de la Cruz habría hecho un esquema para el breviario de cada hermana de Beas.[745]

MONTE DE PERFECCIÓN
Transcripción
Leyendo en el sentido natural de una ascensión o escalada de abajo hacia arriba:
Las cuatro columnas o secciones (de izquierda a derecha) escritos verticalmente:

Para venir a gustarlo todo
no quieras tener gusto en nada.

Completas, revisión textual, introducciones y notas al texto por J. V. RODRÍGUEZ. Introducción y notas doctrinales por F. RUIZ SALVADOR, Madrid 1992, 130-131.
[745] Cf. "Monte de la Perfección", en: JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, 127-136.

Para venir a saberlo todo
no quieras saber algo en nada.

Para venir a poseerlo todo
no quieras poseer algo en nada.

Para venir a serlo todo
no quieras ser algo en nada.

_____

Para venir a lo que gustas
has de ir por donde no gustas.

Para venir a lo que no sabes
has de ir por donde no sabes.

Para venir a poseer lo que no posees
has de ir por donde no posees.

Para venir a lo que no eres
has de ir por donde no eres.

_____

Cuando reparas en algo
dejas de arrojarte al todo.

Para venir del todo al todo
has de dejarte del todo en todo,
y cuando lo vengas del todo a tener
has de tenerlo sin nada querer.

_____

En esta desnudez halla el
espíritu su descanso, porque no
comunicando nada, nada le fatiga hacia
arriba, y nada le oprime
hacia abajo, porque está en
el centro de su humildad.

Los caminos o sendas en dirección, también vertical, que separan los anteriores avisos, se suceden así de izquierda a derecha:

Camino de espíritu de imperfección del cielo:
gloria, gozo, saber, consuelo, descanso.

Senda del Monte Carmelo espíritu de perfección:
nada, nada, nada, nada, nada, nada, y aun en el monte nada.

Camino de espíritu de imperfección del suelo:
poseer, gozo, saber, consuelo, descanso.

En los bordes exteriores de los caminos o sendas, verticalmente y de izquierda a derecha:

A la izquierda: *Cuando yo no lo quería téngolo todo sin querer.*
A la derecha: *Cuando menos lo quería téngolo todo sin querer.*

En los dos espacios centrales con las rayas señalando a las sendas de imperfección se lee:
A la izquierda (desde arriba):
Cuanto más tenerlo quise con tanto menos me hallé.
Con escritura invertida:
ni esotro, ni esotro, ni esotro, ni esotro, ni esotro, ni esotro.
A la derecha (desde arriba):
Cuanto más buscarlo quise con tanto menos me hallé: ni eso, ni eso, ni eso, ni eso, ni eso, ni eso.

Formando un arco de izquierda a derecha se colocan los frutos, virtudes y dones, a saber:
Paz, gozo, alegría, deleite, sabiduría, justicia, fortaleza, caridad, piedad.

A la altura del círculo central y flanqueándolo se lee:
A la izquierda:
No me da gloria nada.
A la derecha:
No me da pena nada.

El círculo central está formado por el texto de Jeremías (2,7):
Introduxit vos in terram Carmeli ut comederetis fructum eius et bona illius. Hier.2.

Dentro del círculo la sentencia profética:
Solo mora en este monte honra y gloria de Dios.

Bordea la línea superior del arco esta leyenda:
Ya por aquí no hay camino porque para el justo no hay ley; él para sí se es ley. (cf. 1 Tim.1,9 y Rom 2,14).

Remata o corona el dibujo el título:
MONTE CARMELO
SUBIDA AL MONTE CARMELO

Trata de cómo podrá un alma disponerse para llegar en breve a la divina unión. Da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados, muy provechosa para que sepan desembarazarse de todo lo temporal y no embarazarse con lo espiritual, y queden en la suma desnudez y libertad de espiritu, la cual se requiere para la divina unión.
Compuesta por el Padre Fr. Juan de la Cruz, Carmelita Descalzo.

Los dos esquemas y símbolos fundamentales que son caminar en la noche y escalar el monte, confluyen en el hecho de *estar a oscuras y sin nada*, que es el estribillo y tema de fondo de poema y comentario.
Poema, dibujo y ambos comentarios, según los especialistas, fueron compuestos en Granada, en el Convento de *Los Mártires*, entre 1582 y 1584.[746]
La *Subida* quedó incompleta,[747] aparentemente ante la comprobación que la noche pasiva era mucho menos tratada que la noche activa. Allí se decidió por comenzar la redacción de *La Noche*, sobre todo apuntando a la noche pasiva del espíritu.

2.2.1. El libro nace como un poema

[746] Cf. EULOGIO PACHO, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid, 1969, 269ss.
[747] Cf. Para una panorámica de *Subida*, J. D. GAITÁN, "Subida del Monte Carmelo", en: S. ROS GARCÍA (coord.), *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca, 1993, 361-399.

Juan de la Cruz compuso en ocho liras[748] de cinco versos el poema de la *Noche Oscura*. Cabe suponer que esta manera de escribir, típica de la poesía italiana renacentista, le llega a san Juan de la Cruz por Garcilaso de la Vega y fray Luis de León.

Siendo Luis unos catorce años mayor que Juan, es casi seguro que cuando el santo de Fontiveros llega a Salamanca a estudiar en 1564, el profesor agustino era ya poeta famoso en el medio universitario.

La influencia de Garcilaso en el estilo poético y en la métrica es casi indiscutible. Nuestro autor no podía ignorar a uno de los poetas más famosos de su tiempo; si no fue antes, tuvo que haber conocido sus obras siendo estudiante en Salamanca. Tanto J. Baruzi,[749] como el P. Crisógono de Jesús Sacramentado[750] nombran numerosos puntos de contacto entre los dos autores.

Los elementos mencionados nos hacen concluir, siguiendo a Dámaso Alonso,[751] que san Juan de la Cruz habría leído en profundidad a Garcilaso, y en sus poemas se ve, algunas veces, su lejana influencia y, otras veces, el propósito deliberado de imitarlo.

Además hay que tener en cuenta otra cuestión, ya señalada en parte al hablar del origen del símbolo nocturno: la difusión de las obras de Boscán y Garcilaso inquieta a algunos moralistas católicos por su fuerte carácter profano. Es así como Sebastián de Córdoba, vecino de Úbeda, imprime en 1575 las *Obras de Boscán y Garcilaso, trasladadas a materias cristianas y religiosas*. El mismo san Juan de la Cruz lo menciona en una especie de nota, al comienzo de la Llama de Amor Viva.[752] Esta "vuelta a lo divino"[753] comenzó a popularizarse y a difundirse de tal modo, que en 1577 había una segunda edición de las obras de Sebastián de Córdoba.

Baruzi afirma que san Juan de la Cruz conoció mucho antes las obras de Garcilaso y Boscán, que la adaptación de Sebastián de Córdoba.[754] Aunque la obra de Córdoba no deja de ser un trabajo de inferior calidad respecto del de Garcilaso, es indudable el influjo que tiene sobre san Juan, en la utilización simbólica a lo divino.

Respecto de la noche, Garcilaso tiene expresiones nocturnas como "noche tenebrosa, escura", "cárcel tenebrosa", etc., que son en su mayor parte comparaciones de la imaginería amorosa de la época.[755]

Estas expresiones han sido conservadas en el texto de Córdoba, pero éste ha visto la posibilidad de un claro sentido espiritual, sólo que para él la noche, es la noche del pecado.

---

[748] Lira: es un modo de armar estrofas en poesía que consiste en la combinación de cinco versos, de los cuales el primero, el tercero y el cuarto son heptasílabos y los otros dos, endecasílabos. Riman el primero con el tercero y el segundo con el cuarto y el quinto.

[749] Cf. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931.

[750] En su obra *San Juan de la Cruz, su obra científica y literaria*, Madrid, 1929.

[751] Cf. D. ALONSO, *La poesía de San Juan* …, 27ss.

[752] Ll B prólogo, 4. Allí san Juan de la Cruz dice, después del poema, lo siguiente: "La compostura de estas liras son como aquellas que en Boscán están vueltas a lo divino…" Dice Boscán, pero en realidad se refiere a Garcilaso, porque en aquella época se editaban juntas las obras de Boscán y Garcilaso, vale decir se está refiriendo a un libro; y a ese libro trasladado a lo divino por Sebastián de Córdoba.

[753] "La vuelta a lo divino" es un recurso literario que aplica lo que se dice en sentido secular, a lo religioso; por ejemplo, la fuente que en Garcilaso es un tema pastoril, en Córdoba se transforma en símbolo de la fe. Otro tanto con el pastor o pastorcico que pasa a tener la significación de Cristo en Córdoba. Este símbolo lo retoma Juan de la Cruz en su poema del mismo nombre donde el árbol es la cruz, idea también tomada de Córdoba. Cf. mi disertación para la tesina de licenciatura, presentada en nuestra facultad, *El amor en el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, 21-24. Allí también se pueden observar cómo influyen en la poética sanjuanista la tradición culta, española pero italianizante y también el romancero español, de índole más popular.

[754] Cf. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix*…, 111-112.

[755] Esta es la opinión de D. ALONSO en *La poesía*…, 56.

Es un sentido completamente distinto el que le da san Juan. Como hemos visto, para el santo las noches son los estados interiores por los que Dios encamina al alma hacia la unión con Él. Para llegar a la unión de semejanza es necesaria la negación en el hombre de lo des-semejante. Son oscuridades de negación de todo lo sensible y lo espiritual –noche del sentido, noche del espíritu–, con la única guía de la luz de la fe, luz que, por total y absoluta, es para la inteligencia humana, profunda oscuridad.
Vemos, entonces, que la interpretación del simbolismo nocturno en san Juan es distinta y original respecto de sus antecesores, lo cual no quita que se pudo inspirar en ellos. La imagen externa permanece pero va evolucionando en cuanto a su sentido.
La noche que cubre a los enamorados en Garcilaso, se transforma en el estado de pecado mortal en Córdoba. Especialmente en el poema, más aún que en el comentario, se percibe una cierta dinámica: la noche significa, primero, la doble oscuridad de la cárcel de la carne y de la prisión material de Toledo; más tarde, el símbolo profundo de los oscuros caminos por los que ha de entrar el alma que tiende hacia la unión divina.

2.2.2. División de la obra

El autor no dividió la obra en libros ni en capítulos, aunque es bastante clara la división en 1N 14, 6: "Tiempo es pues en comenzar a tratar de la segunda noche". La partición del texto en dos libros, el primero de 14 capítulos y el segundo de 25, es obra del primer editor, Diego de Jesús, quien realizó la edición príncipe en Alcalá en 1618. Es suya también la mayor parte de los títulos, siendo sólo algunos del santo.[756] Este primer editor, teniendo una comprensión más o menos acabada de la obra, sin embargo no siempre dividió bien el texto ni tituló bien los capítulos.
El título de *Noche Oscura* con el que conocemos hoy el libro, aparece solamente en algunos códices.[757] Según la mayor parte de los especialistas, el título completo y original sería:[758] *Declaración de las canciones del modo que tiene el alma en el camino espiritual para llegar a la perfecta unión de amor con Dios, cual se puede en esta vida. Dícese también las propiedades que tiene el que ha llegado a la dicha perfección, según en las Canciones se contiene*. Sin embargo, ya en la edición príncipe aparece con el título de *Noche Oscura*, y el título original como subtítulo. En otros códices el título es *Noche Oscura de la Subida del Monte Carmelo.*
Para el texto de la noche, los editores suelen utilizar el manuscrito 3446 de BN-Madrid. Se lo designa habitualmente con la letra H (=hispalensis) por proceder del Convento de los Remedios de Sevilla. En opinión de L. Ruano,[759] hay hasta 24 códices diferentes y desiguales en su valor. Las lagunas del ms H, se subsanan con el 328ª (Rm) que está en el archivo generalicio de la OCD en Roma.[760]

2.2.3. Contenido

Se trata de una obra de carácter autobiográfico, no tanto porque hable de la vida de Juan de la Cruz, sino porque habla de una experiencia en primera persona: "*salí*" "estando *mi* casa sosegada"; "nadie *me* veía", "ni *yo* miraba cosa", etc.

---

[756] En las ediciones de la obras en general se los detalla.
[757] El detalle de esos códices puede verse en L. RUANO, "Guión bibliográfico" en: *Obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1982, 919-920.
[758] Esto lo afirma J. V. RODRÍGUEZ, "Noche Oscura", en: S. ROS GARCÍA (COORD.), *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca, 1993. 402-403.
[759] Cf. "Guión bibliográfico"…, 919-920.
[760] Las Obras Completas del santo, que uso para este trabajo siguen el Manuscrito H, para la mayor parte del texto y el manuscrito Rm para los fragmentos que no figuran en el H.

Además, en la anotación que sigue al poema, el autor se preocupa por aclarar que está relatando algo ya pasado:

> "Antes que entremos en la declaración de estas canciones, conviene saber aquí que el alma las dice estando ya en la perfección, que es la unión de amor con Dios, habiendo ya pasado por los estrechos trabajos y aprietos, mediante el ejercicio espiritual del camino estrecho de la vida eterna que dice nuestro Salvador en el Evangelio (Mt. 7, 74), por el cual camino ordinariamente pasa para llegar a esta alta y dichosa unión con Dios. El cual por ser tan estrecho y por ser tan pocos los que entran por él, como también dice el mismo Señor (Mt. 7, 14), tiene el alma por gran dicha y ventura haber pasado por él a la dicha perfección de amor, como ella lo canta en esta primera canción, llamando noche oscura con harta propiedad a este camino estrecho, como se declarará adelante en los versos de la dicha canción".[761]

El libro narra la aventura por medio de la cual el alma[762] sale de sí misma y abandona todas las cosas, para alcanzar una comunión de amor más plena con Dios. Todo esto se realiza en una noche oscura, lo cual significa que se ha realizado por medio de la contemplación purgativa, que pasivamente causa en el alma la negación de sí misma y de todas las cosas. La fuerza para salir de sí y de todas las cosas, la obtuvo del amor del esposo en la referida contemplación pasiva.

Narra un proceso, un itinerario vital de una existencia en principio atormentada y luego gozosa, es la paradoja de las bienaventuranzas, en especial la bienaventuranza de los pobres de espíritu, que es tan cara al pensamiento del santo.[763]

Describe el camino del alma desde que Dios la saca del estado de los principiantes –que él asocia a los que meditan discursivamente– y los pone en el de aprovechados –los que comienzan su camino contemplativo–, para llegar al estado de perfectos que es la unión del alma con Dios.

Lo que explica el libro de la noche es: qué es la noche y por qué causa Dios pone al alma en todas estas aflicciones. Para explicar estas dos cuestiones, comienza con la condición de los principiantes y sus defectos característicos. Allí empieza la enumeración de vicios capitales, teniendo en cuenta que la noche tiene como objetivo no purificar las faltas, sino sus raíces, los hábitos malos o vicios.[764] Los siete primeros capítulos de 1Noche, describe los vicios de un modo existencial, como para que los principiantes se vean allí reflejados:

> "…su deleite halla pasarse grandes ratos en oración, y por ventura las noches enteras; sus gustos son las penitencias, sus contentos los ayunos, y sus consuelos usar de los sacramentos y comunicar en las cosas divinas; las cuales cosas, aunque con grande eficacia y porfía asisten a ellas y las usan y tratan con grande cuidado los espirituales, hablando espiritualmente, comúnmente se han muy flaca e imperfectamente en ellas. Porque, como son movidos a estas cosas y ejercicios espirituales por el consuelo y gusto que allí hallan, y, como también ellos no están habilitados por ejercicios de fuerte lucha en las virtudes, acerca de estas sus obras espirituales tienen muchas faltas e imperfecciones; porque, al fin, cada uno obra conforme al hábito de perfección que

[761] 1N Declaración general.
[762] Vocabulario propio de la época y de san Juan de la Cruz; nosotros hoy diríamos, el hombre, la persona.
[763] Cf. 1S13, 6; 2S 7,5; LB 3,46.
[764] Recordemos que escribe para personas dedicadas a la oración, la mayor parte de ellas frailes y monjas de vida contemplativa. Han comenzado un enérgico camino de evitación del pecado, pero san Juan de la Cruz muestra cómo Dios los quiere llevar a "más".

> tiene; y, como éstos no han tenido lugar de adquirir los hábitos fuertes, de necesidad han de obrar como flacos niños, flacamente".[765]

Vemos que se trata de personas dedicadas enteramente a lo espiritual y el daño no está en lo que hacen sino en las motivaciones no purificadas que tienen: "son movidos a estas cosas y ejercicios espirituales por el consuelo y gusto que allí hallan", por ello han de ser purificados por el ejercicio de las virtudes, sino serán "niños flacos", en lugar de "hombres fuertes".
La enumeración de los vicios capitales, en realidad está destinada a que estos espirituales perciban no sólo sus pecados característicos, sino la raíz de ellos. Son ejemplificaciones que nos conducen a ver en todas estas imperfecciones la falta de caridad, y esto se ve aunque no la nombre expresamente:

> "Otras muchas imperfecciones más de las que acerca de cada vicio voy diciendo tienen muchos de estos principiantes, que por evitar prolijidad dejo, tocando algunas de las más principales, que son como origen y causa de las otras".[766]

Ya que la meta del camino sanjuanista es la unión de amor con Dios, lo que realmente nos separa es todo lo que no sea amor en nuestras vidas.
De todas estas consideraciones, queda en claro que es necesario que Dios complete pasivamente, lo que la persona no puede lograr activamente, para lograr la unión con Dios:

> "Estas imperfecciones baste aquí haber referido de las muchas en que viven los de este primer estado de principiantes, para que se vea cuánta sea la necesidad que tienen de que Dios los ponga en estado de aprovechados, que se hace entrándolos en la noche oscura que ahora decimos, donde, destetándolos Dios de los pechos de estos gustos y sabores en puras sequedades y tinieblas interiores, les quita todas estas impertinencias y niñerías, y hace ganar las virtudes por medios muy diferentes. Porque, por más que el principiante en mortificar en sí se ejercite todas sus acciones y pasiones, nunca del todo, ni con mucho, puede hasta que Dios lo hace pasivamente por medio de la purgación de la dicha noche".[767]

El medio purificador que Dios utiliza, es la noche y esta noche es doble porque son dos los aspectos a purificar: la sensibilidad y el espíritu. En 1 N 8,2 nos ofrece una visión de conjunto, en la que encontramos cinco diferencias principales.[768]

---

[765] 1N 1,3.
[766] 1N 4,1.
[767] 1N 7,5
[768] Tomo la idea de poner la comparación en un cuadro del texto de J. V. RODRÍGUEZ, "Noche Oscura"…, 413. Aunque mi esquema es algo diverso al suyo y la comparación es del mismo san Juan de la Cruz, la idea está inspirada en su cuadro.

Noche sensitiva	*Noche espiritual*
1. En ella y por ella se purga el alma según el sentido, acomodándose al espíritu	1. En ella y por ella se purga y desnuda el alma según el espíritu, acomodándose y disponiéndose para la unión de amor con Dios.
2. Es común y les sucede a muchos, son los principiantes	2. Es de muy pocos y éstos ya son los aprovechados y ejercitados
3. Es amarga y terrible para el sentido	3. Es horrenda para el espíritu, no tiene comparación
4. Es primera en el orden cronológico	4. Es posterior en orden cronológico (2N1,1)
5. Hay más literatura sobre ella	5. Como hay menos material tanto escrito como por experiencia, al santo le interesa especialmente detenerse en ella

2.4. Principales temas desarrollados en el libro de la Noche

2.4.1. La Noche pasiva del sentido

Sobre las personas descritas en los siete primeros capítulos de 1N, caerá la noche para purificarlos. La purificación llevará adelante por medio de la contemplación infusa, que san Juan de la Cruz describe del siguiente modo:

> "Porque contemplación no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si la dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor".[769]

Para explicar cómo se da la intervención de Dios, aplica la comparación –común y cara al pensamiento sanjuanista– de la amorosa madre.[770] Dios, como una madre, ve a estos principiantes flacos y débiles, sin embargo, cuando los nota "algo crecidillos" aplica esta pedagogía nocturna:

> "Pues, como el estilo que llevan los principiantes en el camino de Dios es bajo y que frisa mucho con su propio amor y gusto, como arriba queda dado a entender, queriendo Dios llevarlos adelante, y sacarlos de este bajo modo de amor a más alto grado de amor de Dios (…) ya que se han ejercitado algún tiempo en el camino de la virtud, perseverando en meditación y oración, en que con el sabor y gusto que allí han hallado se han desaficionado de las cosas del mundo y cobrado algunas espirituales fuerzas en Dios, (…) oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual que andaban gustando en Dios todas las veces y todo el

[769] 1N 10,6.

[770] Cf. 1N 1,2 con esta comparación comienza el libro: "…al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos le calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y le regala. Pero, a la medida que va creciendo, le va la madre quitando el regalo y, escondiendo el tierno amor, pone el amargo acíbar en el dulce pecho, y, abajándole de los brazos, le hace andar por su pie, porque, perdiendo las propiedades de niño, se dé a cosas más grandes y sustanciales. La amorosa madre de la gracia de Dios, luego que por nuevo calor y hervor de servir a Dios reengendra al alma, eso mismo hace con ella; porque la hace hallar dulce y sabrosa la leche espiritual sin algún trabajo suyo en todas las cosas de Dios, y en los ejercicios espirituales gran gusto, porque le da Dios aquí su pecho de amor tierno, bien así como a niño tierno (1 Pe. 2, 2-3)".

> tiempo que ellos querían; porque, como eran flacos y tiernos, no había puerta cerrada para éstos, como dice san Juan en el Apocalipsis (3, 8). Y así, los deja tan a oscuras que no saben dónde ir con el sentido de la imaginación y el discurso, porque no pueden dar un paso en meditar como antes solían, anegado ya el sentido interior en estas noches, y déjalos tan a secas que no solo no hallan jugo y gusto en las cosas espirituales y buenos ejercicios en que solían ellos hallar sus deleites y gustos, mas, en lugar de esto, hallan por el contrario sinsabor y amargura en las dichas cosas; porque, como he dicho, sintiéndolos ya Dios aquí algo crecidillos, para que se fortalezcan y salgan de mantillas los desarrima del dulce pecho y, abajándolos de sus brazos, los veza a andar por sus pies; en lo cual sienten ellos gran novedad porque se les ha vuelto todo al revés".[771]

Varios elementos de este texto son importantes para comprender la noche:

- Los síntomas: los principiantes se encuentran muy flacos y su proceder y actitud deja mucho que desear, estando cercanos al amor propio.
- La acción de Dios: quiere llevarlos adelante, sacarlos de este modo de amar, librarlos del sentido y del discurso de la razón, para comunicarse con Dios según el espíritu.
- El Señor quiere conducirlos a otra madurez y a otra libertad.
- Estos principiantes alcanzaron alguna madurez: se ejercitaron en la virtud, llevan un camino de oración, cobraron fuerzas en Dios.
- Aparición de un quiebre: cuando estaban gustando de Dios todas las veces que querían, con la imaginación y el discurso, Dios oscurece esta luz y cierra la puerta y manantial espiritual. Sobreviene la noche y con ella el desconcierto total. Así, a oscuras, no saben dónde ir ni con la imaginación, ni con el discurso y no sólo eso, sino que todo el gusto que antes sentían, se vuelve ahora dis-gusto y sin-sabor. Este quiebre podría asociarse a la crisis en el no-ver, no-compronder, no-gustar, lo que antes sí se comprendía y gustaba. Sobre todo hay un brusco cambio de paradigma. El orante parece ser el mismo y lo que han cambiado son los términos en los que se desarrolla la vida de oración. Para el nuevo paradigma, no hay herramientas para conducirse. En este sentido, se podría denominar crisis a esta situación, siguiendo la definición de K. Slaikeu ya expuesta.[772]

  El contraste podría sonar cruel, sino se comparara a Dios con una madre, a quien le interesa ver crecer a sus hijos y todo lo dispone en amorosa pedagogía.

Antes de entrar a las tres señales que nos permiten distinguir la noche auténtica de la inauténtica, hay una correspondencia entre luz y gusto y oscuridad y disgusto, que nos permite ir sacando una primera conclusión sobre lo que es la noche. Por otra parte y para comprender las señales, hay que tener en cuenta que la noche está relacionada en el libro con el camino de oración –como referencia principal, ya que es claro que el símbolo es más globalizante y abarcador, la noche proyecta su sombra sobre toda la vida), por lo tanto no es de extrañar que se defina a los principiantes como "los que meditan en el camino espiritual" y los aprovechados como los ya contemplativos.[773]

2.4.2. Las tres señales

La pregunta que sobreviene instintivamente es la siguiente: ¿cómo saber que este disgusto-oscuridad-sequedad es una señal de entrada en la noche, y con ella, de

[771] 1N 8, 3.
[772] Cf. Primera parte de esta tesis.
[773] Cf. 1N 1,1.

crecimiento espiritual? Juan de la Cruz sabe también que la tibieza puede ser una señal de negligencia, o de alguna otra dolencia o patología física, emocional o espiritual.[774]
Él relata tres señales que, podemos deducir, ha tomado de la experiencia propia y de los acompañados:

- 1ª Señal: "así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas [creadas]".[775]
  Si fuera sequedad debido a negligencia, tendría gusto en alguna otra cosa que no fueran las de Dios.
- 2ª Señal: "ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás".[776]
  Es una señal positiva, y aquí el santo sale al cruce a la posibilidad de que la falta de gusto podría deberse a alguna enfermedad o humor melancólico. Si así fuera no habría ninguna "solicitud por", sino simplemente, desgano.
- 3ª Señal: "es el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación, como solía, aunque más haga de su parte".[777]
  Aquí la referencia es a la vida de oración, hay un cambio de estilo oracional, una entrada en la vida contemplativa. Es importante discernir el punto de inflexión, para no seguir insistiendo con algo que ya no va con el crecimiento de la persona.

2.4.3. ¿Cómo permanecer en la noche?

Este tema es abordado en el capítulo 10 del Libro 1, de algún modo retoma lo dicho en el prólogo de Subida.[778] El santo considera fundamental el reconocimiento de los síntomas para saber cómo permanecer en la noche; puesto que hay un proceder determinado para ésta, y otro proceder para quienes retroceden por flaqueza o tienen melancolía o algún problema de salud, etc.
En las sequedades de la noche sensitiva, los que van entrando por el camino de la oración suelen inquietarse y preocuparse, no tanto porque la experiencia no sea agradable, sino porque piensan que este estado se debe a sus pecados, que ya no sirven a Dios, vuelven atrás, etc. De hecho el santo advierte: si no hay quien los entienda –en el sentido de acompañar y comprender el proceso, invitándolos a perseverar en la oración– volverán a lo anterior,[779] por ello una vez discernida la noche sensitiva, los consejos del santo se pueden sintetizar en el siguiente texto:

> "Los que de esta manera se vieren, conviéneles que se consuelen perseverando en paciencia, no teniendo pena; confíen en Dios, que no deja a los que con sencillo y recto corazón le buscan, ni los dejará de dar lo necesario para el camino, hasta llevarlos a la clara y pura luz de amor, que les dará por medio de la noche oscura del espíritu, si merecieren que Dios los ponga en ella.

---

[774] En el prólogo de Subida 3, se queja amargamente de los que no tienen guía en el camino, y por eso se asustan frente a los síntomas nocturnos, o peor aún los guías que faltos de ciencia y experiencia impiden avanzar a sus acompañados. De allí que sea importante extenderse en las señales discernidoras de la noche.
[775] 1N 9,2.
[776] 1N 9,3.
[777] 1N 9,8.
[778] Cf. S prólogo 4-6.
[779] Cf. 1N 10,2.

> El estilo que han de tener en ésta del sentido es que no se den nada por el discurso y meditación, pues ya no es tiempo de eso, sino que dejen estar el alma en sosiego y quietud, aunque les parezca claro que no hacen nada y que pierden tiempo, y aunque les parezca que por su flojedad no tienen gana de pensar allí nada; que harto harán en tener paciencia en perseverar en la oración sin hacer ellos nada. Sólo lo que aquí han de hacer es dejar el alma libre y desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamientos, no teniendo cuidado allí de qué pensarán y meditarán, contentándose sólo con una advertencia amorosa y sosegada en Dios…".[780]

Aquí se ve la exhortación del santo a una actitud teologal: "confíen en Dios", haciendo alusión a la fe; "perseverando en paciencia", invitando a la esperanza; estar "con una advertencia amorosa y sosegada en Dios", permaneciendo en el amor.
En síntesis, los invita a dejar que la contemplación siga su curso, que tenga lugar el proceso que Dios va haciendo en ellos.
El comienzo del capítulo 11 trae una aclaración: "la cual inflamación de amor, aunque comúnmente a los principios no se siente",[781] y da los motivos: por la impureza del natural, y por no darle lugar pacífico en el alma.
No obstante, ya se deja ver algún resultado, en la línea del amor: "se va viendo el alma aficionada e inflamada en amor de Dios, sin saber ni entender cómo y de dónde le nace el tal amor y afición".[782]

2.4.4. ¡Oh dichosa ventura! Los provechos de la noche

La noche trae principalmente dos beneficios, que aunque no se perciben, están sucediendo mientras la persona padece en la noche, "curándose de muchas imperfecciones e imponiéndose en muchas virtudes".[783]
Estos provechos se describen en 1N 12 y 13, y son un remedio a los siete vicios capitales descriptos al comienzo.[784] Los siete vicios son soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia –y acidia– espiritual. El capítulo 12 está principalmente dedicado al conocimiento de sí y sus consecuencias, principalmente contra la soberbia:

- Conocimiento de sí y de sus miserias: 1N 12, 2-4.
- Conocimiento de Dios y de su grandeza y excelencia: 1N 12, 5-6.
- Humildad espiritual: 1N 12,7. De esta humildad nacen el amor al prójimo y la obediencia: 1N 12,8.

En el capítulo 13, marca los provechos-remedios, principalmente contra la avaricia, y luego, más brevemente, contra los otros cinco vicios:

- Pobreza espiritual, contra la avaricia: 1N 13,1.
- Sobriedad espiritual y con ella paz y pureza de corazón, contra la gula y la lujuria: 1N 13,5-6.
- Mansedumbre espiritual, con Dios, con los demás, consigo mismo, contra la ira: 1N 13,7.
- Caridad con los demás (como cura de la envidia): 1N 13,8.
- Cura para la acedia y el tedio: 1N 13,9.

---

[780] 1N 10, 3-4.
[781] 1N 11,1.
[782] 1N 11,1.
[783] 1N 11,2.
[784] Sobre la técnica de contraposición entre daños y provechos, pueden verse las interesantes observaciones de J.D. GAITÁN, en: *Negación y Plenitud en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1995, 215-218.

- Otros innumerables provechos: suavidad espiritual, amor puro, noticias espirituales, etc. 1N 13,10.
- Libertad de espíritu, y con ella todos los frutos del espíritu que se contraponen a las obras de la carne, como el hombre nuevo se contrapone al viejo: 1N 13,11.

Terminado el capítulo 13, se puede ver que Dios ha conseguido el propósito que buscaba, al colocar al alma en la noche, la ha capacitado por medio de otro entrenamiento, habilitándola para otros gustos superiores:

> "entrándolos en la noche oscura que ahora decimos, donde, destetándolos Dios de los pechos de estos gustos y sabores en puras sequedades y tinieblas interiores, les quita todas estas impertinencias y niñerías, y hace ganar las virtudes por medios muy diferentes".[785]

Poniéndolas en paralelo con los vicios, estas virtudes se manifiestan como el resultado de vivencias y aprendizajes.[786] La crisis provocada por la noche ha arrojado un resultado muy positivo y superabundante, ya que entre los provechos de la "nocturnidad", se dan una cantidad de curas complementarias, que se describen en 1N 14. Así es, ya en 1N11,2 se refirió al que está en la noche como alguien "puesto en cura", la noche es una cura, una instancia terapéutica, en este caso de los sentidos exteriores e interiores, ya que la sensibilidad tiene que ser saneada y habilitada para poder percibir a Dios. Cuando la sensibilidad está purificada, comienza la vía de los aprovechados o iluminativa. Para aquellos que van a pasar a la noche del espíritu, vendrán otras instancias terapéuticas que también resultarán dolorosas y que durarán un tiempo largo. Fundamentalmente serán tentaciones y trabajos diversos, tal como se los describe en 1N14,3.
En 1N14,4 aparece algo interesante: el fin que Dios persigue con estos trabajos, dándolos o permitiéndolos además de la cura, es la instrucción. El sufrimiento parece tener un sentido pedagógico, como si el santo dijera: "el que sufre, sabe". Textualmente dice aquí: "porque si el alma no es tentada, ejercitada y probada con trabajos y tentaciones, no puede avivar su sentido para la sabiduría".[787]
Esta idea la vimos poco antes en 1N12, 4: "demás también que aquel aprieto y sequedad del sentido ilustra y aviva el entendimiento, como dice Isaías, que la vejación hace entender (28, 19)."
Este texto difícil puede verse en su contexto que se refiere al "desarrimo" de los gustos, y que en la noche, gracias a la sequedad, el hombre puede conocerse a sí mismo y conocer a Dios. De todas formas, queda dicha esta palabra fuerte acerca de la relación entre conocimiento y padecimiento. Imposible dejar de recordar el magisterio de Cántico:

> "[…] el más puro padecer trae más íntimo y puro entender, y, por consiguiente, más puro y subido gozar, porque es de más adentro saber. Por tanto, no se contentando con cualquiera manera de padecer, dice: Entremos más adentro en la espesura, es a saber, hasta los aprietos de la muerte, por ver a Dios. […] ¡Oh, si se acabase ya de entender cómo no se puede llegar a la espesura y sabiduría de las riquezas de Dios, que son de muchas maneras, si no es entrando en la espesura del padecer de muchas maneras, poniendo en eso el alma su consolación y deseo! ¡Y cómo el alma que de

[785] 1N 7,5.
[786] Cf. J. V. RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz, profeta enamorado de Dios y maestro*, Madrid, 1987, 315.
[787] 1N 14,4.

> veras desea sabiduría divina, desea primero el padecer, para entrar en ella, en la espesura de la Cruz!"[788]

Siendo Subida-Noche y Cántico obras prácticamente contemporáneas,[789] no es arriesgado colocarlas juntas en este punto, como forma de explicación recíproca. Noche describe el camino y Cántico la experiencia cumplida. Hay indudablemente una sabiduría que se adquiere en el padecer.

Pero también encontramos este tema como magisterio constante del santo: "Dios lo hizo bien; pues, en fin, es lima el desamparo, y para gran luz el padecer tinieblas".[790]

En 1N 14,5-6, se nos habla acerca de la duración y del modo de esta noche. Ambas cosas tienen que ver con lo que hay que purificar, al grado de amor de unión al que Dios nos quiere conducir y a la disposición para la purificación que presenta el alma.

Es interesante ver en 1N 14,5 que en la purificación se observa una cierta *personalización*: "no pasa en todos de una manera ni unas mismas tentaciones".

Lo que podemos deducir de lo dicho en 1N 14,5-6 es que en la noche se encuentran la voluntad humana y la divina, llevando adelante la purificación y que esta purificación o noche puede adoptar formas singularísimas y personales. Así, alguien puede encontrarse sumido en la noche, por un acontecimiento que otro considere banal; y así también pueden darse muchas y sucesivas noches que van purificando distintas facetas de la sensibilidad, al ritmo de la persona en cuestión. Lo que aparece claro es que la noche se valora subjetivamente, al paso de la persona que la atraviesa.

La purificación en general es larga: "por muy apriesa que Dios las lleve, harto tiempo suelen durar en estas sequedades y tentaciones ordinariamente".[791]

Con esta apreciación y la promesa de tratar la noche del espíritu, termina el primer libro.

2.4.5. Necesidad de la Noche pasiva del espíritu

El santo comienza con una afirmación inicial importante:

> "Un alma que Dios ha de llevar adelante, no luego que sale de las sequedades y trabajos de la primera purgación y noche del sentido, la pone Su Majestad en esta noche de espíritu, antes suele pasar harto tiempo y años en que, salida el alma del estado de principiantes, se ejercita en el de aprovechados".[792]

Es decir, hay un intervalo, en el que se disfruta de lo alcanzado en la noche del sentido y no comienza aún la del espíritu. El alma se encuentra como "quien ha salido de una estrecha cárcel".[793]

En este tiempo se percibe que no está acabada la purificación del alma, falta la principal, que es la del espíritu. Por eso se da la oscuridad como por intermitencias; aún

---

[788] CB 36,12-13.

[789] Los comentarios están escritos casi con seguridad en Granada, entre 1582 y 1585. Sobre este tema puede verse E. PACHO, "Tres poemas, un tratado y tres comentarios. Relación entre las obras sanjuanistas", en: *Estudios Sanjuanistas*, Burgos, 1997, vol 1, 625-653.

[790] Ep 1. Carta a Catalina de Jesús, escrita en Baeza el 6 de Julio de 1581.

[791] 1N 14,6.

[792] 2N 1,1.

[793] Sobre la influencia de la experiencia de la cárcel de Toledo en los escritos del santo, puede verse: J. V. RODRÍGUEZ, "La liberación en San Juan de la Cruz", *Teresianum* 36 (1985) 429-436. Allí el autor analiza los textos sanjuanistas más significativos en relación al tema.

más: en las que no han de llegar muy lejos en el camino contemplativo, está Dios "haciendo anochecer y amanecer a menudo".[794]
Lo cierto es que el sentido no es apto para recibir comunicaciones espirituales y una de las consecuencias es que hay también en esta etapa signos que evidencian que no se está en condiciones de recibir comunicaciones espirituales:

> "[…] esta parte sensitiva del alma es flaca e incapaz para las cosas fuertes del espíritu, de aquí es que estos aprovechados, a causa de esta comunicación espiritual que se hace en la parte sensitiva, padecen en ella muchas debilitaciones y detrimentos y flaquezas de estómago, y en el espíritu, consiguientemente, fatigas; porque, como dice el Sabio (Sab. 9, 15): El cuerpo que se corrompe, agrava el alma. De aquí es que las comunicaciones de éstos no pueden ser muy fuertes, ni muy intensas, ni muy espirituales, cuales se requieren para la divina unión con Dios, por la flaqueza y corrupción de la sensualidad que participa en ellas".[795]

Tal como hizo en la noche de sentido, y para mostrar la necesidad de la noche del espíritu, señala las imperfecciones que tienen los aprovechados. Aunque hay una purificación hecha, queda lo más por hacer, en todos los niveles de la persona.
Distingue las imperfecciones habituales y actuales:
Las *habituales* son las aficiones y hábitos imperfectos que todavía, como raíces han quedado en el espíritu, "en la purgación de los cuales la diferencia que hay a estotra, es la que de la raíz a la rama, o sacar una mancha fresca o una muy asentada y vieja".[796]
Aunque ha pasado la noche del sentido, todavía quedan resabios del hombre viejo, difíciles de desmontar, señala tres a quitar –entre otros que también hay–:
-"Hebetudo mentis" –embotamiento de la mente–,
- rudeza natural;
- distracción y exterioridad de espíritu.
En las *actuales*, "no caen todos de una manera",[797] pero se relatan una cantidad de imperfecciones y peligros tales como soberbia, presunción, engaños del demonio, arrogancia, etc., que pueden ser mucho peores que los de la noche sensitiva:

> "Había tanto que decir de las imperfecciones de éstos y de cómo les son más incurables por tenerlas ellos por más espirituales que las primeras, que lo quiero dejar".[798]

Como diciendo que sería inútil y cansador el hecho de enumerarlas, y por eso no lo hace. Insiste, en cambio, en la necesidad de la noche: por más purificados que hubieren estado estos aprovechados en la noche del sentido, la del espíritu es muy necesaria. De hecho, la del sentido, nos dice, es como un ejercicio preliminar para pasar a la del espíritu.[799]
Para hacer esta reforma espiritual, que describió el santo como tan necesaria, de hecho, Dios interviene de la siguiente manera:

> "desnúdales las potencias y afecciones y sentidos, así espirituales como sensitivos, así exteriores como interiores, dejando a oscuras el entendimiento, y la voluntad a secas, y vacía la memoria, y las afecciones del alma en suma aflicción, amargura y aprieto,

[794] 2N 1,1.
[795] 2N 1,2.
[796] 2N 2,1.
[797] 2N 2,3.
[798] 2N 2,4.
[799] Cf. 2N 3,1.

> privándola del sentido y gusto que antes sentía de los bienes espirituales, para que esta privación sea uno de los principios que se requiere en el espíritu para que se introduzca y una en él la forma espiritual del espíritu, que es la unión de amor.
> Todo lo cual obra el Señor en ella por medio de una pura y oscura contemplación, como el alma lo da a entender por la primera canción. La cual, aunque está declarada al propósito de la primera noche del sentido, principalmente la entiende el alma por esta segunda del espíritu, por ser la principal parte de la purificación del alma".[800]

Nos encontramos ante un panorama difícil: realmente todo se ha vuelto oscuro, sobre potencias, afecciones y sentidos, tanto en lo espiritual como sensitivo; la experiencia, como dice el texto, es de "suma aflicción, amargura y aprieto". El santo termina el párrafo de forma contundente: esta privación es necesaria, para llegar a la unión de amor. ¿Por qué medio? A través de una pura y oscura contemplación.
Este es un buen momento para recordar que la purificación se hace según la pedagogía divina, que contempla dos variables: lo que hay que purificar y el grado de amor al que Dios nos quiere llevar:

> "el tiempo que al alma tengan en este ayuno y penitencia del sentido, cuánto sea, no es cosa cierta decirlo, porque no pasa en todos de una manera ni unas mismas tentaciones; porque esto va medido por la voluntad de Dios conforme a lo más o menos que cada uno tiene de imperfección que purgar; y también, conforme al grado de amor de unión a que Dios la quiere levantar, la humillará más o menos intensamente, o más o menos tiempo. Los que tienen sujeto y más fuerza para sufrir con más intención, los purga más presto. Porque a los muy flacos con mucha remisión y flacas tentaciones mucho tiempo les lleva por esta noche, dándoles ordinarias refecciones al sentido porque no vuelvan atrás".[801]

En 2N 7,3 dirá también: "según el grado que su misericordia quisiere concederle de unión de amor, que conforme a esto es la purgación más o menos fuerte y de más o menos tiempo".
Es decir, Dios pedagogo y misericordioso, se hace al paso de la persona y, no obstante, su plan es obtener de cada una, lo mejor.
Es verdad que los solos calificativos de la noche son para meter miedo: "horrenda noche" 2N1, 1; "tempestuosa y hórrida noche" 2N7, 3; "horrenda y espantable" 1N8, 3. No se trata de un concepto teórico, sino de una experiencia vivida, padecida y narrada también para que se comprendan a sí mismos quienes están pasando por ella.
Al paso de la purificación y sin comprender demasiado cómo, en esta sequedad y noche, se va el alma "ilustrando y enamorando",[802] ya que el amor se va revelando como el único medio capaz de unir al alma con Dios.

2.4.6. El corazón de la Noche y la imagen del fuego

Estos preámbulos de experiencia, nos sirven para entrar de lleno en la descripción de la noche, que tiene lugar entre los capítulos 5 y 8. En estos capítulos está lo sustancial de la noche, como experiencia y como libro. Es un texto denso y central, que nos obligará a mirarlo con algún detenimiento.
2N 5,1 nos entrega la definición y descripción esencial de la noche:

---

[800] 2N 3,3.
[801] 1N14, 5.
[802] Cf. 1N 10, 6; 2N 18,5.

> "Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. Esta contemplación infusa, por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios. De donde la misma sabiduría amorosa que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos es la que aquí purga al alma y la ilumina".

El santo define la noche oscura pasiva del espíritu,[803] como "influencia de Dios en el alma" y "sabiduría de Dios amorosa". ¿Qué hace este influjo en las personas? Dos efectos principales: la purifica y la ilumina, y lo hace en un sólo y mismo proceso: es luz que al iluminar, purifica. Es amor purificador, recio y fuerte, que causa dolor, no por su naturaleza, sino por la nuestra, que es por un lado, muy impura y necesita purificación; y por otro, muy des-semejante a la de Dios. Por eso, a pesar de ser "lumbre divina" es para nosotros "penosa y aflictiva y también oscura".[804]
La sobreabundancia de luz, la hace oscura a esta noche, y en eso se extiende en 2N 5,2-3. A partir de 2N 5, 4 empieza a explayarse acerca del carácter penoso de la noche; la base es la teoría de *los contrarios*, que podría resumirse así: Dios es la total pureza, y el alma –en términos sanjuanistas– es la total impureza, "de aquí es que, no pudiendo caber dos contrarios en el sujeto del alma, de necesidad haya de penar y padecer el alma".[805] Hace la descripción a partir de cuatro pares de contrarios:

- *Pureza-impureza*: sufre por esta embestida de luz en su oscuridad, de la misma manera que los ojos no acostumbrados a un fuerte resplandor padecen ante la plena luz. Esta claridad le deja al alma en la evidencia de su imperfección y cuán lejos está de Dios, tanto, que le parece ser contraria a Él. Piensa que no es digna de Dios, ni de nadie y que nunca lo será. [806]
- *Fuerza-flaqueza:* sufre a causa de su "flaqueza natural, moral y espiritual",[807] motivo por el cual la grandeza de Dios le pesa y oprime. Siendo la noche una purificación que es gracia y no castigo, sin embargo, la persona la vive como opresión.
- *Divino-humano*: la tercera manera de padecer, relata el santo, es encuentro de los extremos –humano y divino– en esta contemplación purgativa. Utiliza verbos como "cocer", otros manuscritos hablan de "sazonar" y la expresión se refiere a algo así como "curar", a la manera que se curan determinados recipientes para que no transfieran gusto u olor a su contenido.[808] Así el alma debe ser "curada", saneada de todo lo impuro, para recibir en sí al mismo Dios. Este lenguaje de contenido y

[803] Es la noche propiamente dicha y su analogado principal, ya que tanto la noche del sentido –tanto activa como pasiva– como la noche activa del espíritu, son nada más que preámbulos para esta, que es la más alta purificación e iluminación.
[804] Cf. 2N 5,2.
[805] 2N 5, 4.
[806] Cf. 2N5,5.
[807] Cf. 2N 5,6.
[808] Valga esta analogía latinoamericana: en Argentina, Uruguay y el sur de Brasil, solemos "curar" el recipiente de madera o calabaza en el que tomamos mate (como infusión) a fin de preservar el sabor de la yerba. Lo que se "cura" en este caso está de algún modo purificado y preparado para recibir el agua y la yerba que permanecerá inalterable en cuanto a su sabor. Ese recipiente, destinado a ese fin, ya no podrá ser utilizado para otro menester. Vale la metáfora.

continente es habitual en el santo, por ejemplo, cuando habla de "las profundas cavernas del sentido" en Llama.[809]
Esta cura por el encuentro de contrarios, le resulta al alma dolorosa, se siente:

> "sin Dios y castigada y arrojada e indigna de él, y que está enojado, que todo se siente aquí; y más, que le parece que ya es para siempre.
> Y el mismo desamparo siente de todas las criaturas y desprecio acerca de ellas, particularmente de los amigos"[810]

La experiencia dolorosa abarca no sólo el abandono de Dios, sino de los amigos, pena que se profundiza al pensar que es para siempre y que tiene merecido ese abandono.[811]

- *Grandeza-miseria*: la cuarta manera de pena es causada por otra dupla de contrarios: la grandeza de Dios, y la miseria y pobreza en la que la persona se ve. Siente en sí vacío y pobreza en el orden de bienes temporales materiales y espirituales, que el santo define así: "miserias de imperfecciones, sequedades y vacíos de las aprensiones de las potencias y desamparo del espíritu en tiniebla".[812]

A continuación, y como una especie de conclusión de lo tratado en los capítulos 5 y 6, aparece el tema de la purificación asociada al símbolo del fuego, porque:

> "por medio de esta oscura contemplación; en la cual no sólo padece el alma el vacío y suspensión de estos arrimos naturales y aprensiones, que es un padecer muy congojoso, de manera que si a uno suspendiesen o detuviesen en el aire, que no respirase, mas también está purgando el alma, aniquilando y vaciando o consumiendo en ella, así como hace el fuego al orín y moho del metal, todas las afecciones y hábitos imperfectos que ha contraído toda la vida".[813]
> "En esta fragua se purifica el alma como el oro en el crisol".[814]

Esta imagen reaparecerá en 2N 10, con la comparación del fuego y del madero.
No sólo está el vacío de sentidos y potencias sino que también hay una purificación espiritual, semejante a la del purgatorio, pero más provechosa.[815]
El capítulo 7 del segundo libro de la noche, describe su contenido, en la primera frase:

> "Las aflicciones de la voluntad y aprietos son aquí también inmensos y de manera que algunas veces traspasan al alma en la súbita memoria de los males en que se ve, con la incertidumbre de su remedio".[816]

---

[809] Ll B 3: "¡Oh lámparas de fuego, en cuyos resplandores las profundas cavernas del sentido, que estaba oscuro y ciego, con extraños primores calor y luz dan junto a su querido!". La declaración de esta canción, nos habla también de estas cavernas del sentido, que son las potencias del alma, como capacidades. Las cavernas son tres: entendimiento, voluntad y memoria. Cf. LLB 3, 18-22. Véase también M. HERRÁIZ GARCÍA, *La Unión con Dios, Gracia y Proyecto. Catecismo Sanjuanista*, Valencia, 1991, 38-52. Según Herráiz, Juan de la Cruz afirma que el modo en el que Dios nos ama es creando en nosotros capacidades para recibirlo.
[810] 2N 6,2-3.
[811] La experiencia del abandono asociada al abandono del Padre sentido por Jesús en la cruz, la veremos más adelante al tratar el tema de Chiara Lubich, en la tercera parte de esta tesis.
[812] 2N 6,4.
[813] 2N 6,5.
[814] 2N 6,6.
[815] Cf. 2 N 6,6.
[816] 2N 7,1.

En los capítulos 7 y 8 se habla de los modos de estas aflicciones; parece que en la noche todo duele, todo hiere. He aquí algunos de los males descriptos:

- La memoria de las prosperidades pasadas, ya que los y las habitantes de la noche, hoy se ven ajenos a aquel bien.[817]
- Incertidumbre acerca del fin de la noche, ya que parece no acabarse nunca y que finalmente se perderá.[818]
- No tiene consuelo en ninguna doctrina ni maestro.[819]
- En esta purgación, amando mucho a Dios, no se siente amada ni digna de su amor ni del de ninguna otra persona. Aquí vuelve a comparar esta noche con el purgatorio.[820]
- No puede elevar el afecto ni el pensamiento a Dios. Le parece que Dios no oye ni hace caso. No puede rezar ni tener advertencia de las cosas divinas, ni de ninguna otra cosa.[821] "Tener advertencia" en el modo de expresión del santo, significa reparar en, poder detenerse, hay como una imposibilidad no sólo de discurrir sino de darse cuenta de lo que se tiene delante.
- Se purga el entendimiento de su luz y la voluntad de sus afecciones y la memoria de sus discursos y noticias, de tal manera que la memoria queda por momentos como vacía.[822]

Para ilustrar en las penalidades "nocturnas", recurre al testimonio de la Escritura, y nombra a los grandes pacientes de la historia de la Salvación: Jeremías, Job, en alguna medida David, considerado por Juan de la Cruz como autor de los salmos:

> "Tantas y tan graves son las penas de esta noche, y tantas autoridades hay en la Escritura que a este propósito se podrían alegar, que nos faltaría tiempo y fuerzas escribiendo, porque sin duda todo lo que se puede decir es menos".[823]

Mientras el santo ilustra acerca de la noche, va dando algunos consejos de acompañamiento: "de donde grande compasión conviene tener al alma que Dios pone en esta tempestuosa y horrenda noche".[824]
También da algunos consejos para recibir en sí, la acción de Dios:

> "A la verdad no es éste tiempo de hablar con Dios, sino de poner, como dice Jeremías (Lm. 3, 29), su boca en el polvo, si por ventura le viniese alguna actual esperanza, sufriendo con paciencia su purgación. Dios es el que anda aquí haciendo pasivamente la obra en el alma; por eso ella no puede nada".[825]

Aquí Juan de la Cruz recomienda especialmente la actitud de abandono. No es tiempo de pensar, tampoco se trata de dar una respuesta, de cuestionar o cuestionarse, es el tiempo de dejar que Dios nos purifique, que haga su obra en nosotros. Hay un trabajo divino y oculto que se realiza en la noche, lo hace Dios, pero necesita de la disponibilidad de quien atraviesa la noche.

---

[817] Cf. 2N 7,1.
[818] Cf. 2N 7,3.
[819] Cf. 2N 7,3.
[820] Cf. 2N 7,7
[821] Cf. 2N 8,1.
[822] Cf. 2N 8,1-2.
[823] 2N 7,2. Esta idea de recurrir a los personajes de la historia de la salvación en busca de ejemplo y modelo, es un recurso habitual en los SS.PP. También en la literatura de espiritualidad contemporánea vemos este recurso, tal como expuse en la primera parte de esta tesis al hablar del artículo de De Candido.
[824] 2N 7,3.
[825] 2N 8,1.

En efecto, Juan de la Cruz no problematiza sobre la noche, ni siquiera relata su propia experiencia –aunque podamos entreverla en el texto–, sino fundamentalmente la describe. Así lo explica una estudiosa del símbolo de la noche:

> "San Juan no nos revela mediante esta forma simbólica su experiencia personal; lo que hace es advertirnos sobre su carácter de necesidad ontológica dentro de unas coordenadas específicamente cristianas. Esto es, todo cristiano que desee alcanzar la unión con Dios en esta vida, forzosamente, ineluctablemente, ha de pasar por la *Noche* oscura, en cualquier lugar o época".[826]

Frente a este hecho, corresponde al creyente acompañar el obrar de Dios, por medio de la confianza total y del abandono. Esta actitud nos recuerda lo que sugiere al respecto Tauler, quien según vimos da indicaciones en este mismo sentido y también relaciona la oscuridad, la purificación y la metáfora del leño encendido.

2.4.7. Noche Oscura, tenebrosa y luminosa al mismo tiempo

En 2N 8, 2-5, es decir la mayor parte del capítulo, se habla sobre esta influencia divina, como una luz abundantísima que ilumina el alma y cuanto más luminosa y abundante, más enceguece a quien la recibe. La doctrina de fondo la expresa en la frase final de 2N 8,2: "las cosas sobrenaturales tanto son a nuestro entendimiento más oscuras, cuanto ellas en sí son más claras y manifiestas".[827]

Pero esta paradójica oscuridad, que vacía y purifica, a la vez ilumina; permite ver en su verdad todas las cosas, y adquirir una nueva inteligencia de las mismas a partir del desasimiento nocturno, y en esto se verifica la bienaventuranza de los pobres de espíritu.[828] Así el santo nos va diciendo que el vacío tiene sentido en función de la plenitud; la oscuridad, en función de la luz, y la pena para recibir una felicidad de calidad sobrenatural. Usando el lenguaje de antítesis que tanto le gusta al santo, quiere marcar el carácter penoso de una experiencia que redunda en bien de quien la transita.

Con esta idea de descubrir el sentido de tanta penalidad, el texto prosigue en su desarrollo. Podemos decir que los capítulos 9 y 10 son una especie de interpretación y develamiento del sentido: en el capítulo 9, introduciendo esta explicación, y en el 10 con la comparación del fuego y del madero, sacando luego conclusiones de la misma en orden al magisterio espiritual de la transformación.

El santo explica a lo largo del capítulo 9 cómo Dios va capacitando a la persona para recibirlo en su interior, teniendo siempre presente que la intensidad de la pena está en proporción a la plenitud del gozo en el amor:

> "[…] esta dichosa noche, aunque oscurece el espíritu, no lo hace sino por darle luz en todas las cosas; y, aunque lo humilla y pone miserable, no es sino para ensalzarle y levantarle; y, aunque le empobrece y vacía de toda posesión y afección natural, no es sino para que divinamente pueda extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo".[829]

---

[826] M. J. MANCHO DUQUE, "Creación Poética y Componente Simbólico en la Obra de San Juan de la Cruz", en: *Palabras y Símbolos en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1993, 149.

[827] Esta idea ya apareció en 2N 5,3 y también está en 2S 8,6. La idea es del pseudo-Dionisio y Juan de la Cruz lo dice explícitamente en esta cita de Subida.

[828] Cf. Fin de 2N 8,5.

[829] 2N9,1.

A partir de este texto, va describiendo la necesidad de humillarse, empobrecerse, vaciarse de todos los apegos, "toda posesión y afección", acaba de decir, para gozar de otra libertad. El santo quiere expresar que, desde este desapego, se puede volver a recibirlo todo, pero de parte de Dios. No se habla ya de algo malo de lo que hay que desapropiarse, sino del modo natural de ser, y sobre todo de poseer: cosas, afectos, hasta la misma relación con Dios, para recibir de Dios –noche pasiva– otro nuevo modo de ser, de poseer, en definitiva de creer, esperar y amar.
Se purifican los afectos –afecciones, sentimientos y aprehensiones, dice el santo en 2N 9,2–, se purifica el entendimiento de su lumbre natural, llegando a estar en "tinieblas sustanciales",[830] purgada también la voluntad, para recibir este amor de calidad superior.[831] La alusión al corazón del pez de Tobías, ilustra la situación de purgación, en orden a la recepción divina:

> "[…] en el fuego de esta divina contemplación de todo género de demonio, como el corazón del pez de Tobías en las brasas (Tb. 6, 19), tenga disposición pura y sencilla y el paladar purgado y sano para sentir los subidos y peregrinos toques del divino amor en que se verá transformada divinamente".[832]

El concepto de transformación nos ilumina respecto de lo que Dios quiere hacer en la persona, en 2N 9,5 dirá: "conviénele al espíritu adelgazarse y curtirse acerca del común y natural sentir", ambos verbos "adelgazarse" y "curtirse", hablan de esta fuerte purificación, que se lleva a cabo en la contemplación, en este nuevo estilo oracional, oscuro, divino e infuso en el que el alma se va entrenando.
La metáfora del parto, ya conocida por el lector, retomada más de una vez en la primera parte y en esta segunda al hablar del magisterio de Tauler, aparece ahora en la exposición sanjuanista:

> "Todas estas aflictivas purgaciones del espíritu para reengendrarlo en vida de espíritu por medio de esta divina influencia, las padece el alma, y con estos dolores viene a parir el espíritu de salud, porque se cumpla la sentencia de Isaías (26, 17-18), que dice: De tu faz, Señor, concebimos, y estuvimos con dolores de parto, y parimos el espíritu de salud".[833]

Veamos dos detalles interesantes e importantes de éste fragmento en orden a la presente investigación: en primer lugar hay un padecimiento que tiene como finalidad ser "reengendrado", lo cual nos evoca aquel "nuevo nacimiento en Dios" o "nacimiento de Dios en el alma" del que hablaba Tauler como fin del camino espiritual. En segunda instancia, notemos que no sólo se habla de una vida nueva, sino de la instancia a través de la cual advenimos a esa vida nueva: el parto. Dicho parto no es una instancia con características poéticas sino reales y aflictivas: "dolores de parto". Hay un dolor o quiebre, un "umbral crítico" en términos de Nemeck que tiene que trasponerse para alcanzar una vida de calidad superior.
El resultado de esta purificación es la unión con Dios, o el espíritu de salud, como dice aquí. Dolor que produce frutos: esta es la línea de sentido que le interesa profundizar al santo; quien nace es el mismo Dios en el alma, o mejor, el alma en Dios.
La persona al vivir este proceso, es simultáneamente la parturienta y el niño que nace.[834]

---

[830] Cf. 2N 9,3
[831] Cf. 2N 9,3.
[832] 2N 9,3.
[833] 2N 9,6.
[834] Esta imagen evoca lo que dice M.Guenther, señalado en la primera parte de esta tesis.

Antes de introducirse en la metáfora del fuego y del madero, el capítulo termina con un tono de esperanza o de ánimo para quien transita la profunda oscuridad:

> "Profunda es esta guerra y combate, porque la paz que espera ha de ser muy profunda; y el dolor espiritual es íntimo y delgado, porque el amor que ha de poseer ha de ser también muy íntimo y apurado; porque, cuanto más íntima y esmerada ha de ser y quedar la obra, tanto más íntima, esmerada y pura ha de ser la labor, y tanto más fuerte cuando el edificio más firme".[835]

La belleza y fuerza de las antítesis logra el efecto buscado: hacer que se perciba la proporcionalidad directa entre el dolor de la purificación y su fruto de unión con Dios.
Retoma la pregunta que atraviesa el corazón de la noche: ¿por qué esta amable noche, plena de la presencia de Dios, resulta penosa para el alma? La respuesta está dada en la flaqueza e imperfección del sujeto que recibe esta presencia.[836]
Para decirlo más acabadamente, y como si no hubiera bastado la explicación dada, ejemplifica con la metáfora-símbolo del fuego y el madero:[837] el fuego embiste con fuerza y calor el madero, y el madero, antes de convertirse en bella brasa y llama incandescente, cruje, se retuerce, se oscurece y despide impurezas. Nótese en el siguiente texto la progresión ascendente y descendente de los verbos, a imitación del movimiento de la llama:

> "Porque el fuego material, en aplicándose al madero, lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene; luego le va poniendo negro, oscuro y feo, y aun de mal olor, y, yéndole secando poco a poco, le va sacando a luz y echando afuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego; y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a transformarle en sí y ponerle tan hermoso como el mismo fuego. En el cual término ya de parte del madero ninguna pasión hay ni acción propia, salva la gravedad y cantidad más espesa que la del fuego, porque las propiedades del fuego y acciones tiene en sí; porque está seco, y seca; está caliente, y calienta; está claro y esclarece; está ligero mucho más que antes, obrando el fuego en él estas propiedades y efectos".[838]

El fuego va tomando posesión del madero, en la medida en que avanza, va echando fuera del leño todas las imperfecciones. En ese proceso de transformación es interesante observar que para venir al estado de "hermoso, seco, caliente, claro y ligero", el madero debió estar primero "húmedo, lloroso, negro, oscuro, feo y de mal olor". Una antítesis o contraste, de los que les gusta al santo, apuntando a una calidad de vida superior, a la que se llega atravesando una muerte real por un lado –el madero dejo de ser tal para convertirse en brasa–, y simbólica por otro –el madero en tanto cortado, ya no era un ser vivo–. La analogía pascual es evidente.
Esta metáfora ya la hemos desarrollado a partir de uno de los sermones de Tauler,[839] mostrando la continuidad entre ambos autores. El sentido dado allí es el mismo que encontramos aquí. Lo que se quiere mostrar no es solamente la capacidad de transformación, sino la transformación que se da por medio de una circunstancia penosa. Dicho en otros términos: la pena asociada naturalmente con un resultado

---

[835] 2N 9,9.
[836] Cf. 2N 9,10-11.
[837] El símbolo del fuego purificador lo vimos poco antes al comentar 2N 6, 5-6.
[838] 2N 10,1.
[839] Cf. J. TAULER, *Sermons*… 32§4 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 17. 318-319. 321].

negativo, puede tener un desenlace positivo, en esa línea va el significado de la metáfora incluida en la explicación de la noche.
La descripción continúa con siete propiedades de la comparación que le permiten al santo hablar del proceso espiritual:

1. “la misma luz y sabiduría amorosa que se ha de unir y transformar en el alma, es la misma que al principio la purga y dispone”;[840]
2. “estas penalidades no las siente el alma de parte de la dicha sabiduría, […], sino de parte de la flaqueza e imperfección que tiene el alma”;[841]
3. Se comprende “la manera de penar de los del purgatorio. Porque el fuego no tendría en ellos poder, aunque se les aplicase, si ellos no tuviesen imperfecciones en qué padecer”;[842]
4. “al modo que se va purgando y purificando por medio de este fuego de amor, se va más inflamando en amor […] Aunque esta inflamación de amor no siempre la siente el alma”;[843]
5. “después de estos alivios vuelve el alma a padecer más intensa y delgadamente que antes […] cuanto le va adelgazando las más íntimas y delgadas y espirituales imperfecciones y más arraigadas en lo más adentro”;[844]
6. “le parece al alma que todo bien se le acabó y que está llena de males […] Pero, después que se hagan otras muestras como las primeras, gozará más de adentro, porque ya se hizo la purificación más adentro”;[845]
7. “cuando han de volver presto, [846] no deja de sentir, si advierte (y a veces ella se hace advertir) una raíz que queda, que no deja tener el gozo cumplido…”.[847]

Recién aquí parece el santo haberse quedado tranquilo respecto de la explicación y el esclarecimiento de lo que parece ser una cuestión principal: cómo es posible, que esta noche que ilumina, que enciende en amor e ilustra, sea al mismo tiempo purgativa, oscura y dolorosa.

2.4.8. Con ansias en amores inflamada

Dejamos el primer verso del poema y ahora comienza a describir las “propiedades dichosas” de la noche. Comentando este segundo verso, el santo narra a lo largo de tres capítulos (2N 11-13), las propiedades dichosas de la noche. Lo más gozoso de los frutos de esta purgación es el amor pasivo, que se va adueñando del alma y en la que ella empieza a sentir una cierta unión con Dios.[848]
El capítulo 12 vuelve sobre el tema de la noche y su similitud con el purgatorio escatológico para concluir que la noche es el purgatorio de esta vida y el medio de la purgación es el amor, que infunde sabiduría amorosa y produce pureza de corazón.[849]

---

[840] 2N 10,3.
[841] 2N 10,4.
[842] 2N 10,5.
[843] 2N 10,6.
[844] 2N 10,7.
[845] 2N 10,8.
[846] [Se refiere a los momentos de purificación, en la metáfora, de embestida del fuego.] N. d. A.
[847] 2N 10,9.
[848] Esto se ve especialmente en 2N 11, 2-4.
[849] Cf. 2N 12,2.

Hacia el final del capítulo, y como sacando una conclusión de lo dicho, retoma la llamada "cuestión única" o el tema del amor sin conocimiento precedente:

> "De lo que habemos dicho aquí se colige cómo en estos bienes espirituales, que pasivamente se infunden por Dios en el alma, puede muy bien amar la voluntad sin entender el entendimiento".[850]

El capítulo 13 avanza con los efectos sabrosos de la noche, la inflamación de amor de la voluntad, la cual aparece como destinataria principal del influjo divino. Aquí, si hay sufrimiento, es por pensar que Dios está enojado:

> "si entonces se pudiese certificar que no está todo perdido y acabado, sino que aquello que pasa es por mejor, como lo es, y que Dios no está enojado, no se le daría nada de todas aquellas penas, antes se holgaría sabiendo que de ello se sirve Dios".[851]

Podemos decir que se trata de alguien que está ya afianzado en el amor, aunque la mayoría de las veces no lo experimente. Todo el capítulo marca un "ir hacia", está colmado de expresiones que marcan el deseo de entrega y de amor a Dios:

> "A este talle, pues, son las ansias de amor que va sintiendo esta alma, cuando ya va aprovechada en esta espiritual purgación. Porque de noche se levanta, esto es, en estas tinieblas purgativas según las afecciones de la voluntad; y con las ansias y fuerzas que la leona u osa va a buscar sus cachorros cuando se los han quitado y no los halla (2 Re 17, 8; Os 13, 8), anda herida esta alma a buscar a su Dios, porque, como está en tinieblas, siéntese sin él, estando muriendo de amor por él. Y éste es el amor impaciente, que no puede durar mucho el sujeto sin recibir o morir, según el que tenía Raquel a los hijos cuando dijo a Jacob: Dame hijos; si no, moriré (Gn 30, 1)".[852]

Juan de la Cruz es experto en describir estas ansias de amor, así en Cántico:

> "¿Adónde te escondiste Amado y me dejaste con gemido?"[853]
>
> "¡Descubre tu presencia
> y máteme tu vista y hermosura;
> mira que la dolencia
> de amor que no se cura
> sino con la presencia y la figura!".[854]

Es importante saber que Juan de la Cruz expresa los efectos del deseo, como herida.[855] Tanto el deseo como la herida dejan a quien los experimenta en un estado de necesidad de solución. Quien desea busca cumplimiento; el herido busca curación. Ambos piden ser satisfechos y no se quedan quietos hasta obtener lo que buscan. Esto lo aplica el santo de un modo extremo al deseo de Dios, deseo-herida que será tanto más importante en la medida del amor. Quien más ame, más herido está, más grave es su enfermedad.

---

[850] 2N 12,7.
[851] 2N 13,5.
[852] 2N 13,8.
[853] CB 1,1.
[854] CB 11.
[855] Esta temática de la herida y su clasificación: herida, llaga, cauterio, etc., seguramente le vienen al santo de su experiencia como enfermero en el Hospital de las Bubas. Nos hemos referido ya a este hecho al hablar de su vida. Cf. L. RUANO, "Las heridas de amor, según San Juan de la Cruz", *Revista de Espiritualidad* 5 (1946) 546-560. No obstante su antigüedad es un trabajo valioso.

En ese estado están quienes llegan a la noche oscura del espíritu. Han transitado distintas purificaciones y han recorrido con fidelidad el camino de las virtudes. Esta alma, que ha hecho a un lado todo lo que no es Dios, sólo se satisface con Él y lo busca ansiosamente, desesperadamente: de eso depende la vida y su sentido. En ese aspecto, ilustra bien con el ejemplo de Raquel: un deseo tan grande no puede quedar insatisfecho. Hasta tal punto esto es así, que la persona prefiere morir a no ver colmada su aspiración.

El resultado de la transformación es un "alma del cielo",[856] más divina que humana, que sólo se satisface con Dios.

Al tercer verso: "¡Oh, dichosa ventura!", está dedicado el capítulo 14. Se trata de la ventura, la maravilla de haber podido salir de la famosa "casa de la sensualidad", estando dormidos todos sus domésticos que son "todas las potencias, pasiones, afecciones y apetitos que viven en el alma sensitiva y espiritualmente",[857] esto es "estando ya mi casa sosegada". Esta ventura puede ponderarla solamente aquel que la ha vivido, y puede apreciar la diferencia que hay entre la esclavitud de la sensualidad y la libertad espiritual que ha dado el paso por la noche.

[856] 2N 13,11.
[857] 2N 14,2.

2.4.9. Oscuridad y seguridad

Para la comprensión habitual, oscuridad y seguridad son términos que se excluyen; para Juan de la Cruz, se exigen, en el siguiente sentido: cuando comienza a comentar el primer verso de la segunda canción, "A oscuras y segura", dice que es necesaria la oscuridad como ocultamiento de toda experiencia, para salir segura, con la seguridad que da la "secreta escala" de la fe. Es decir, si no hay una experiencia de Dios que sea gustosa, que colme la afectividad, el orante al que se dirige Juan de la Cruz, se mueve por la fe únicamente. Cuando hay una vivencia placentera, puede caber la posibilidad de engaño: tal vez se busque a Dios por los consuelos. Cuando no se dan dichas vivencias, se busca a Dios únicamente por la fe.
El capítulo 16 se dedica a exponer esta relación oscuridad-seguridad, ya que la oscuridad:

> "es acerca de los apetitos y potencias sensitivas, interiores y espirituales, porque todas se oscurecen de su natural lumbre en esta noche porque, purgándose acerca de ellas, puedan ser ilustradas acerca de lo sobrenatural".[858]

Entonces,
- los apetitos sensitivos y espirituales están adormecidos y amortiguados sin poder gustar de cosa ni divina ni humana;
- las afecciones del alma, oprimidas y apretadas,
- la imaginación, atada, sin poder hacer algún discurso de bien;
- la memoria, acabada;
- el entendimiento, entenebrecido, sin poder entender cosa,
- la voluntad seca y apretada,
- y todas las potencias vacías e inútiles,
- y, sobre todo esto, una espesa y pesada nube sobre el alma, que la tiene angustiada y como alejada –aunque en realidad está cerca, pero ella se siente lejos– de Dios.[859]

De toda esta situación penosa y limitante el santo concluye que el alma va segura, porque no se fía de sí misma –básicamente de la carne– ni de los otros enemigos externos –demonio y mundo–.[860]
Se intercala una duda, a modo de pregunta retórica que le permite explicar y avanzar en su exposición:

> "[…] pues las cosas de Dios de suyo hacen bien al alma y la ganan y aseguran, ¿por qué en esta noche le oscurece Dios los apetitos y potencias también acerca de estas cosas buenas, de manera que tampoco pueda gustar de ellas, ni tratarlas como las demás, y aun en alguna manera menos?"[861]

El santo responde que la falta de purificación impide gustar y ponderar adecuadamente las cosas de Dios.
Yendo a oscuras va ganando en virtudes, va segura y a oscuras también por la fortaleza que Dios va infundiendo en el alma a través de la noche. Recordemos que la misma acción divina que purifica, ilustra y vigoriza.

---

[858] 2N 16,1
[859] Cf. 2N 16,1.
[860] Cf. 2N 16,2.
[861] 2N 16,4.

La idea que se repite de diversas maneras es ésta: al estar todas las fuerzas y capacidades del alma oscurecidas y recogidas respecto de lo exterior e interior, emplea toda su fuerza en la atención a Dios y a su servicio, saliendo de todas las cosas y de sí misma.[862]

2.4.10. Secreta - escala - disfrazada

En el capítulo 17 comienza a comentar el segundo verso de la segunda canción: "Por la secreta escala disfrazada", desglosando los tres términos para describir la noche –secreta y escala– y el alma –disfrazada– comentándolos aparte:

- secreta (capítulo 17)
- escala (capítulos 18,19 y 20)
- disfrazada (capítulo 21)

La noche de contemplación es *secreta*:

- Por trascender las potencias y ser sabiduría amorosa que se comunica en secreto.[863]
- Porque los efectos que hace en el alma quedan en secreto, no se saben decir ni explicar a través de nada conocido.[864]
- Porque esconde al alma en sí.[865]

La analogía de las pisadas en el mar, ilustra este camino ciertamente recorrido, pero secreto, inefable y aparentemente desapercibido:

> "este camino de ir a Dios es tan secreto y oculto para el sentido del alma como lo es para el del cuerpo el que se lleva por la mar, cuyas sendas y pisadas no se conocen".[866]

La noche, llamada en el Capítulo 18 sabiduría *secreta*, también es *escala*:

- Porque por ella se sube a poseer los bienes del cielo.[867]
- Porque hace bajar al alma a lo profundo de sí misma.[868]
- Principalmente es escala porque, de grado en grado de amor, une el alma con Dios.[869]

Ahora bien, los grados de esta escala mística no es posible conocerlos por vía natural, en realidad son sólo conocidos por Dios y el alma puede distinguirlos por sus efectos. Dichos grados son descriptos en los capítulos 19 y 20 y no contienen doctrina original del santo.[870]

---

[862] Cf. 2N 16,4.
[863] Cf. 2N 17,2.
[864] Cf. 2N 17,3-5.
[865] Cf. 2N 17,6.
[866] 2N 17,8.
[867] Cf. 2N 18,1.
[868] Cf. 2N 18,2-3.
[869] Cf. 2N 18,5.
[870] Así lo señala J.V. Rodríguez en las Obras Completas del santo, en nota correspondiente a 2N 18, 5, y en J. V. RODRÍGUEZ, "Noche Oscura"…, 431-432. En dicho texto, Juan de la Cruz dice que toma los

Los diez grados de la escala serían:

1. enfermar provechosamente;
2. buscar sin cesar;
3. obrar y no faltar;
4. sufrir sin fatigarse;
5. apetecer impacientemente;
6. correr ligeramente a Dios por la esperanza;
7. atreverse con vehemencia;
8. apretar sin soltar;
9. arder con suavidad (es de los perfectos);
10. asimilarse totalmente (es de la otra vida).

En estos dos capítulos, especialmente en el 20, se observa una cierta aceleración: partiendo de la huída de todas las cosas, el deseo de Dios apremia y apura por poseer el objeto de su deseo y amor. El amor busca siempre su consumación y no descansa hasta lograrlo:

> "[…] por esta teología mística y amor secreto, se va el alma saliendo de todas las cosas y de sí misma y subiendo a Dios. Porque el amor es asimilado al fuego, que siempre sube hacia arriba, con apetito de engolfarse en el centro de su esfera".[871]

La idea es salir de sí por amor y la métafora con la que se expresa es la del amor-llama de fuego que consume y consuma el amor, es la metáfora que rige, precisamente el libro de la Llama de amor viva.[872]
El alma va por la noche, "disfrazada"; las propiedades del disfraz se describen en el capítulo 21.
Es un capítulo interesante y didáctico: en 2N 21,2-3, habla de la finalidad del disfraz, a saber: agradar a quien ama; disimularse y encubrirse para pasar inadvertida ante los enemigos –mundo, demonio y carne–.
Aquí hay una hermosa correspondencia entre virtud teologal que representa cada parte del disfraz, su color, la potencia que encubre o recubre y el enemigo que se quiere eludir.
La colorida pedagogía del tema del disfraz, no vuelve a aparecer en el santo, más que en otros dos pasajes de Subida (2S 1,1 y 16,9) y siempre en referencia a las virtudes teologales, comentando el poema de la Noche Oscura.
Presentamos la enseñanza del santo sinópticamente:[873]

---

grados de la escala de san Bernardo y de santo Tomás. En realidad, la fuente es un pequeño opúsculo titulado *De Dilectione Dei et proximi*, atribuido a Tomás en tiempos de Juan, y allí se leen los grados como doctrina de Bernardo. Rodríguez aclara que su verdadero autor es Helwic de Germar (Dominico del SXIII-XIV).

[871] 2N 20,6.

[872] La misma idea de la llama yendo al centro y aplicándola a la unión con Dios, la encontramos muchas veces en el libro de la Llama, por ej.: "bien así como la llama todos los movimientos y llamaradas que hace con el aire inflamado son a fin de llevarle consigo al centro de su esfera, y todos aquellos movimientos que hace es porfiar por llevarlo más a sí". Ll B 3,10.
De hecho de los cuatro elementos cosmogónicos, el más citado por el santo es el fuego. Cf. M.J. MANCHO DUQUE, "El elemento aéreo en la obra de San Juan de la Cruz: Léxico e imágenes.", en: *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1993, 259-291.

[873] Tomo el cuadro con leves modificaciones de J. V. RODRÍGUEZ, "Noche Oscura"…, 432.

Virtud teologal	*Potencia*	*Enemigo*	*Prenda*	*Color*
Fe	Entendimiento	Demonio	Túnica	Blanco
Esperanza	Memoria	Mundo	Almilla	Verde
Caridad	Voluntad	Carne	Toga	Colorado

Lo que quiere resaltar san Juan de la Cruz, es que las virtudes teologales son la "acomodadísima" disposición para unir el alma con Dios:

> "Porque la fe oscurece y vacía al entendimiento de toda su inteligencia y en esto le dispone para unirle con la Sabiduría divina.
> Y la esperanza vacía y aparta la memoria de toda la posesión de criatura, porque, como dice san Pablo (Rm. 8, 24), la esperanza es de lo que no se posee, y así aparta la memoria de lo que se puede poseer, y pónela en lo que espera. Y por esto la esperanza de Dios sola dispone la memoria puramente para unirla con Dios.
> La caridad, ni más ni menos, vacía y aniquila las afecciones y apetitos de la voluntad de cualquiera cosa que no es Dios, y sólo se los pone en él; y así esta virtud dispone esta potencia y la une con Dios por amor. Y así, porque estas virtudes tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios, le tienen consiguientemente de juntarla con Dios". [874]

Estas virtudes se hacen indispensables para unir el alma con Dios, no hay otro camino posible.

2.4.11. Dichosa ventura, a oscuras y en celada

La expresión "dichosa ventura", se reitera en el poema como para recordar que, a pesar de que la situación descripta parece adversa, en realidad constituye una gracia, un don de Dios. Es también el tercer verso de la canción segunda: "¡Oh, dichosa ventura!" En esta oportunidad, el reiterado recuerdo de la dichosa ventura, le sirve al santo para hacer una especie de epílogo anticipado:

> "Porque lo que era de más importancia, y por lo que yo principalmente me puse en esto, que fue declarar esta noche a muchas almas que, pasando por ella, estaban de ella ignorantes, como en el prólogo se dice, está ya medianamente declarado, y dado a entender, aunque harto menos de lo que ello es: cuántos sean los bienes que consigo trae al alma, y cuán dichosa ventura le sea al que por ella va, para que, cuando se espantaren con el horror de tantos trabajos, se animen con la cierta esperanza de tantos y tan aventajados bienes de Dios como en ella se alcanzan". [875]

Cuando se refiere al prólogo, se trata del prólogo largo de Subida, no al pequeño prólogo que antecede al libro de la Noche.[876]
Al decir que está "medianamente declarado", Juan de la Cruz está diciendo que ha cumplido en parte su propósito, y por lo tanto no será extraño que pronto dé por terminado el comentario, aunque sea la mayor parte del poema la que quede pendiente.

---

[874] 2N 21,11. Lo que se dice aquí es casi idéntico a la enseñanza de 2S 6,1.
[875] 2N 22,2.
[876] Esta anotación expresa del santo, nos confirma la unidad de Subida-Noche, por lo que se suele hablar de díptico.

¿Por qué se puede sospechar que no cumplirá con la otra parte de su propósito? Por lo arduo e inefable de la materia y por la posición que le vemos tomada frente a dichas dificultades, por ejemplo en prólogo de Cántico.[877]

En síntesis, el santo da por cumplido su propósito aunque a medias y también la finalidad del comentario: que se animen los que están atravesando la noche. Aunque todavía dirá una palabra más sobre un tema que mucho le gusta: lo escondido y cómo estando escondida, el alma va segura.

> "[…] a oscuras y en celada salió, es más cumplidamente dar entender la gran seguridad que ha dicho en el primer verso de esta canción que lleva por medio de esta oscura contemplación en el camino de la unión de amor de Dios. Decir, pues, el alma a oscuras y en celada, es decir que, por cuanto iba a oscuras de la manera dicha, iba encubierta y escondida del demonio y de sus cautelas y asechanzas".[878]

De los números 2 al 10 de este capítulo va mostrando cómo el demonio se preocupa por intervenir en el proceso espiritual, especialmente en este momento místico y cómo la oscura contemplación es el seguro medio para el encuentro con Dios. Cuanto más espiritual sea la comunicación con Dios, más a salvo del enemigo se pone el alma. Tanto se verifica esto como su contrario: cuando los sentidos o la vía del sentido o la sensibilidad tiene más participación, el demonio tiene más oportunidad de entorpecer el proceso por medio de turbaciones, temores, insidias, tormentos, etc.
Llama la atención que aún las intervenciones del enemigo son permitidas por Dios, que ejerce así una cierta justicia, permitiéndole actuar.[879] Todo esto "le sucede" al alma, pasivamente, sin que ella intervenga, pero aclarando que estas humillaciones que recibe de parte del enemigo, y estos malos momentos, no son sino por su bien.
Los cuatro últimos números del capítulo (del 11 al 14), están destinados a mostrar que las comunicaciones divinas, que hace directamente Dios al espíritu, están totalmente escondidas al demonio, y con ello son seguras, espirituales y de provecho para el alma, siendo el más alto grado de oración.[880]

2.4.12. La casa sosegada y la noche dichosa

El capítulo 24 comenta el último verso de la segunda canción: "estando ya mi casa sosegada". Se usa la analogía de la casa para el alma o la interioridad: sentidos y

---

[877] Todo el prólogo hace referencia a la inefabilidad y a las explicaciones que más bien son alusiones a una experiencia para evocarla en el oyente. Cf. CB prólogo, en especial 1-2. Alguien podría objetar o preguntarse si el santo escribió primero Noche o la segunda redacción de Cántico. Ambas obras son del período 1582-1585. J.V. Rodríguez se inclina por pensar que la segunda parte de Noche es de 1585 (Cf. J. V. RODRÍGUEZ, "Noche Oscura"…, 403-404). Eulogio Pacho, habla de una entrega del Cántico a la Madre Ana de Jesús –a quien va dirigido el prólogo citado– en 1584, aunque el último manuscrito de Cántico no sería sino de 1586: Cf. EULOGIO PACHO, "Cántico Espiritual", en: S. ROS GARCÍA (coord.), *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca, 1993, 443-491. En todo caso, pertenecen a un mismo período del autor y en ese caso importa más la idea y la postura del santo respecto a la inefabilidad, que las fechas redaccionales exactas.
[878] 2N 23,1.
[879] Cf. 2N 23, 6-7. La argumentación recuerda el estilo escolástico, en el que siempre hay una cierta teodicea. Aquí se defiende la justicia divina, en un lugar que parecería innecesario.
[880] Cf. 2N 23, 11.

espíritu purificados, hacen la totalidad de la casa sosegada, según apetitos y potencias; recién entonces es posible la unión con Dios.[881]
Comenta este sosiego, tan anhelado, pretendido y necesario, como algo ya logrado:

> "[…] estando la porción superior de mi alma ya también, como la inferior, sosegada según sus apetitos y potencias, salí a la divina unión de amor de Dios".[882]

El alma ya está purgada en lo sensitivo y espiritual, según sentidos, potencias y pasiones, alcanzando paz y sosiego. Usa tres adjetivos elocuentes para describir el estado de las dos porciones del alma: reformadas, ordenadas y quietas, acerca de lo sensitivo y espiritual.[883]
Como un corolario del capítulo y en el fondo, de toda la reflexión sobre la noche, dice:

> "No se puede venir a esta unión sin gran pureza, y esta pureza no se alcanza sin gran desnudez de toda cosa criada y viva mortificación".[884]

Tanto lo que se dice sobre las dos porciones del alma, como sobre la pureza, está apuntando a un estado de quietud alcanzado por la purificación. La noche ha cumplido su cometido.
El capítulo 25 declara brevemente la tercera canción:

"En la noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía".[885]

Parece un nuevo comienzo, ahora, comentando las buenas propiedades de la noche, de las cuales, refiere tres: el alma no es molestada por nada ni por nadie en su secreto modo de unión; libre de obstáculos no se detiene en nada en su camino; el amor es sólo quien la guía y mueve en su unión con Dios.[886]

Aquí termina el libro; encuentro acertada la apreciación de J.V. Rodríguez, quien afirma que aquí Juan de la Cruz se encontraría frente a la disyuntiva de repetir temas ya tratados, o describir el estado de unión, lo cual es materia de Cántico. Considera cumplido el propósito de hablar de la purificación pasiva del sentido y espíritu, y da por terminado el libro de la Noche, puesto que dijo en sustancia, cuanto pretendía decir. [887]
Por ese motivo, él y otros comentaristas, incluso los tradicionales como Silverio de Santa Teresa,[888] argumentan que la obra concluyó aquí y que no terminó de declarar el poema, tal como lo había prometido en el prólogo. Dicha promesa se debe a que el santo escribe primero el prólogo a manera de plan de redacción; luego no termina de declarar,

---

[881] Cf. 2N 24,1
[882] 2N 24,1.
[883] Cf. 2N 24,2.
[884] 2N 24, 4.
[885] 2N 25.
[886] Cf. 2N 25, 2-4.
[887] Cf. J. V. RODRÍGUEZ, "Noche Oscura"…, 435-436.
[888] Cf. SILVERIO DE SANTA TERESA, "Preliminares al tema" en: *Biblioteca Mística Carmelitana. Obras de San Juan de la Cruz*, Burgos, 1929, T1, 185-199.

pero tampoco reforma el prólogo, razón por la cual tenemos este prólogo que no coincide con la obra tal cual la tenemos hoy.

A modo de balance sobre la Noche Oscura, podemos decir que:

1. Posiblemente Juan de la Cruz está describiendo una vivencia personal, enriquecida por lo que ha escuchado de sus acompañados espirituales.[889]
2. A la luz de esa experiencia, crea un símbolo que puede tener muchos antecedentes, pero en su aplicación y propuesta representa una novedad que es un acierto para la descripción de dichos fenómenos interiores.
3. Este símbolo es una creación lírica y teológica al mismo tiempo.
4. A partir del símbolo que se presenta en el poema, viene una descripción ordenada de una experiencia compleja. Dicha descripción es, al mismo tiempo que la de una vivencia, una pieza teológico-espiritual.

En la noche oscura hay una cierta condensación de los grandes temas sanjuanistas: purificación, vida teologal, unión con Dios, transformación del hombre para la comunión con Dios. "La noche oscura es el símbolo predilecto y más logrado de San Juan de la Cruz a todos los niveles: místico, teológico, literario".[890]
Es una síntesis que entrega una verdad profundamente cristiana, la experiencia pascual que nos dice que sólo podemos llegar a Dios a través de la muerte. Muertes simbólicas o pequeñas muertes, muertes parciales marcadas por las renuncias voluntarias o por la aceptación de las pasividades de la existencia y la muerte sin más, como fin del peregrinar terrestre, o pascua personal a ejemplo del Señor.
En el mismo símbolo y en la belleza lírica del poema, hemos visto las dos líneas de significación: la oscuridad y la búsqueda de Dios que conduce a la unión con Él.
Así, el símbolo entrega una formulación teológica en la cual se observa simultáneamente el vacío y la plenitud, la búsqueda y el encuentro con Dios. Cruz y noche están expresando el mismo misterio de amor pascual: "porque en este sepulcro de oscura muerte le conviene estar para la resurrección que espera".[891]
De este modo, la noche se presenta como una presencia de ausencia o una ausencia presente. El elemento negativo es primordial, la noche nos hace saber de la condición inefable, inabarcable y misteriosa de Dios. La comunicación de Dios, real y operante, es oscura,[892] y la única manera de percibirlo es con la certeza –oscura– de la fe.

2.4. Figura emergente de crisis espiritual en el libro de la Noche

> "El doctor místico llama hoy la atención de muchos creyentes y no creyentes *por la descripción que hace de la noche oscura como experiencia típicamente humana y cristiana*. Nuestra época ha vivido momentos dramáticos en los que el silencio o ausencia de Dios, la experiencia de calamidades y sufrimientos, como las guerras o el mismo holocausto de tantos seres inocentes, han hecho comprender mejor esta expresión, dándole además un carácter de experiencia colectiva, aplicada a la realidad

[889] Cf. F. RUIZ, "Síntesis Doctrinal" en: AA.VV. S. ROS (Coord.), *Introducción a la Lectura de San Juan de la Cruz*, 250-268.
[890] Cf. F. RUIZ, "El Símbolo de la Noche Oscura", *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 79-110.
[891] 2N 6,1.
[892] F. RUIZ, "Síntesis Doctrinal", 255.

> misma de la vida y no sólo a una fase del camino espiritual. La doctrina del santo es invocada hoy ante ese misterio insondable del dolor humano".[893]

Estas palabras de Juan Pablo II, nos permiten vislumbrar las hondas raíces del concepto en el santo y al mismo tiempo nos marcan su actualidad permanente. Paradójicamente, la noche "ilumina" nuestro tiempo marcado por sufrimientos personales y colectivos de envergadura. Su palabra nos marca un camino frente a la perplejidad que causan siempre el dolor y la muerte. La lectura del símbolo y del libro de la Noche nos permiten ahondar en su sentido.

La noche oscura, siendo un símbolo clásico de espiritualidad, se ha extendido en su uso a lo largo del siglo XX, hasta llegar a aplicarse a cualquier realidad,[894] de modo propio e impropio. Noche oscura puede denominarse a realidades totalmente diversas, de tal modo que todo aquello que provoque perplejidad, tristeza o desconcierto, termina cayendo bajo la denominación de "noche".

Hay confusión en esta percepción, pero también hay razones para que la noche sea interpretada de este modo, ya que el libro de la noche describe situaciones vitales, en las que cualquier lector se percibe como sujeto. El símbolo es tan elocuente que evoca por sí mismo cualquier pena importante, personal y colectiva, y hay algo de cierto en esta interpretación.[895]

Según Urbina, "todos los grandes místicos han experimentado esta crisis del purgatorio místico, san Juan de la Cruz ha dado claridad intelectual a estas experiencias tenebrosas".[896] Los santos son testigos cualificados y ejemplares, en ellos estuvo presente el elemento que torna noche oscura al sufrimiento: la dimensión teologal de fe, esperanza y amor.

A ellos y a nosotros nos une una cierta intuición respecto de la noche oscura, que va por la línea de la evidencia del sufrimiento, unida a la esperanza de que éste tenga sentido. Ese es el significado básico y universal del símbolo nocturno, que se convertirá en noche propiamente dicha, cuando comience a vislumbrarse sobre la base de la vida teologal.

Acerca de las formas que puede adquirir la noche, los autores hablan de "variedad existencial" y "realizaciones concretas".[897]

En la intención del santo, hay una experiencia unitaria, pero que puede adoptar muchas formas. Cuando M. de Haro se pregunta ¿a qué noche se refiere Juan de la Cruz? Nos habla de una convergencia de noches: "en la noche sanjuanista convergen: la experiencia de la noche cósmica, la noche de la prisión, la noche de la huida y la noche mística".[898]

La noche purifica, la noche transforma. La noche sanjuanista tiene un elemento innegable de perplejidad y de sufrimiento. De la noche no se sale igual que antes. Todos estos elementos hacen que se pueda asociar la noche a la crisis, especialmente a la crisis espiritual, existencial. De hecho varios sanjuanistas reconocidos lo hacen: A. Guerra

---

[893] JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Maestro en la fe* n°14. Dicha carta está dirigida al Rvdmo. P. Felipe Sáinz de Baranda, prepósito general de la orden de los Hermanos Descalzos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo con ocasión del IV Centenario de la muerte de san Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia. Fechada en Roma, el 14 de diciembre de 1990.

[894] Cf. F. RUIZ, "El Símbolo de la Noche Oscura", *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 83.

[895] Cf. MIGUEL DE HARO, "La noche del sufrimiento. Interpretación simbólica de la vida y sus crisis según San Juan de la Cruz", *San Juan de la Cruz* 6 (1990) 61-77.

[896] F. URBINA, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1956,176.

[897] Por ejemplo, F. RUIZ, "Síntesis Doctrinal", 261-268. También MIGUEL DE HARO, "La noche del sufrimiento…", 61-77.

[898] M. DE HARO, "La noche del sufrimiento…", 67.

habla de la noche oscura como crisis personal;[899] Miguel de Haro habla de las crisis vitales como modos de la noche oscura[900]; M Herraiz llama "crisis" a la purificación sanjuanista clásica;[901] Federico Ruiz habla de noche oscura colectiva como crisis.[902] Ellos asocian noche con crisis sin que medie ninguna justificación. Dada la seriedad de los autores y la naturaleza de los escritos –libros o artículos de estudio en revistas especializadas–, debemos pensar que no hacen la justificación por resultarles algo evidente.

De hecho la hipótesis de trabajo expuesta en el proyecto de tesis que dio origen a este texto, se puede asociar o ver en continuidad con la descripción de noche sanjuanista:

> "La crisis es un proceso vital humano que tiene algo de muerte. La resolución positiva de la crisis tiene que ver con un trabajo sobre toda muerte personal entendida como «pascua»".[903]

Quiero resaltar que estamos en el terreno de la asociación, de la analogía, no de la sinonimia ni de la identidad. Son experiencias espirituales en las que valen la metáfora y el símbolo.

Noche oscura y crisis –en particular, repito, la crisis espiritual– pueden verse en continuidad. Una continuidad dada por los dos efectos característicos de la noche, en el decir del santo: purificación e iluminación.[904] La noche tiene su aspecto negativo o doloroso y su momento transformador o luminoso, tanto como la crisis en la que a la perplejidad y al desconcierto le sigue –al menos en la crisis bien resuelta– el momento de enriquecimiento personal.

Noche y crisis, se asemejan en el hecho de ser dos instancias que invitan a ser atravesadas. Tanto en la noche como en la crisis, cuando son intensas, hay una instancia ineludible y dolorosa, como un parto. Quien pueda percibir la mano de la "sabiduría amorosa"[905] en lo doloroso del trance, podrá vivir con más fruto y menos sufrimiento lo angustioso del momento. No discutimos si esta "sabiduría amorosa" hace o permite. El santo afirma que Dios está allí, con cada transeúnte nocturno, con cada persona en crisis. Más allá también de las causas de la noche o de la crisis.

Esta comprensión profunda del amor escondido en el dolor, es lo que conmueve al santo, cuando las carmelitas de Toledo le recitan la coplilla:

"Quien no sabe de penas
en este valle de dolores,
no sabe de cosas buenas,
ni ha gustado amores,
pues penas es el traje de amadores".[906]

---

[899] Cf. A. GUERRA, "Para la integración existencial de la Noche Oscura" en: AA.VV. F. RUIZ (coord.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1990, 225-250.

[900] Cf. M. DE HARO, "La noche del sufrimiento…", 61-77.

[901] Cf. M. HERRAIZ, "El Hombre: Crisis y Crecimiento" en *A Zaga de tu huella. Estudios teresiano-sanjuanistas y de espiritualidad*, Burgos, 2000, 490; también asocia crisis a la noche, en particular a la crisis teologal en *A Zaga de tu huella*…, 502.

[902] Cf. F. RUIZ SALVADOR, "Noche Oscura. Introducción", en: JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, revisión textual, introducciones y notas al texto por J.V. RODRÍGUEZ. Introducción y notas doctrinales por F. RUIZ SALVADOR, Madrid, 1992, 435.

[903] *Proyecto para Tesis Doctoral*, 9.

[904] Cf. 2N 5,1.

[905] "De donde la misma sabiduría amorosa que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos es la que aquí purga al alma y la ilumina". 2N 5,1.

[906] Cf. M. DE HARO, el contexto de la coplilla en "La noche del sufrimiento…", 68.

Quien se atreva a ir más allá del dolor, con el corazón abierto, podrá encontrar a Dios que habla en la noche o en la crisis.
Debemos decir también que no cualquier crisis es noche:

> "No, pues, cualquier crisis personal puede identificarse con la noche oscura sanjuanista. En el origen tiene que estar Dios. Otra cosa es que resulte difícil definir con frecuencia quien está a la base de estas situaciones anímicas o personales. Pero esto es ya un problema diverso.
> Y lo mismo se diga de la reacción debida a esta acción de Dios. Tiene que tratarse de una reacción teologal por parte del hombre afectado por la acción de Dios. De lo contrario, tampoco podemos hablar de Noche sanjuanista […]. Supuesto, pues, cuanto precede, creemos que puede afirmarse la posibilidad de extrapolación de la noche sanjuanista a otros contextos o situaciones existenciales. El mismo Santo nos da para ello al haber llegado a la formulación de la Noche desde noches diversas, aunque quizás bastante parecidas".[907]

Guerra hace una advertencia fundamental: la noche es acción de Dios y el componente teologal tiene que estar presente para que podamos hablar de noche oscura. Tiene que haber fe-esperanza-amor como base para la noche y como respuesta a la oscuridad, en el origen, en el transcurso y en el fin. De lo contrario habrá dolor, crisis o circunstancia adversa, pero no se trata de noche oscura en sentido sanjuanista.
Sobre esta aclaración, es posible ver la continuidad entre las dos realidades. Guerra habla de extrapolaciones posibles y de extrapolaciones inadecuadas. El término extrapolación no parece el más conveniente, porque tiene un cierto significado de no-pertinencia. Parece más apropiado señalar que: hay cierta continuidad de significado entre crisis y noche oscura y que solo podría llamarse noche oscura a la crisis que tenga un contenido teologal de base y de respuesta. Es decir, la adversidad vivida en fe, esperanza y amor, entendidas estas virtudes como teologales.
Si bien Juan de la Cruz escribe para determinados sujetos, personas de oración de su ámbito en el siglo XVI, su aporte trascendió esos destinatarios en tiempo y espacio. Si apuntamos a una actualización de su pensamiento, vemos cómo el magisterio de la noche ilumina realidades contemporáneas. La noche se da hoy en el monasterio y en la familia, en la parroquia y en la fábrica, en la oración y en las relaciones familiares o de amistad. El santo describe una noche en términos contemplativos, pero la tan referida "influencia de Dios en el alma" de 2N 5,1, admite muchas realizaciones.
En definitiva, la noche oscura ¿podría ser asociada o explicada hoy como crisis espiritual? Podría, si conserva su componente teologal.
A riesgo de ser reiterativa, me animo a decir para concluir esta parte: a partir de todo lo visto podemos afirmar que el símbolo sanjuanista de la noche oscura, es capaz de ayudarnos a comprender hoy, las crisis espirituales. Aunque toda pena de envergadura puede llamarse analógicamente "noche", será "noche oscura" en el sentido sanjuanista, el dolor transitado desde las virtudes teologales.

3. La Interpretación de la noche en Federico RUIZ SALVADOR OCD.

Luego de este estudio de la Noche, me interesa entrar en una interpretación que considero especialmente valiosa, la de F. Ruiz Salvador. Para dar cuenta de dicha interpretación sobre la noche, tomaré cuatro temas o ejes que él desarrolla de un modo u

[907] A. GUERRA, "Para la integración existencial de la Noche Oscura", 234.

otro en sus obras: aproximación a la Noche; en el corazón de la Noche; en sus concreciones o "por los caminos de la noche"; la Noche como crisis espiritual. Finalmente haré un breve balance de su aporte.

3.1. Aproximación a la Noche

En poética descripción dice Ruiz en una especie de prólogo a su *Introducción*…, al que titula "Centenario":[908]

> "Dices, Juan, que la fe es oscura; pero no tanto como hoy nos toca vivirla. La noche del mundo ha lanzado sobre la Iglesia un ventarrón endiablado, que apaga todas las luces".[909]

Expresa el autor la incertidumbre de un tiempo histórico difícil, que le toca vivir y protagonizar, que compara con el de Juan de la Cruz, en términos de noche.
La introducción a ese libro habla también de la novedad del Vaticano II, de tiempos de cambio, y de la posibilidad de que un místico siga hablando a los hombres y mujeres de hoy.[910] Este es el ambiente vital en el que comienza a escribir sobre el tema el joven carmelita Federico Ruiz, ya entonces profesor de dogmática y espiritualidad en el Teresianum.
Desde el comienzo de su reflexión sanjuanista, Ruiz muestra cómo san Juan de la Cruz vivió su noche, siendo fundamentalmente incomprendido, no sólo por los calzados sino también por los descalzos, quienes al final de su vida lo dejan prácticamente afuera de la Orden.[911] Sin embargo, estas incomprensiones y otras de la historia no logran menoscabar a Juan de la Cruz o constituir su verdadera noche oscura. Según Ruiz, ésta tiene que ver con un situación espiritual, que podemos anudar sí, a lo externo, si pensamos en la cárcel de Toledo y la continua acusación de los calzados, de que la reforma no sería voluntad divina. Este estado de sentirse culpablemente alejado de Dios –aunque no lo fuera objetivamente–, constituye su noche oscura. De esta noche brota el poema. Cuando fray Juan reflexiona sobre estas cosas, y descubre similares experiencias y grandes limitaciones en los directores espirituales para acompañar estos procesos, escribe los comentarios de Subida y Noche.
Señala Ruiz que la noche nos muestra a Juan de la Cruz como hombre de un solo ideal, que no duda en renunciar a todo, para poseerlo todo. Así hay que entender el sendero de las nadas y las negaciones que propone, como alguien, que en realidad, lo quiere todo:

> "La capacidad de renuncia es la piedra de toque de un ideal, la medida que indica hasta dónde ha calado (…) La noche de San Juan de la Cruz no es otra cosa que el ejercicio de la difícil opción de escoger un bien mayor, renunciando a otros bienes".[912]

La noche es en él, expresión de elección exclusiva, y por ello y para ello no duda en renunciar a todo lo demás. El premio es el mismo Dios. Ruiz cita esta carta del santo que expresa admirablemente la idea que acabamos de describir:

---

[908] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid, 1968, 1-2.
[909] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 2.
[910] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 3.
[911] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 61-62.
[912] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 49.

> "Dios nos libre de nosotros. Dénos lo que él se agradare y nunca nos lo muestre hasta que él quiera. Y, en fin, el que atesora por amor, para otro atesora, y es bueno que él se lo guarde y goce, pues todo es para él; y nosotros, ni verlo de los ojos, ni gozarlo, porque no desfloremos a Dios el gusto que tiene en la humildad y desnudez de nuestro corazón y desprecio de las cosas del siglo por él".[913]

Al analizar el poema, Ruiz hace un interesante aporte: todo el conjunto constituye una mirada retrospectiva de una experiencia que se narra una vez concluida. Ese es el ingrediente fundamental que en su mirada permite ponderar la noche y apreciarla en toda su positividad, como experiencia fructífera y de culminación gloriosa.
Retoma el tema del díptico Subida-Noche,[914] y nos dice que son obras "demasiado afines para poder vivir aisladas, y demasiado diferentes para poder fundirse".[915] Tienen unidad temática y estructural, pero difieren en su perspectiva; mientras que a Subida le interesa trazar un plan ascético para la noche activa, a Noche le importa comentar el poema desde la noche pasiva. Ambas leídas en paralelo nos ofrecen el mapa de una misma trayectoria espiritual.
En algún sentido, Noche es más propiamente declarativa que Subida, más descriptiva de una experiencia que le acaece al protagonista. En Noche aparece un factor decisivo y desconcertante: la contemplación infusa. Este es un punto fundamental, porque mucho del argumento de Noche, se va en la explicación de cómo la noche que es oscura, puede ser, al mismo tiempo, luminosa y esto se percibe sobre todo a través de la experiencia de contemplación infusa.
Según el autor, la gran originalidad del santo está en la elección de un símbolo magnífico para describir una experiencia espiritual, más o menos universal y hacer esta descripción de forma ordenada. Juan de la Cruz quiere explicar una experiencia que encierra un misterio divino-humano y se da cuenta de la dificultad:

> "…para hablar algo que sea en su provecho, sea Dios servido darme su divina luz, porque es bien menester en noche tan oscura y materia tan dificultosa para ser hablada y recitada".[916]

Sin embargo, Ruiz se pregunta ¿por qué recurrir al símbolo, si el santo tiene a mano un vocabulario teológico y espiritual que les sería familiar también a sus virtuales interlocutores?
La respuesta de Ruiz es que el símbolo en este caso no es una alternativa, sino como una forma de expresión más global, que supone en quien lo lee los conocimientos literarios y religiosos básicos, para que ese símbolo resuene en la amplitud de su significación. En palabras del mismo F. Ruiz:

> "La expresión simbólica no viene a repetir lo mismo en lenguaje figurado, sino a develar otros aspectos de la realidad viva, que el lenguaje conceptual no sugiere".[917]

En efecto, la intencionalidad de expresarse a través del símbolo estaría dada por la vitalidad que dicho símbolo aporta. En este sentido el símbolo de la noche seguiría

---

[913] Ep. 22.
[914] Atribuye el trabajo más significativo sobre el tema a un artículo clásico de Juan de Jesús María. Cf. JUAN DE JESÚS MARÍA, "El díptico Subida-Noche", *Sanjuanística* (1943) 27-83. Citado en F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 194, nota 10.
[915] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 195.
[916] 1N 7,5.
[917] F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro (1986)*, 225.

según el profesor del Teresianum, dos líneas: la oscuridad y el amor. Así la aventura se transforma en una huida en medio de la noche.
Juan de la Cruz recibe de una rica tradición previa, el símbolo de la Noche Oscura, y lo recrea de dos maneras. En primer lugar, pasándolo por su vivencia y en segundo lugar, dotándolo con una particular fuerza expresiva, lo cual hace de su noche oscura una creación original en el contexto de la tradición.[918]

3.2. La Noche como proceso y realidad espiritual

Para Ruiz, la noche debe ser comprendida como parte del proceso espiritual completo y dentro de una dinámica espiritual de crecimiento. Habla de noche y de crisis de desarrollo casi como conceptos intercambiables;[919] y es a partir de dichas noches o crisis o puntos de quiebre –la noche del sentido - la noche del espíritu–, que deben pensarse los momentos de quietud del proceso –principiantes, período de consolidación entre las dos noches y unión perfecta–. El santo, en esta mirada, habla sobre todo de un movimiento, de un crecimiento al modo de la Llama y de otras metáforas dinámicas[920] a las que le gusta recurrir.
Según Ruiz en el sistema sanjuanista, purificación y unión son actividades permanentes y coextensivas de todo el camino espiritual: todo el camino es purificación, todo el camino es unión. Desaparece en esta visión el contraste entre noche y período quieto; así como la unión es una constante en el proceso, lo es la noche como dimensión siempre presente en la vida cristiana.
Ruiz no parece tener reparos en mezclar terminología sanjuanista –noche, purificación, unión, etc.–, con un vocabulario propio de la teología espiritual contemporánea, –proceso, transformación, crisis–; las utiliza fluidamente sin marcar un corte entre unas expresiones y otras.[921]
Para Federico Ruiz, la Noche oscura es una evangelización profunda del hombre,[922] con todos sus sentidos y potencias. Esta evangelización se lleva adelante por medio de una situación humana de oscuridad, en la que Dios se halla ausente, o mejor dicho, en la que no se lo siente ni percibe de ningún modo, y esto para una persona que da importancia central en su vida a Dios. Por eso no tiene sentido hablar de noche –más que analógicamente– si Dios no importa. En la noche oscura, para que sea tal, Dios importa mucho y está ausente en la experiencia.
Lo primero que invade a quien atraviesa la noche es el desconcierto. En el comienzo del camino espiritual, o después de la segunda conversión, la persona imagina que irá atravesando dolores, y que en medio de ellos sentirá la presencia de Dios. Son

---

[918] Cita como referencia en este tema a M. J. MANCHO DUQUE, *El símbolo de la «Noche» en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca, 1982. También el artículo en el que se explaya sobre el tema y que ya cité en su lugar: F. RUIZ SALVADOR, "El Símbolo de la Noche Oscura", 79-110.
[919] Admite Ruiz la dificultad que resulta de la combinación de esquemas. Pero, de hecho habla dentro del proceso espiritual de "crisis de desarrollo" y allí coloca las noches. Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 491-494. Volveremos sobre esta identificación crisis-noche.
[920] Otras metáforas dinámicas son de dos tipos. De proceso: salida, camino/senda, puerta; y ascensionales: monte y escala. Ampliamente es tratado este tema en: M. J. MANCHO DUQUE, "Símbolos dinámicos en San Juan de la Cruz", en: *Palabras y símbolos*, 157-176.
[921] Por ejemplo, hablando precisamente de la purificación, dice: "Si hacemos coincidir la purificación con la crisis, entonces la crisis de crecimiento no se interrumpe y hace de bloque sólido reduciendo a paréntesis los que suelen llamarse «estados»". F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 493. No interesa aquí tanto el valor de la afirmación, sino la fluidez para cambiar de registro en el vocabulario. Podemos sospechar una homologación.
[922] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 523-545.

reflexiones, posiblemente, de quien no se conoce a sí mismo/a, y no sabe que el sufrimiento es tal precisamente porque el dolor se siente, y porque el consuelo es relativo. Pero junto con el desconocimiento, empiezan a suceder cosas "fuera de programa": por ejemplo, pensamos que íbamos a estar entusiasmados con tal trabajo o con la oración y nos invade el desgano.
La vida entera se llena de oscuridad, no se ven los frutos del esfuerzo, ni el camino a recorrer. Lleva tiempo darse cuenta que la experiencia de Dios, no es Dios.
Muchas veces la conclusión es que Dios no se comporta según lo esperado, tampoco las personas lo hacen, y la vida entera parece distinta a lo imaginado. Esta descripción merece ser transcripta:

> "La noche oscura es una experiencia fuerte pero muy desparramada. Oculta su presencia en mil acontecimientos normales o anormales que hubieran sucedido igualmente aunque yo no tuviera que purificarme. El reconocerla exige un esfuerzo de fe casi tan grande como el llevarla con amor y paciencia. Donde no hay fe en el amor divino sacramentalizado en toda clase de hechos y personas, las situaciones son pura historia, cruce de causas, amores y odios que nos envuelven; nos creemos víctimas de convergencias, de miserias humanas, de cosas que tienen que suceder".[923]

Me parece una pintura admirable de cómo la noche no se reconoce como tal, y nos negamos a reconocer que Dios trabaje así, a través siempre de causas segundas. Más adelante dice: "la materialidad de la noche es común; la diferencia está en la gracia interna y en la reacción consiguiente".[924]
Por eso es tan importante reconocer la noche como noche, para aprovechar sus frutos y para reconocer a Dios, aunque sea con los ojos de la fe:

> "Para lo cual me ha movido, (…) la mucha necesidad que tienen muchas almas; las cuales, comenzando el camino de la virtud, y queriéndolas Nuestro Señor poner en esta noche oscura para que por ella pasen a la divina unión, ellas no pasan adelante; a veces, por no querer entrar o dejarse entrar en ella; a veces, por no se entender y faltarles guías idóneas y despiertas que las guíen hasta la cumbre. Y así, es lástima ver muchas almas a quien Dios da talento y favor para pasar adelante, que, si ellas quisiesen animarse, llegarían a este alto estado, y quédanse en un bajo modo de trato con Dios, por no querer, o no saber, o no las encaminar y enseñar a desasirse de aquellos principios".[925]

El santo indica las tres señales que valen, en la opinión de Ruiz, sobre todo para los contemplativos: imposibilidad de meditar, amor estimativo, aridez. En una vida de talante activo, lo determinante sigue siendo la oscuridad, pero las señales serían: ineficacia parcial o total, real o aparente; desaciertos con malas consecuencias, sensación de fracaso. De todas maneras, en cualquier situación de vida, la oración cobra protagonismo porque es el lugar en el que más suele sentirse la ausencia aparente de Dios. En contraste con la experiencia, los frutos son grandes en términos de fe, esperanza y amor. Se adquiere una madurez inaudita y especialmente llamativa dadas las vivencias.
San Juan de la Cruz es un gran conocedor del interior del hombre y de sus oscuridades, Ruiz lo describe como "pneumopatólogo",[926] es decir como especialista en las

[923] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 526.
[924] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 527.
[925] S prol. 3.
[926] Toma este título del libro de W. THOMPSON, *Fire and Light, the Saints and Theology*, New York, 1987. Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro (2006)*, 356.

patologías del alma. Por lo mismo el santo es capaz de hablar en una perspectiva novedosa del sufrimiento humano: lo transforma en noche oscura por medio de la compasión y la confianza en la voluntad divina. Se camina de noche por la noche en oscuridad total, "yendo por donde no sabes adónde no sabes" como dice el diseño del monte. 2N 16,7 usa la imagen del explorador, de aquel que se arriesga por conocer y conquistar cosas nuevas, la noche oscura agrega a la metáfora de la exploración la posibilidad de errar, de engañarse y perderse, puesto que es doblemente difícil recorrer un territorio desconocido, en la noche.

La presencia de Dios que describe Noche, es de tiniebla, lo es también el sentimiento que invade el alma, por eso la noche es un símbolo global, totalizador, que va alcanzando a la persona desde lo más periférico a lo más profundo: primero se oscurecen los sentidos y las experiencias se vuelven opacas, y luego la persona se hunde en la pobreza.

Ruiz recuerda que el santo divide la noche en noche del sentido y del espíritu, activa y pasiva. Pero describe aún más la noche, mostrando sus dimensiones:

- La *dimensión psicológica* de la noche, alude especialmente a la noche del sentido y del espíritu. El sentido incluye las actividades de la percepción externa, la imaginación y la memoria. El espíritu designa las facultades espirituales, y es el sujeto de las virtudes teologales. Ruiz puntualiza que no es fácil deslindar sentido y espíritu, y la distinción se realiza más que nada a los efectos del análisis.

- La *dimensión dinámica*, alude al binomio *activo-pasivo.* Lo que se analiza aquí es la intervención de Dios y del hombre, ese es el punto para discernir lo activo de lo pasivo. Así, muchas situaciones "pasivas" –no elegidas– se dan en la actividad: contrariedades, problemas, fracasos, pérdidas, etc.

- La *dimensión vital*: ¿qué dominios de la vida alcanza la noche? Lo primero que tenemos que decir es que la noche se extiende a todos los campos de la vida y del actuar. Tiene un predominio religioso, y es la dimensión religiosa de la vida la que sufre una transformación, Dios ausente conmueve especialmente las prácticas de fe y de piedad; hay aridez en la oración, pero como la hay en el resto de la vida. En la interpretación de Ruiz, la noche puede hacerse especialmente cruda en la oración, pero a otras personas se les hace tal en el trabajo, en la familia, en el apostolado, en la soledad afectiva, etc. Hay períodos completos de mayor oscuridad y hay una purificación por aspectos de la vida: períodos en los que somos purificados en nuestro hacer y sus frutos, períodos en los que somos purificados en la dimensión afectiva de nuestra vida. Parece confirmarse en la experiencia, dice Ruiz, que la noche acompaña el crecimiento interior.

Recalca el autor: la noche sanjuanista es un acontecimiento profundamente teologal, lo sensitivo es paso para lo espiritual, en donde se realiza la verdadera y más profunda transformación. Por su parte, Dios no pone en acto la purgación mientras no haya fortaleza de amor.[927] Las virtudes teologales producen una dinámica en la cual vaciando, llenan de la vida de Dios en nosotros, y llenándonos de Dios, nos vacían de todo lo que no es él. Pureza y fortaleza son en la visión de Ruiz, los frutos más visibles de las virtudes teologales que crecen en la noche.

[927] Cf. 1N 8,3.

La noche oscura es una experiencia desconcertante en sí misma, que luego es narrada con criterios teologales, por eso hay que distinguir entre la experiencia y la lectura de la experiencia.

En cuanto a la experiencia en sí misma, hay una *experiencia de ruptura* y desconcierto, una *interpretación* que hace el sujeto del hecho y de sus causas y una *conducta* subsiguiente.

La *experiencia de ruptura* significa que hay un corte con todo lo que hasta el momento había significado seguridad para la persona.[928] Se desmorona la relación con el exterior y el mismo sujeto se desconoce. Hasta ese momento, todo podía ser más o menos difícil pero estaba claro: quién es y cómo actúa Dios, quién es y cómo actúa la misma persona con su esfuerzo y la ayuda de la gracia. Cuando llega la noche, se rompen todos los parámetros, "se apagan las luces de la mente y del corazón".[929] Los propios ideales y compromisos pierden sentido y valor, no hay conciencia de la propia entrega, la vida simplemente se va de las manos.

La *interpretación* del hecho que hace el protagonista, vuelve más penosa aún la experiencia, ya que si él/ella tuviera la certidumbre que es Dios quien manda la prueba, no se angustiaría tanto. La persona suele atribuirse la culpabilidad de la prueba: Dios la ha abandonado por su culpa, por sus muchos pecados. Dios se ha vuelto hostil y cruel, y la imagen que tiene de sí mismo, también se desmorona, ya no es la persona entregada que él/ella creía ser, sino que la noche ha dejado a la luz todas las imperfecciones y pecados que tiene; la impresión es que Dios tiene razón en abandonarle. Sin embargo subsiste la "solicitud penosa" por servir a Dios, lo cual puede parecer extraño en atención a lo que se está viviendo, pero no lo es, si se tiene en cuenta la relación con Dios que tiene esta persona y la consiguiente comunicación mística que está teniendo lugar al mismo tiempo.

Ruiz afirma que no hay que perder de vista que es una experiencia de unión: unión con Dios en Cristo, por medio de las virtudes teologales, en las cuales la fe convive con un conocimiento oscuro, la esperanza con el vacío y la caridad con un amor seco.

La *respuesta* o reacción de la persona, en medio de un sufrimiento que abarca la globalidad de su vida, mantiene una actitud de fidelidad total a su vocación, a lo que intuye es para su vida la voluntad de Dios y afronta lo que le toca vivir con paciencia y en silencio.

Ruiz retoma la definición descriptiva de la noche pasiva del espíritu, en el fondo la que a él le interesa declarar, como influencia decisiva de Dios en el alma.[930]

Dios "influye" en el alma, actúa en ella por medio de la contemplación infusa, ahora bien, la experiencia que tiene la persona es que nadie hace nada: ella porque no puede, Dios, porque la ha dejado, pareciera que no le interesa. A esta experiencia se la llama "pasividad" y según Ruiz se presta a malos entendidos. Para evitarlos propone una triple distinción de niveles:

- Pasividad existencial: está dada por los hechos de la historia o los estados de ánimo que se nos imponen y que no podemos eludir ni modificar de forma directa. La persona madura los asume creativamente.
- Pasividad teologal: característica de este tipo de gracias. Toda la vida teologal es fundamentalmente pasiva, y en medio de las pasividades de la existencia, la persona recibe las gracias que precisa para conducirse en la vida.

---

[928] Notemos la similitud que hay aquí con el concepto de crisis que venimos describiendo como quiebre o ruptura.

[929] F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro (1986)*, 228.

[930] La famosa cita de 2N 5,1.

- Pasividad mística: se trata de una gracia especial que altera la conciencia y se hace acompañar de estados de ánimo y circunstancias anormales.

Ruiz afirma que en el sufrimiento humano se dan todas estas pasividades juntas o por separado. Algunas personas simplemente soportan la adversidad, otras como las que describe el santo en Cautelas, las afrontan a nivel moral-teologal, es decir, soportan el sufrimiento como participación en la pasión de Cristo, como expiación de sus pecados, etc.
Dios infunde luz oscura de amor y fortaleza en el amor seco y la persona responde con dolorosa fidelidad. Mientras no se da este tercer elemento no se puede hablar de noche oscura; Ruiz remarca esta idea diciendo que a una persona le pueden sobrevenir muchos sufrimientos que no se transforman en noche oscura, sino hasta que el/la creyente no la asumen de algún modo.
¿Cómo es la respuesta a esta noche pasiva? Un actuar pasivo, que Ruiz define, resumiendo al santo como: un estar quieto/a, sufriendo con paciencia y fidelidad, en la confianza en Dios.[931]
Esta experiencia es descripta también como "Viva muerte", así aparece en el texto: "porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la espiritual resurrección que espera".[932] Esta mezcla de muerte y vida, en buena interpretación de Ruiz, no es un juego de palabras, sino la realización del misterio de Cristo en la persona de quien atraviesa la noche. Esta transformación se da gradualmente y por pasos, Ruiz señala esta progresión:

. Salen a la superficie los pecados, las raíces de los vicios y toda clase de imperfecciones que están en el sujeto. Cosas antes no vistas, que ahora salen a la luz dolorosamente:

> "Esto le causa la profunda inmersión que tiene de la mente en el conocimiento y sentimiento de sus males y miserias; porque aquí se las muestra todas al ojo esta divina y oscura luz, y que vea claro cómo de suyo no podrá tener ya otra cosa".[933]

Es tan viva la conciencia de la propia miseria que adormece la esperanza de salir de allí: la persona no se siente digna de Dios ni de los demás.

. El desarraigo, desapego, desasimiento que describe el santo es un proceso profundo y doloroso. De allí todos los verbos que usa con el prefijo "des" o "ex", por ejemplo: despojar, desnudar, deshacer, desollar, expeler, extenuar y otros. Todas son expresiones de desintegración, que causan profundo dolor en el alma, con el sentimiento de deshacerse de una parte de sí mismo/a. Dice el santo:

> "…por estar ellos (los hábitos e imperfecciones) muy arraigados en la sustancia del alma, sobrepadece grave deshacimiento y tormento interior, demás de la dicha pobreza y vacío natural y espiritual".[934]

---

[931] "Los que de esta manera se vieren, conviéneles que se consuelen perseverando en paciencia, no teniendo pena; confíen en Dios, que no deja a los que con sencillo y recto corazón le buscan, ni los dejará de dar lo necesario para el camino, hasta llevarlos a la clara y pura luz de amor, que les dará por medio de la noche oscura del espíritu, si merecieren que Dios los ponga en ella". 2N7, 3.
[932] 2N 6,1.
[933] 2N 5,5.
[934] 2N 6,5.

. A este desarraigo le sigue la experiencia de vacío, que deja a la persona como paralizada, vacía y ajena a sí misma: siente "espesa y pesada nube sobre el alma".[935]

. Lentamente se va operando la renovación espiritual, es una renovación total, en la que se experimenta la muerte a todo nivel: física, psíquica y espiritual. Es una experiencia real, no metafórica, la gravedad de la situación se describe claramente:

> "En esto humilla Dios mucho al alma para ensalzarla mucho después y, si él no ordenase que estos sentimientos, cuando se avivan en el alma, se adormeciesen presto, moriría muy en breves días; mas son interpolados los ratos en que se siente su íntima viveza."[936]

Ruiz nos remite a la globalidad de la experiencia que se describe en lo que él llama el "capítulo-síntesis" de 2N 10: la imagen del fuego y del madero ilustran acabadamente el proceso transformador.
Este capítulo acaba con una nota interesante: ¿sobre quién cae la noche? En una observación desde fuera, podríamos decir que a juzgar por el cuadro descrito, es la desgracia de algunos. Otros piensan que es un raro privilegio de almas escogidas. Ruiz se inclina a pensar que el santo la presenta como una fase normal y obligada del camino espiritual. En la línea del comienzo de Subida (1S 1,1), que habla de "pasar por dos maneras de noches", Ruiz afirma que la noche, la purificación, tanto como la cruz, son dimensiones presentes a lo largo de toda la vida cristiana; obviamente con períodos más intensos y con intervalos más o menos largos. Como paradigmas pone la vida de Jesús y la del mismo Juan, ambas atravesadas por la noche, pero también por la luz y el amor. No podemos esperar que a los cristianos les suceda de otra forma.
Ruiz advierte que "pasar por la noche", no es "esperar que pase apurando el paso, todo lo contrario, pasar (la noche) es padecerla y vivirla en inmersión".[937] La reflexión es de aguda sabiduría acerca de las dificultades que tenemos en tolerar la noche y lo necesario que es permanecer allí.
El carmelita afirma que como término del proceso, Juan de la Cruz tiene en mente "la nueva creatura", una persona renovada con motivo de la noche.
La noche oscura no sólo revela al hombre, sino también a Dios, esta revelación la llama san Juan de la Cruz, "padecer a Dios", en su sabiduría y bondad.[938]
A este elemento de "padecer a Dios" se asocia la pasividad infusa o la contemplación oscura, en la que se va realizando la recreación o transformación de la persona.

3.3. En sus concreciones o "por los caminos de la noche"[939]

Se niega Ruiz a considerar a la noche oscura solamente como un fenómeno que les acontece a las personas que llevan una vida contemplativa-monástica. La noche oscura, en especial la propiamente dicha, que es la pasiva del espíritu, se da en otras concreciones de vida cristiana, en especial en situaciones frecuentes de la existencia y a través de ellas. De no entenderla así, señala Ruiz, no estaríamos entendiendo al santo.

---

[935] 2N 16,1.
[936] 2N 6,6.
[937] F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro (2006)*, 346.
[938] Cf. Ep. 19.
[939] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, capítulo 22, 602ss.

En estas apreciaciones, el profesor hace una actualización de la noche y la aplica a la realidad contemporánea. Este proceso, útil por cierto, no está exento de peligros, ya que es posible, fácilmente, ir más allá de las afirmaciones del santo.
Sin embargo, Ruiz insiste en afirmar que la noche oscura es un fenómeno válido para individuos, comunidades, culturas, la Iglesia entera en determinados períodos, y la humanidad. Pone varios testimonios, entre ellos de Maritain y Rahner, quienes hablan de noches oscuras que se llevan adelante en circunstancias habituales de vida, e incluso de noches epocales de la humanidad, en la que ésta se encuentra sumida en la oscuridad del ateísmo o de diversos males que opacan el sentido de la existencia.
La pregunta por Dios sigue estando, está la aridez y una fidelidad que busca a tientas el camino. Incluso se habla en esta parte acerca de la "teología de la muerte de Dios", como expresión de la noche oscura.[940]
Advierte el sanjuanista la mencionada dificultad y dice que, siendo experiencias que guardan semejanzas con la noche, hay que tener cuidado con la aplicación indiscriminada del calificativo "noche" a cualquier oscuridad o situación crítica de la vida:

> "…existe el peligro de que, aplicada sin moderación, acabe por no decir nada (…) Noche sanjuanista dice la nada del hombre que vacila en su contingencia y pecado, mientras Dios sigue firme en la lejanía".[941]

Es decir, noche oscura epocal no significa una negación caprichosa de Dios, sino la experiencia de que, efectivamente,[942] Dios se ha alejado, no está y no lo encontramos, por más que lo busquemos afanosamente. Acota el autor, que vivir una noche oscura personal, envueltos por el ateísmo de la comunidad, multiplica los sufrimientos y las dificultades.
Además de los propios, hay pecados o vicios instalados, Ruiz los llama "defectos epocales",[943] tales como la mentalidad falsa, o las deformaciones de criterio o los condicionamientos culturales propios de cada tiempo.
Sólo la noche pasiva del espíritu puede lograr en la persona el desasimiento total y necesario para la verdadera libertad espiritual, porque en efecto, la medida de la purificación no está dada sólo por la intensidad de la purificación, sino por la medida de la perfección a la que Dios nos quiere llevar.[944]
Ahora bien, como vimos, la noche oscura es un fenómeno global y abarcativo, más aún la noche del espíritu. Esto significa que la persona vive una experiencia global: oscurece sobre su vida entera, "no hay institución ni género de vida inmunes a estas plagas que son las crisis".[945] La afirmación, nos permite ver de paso una cierta identificación que Ruiz hace entre noche y crisis. Pienso que la identificación está hecha en un sentido general, es decir, los textos en los que aparecen identificadas, no une junto a otra noche y crisis, el autor no se detiene ni a afirmar su identidad ni a precisar distinciones particulares, más bien está mostrando una misma línea de sentido.
Ruiz cita Llama B 2, 25, que habla de la fuente de los desconsuelos y tentaciones: el siglo, el sentido, el espíritu. Esto nos está dando la clave por dónde empieza la purificación, que son las circunstancias de la vida exteriores, domésticas e interiores.

---

[940] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 606-607.
[941] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 607.
[942] Este "efectivamente" se refiere siempre a una experiencia subjetiva.
[943] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 610-611.
[944] Cf. 1N 14,5.
[945] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 611. Esta observación ilumina nuestro tema de crisis espirituales, lo retomaremos más adelante.

Por ejemplo: la noche oscura puede comenzar por el ateísmo de un ambiente que rechaza a Dios, o por la convivencia con una persona que nos lastima y que además nos revela nuestra propia limitación. Puede también provenir de un sufrimiento físico, que en general conlleva un dolor moral, o de la sentida experiencia de ausencia de Dios en la oración o la percepción de la profundidad de alguna limitación propia, etc.

La presencia de Dios se oculta tras el hecho. Complementa, una vez más, Llama el magisterio de Noche cuando afirma que a quienes atraviesan la noche Dios "les hace y deja tentar".[946] Le basta a Dios que las cosas sean como son, que el hombre pueda percibir su propia limitación y su pecado y la grandeza de Dios. El Señor mide la obra y dirige su alcance, pero no necesita utilizar ningún medio extraordinario. Hay que evitar, por otra parte, caer en el error de pensar que la pasividad es inercia. Por el contrario, implica una actividad de otra naturaleza, es la de la persona que está en la realidad.

Pensemos en una pasividad de cualquier tipo: una enfermedad propia o de alguien querido, falta de trabajo o soledad afectiva. Pueden ser sólo dificultades, pero quien busca a Dios y persevera en la fe, la transforma en noche que además es pasiva, porque no puede interrumpir su oscuridad, al modo de quien pudiera interrumpir un ayuno voluntario. Muchísima actividad se despliega en la noche pasiva, el santo invita a obrar con "maciza paciencia";[947] se puede en tales circunstancias negar la realidad, huir, endurecerse y amargarse, o por el contrario buscar a Dios, tratar de aprender de lo que se está viviendo, mientras se buscan y se esperan soluciones a los problemas. Se ansía sobre todo ser fiel a Dios y así se sale de la noche cuando por fin termina, enriquecido/a de virtudes.

Una vez más parece ponerse Ruiz en la línea de identificación entre noche y crisis, al afirmar que se trata de asumir las pasividades de la existencia, que en definitiva configuran buena parte de la misma, y saber acomodarse y acompañar dichas pasividades. Cuanto más a fondo se asume la noche, mayor fruto de santidad y madurez espiritual produce en las personas.

"El nervio de la crisis está en la confusión de causas".[948] Si se diera cuenta quien atraviesa la noche, que Dios es quien está purificando, posiblemente la prueba no se sentiría como tal, o no se sentirían perdido/a y abandonado/a por Dios a causa de sus pecados. Otro tanto va en advertir que es el mismo Dios el que está detrás de estas pruebas y penas de la vida cotidiana.

El profesor del Teresianum señala que la noche adopta la forma de la existencia de quien la atraviesa. Hay que tener en cuenta los *procesos psicológicos*: angustia, desolación, tristeza, que son estados de ánimo frecuentes en la vida, a través de los mismos se puede plasmar esta gracia purgativa que es la noche. Al mismo tiempo el componente psíquico influye mucho en el grado, ritmo y estilo de la purificación.

La *situación histórica* de la persona: en un duelo, en un problema laboral o relacional puede intervenir la mano de Dios para sacar provecho aún de los errores y pecados. En estas situaciones la acción divina se hace ver especialmente, cuando los hechos parecen fruto de la fatalidad, de los errores o los pecados propios y ajenos.

La prueba se plasma muchas veces en los desafíos inherentes a la *propia vocación*: por medio de resistencias interiores y exteriores en los compromisos del camino asumido.

Los puntos en común que resaltan todas las descripciones de los caminantes en la noche, convergen hacia: una oscuridad que se extiende poco a poco a toda la vida espiritual, aunque en general comienza por un punto que se manifiesta en aridez en la

---

[946] Ll B 2,29.
[947] Ll B 2,27.
[948] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 622. Otra vez vemos asociadas noche y crisis.

oración, o dificultades de convivencia, un disgusto, una desgracia, o todas estas alternativas a la vez.
Ruiz sostiene que la noche no es solamente un problema que atañe específicamente a la oración como acto. La contemplación a la que el santo se refiere, más que un alto grado en el ejercicio de la oración, según el carmelita es "una modalidad de la vida teologal, en todas las manifestaciones de la existencia",[949] una comunicación con Dios de otra calidad, más pasiva y divina. Lo central de la noche tiene calidad teologal y contemplativa: Dios ausente o desinteresado, enojado o inexistente es el corazón de la noche, lo más aflictivo del proceso.
La variedad existencial de la noche, según Ruiz, la describe el santo:

> "Pero el tiempo que al alma tengan en este ayuno y penitencia del sentido, cuánto sea, no es cosa cierta decirlo, porque no pasa en todos de una manera ni unas mismas tentaciones; porque esto va medido por la voluntad de Dios conforme a lo más o menos que cada uno tiene de imperfección que purgar; y también, conforme al grado de amor de unión a que Dios la quiere levantar, la humillará más o menos intensamente, o más o menos tiempo. Los que tienen sujeto y más fuerza para sufrir con más intención, los purga más presto. Porque a los muy flacos con mucha remisión y flacas tentaciones mucho tiempo les lleva por esta noche, dándoles ordinarias refecciones al sentido porque no vuelvan atrás, y tarde llegan a la pureza de perfección en esta vida, y algunos de éstos nunca…".[950]

Aquí están los tres criterios: el don de Dios –lo que quiere regalar–, la situación de la persona –más purificación necesitan los más imperfectos–, libertad del sujeto –que es quien le pone tope al actuar de Dios–.
Ruiz habla de las concreciones de la noche, según el criterio antropológico del santo, sentido-espíritu, y por último habla de algunas modalidades epocales y comunitarias de la noche.
Cita el repertorio de los santos, como las personas que han vivido y atravesado la noche oscura, la lista empieza con la Virgen María, y continúa con variadas personalidades, mostrando la pluralidad en la que la noche puede plasmarse, su "variedad existencial", como le gusta decir a Ruiz.

3.4. ¿La Noche puede denominarse crisis espiritual? Balance y reflexión conclusiva

Crisis de existencia,[951] es una de las denominaciones de Federico Ruiz para hablar de la noche oscura del Espíritu. Es la purificación propiamente dicha, que comienza con los vicios capitales (2N 2), que la persona piensa que ha eliminado en la anterior purificación sensitiva: se trata de ir aún más profundo en esta cura de raíz que es la noche. Se trata de imperfecciones, culpas y desórdenes de inmediata relación con el pecado, hábitos que en sí no son pecados tal vez, pero que han quedado en la persona como consecuencia de su pecado.
Hay también ignorancias y limitaciones inculpables, que removerá la contemplación infusa, como poderoso limpiador, saldrán entonces todas las impurezas y miserias más escondidas y la persona tendrá una experiencia de estar inmersa en ellas: esta experiencia global, es la noche.

---

[949] F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro (1986)*, 242.
[950] 1N 14,5.
[951] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 624.

> "Noche es soledad (…) vé negro, porque lleva la negrura dentro, en la raíz de la vista".[952]
> "Lo que dice de la eficacia con que la crisis llega al fondo de la persona va en serio «y si Él no ordenase que estos sentimientos cuando se avivan en el alma, se adormeciesen presto, moriría muy en breves días» (2N 6,6)".[953]

Ruiz quiere llamarnos la atención sobre la profundidad de la experiencia nocturna, y sobre las imágenes que usa el santo para describirla. Dichas imágenes marcan con su simbolismo la gravedad de la situación: peso aplastante, asfixia, ahogo, mazmorra, deshacimiento.[954] Todas las imágenes están nucleadas por el símbolo central de la noche, y los efectos de la misma, quedan reducidos a dos grandes categorías: tormento y oscuridad.

Podríamos decir, que la noche se vive como sufrimiento culpable o sin sentido, en el que la impresión más fuerte y dolorosa es la de la ausencia de Dios. La persona se siente indigna de Dios y del mundo, y se plantea el sentido de las realidades que para ella son más fuertes e importantes.[955]

Para llegar a la seguridad y la paz que son también frutos de la noche, habrá de atravesar un mar tormentoso de incertidumbre; es un sordo padecer que paraliza el corazón. A este punto vuelve a traer Ruiz el tema de la crisis de un ambiente o de una cultura, que recrudecen la crisis personal al no encontrar referencias para sostener la propia inseguridad. Hace referencia al momento histórico en el cual escribe, como momento de crisis colectiva, que agudiza las oscuridades personales.

Una nueva unión con Dios adviene una vez atravesada la tormenta de la noche, la calidad de madurez que adquiere la persona es de otra naturaleza, que le lleva al santo a exclamar ¡Oh, dichosa ventura!, respecto de la experiencia nocturna. Esta experiencia no empieza y termina en un momento determinado, sino que de alguna manera, con momentos más o menos fuertes, es una experiencia que acompaña durante toda la vida.

Ruiz señala la predilección que sienten amplios sectores culturales por la noche oscura, y por su utilización para describir situaciones difíciles del pasado y del presente. En efecto, la noche espiritual circula entre los buscadores de Dios de todos los tiempos. La oscuridad reviste diversas modalidades: noche personal, noche comunitaria, noche epocal.

Lejos de presentar resquemores acerca del anacronismo que podría resultar de aplicar la noche a situaciones contemporáneas, dice: "tenemos derecho también nosotros de releer la tiniebla mística en clave actual",[956] dice que de tal ejercicio brota un enriquecimiento mutuo: nosotros recibimos orientación en nuestras noches, y la palabra del santo adquiere realismo y actualidad. Esto desde ya se aplica a los cristianos individuales que viven la noche, pero también a situaciones comunitarias, las llamadas noches colectivas o epocales. Como dijimos en el punto anterior,[957] Ruiz asocia con naturalidad situaciones contemporáneas adversas con la noche oscura, aunque señala algunas condiciones que deben darse para que pueda llamarse tal; lo mismo sucede con la

---

[952] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 627.
[953] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 628.
[954] La mayor parte de estas imágenes están de 2N 6. Peso aplastante, pesada y espesa nube 2N 16, 1, asfixia 2N 6,5, ahogo 2N 6,9, mazmorra 2N 7,3, deshacimiento 2N 6,1. Personalmente, la peor de todas no la nombra aquí Ruiz y me parece que es "sepulcro de oscura muerte" 2N 6,1.
[955] Ruiz utiliza la expresión: "crisis de sus más profundas convicciones", F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 630.
[956] F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro (1986)*, 249.
[957] Cf. 3.3. En sus concreciones o "por los caminos de la noche"

asociación entre crisis y noche. Los textos ya analizados y en especial el que citamos a continuación, dan pie para decir que la "noche" hoy se podría llamar "crisis".

> "… se ha generalizado el uso de «crisis», para indicar una situación incierta y peligrosa, que preanuncia y lleva a cabo grandes transformaciones en uno u otro sentido, según sea la respuesta y la colaboración del hombre comprometido en esa realidad. «Noche» tiene sentido menos psicológico y sociológico y más teologal que crisis. Por eso, va más a la raíz de la experiencia colectiva actual".[958]

A este punto creo pertinente hacer dos observaciones. La primera es que esta asociación se hace a propósito de temas colaterales, por ejemplo aquí está hablando de las transformaciones de la época. Es decir que, puntualmente, no se está haciendo la pregunta: ¿la noche oscura puede llamarse crisis espiritual? Lo dice, pero lo hace mientras desarrolla otros temas.
La segunda es una crítica a Ruiz: la actualización de la noche no puede hacerse tan rápidamente sin el peligro de caer en un anacronismo o en una aplicación inadecuada. El símbolo nace en un contexto y para narrar y enseñar sobre una experiencia concreta, que no puede asimilarse sin ninguna mediación a otra experiencia cuatro siglos posterior. En este sentido, el profesor al menos se saltea algunos pasos al dar su interpretación.
Respecto de dicha actualización, Ruiz señala como aportes aquellos que se han animado a hablar de la noche para situaciones colectivas actuales de oscuridad, cita su artículo sobre la noche oscura,[959] en el que marca dos referencias, de América del Sur y del Norte respectivamente: el de G. Gutierrez,[960] con la noche oscura de la liberación, y el de S. L. Payne,[961] quien verifica la utilización de la expresión "noche oscura" para hablar de diversas coyunturas dolorosas de la historia norteamericana reciente, tales como la guerra de Vietnam.
Ruiz observa continuidad y novedad en estas aplicaciones de la noche.[962] Hay oscurecimiento del entendimiento, de la memoria y de la voluntad, pero aclara, repitiendo una y otra vez, que una situación es noche oscura no sólo por la circunstancia negativa, sino por la respuesta teologal que la persona ofrece. En la noche individual, la fidelidad es personal; en la noche colectiva, la fidelidad basta que sea de un grupo significativo.

En conclusión, ¿cuál es el aporte específico de la lectura que Ruiz hace de la Noche Oscura como crisis espiritual?
Creo que es un intérprete idóneo, gran conocedor y buen comunicador, a través de quien podemos llegar al pensamiento del santo, pero que a la vez nos ofrece su interpretación de los temas, que considero especialmente valiosa en dos puntos:

---

[958] F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro (1986)* 250.
[959] Cf. F. RUIZ SALVADOR, "El Símbolo de la Noche Oscura", 79-110.
[960] Cf. G. GUTIERREZ, *Beber de su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca, 1984, 111-117; 167-169. Citado por F. RUIZ SALVADOR, "El Símbolo de la Noche Oscura", 79-110. También cita esta referencia y la de Payne en *Místico y Maestro (1986)*, 250.
[961] Cf. S.L. PAYNE, *The Phylosopher and the Mystic*, Michigan, 1982, 14. Citado por F. RUIZ SALVADOR, "El Símbolo de la Noche Oscura", 79-110.
[962] Cf. F. RUIZ SALVADOR, "Unidad y Contrastes: Hermenéutica Sanjuanista", en: F. RUIZ SALVADOR (ed.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1990, 17-52.

- Las observaciones que presenta acerca de la contemplación infusa que se da como fruto de la noche, como actitud vital-teologal, más que como ejercicio oracional.[963] Creo que esta perspectiva invita a otra apreciación de la contemplación, que la presenta en su radicalidad, pero que al mismo tiempo le quita connotaciones elitistas, es decir, no sólo es una posibilidad para unos pocos dentro de la vida de clausura. De alguna manera, es aún más exigente su perspectiva, porque no basta hacer ejercicios predisponentes a la oración contemplativa –aunque sea necesario hacerlos también–, sino que la invitación es a hacer una opción de vida contemplativa, a vivir abiertos a la escucha de Dios, y en especial a la oscuridad, y a la infusión pasiva. Esto significa una existencia similar a la apertura total de María capaz de responder con un "sí" ilimitado a todo lo que Dios entrega, comunica e invita. Evidentemente, se trata de algo muy comprometedor y que abarca todas las horas de todos los días, no sólo el momento en que nos decidimos a hacer oración.

- La noche epocal y colectiva: en los tres libros se muestra abierto y atento, a las interpretaciones de la noche como momentos históricos y colectivos. Si bien en *Introducción*[964] se plantean algunos reparos a llamar "noche" a cualquier situación penosa, se habilita ya la posibilidad de la analogía: hay situaciones contemporáneas a las que válidamente podemos llamar noche y estas situaciones pueden ser características de un colectivo de personas y de una época. *Místico y Maestro* continúa en sus dos ediciones esa línea de reflexión; la edición de 1986,[965] parece referirse más a colectivos de personas, cuando cita a G.Gutierrez y a S. L.Payne:[966] pueblos cuestionados por la injusticia y la opresión o bien por una cultura que ha silenciado a Dios.
  En la edición de 2006,[967] se habla expresamente de noches colectivas, nombrando en especial a la Iglesia y a la cultura como sujetos de la noche. El párrafo final de ese capítulo se titula "noches en plural", y Ruiz legitima esa denominación; dice sin embargo:

  > "Algunos consideran abusiva y desfigurante la ampliación de la noche sanjuanista a situaciones colectivas: cae fuera del horizonte del autor, al fijar el símbolo; le quita calidad de fidelidad y respuesta personal a la experiencia; se reduce a un sufrimiento indefinido, con fe o sin fe".[968]

  Ruiz acepta estas "ampliaciones" de la noche, en razón de su carácter pasivo; la analogía viene de lo que al hombre le es dado como sufrimiento y que por lo tanto de ese modo es invitado a aceptar.

El autor nos deja deseando una interpretación más desarrollada y actualizada de la noche como crisis espiritual. Ruiz no va a fondo con el planteamiento de la pregunta propiamente dicha, toca el tema en las dos ediciones de *Místico y Maestro* a raíz de las "Noches de humanidad"[969] y de las "Noches colectivas".[970] En el primer caso, como dijimos, compara los dos términos y dice que "noche" tiene un significado menos

[963] Se pueden ver varios textos, uno de los mejores, en *Místico y Maestro (2006)*, 359-360.
[964] F. RUIZ SALVADOR, *Introducción*…, 603-608.
[965] Aquí se habla de "Noches de humanidad". Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro (1986)*, 249-252.
[966] Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro (1986)*, 250.
[967] "Noches colectivas". Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro (2006)*, 376-379.
[968] F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro (2006)*, 378-379.
[969] Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro (1986)*, 250.
[970] Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro (2006)*, 378.

psicológico y sociológico que "crisis" y más teologal, y por lo tanto se aplica mejor a estas situaciones de sufrimiento colectivo.[971] En el segundo caso, se pregunta si vale para la noche lo que se dice de crisis, entendiendo por ésta una situación de desconcierto que genera dolor. No responde Ruiz estos interrogantes, dando a entender que si el concepto de "noche" sirve para iluminar situaciones humanas desconcertantes, es posible utilizarlo. La tarea de la teología es abrir el símbolo a las nuevas concreciones que la noche puede presentar.

En la gran penetración conceptual del santo que F. Ruiz manifiesta en su trabajo, no hay un desarrollo más extenso sobre el tema de la noche como crisis. Sugiere mucho al hablar de "variedad existencial" y "realizaciones concretas"[972] de la noche, pero no desarrolla las intuiciones que parece sugerir.[973] Este desarrollo queda pendiente, sobre todo porque está ya planteado en la línea de su reflexión, y además Ruiz tiene un estilo de escritura y una difusión en el ámbito de la espiritualidad sanjuanista, que haría muy útil un aporte en este sentido.

Para nuestro interés, plantea específicamente el tema crisis: ¿crisis es lo mismo que noche oscura? No contesta la pregunta, más que con el antedicho criterio. Sin embargo, había quedado claro desde antes, que el sufrimiento se transforma en noche cuando es asumido en actitud teologal. Si "noche" puede homologarse en parte a "crisis", es necesario el componente de virtudes teologales, para aproximarse a esa significación.

[971] Vuelve a repetir esta idea en "Síntesis Doctrinal", 266.

[972] Cf. "Síntesis Doctrinal", 203-280. Particularmente 261-268.

[973] Incluso otros autores, con menos compenetración sanjuanista, se animan a desarrollar esas concreciones y actualizaciones de la noche oscura. Por ejemplo, A. GRÜN, *Caminos a través de la depresión. Impulsos espirituales*, Bs.As., 2008, 85-86.

Reflexiones conclusivas

El paso por los místicos me ha permitido enriquecer la perspectiva de la temática de crisis espirituales. Todo lo descripto sobre el estado de la cuestión en la primera parte, encuentra en esta segunda, una reflexión cristiana desde la historia, a aquella pre-comprensión.
El proceso de explicar y comprender llevado adelante a través de los textos de los autores, nos pone en condiciones de afirmar que, aunque hayan usado otras palabras y expresiones, los místicos hablaron de una experiencia que podemos asociar a lo que nosotros llamamos crisis espirituales.
Voy a repasar lo dicho, confrontándolo con las instancias planteadas en la introducción, yendo de lo temático a lo metódico, terminando con un corolario acerca del compromiso académico y vital en el que nos coloca la interpretación de un clásico de la espiritualidad.

1. Conclusión temática

Al terminar esta segunda parte del trabajo, trato de determinar qué enseñanza o aporte sobre crisis espiritual hemos extraído del pensamiento de los místicos estudiados. Uno de los propósitos de este trabajo es la recuperación de estas experiencias cristianas cualificadas en orden al tema crisis espiritual.
Sospechábamos lo que las fuentes confirmaron con toda certeza: ni Tauler ni Juan de la Cruz usaron la palabra "crisis" y mucho menos la expresión "crisis espiritual". Sin embargo, también como intuíamos, desarrollaron un magisterio sobre el tema, distinto cada uno de ellos pero muy valioso en ambos casos.
Juan Tauler, viviendo y predicando en un contexto crítico en lo político, social, eclesial y espiritual,[974] dice una palabra desde su experiencia de profundidad en la prueba.
No se trata de volver aquí sobre todo lo que hemos desarrollado largamente al profundizar en este autor, sino señalar concretamente y como conclusión de la sección, que Tauler conoce experiencias comparables a lo que nosotros denominamos crisis espiritual, que la expresa en un vocabulario de imágenes que se acercan al universo de la oscuridad, del vacío y de la desolación y que ofrece como resolución de la crisis el camino de la confianza total en Dios, en tiempo y profundidad.
Hay que decir también, respecto del magisterio de Tauler sobre oscuridad, tinieblas, pruebas etc., que en este punto se anudan, nuestra hipótesis de trabajo sobre el parto, con el tema más importante de la predicación tauleriana: el nacimiento del Hijo o del Verbo de Dios en el alma del creyente.[975]
Todas estas tinieblas que la persona debe atravesar pueden entenderse en la línea del vacío que el alma debe soportar para que Dios pueda llenarla o nacer en su fondo.[976]
Siguiendo la metáfora de nuestra hipótesis, son los dolores de parto para que el Verbo nazca en el alma. La imagen del alumbramiento también sigue la línea de significado de

[974] La crisis en la que se encuentra inmerso Tauler podría ampliarse y detallarse; por ejemplo, en la descripción de sus alcances religiosos, pero ese análisis nos alejaría del momento de síntesis y conclusión que aquí nos proponemos.
[975] E. H. WÉBER dice que este tema está presente de un modo o de otro en todos los sermones del místico estrasburgués. Cf. "Jean Tauler et Maître Eckhart" en J. TAULER, *Sermons*, Édition intégrale. Traduction de E. HUGUENY, G. THERY ET M. A. L. CORIN. Éditée et présentée par J-P. JOSSUA, Paris, 2007, 679. Así también lo señala A. de Libera, Cf. A. DE LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler. Ou la Divinisation de l'homme*, Paris, 1996, 78-80.
[976] Cf. J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 1. 221-222.

lo que Tauler llama saber morir con Cristo, hay que transitar estos dolores con paz y con provecho, en la seguridad que darán lugar a un nuevo nacimiento, a una vida más plena.[977] La muerte real o simbólica se transforma así en un momento del proceso de parir, porque así como la mujer cuando va dar a luz está triste, porque le ha llegado su hora;[978] así también quien atraviesa la crisis, la prueba o el dolor, está triste por la presencia del sufrimiento, pero en la medida que, como la parturienta se disponga y se aplique a vivir el proceso, más temprano conocerá la alegría de la vida que nace.

Notemos que, tanto la pequeña parábola de Juan 16,21,[979] como los conceptos taulerianos sobre el sufrimiento, afines a lo que hemos denominado crisis espiritual, se manejan con la imagen de la luz y la oscuridad. El sufrimiento está asociado a la pena, mientras la alegría está asimilada a la luz, al dar a luz.

La simbólica luz-oscuridad se refuerza en Juan de la Cruz. De hecho, el símbolo elegido para hablar de la aproximación a la crisis espiritual en Juan de la Cruz, es la noche. En el tema de la noche Tauler aparece de hecho, entre las fuentes de Juan de la Cruz.[980]

Esta genialidad del místico de Fontiveros,[981] permite recrear, evocar y simbolizar un proceso. La "noche oscura" es símbolo y expresión mistagógica,[982] ya que con este giro trabajado por el santo a nivel poético, plástico y declarativo, se quiere expresar y dar a entender algo con un fin pedagógico. Este fin es introducirnos en el misterio de la unión con Dios y el proceso que conduce hasta allí.

Así la noche, que es oscura, lo primero que marca no es la oscuridad,[983] sino el tránsito, el paso, el proceso, la transformación que tiene lugar a través suyo. El sufrimiento o la condición penosa, califican ese tránsito. No obstante, el tránsito no es negativo ni en sí: "La noche oscura es una influencia de Dios en el alma", ni en sus resultados: "la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios".[984] Esta línea de significación de la noche como tránsito, la asocia al universo de la parturienta de nuestra hipótesis de trabajo: la mujer entristecida por el dolor pero viviendo un proceso que enriquece su vida, dando comienzo a otra.

La noche oscura y el parto también parecen realidades asociadas, conceptos tales como proceso, oscuridad, tránsito, pena, tiempo y su transcurso, acontecimiento natural e inevitable, característica cíclica, entre otros, parecen unirlos.

Ahora bien, así como en la parábola de Juan 16 aparece el contraste pena-alegría y el autor lo utiliza para mostrar la situación de los discípulos frente a la ausencia del Señor comparándola con la alegría del reencuentro,[985] la noche también evoca una situación en

---

[977] Cf. J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*…Tema 4. 238.

[978] Cf. Jn 16,21.

[979] "La mujer, cuando va a dar a luz está triste, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, ya no se acuerda del aprieto por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo." Jn 16,21.

[980] A esta influencia se la suele llamar teoría germánica, y la hemos estudiado en el capítulo dedicado a Juan de la Cruz.

[981] Es el símbolo más fuerte y original del santo, así lo afirma M. J. MANCHO DUQUE, *El símbolo de la «Noche»*, 37-60.

[982] La expresión es de F. RUIZ, en: "El Símbolo…", 94.

[983] Aunque obviamente esto también esté pero como segunda realidad en función de la primera, que es la noche como proceso, así lo explica M. J. Mancho Duque. De este modo el primer eje semántico del símbolo de la noche, es su condición de tránsito, el segundo eje es su característica penosa y aflictiva –la negación en términos sanjuanistas–; y el tercer eje es la oscuridad. Lo hemos explicado con más detalle en la sección dedicada al santo. Cf. M. J. MANCHO DUQUE, "El símbolo de la «Noche»: ejes semánticos", en: *Palabras y símbolos*, 211-232.

[984] 2N 5,1.

[985] La parábola de la parturienta o del parto recibe su plena respuesta en la cruz, como parto de María, de Jesús y de la historia. Cf. A. FEUILLET, "L'heure de la femme (Jn16, 21) et l'heure de la Mére de Jésus (Jn 19,25-27) III" en: *Bíblica* 47 (1966) 569.

la que se pasa de la pena a la alegría, de la ausencia a la presencia, de una antigua forma de vida a una nueva existencia.
Siendo la crisis espiritual una realidad existencial y por lo tanto compleja en su evolución y en su estudio, ambas metáforas del parto y de la noche, también tomadas de la existencia pueden aclarar el proceso de la crisis desde el punto de vista de la comparación, de la evocación. Como toda realidad del espíritu, la crisis se resiste a la definición y no puede ser bien descripta mediante una formulación cerrada.
Es en ese universo de las realidades del espíritu narradas en figuras, que los místicos nos dan su magisterio sobre crisis espiritual, sin usar nunca la palabra, pero hablando de una realidad que describen con otros términos o conceptos que nos evocan las situaciones de crisis espiritual con bastante nitidez. En el caso de Tauler, recurre a las tinieblas insoportables, a la desolación e incluso al paralelo vida y muerte. Juan de la Cruz describe estas alternativas como noche oscura.
Así, tenemos que dar una respuesta afirmativa a la pregunta sobre la existencia de algún magisterio de Juan Tauler y Juan de la Cruz sobre la crisis espiritual. Ese magisterio existe aunque haya que hacer un trabajo interpretativo para hallarlo.
Las formulaciones de los místicos resultan sugerentes también por el hecho de que están pidiendo nuevas actualizaciones. ¿Con qué palabras definiríamos hoy la crisis espiritual? ¿A qué metáforas acudiremos para dilucidar esta realidad y en definitiva, acompañar a las personas que transitan sus crisis espirituales? El desafío a la teología espiritual está planteado y también está planteado el desafío a la psicología pastoral y al acompañamiento espiritual.

2. Conclusión metódica

2.1 El desafío de los textos y el valor de la historia y su contexto

La pregunta de base que nos hacíamos en la introducción a esta segunda parte respecto del trabajo con los textos era la siguiente: ¿Cómo hacer una investigación que nos permita rescatar el magisterio de los autores, sin hacer extrapolaciones indebidas o traicionar su pensamiento? Dicha inquietud, se dividía en dos sub-cuestiones: sobre la posibilidad de hacer una interpretación legítima de textos tan lejanos en espacio, tiempo y cultura; y resuelta ésta, cómo hacer o qué método seguir para que dicha interpretación resulte provechosa.
Siguiendo la línea de Sheldrake,[986] asumí que la interpretación de los textos aquí trabajados era posible, haciendo la lectura desde el apropiado contexto, del que formaban parte los acontecimientos históricos, sociales, culturales, eclesiales, las inquietudes espirituales, la realidad geográfica, la biografía, el conjunto de las obras de cada autor, las fuentes y las diversas influencias recibidas. Esta indagación que por momentos parece demasiado amplia, sin embargo me permitió ubicar los textos en el lugar correcto para ser leídos sin traicionar su mensaje, aún asumiendo los puntos más difíciles o donde faltaban elementos para poder hacer una investigación completa.
En este sentido también fue importante el trabajo con las metáforas, las figuras y los símbolos utilizados por los autores, ya que sabemos que en los textos místicos, éstas son las llaves de entrada al significado de lo que el autor quiso expresar o sugerir de su experiencia.[987]

---

[986] "Interpreting Spiritual Texts" en PH. F. SHELDRAKE, *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*, London, 1995, 171-195.
[987] Cf. "El Lenguaje Místico" en: J. M. VELASCO, *El fenómeno* místico…, 49-64.

Sobre todo en el caso del símbolo de la noche en Juan de la Cruz, resultó muy esclarecedor conocer todas las influencias que allí se mueven a nivel lingüístico y literario, para poder comprender, en definitiva, que lo que Juan de la Cruz llama "noche oscura", tiene relación con lo que llamamos crisis espiritual.
La sabiduría que reposa en el texto,[988] pudo percibirse solamente al determinar que el sentido de las palabras y conceptos remitía a una experiencia similar, aunque se la nombrara de distintas formas. Solamente después de ese trabajo con el texto y el contexto pude comprender que lo que Tauler llama angustia o tinieblas insoportables y Juan de la cruz llama noche oscura, tiene que ver con lo que hoy llamamos crisis espiritual.
Confirmé la imposibilidad de aislar espiritualidad y contexto, ya que ambos místicos se expresan y manifiestan su magisterio espiritual a través de las imágenes y figuras de las que disponen, que a su vez responden a su contexto. En otras palabras: resulta imposible, por ejemplo, comprender la experiencia sanjuanista prescindiendo del símbolo "noche".
En una investigación como ésta nos damos cuenta por qué los estudios teológico-espirituales van avanzando hacia el abordaje interdisciplinar: de hecho en un texto de este tipo aparece mucho material que tiene que ver con disciplinas y actividades impensadas, que van desde el arte hasta la política pasando por las relaciones interpersonales en la Iglesia y en la sociedad.[989]
Finalizando esta parte, veo que podemos decir algo con sentido acerca de la crisis espiritual en estas experiencias cristianas cualificadas, como son la de Tauler y Juan de la Cruz, pero sobre todo vemos, cómo se abre la investigación hacia una nueva profundización que no puede obviar el contexto y el abordaje interdisciplinar.

2.2. La interpretación como proceso

El hecho de que la interpretación es un proceso, también me resultó evidente. El texto espiritual es aquello que puede ser profundizado siempre más. Una investigación se termina en este caso no por *agotamiento* del tema sino por *acotamiento* del objeto. Así sucedió también en este caso, en el que pongo fin al percibir que se ha cumplido el objetivo que me propuse en esta investigación, pero el tema se va abriendo y profundizando, de modo tal que esta explicación-comprensión-profundización, puede ser a su vez la pre-comprensión de una futura investigación.
En este trabajo pude comprobar de modo práctico y fehaciente que la interpretación de un texto espiritual es un fenómeno complejo y en continuo movimiento, ya que no sólo los nuevos estudios y métodos van revelando algo más de la sabiduría que reposa en el texto, sino que un mismo lector cambia y, además, se van sumando nuevos lectores –los intérpretes y especialistas a los que accedí– y con ellos nuevos abordajes.
Añadamos al cuadro la riqueza –y nueva complejidad– dada por la condición creyente de la mayoría de los lectores de clásicos espirituales. Quien lee un clásico, lleva adelante una búsqueda que tiende a la apropiación-aplicación y con ella una nueva interpretación.

---

[988] PH. F. SHELDRAKE, "Interpretation", en: HOLDER (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford, 2006, 459.
[989] M. De Certeau explica admirablemente el tema de la creación de un lenguaje a través de las experiencias espirituales que a veces es manifestativo de lo que se vive y otra vez es creado como rebelión al "status quo" social o eclesial. Cf. M. DE CERTEAU, "Culturas y espiritualidades", *Concilium* 19 (1966) 181-208; "Maneras de hablar", en *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, México, 1994, 139-182.

Coincido con Sheldrake en que todos los lectores son válidos, aunque no todos lleven adelante una lectura acabada en términos de interpretación académica.[990] Sin embargo, toda lectura creyente aporta algo al proceso interpretativo, que el académico sumará a la lectura siempre comunitaria de un clásico espiritual. En efecto, estos textos brotan de una experiencia eclesial y por tanto común, y son recibidos por otro lector, en otra comunidad.

Llevar adelante este proceso interpretativo así descripto parece imposible, sin embargo, es el proceso que, de hecho, hizo la Iglesia durante siglos con sus autores clásicos. Con esto digo también que toda interpretación es fragmentaria y susceptible de correcciones, y que el sólo hecho de captar todos estos matices constituye un enriquecimiento metódico enorme por parte de quien se apresta a investigar.

2.3. El compromiso de interpretar un texto espiritual

A medida que nos vamos adentrando en un texto espiritual, vamos descubriendo en expresión de Gadamer ya citada, su "exceso de significado", y percibimos progresivamente de qué modo el texto nos implica y compromete. Son textos que hablan de situaciones vitales y en cuanto tales hacen preguntas continuas al lector, cuestionamientos que tienden a la identificación, a la admiración, también en ocasiones al rechazo y a un nuevo planteamiento de la fe: ¿cree este autor lo que yo creo, cómo yo creo?

La profundización en los contextos en ocasiones separa al autor del lector, son los momentos en que hay que ir más hondo para descubrir debajo de una expresión el mismo evangelio profesado por ambos. En otras ocasiones, la interpretación une: lo que el autor expresó con estas palabras –por ejemplo, angustias y tinieblas insoportables en Tauler–, es lo que hoy se diría con la expresión "crisis".

Es fácil de comprender lo dicho en la introducción a esta parte: esta información es transformante, ya que la recepción documentada de un testimonio, como es el caso del estudio de textos de autores hechos en esta investigación, no puede dejarnos igual, del mismo modo que escuchar a fondo a un testigo vivo y auténtico del evangelio, no nos deja indiferentes.

Creo que la apropiación y el compromiso siguen dos caminos: uno, es el académico, en el que la investigación nos hace humildes y conscientes de la necesidad de más lectura y profundización por el triple cauce del método, de los contenidos[991] y de la interdisciplinariedad.

El segundo camino es el vital-personal, ya que un texto espiritual no ha cumplido su objetivo, hasta que no produce una interpelación creyente que motive la conversión al menos de algún aspecto de la existencia cristiana del lector-receptor.

El punto de cruce de ambos caminos es la actualización, en esa instancia se hace efectiva la recepción tanto en lo científico como en lo personal y el investigador-creyente se coloca en la línea de la tradición, entendida como ejercicio de comunicar lo recibido. Ciertamente una forma de evangelizar.

Los textos aquí estudiados han tenido la facultad interpelatoria de la que hablamos y han hecho su efecto al entregarnos de acuerdo a su realidad contextual, un magisterio sobre la crisis, que, habilitando nuevas investigaciones, tiene la capacidad de generar un compromiso personal.

---

[990] Cf. PH. F. SHELDRAKE, "Interpretation"…, 469-471.

[991] Me refiero sobre todo a la actualización en los estudios relativos al autor o al tema que se investiga.

Nos abre paso, además, para detallar nuevas comprensiones y hacer un ejercicio de actualización en la tercera parte de este trabajo.

PARTE III:
HACIA UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LA CRISIS ESPIRITUAL

ESQUEMA

Introducción

Capítulo 1: El concepto "crisis" en el cuarto evangelio

1. Aproximaciones a κρίσις (juicio) y κρίνω (juzgar) en el evangelio de Juan
2. Juan 3
3. Juan 5
4. Juan 7, 14-52
5. Juan 8
6. Juan 12
7. Juan 16
8. Juan 18
9. Sobre Juan 16,21
10. Algunas conclusiones en orden a la comprensión de la crisis espiritual

Capítulo 2: Un testimonio de Mística Contemporánea que ilumina la Crisis: Chiara Lubich.

1. Una reseña biográfica de Chiara Lubich
2. Jesús Abandonado
3. Un ideal que no pueda morir
4. Jesús Abandonado y María Desolada
5. El Paraíso de 49 y la segunda elección de Jesús Abandonado
6. Una experiencia mística colectiva
7. Jesús Abandonado: «Nuestra respuesta a la noche colectiva de hoy»
8. Recapitulación y síntesis sobre el aporte de Chiara Lubich

Capítulo 3: Nudos conceptuales para una teología de la crisis espiritual

1. La crisis, el ciclo vital y el proceso espiritual
1.1. Acercamiento al tema desde algunos autores estudiados en la primera parte de la tesis y otros aportes afines
1.2. Garrido y la perspectiva de la integración
1.3. Crecimiento divino-humano en Juan Tauler, Juan de la Cruz, Chiara Lubich

2. El proceso de duelo para pensar la crisis como pascua
2.1. Crisis y duelo. Las fases y los puntos de contacto de ambos procesos
2.2. El duelo como crisis espiritual
2.3. El sufrimiento es un componente de la crisis y de la vida
2.4. Sufrimiento como crisis

3. Crisis como proceso y lugar de transformación

3.1. La fe como propuesta integradora de la crisis
3.2. Transformación y proceso: J. Garrido
3.3. Transformación en Cristo, transformación por el amor: K. Waaijman
3.4. ¿Resolución o transformación?
3.4.1. Una mirada desde la intervención en crisis
3.4.2. El término de la crisis en perspectiva teologal

4. Recapitulación: La experiencia del parto para pensar una teología de la crisis
4. 1. El embarazo
4. 2. El comienzo del proceso
4. 3. La transición
4. 4. El trabajo activo
4. 5. El puerperio

Recapitulación Conclusiva de la Tercera Parte

Introducción

Nos situamos en la tercera parte del trabajo, en la que después de hacer en la primera un estudio de autores, y recoger el testimonio de los místicos en la segunda, nos adentramos en la teología de la crisis espiritual.
En esta parte que apunta a la nueva comprensión del tema, en un esfuerzo por sistematizar el estudio de la crisis espiritual, entraremos por la puerta del cuarto evangelio, viendo allí lo que se dice sobre crisis y cuál es el aporte que podemos recoger de dicha teología, en orden a una reflexión sistemática sobre la crisis espiritual.
El segundo capítulo de esta parte, estará dedicado al pensamiento de Chiara Lubich, en relación a la cuestión que nos ocupa. Encuentro que la figura de Jesús Abandonado, ilumina la reflexión espiritual contemporánea sobre crisis y tiene el valor testimonial de de una experiencia mística de este tiempo.
El tercer capítulo pretende sistematizar la reflexión a partir de algunos conceptos o grupos de conceptos, a los que he llamado “nudos”, en orden a realizar un aporte a la teología de la crisis espiritual.
Respecto del capítulo bíblico, revisaré el concepto de crisis en el cuarto evangelio. Dos cuestiones se plantean espontáneamente al respecto, la primera es la pregunta relativa a la ubicación del capítulo bíblico: ¿No amerita una tesis teológica el hecho de comenzar por la Biblia, en vez de colocarla en la tercera y última parte de la tesis? De hecho, la tesis podría haber comenzado así y en mi primer esquema redaccional, lo estimé de ese modo. Sin embargo, el método de esta tesis me ha llevado a considerar que, en la dinámica de pre-comprensión, profundización y nueva comprensión, el tercer momento, dedicado a la nueva comprensión del tema, era el lugar apropiado para pensar un aporte a la teología de la crisis, comenzando por lo bíblico. Además, así me lo fue mostrando la dinámica de la investigación de un tema nuevo, que me llevó desde el presente –los autores de distintas disciplinas en la primera parte– al pasado –la palabra de dos maestros espirituales de los siglos XIV y XVI para iluminar la crisis–, y luego a una reflexión teológica sistemática hecha desde la actualidad pero que integra pasado y presente, interrogando o dejando algunas pistas de pensamiento a futuro. En la entrada a esa reflexión integradora, me pareció apropiada la inclusión de la Sagrada Escritura.
El segundo interrogante apunta a la elección del libro bíblico. ¿Por qué el evangelio de Juan y no otro texto o grupo de textos? En primer lugar, me dí cuenta de las connotaciones cristológicas que tiene el tema crisis –que veremos en el desarrollo de esta sección– y ello me direccionó hacia el Nuevo Testamento. Una vez allí, pude constatar que en el evangelio de Juan aparecen numerosas veces el sustantivo κρίσις y el verbo κρίνω, con un significado particular dentro de la teología joánica; significado que, además, remite fuertemente a la cristología expuesta en ese evangelio. Esos motivos me hicieron optar por el cuarto evangelio como punto de partida de esta sección teológico-sistemática.

En ese primer capítulo, comenzaré con una breve introducción que nos permita situar el término y ver su significación general en la Biblia, para luego detenernos en el cuarto evangelio. Una vez hechas algunas apreciaciones generales, veré brevemente la significación que revisten el sustantivo κρίσις, ewj y el verbo κρίνω, las veinticuatro veces que aparecen en el texto.[992]

Dedicaré un apartado a la parábola de la parturienta de Jn 16, 21, ya que la he tomado como núcleo bíblico en mi hipótesis de trabajo. Este apartado acerca de la crisis en el cuarto evangelio termina con algunas conclusiones que sirven de aporte a la investigación.

No entraremos aquí en problemas de fuentes o de crítica textual, tampoco en la estructura del evangelio o en discusiones de autores o escuelas respecto de las cuestiones literarias o exegéticas del evangelio de Juan. No es que estos tópicos no sean importantes, pero nos desviarían de nuestro objeto de investigación.[993]

En líneas generales, sigo los comentarios al texto de R. Schnackenburg,[994] de X. Léon-Dufour[995] y de L. H. Rivas,[996] por el reconocimiento generalizado de sus trabajos.

Lo investigado a propósito del cuarto evangelio nos entregará una imagen de Cristo como "crisis" del cristiano. Me refiero al hecho de que el encuentro con Cristo nos pone en situación de tomar una decisión por Él o en contra suyo. Los textos joánicos muestran este crecimiento en intensidad: mientras a Jesús se le aproxima la Hora, a sus discípulos los apremia en esa misma medida la opción o el rechazo a su propuesta. Ambas alternativas están cargadas de consecuencias.

En efecto, el texto va poniendo en evidencia el hecho de que no podemos permanecer indiferentes a su Palabra: si adherimos a ella participamos de la Vida abundante (Jn 11,11) que nos trae, si la rechazamos nos autoexcluimos de la oferta salvadora.[997]

Más allá de las circunstancias que puedan desencadenar las alternativas de una crisis en la vida de una persona, para un cristiano el encuentro con Cristo siempre será "crisis" en dos sentidos principales: primero, en cuanto que nos obliga a tomar una decisión vital, una decisión que, en la medida en que es auténtica, configura la existencia. En segundo lugar es crisis, porque el seguimiento del Señor discierne toda situación, según los criterios evangélicos.[998]

El segundo capítulo de esta tercera parte, vuelve sobre una experiencia mística, la de Chiara Lubich y Jesús abandonado. Me interesaba traer el ejemplo de una mística contemporánea, porque tal vez nos resulten claros los aportes de los clásicos espirituales, pero podemos verlos como respuestas a interrogantes de otro tiempo.

Como vimos en la segunda parte, al trabajar sobre la experiencia de los místicos Juan Tauler y Juan de la Cruz, frente a Cristo, ellos viven el antedicho doble sentido de la crisis: toman una decisión que los configura de tal manera, que muchos siglos después, sus experiencias siguen siendo "experiencias cristianas cualificadas"; es decir, seguimos

---

[992] De manera deliberada no examinamos todas las palabras de la familia o derivadas del sustantivo *κρίσις* o del verbo *κρίνω*, ya que esto alargaría mucho nuestro trabajo.

[993] En cuanto al texto español seguiré el de la *Biblia de Jerusalén*, edición española, Bilbao, 1978. El texto griego que utilizaré será: K. ALAND - M. BLACK - C. M. MARTINI - B. METZGER - A. WIKGREN (eds.), *The Greek New Testament*, New York, 1975.

[994] R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan. Versión y comentario*, Barcelona, 1980, 3 vols.

[995] X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca, 1989, 2 vols.

[996] L. H. RIVAS, *El Evangelio de Juan. Introducción. Teología. Comentario*, Bs. As., 2005.

[997] Digo esto en un sentido amplio, que comprende también a los "cristianos anónimos", a todo hombre de buena voluntad.

[998] Agradezco en esta parte, los aportes de materiales e investigación previa sobre los temas "crisis" y "parto" o la figura de la parturienta en la Biblia, hechos por la Lic. Olga Gienini y por la Prof. Carolina Insfrán.

buscando en ellos inspiración para nuestros itinerarios cristianos y nuestras crisis. De acuerdo a esta opción radicalmente asumida, estas personas disciernen las situaciones que se van presentando y las adversidades que les tocan vivir.

Ahora bien, la experiencia del encuentro con Cristo y las crisis vividas desde esta opción, adquieren relieves particulares de acuerdo a la singularidad de cada persona. Esto también ha sucedido en el caso de Johannes Tauler y Juan de la Cruz.

Tauler tuvo tempranamente desde su Estrasburgo natal, la experiencia del encuentro con Cristo, en la búsqueda de Dios en el fondo del alma. Él nos habla de la necesidad de los tres nacimientos del Señor, el último de los cuales se da por la fe en el corazón del creyente.[999] Pero para que nazca Cristo en el alma es necesaria la muerte a uno mismo, ¿cómo lograremos esto? Por la imitación y el seguimiento del Señor.

El camino místico se une en Tauler al camino ascético: para encontrar a Cristo en el fondo del alma, hay que reproducir en la propia vida el obrar del Señor, hasta llegar al abandono total, como el de Cristo en la cruz.[1000]

Las angustias y los aprietos de Cristo, guían al cristiano en su sendero exterior e interior. Así, las adversas circunstancias exteriores e interiores de todo tipo que le tocaron atravesar a Tauler, no lo amedrentaron, ya que era el camino del Maestro.

Saber morir con Cristo, para que Él pueda nacer en el fondo del alma es la figura de síntesis de Cristo-crisis en Johannes Tauler.

Juan de la Cruz, tiene una experiencia alejada en dos siglos a la de Tauler, pero cercana en algunos aspectos. La configuración con Cristo, y la vivencia de las diversas crisis a través de la cruz del Señor, recorre su vida desde el comienzo; de hecho, elige este nombre religioso: "de la Cruz". En su magisterio espiritual, intenta expresar una vivencia espiritual profunda, que según lo dicho en la segunda parte, posiblemente comienza o tiene su disparador en la cárcel de Toledo. Juan aspira, se siente llamado y goza de alguna manera ya, de la unión con el Señor, pero capta que ese camino pasa por la noche, "noche amable más que la alborada"[1001] aunque no deja de ser difícil recorrido hacia el encuentro con Cristo, camino que es muerte a uno mismo y a todo lo que no es Dios, para alcanzar con Él y en Él la resurrección: "porque en el sepulcro de oscura muerte le conviene estar para la espiritual resurrección que espera".[1002]

Cristo buscado y encontrado en la noche y a través de ella, es el aporte que nos ha dejado Juan de la Cruz para pensar la crisis espiritual.

Las experiencias de ambos místicos, dan cuenta de un modo particular de vivir las crisis en comunión con Cristo; pudimos ver que los respectivos itinerarios vitales y los textos de Johannes Tauler y Juan de la Cruz, tienen un rico potencial para iluminar nuestra reflexión actual. Recoger esa sabiduría me resultó fundamental en la elaboración de esta investigación, siendo una intuición inspiradora desde el proyecto mismo del trabajo. Ahora bien, es insoslayable el hecho de que nos separa mucho tiempo de ambos autores –más de cuatro siglos en un caso y en el otro, seis–. En la sección en la que pretendo integrar y sistematizar aportes, me pareció conveniente incluir una experiencia de mística y crisis contemporánea. No tardé en encontrar el aporte de Chiara Lubich que me pareció adecuado por presentar un testimonio diferente, no sólo porque pertenece a nuestro tiempo, sino en las condiciones de vida; se trata de una mujer, laica, que protagoniza un fenómeno espiritual típico del posconcilio: la aparición de un nuevo

---

[999] Cf. J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 2. 219ss

[1000] Esta idea de Jesús Abandonado que veremos en Chiara Lubich, aparece también en Tauler, particularmente habla de Jesús Abandonado en el Sermón 63, en el que comentando Ef 3,14-19, trata sobre las virtudes del abandono y del desapego. Cf J. TAULER, *Sermons*…, Sermon 63. 521.

[1001] Cf. Poema de la Noche, Canción 5.

[1002] 2N 6,1.

movimiento laico. Por otra parte, la figura que en su pensamiento se presenta como iluminadora de las crisis, es la de Jesús Abandonado, una aproximación que, además de mantener la línea cristológica, es ofrecida por la misma Chiara Lubich como continuidad o relectura de la "noche".[1003] Todos estos elementos confluyeron para inclinar mi decisión en este sentido.

En el Capítulo 2 de esta tercera parte, luego de unas palabras de introducción a su vida, veremos la significación que tiene en el pensamiento de Chiara la figura de "Jesús Abandonado" y de qué manera su propuesta de mística colectiva, puede iluminar nuestra comprensión contemporánea de la crisis espiritual. Cabe aclarar que la inclusión de Lubich aquí está pensada como un ejemplo de mística contemporánea y en orden a la reflexión más integradora o sistemática del tema crisis espiritual. Por este motivo la presentación de la autora no seguirá el mismo esquema con el que he estudiado a los místicos en la segunda parte, sino que será mucho más breve y atenderá específicamente a la cuestión de Jesús Abandonado y a la novedad del carisma colectivo del Movimiento de los Focolares, por ella fundado.

El tercer capítulo de esta parte tiene un tenor conclusivo; lo he titulado "nudos conceptuales para una teología de la crisis espiritual" y pretende ser un momento de resolución e integración final. Trabajo allí con ideas, conceptos o núcleos temáticos que, al ir apareciendo en distintos momentos de la investigación, fueron mostrando su relevancia o lo que tienen para decir respecto de las crisis. Los llamo "nudos conceptuales" porque más que conceptos únicos, son grupos de conceptos o ideas, que han ido decantando en el transcurso de la investigación. Este tercer capítulo, es un intento de sistematizar y pensar teológicamente la crisis espiritual.

Me concentro en tres grupos de conceptos y una metáfora final. En primer lugar, analizaremos la relación que existe, en lo referido a las crisis, entre proceso humano y espiritual. El segundo punto es una reflexión sobre la crisis en su relación con el duelo, y el tercero, acerca del fin de la crisis, entendida como término pero también como lugar y oportunidad de transformación. La metáfora final o punto número cuatro, es la del parto.

Respecto del primer "nudo", sobre proceso humano y espiritual, parecería que abundan las descripciones y se percibe en los autores el intento por poner en relación y sistematizar en una mirada de conjunto, el proceso humano y el espiritual.[1004] Tal vez existe el temor de no respetar los ámbitos propios de cada disciplina, lo cierto es que contando con buenas sistematizaciones del proceso humano y con adecuados planteos de desarrollo del espiritual, las nuevas síntesis están en elaboración.

Retomo en este punto algunas ideas de las vertidas por los autores estudiados, en sus respectivos desarrollos, las más importantes son: crisis vital-crisis circunstancial y sus posibles paralelos en el itinerario de fe; las crisis como puntos de inflexión en el itinerario tanto humano como espiritual; la relación entre crisis y cruz, crisis y Cristo; la imposibilidad de aislar la crisis humana de la espiritual; la necesidad de integrar las distintas dimensiones del crecimiento personal; las metáforas o símbolos para narrar el proceso, retomadas del pensamiento de los místicos estudiados.

De distintos modos se hace presente el tema del dolor y del duelo en los autores, en relación con la crisis; el tema aparece principalmente en Kübler-Ross, Kast, y en alguna medida, Slaikeu. A lo largo de la reflexión del tema, hemos visto cómo en la crisis hay

---

[1003] Cf. Capítulo 2, punto 7: Jesús Abandonado: «Nuestra respuesta a la noche colectiva y cultural de hoy».

[1004] Tal vez las excepciones sean: Baumgartner, cuando establece el paralelo entre las crisis descriptas por Erikson y el camino de fe y Garrido, que con su obra "Proceso Humano y Gracia de Dios", pretende dar cuenta de la interrelación del crecimiento humano y de la madurez espiritual.

siempre una pérdida, y si la hay es conveniente que haya una despedida. Por ese motivo vamos a sacar aquí algunas conclusiones en las que se ve la relación entre crisis y duelo: las fases de la crisis en relación con el duelo, el duelo como crisis espiritual (este tema lo desarrollaremos especialmente con la ayuda del pensamiento de Joyce Rupp), el problema del dolor y del sufrimiento y la dimensión pascual que encontramos en esas realidades.

El tercer punto o nudo, toma el concepto de transformación para pensar el proceso y en especial el fin de la crisis, y todo lo que rodea esa cuestión: ¿cuándo termina una crisis?, ¿cuándo podemos decir que ha finalizado exitosamente y por qué?, ¿qué sucede después de una crisis?, etc. Dicho término creo que se puede definir mejor como un proceso de transformación que apunta a la integración de los diversos aspectos personales, que como superación o resolución. Para pensar la crisis como lugar de transformación, tomo dos autores: J. Garrido, y K. Waaijman, autor de renombre en el campo de la teología espiritual y director del *Titus Brandsma Institut* de Nimega, Holanda. De la síntesis de Garrido, trato de tomar el tema transformación desde el eje personalización-integración. Waaijman por su parte, nos iluminará con sus aportes en torno al concepto de transformación, como clave en la espiritualidad. De los cinco niveles en los que él trabaja esta idea, tomaremos en especial dos: la transformación en Cristo y la transformación por el amor.

Esta tercera parte que comenzó con el análisis de la parturienta en Juan, termina con la misma metáfora del parto, como imagen fecunda e inspiradora para pensar la crisis. Dicha imagen, presente desde el inicio y que aparece ya en el proyecto de investigación que dio origen a este texto, opera como figura recapituladora del tercer capítulo.

En efecto para finalizar el tercer capítulo y con él, la tercera parte, me pareció sugestivo trazar un paralelo entre el proceso de parto biológico y la evolución de una crisis. Esta imagen está propuesta allí como un símbolo, una experiencia-metáfora que intenta inspirar y provocar una reflexión sobre la crisis espiritual, su profundidad y sus implicancias.

Capítulo 1: El concepto “crisis” en el cuarto evangelio

Tomamos aquí el concepto de crisis en la Sagrada Escritura, con especial atención en el evangelio de Juan, en orden a una profundización y determinación de su sentido.
En cuanto al uso del concepto en la Biblia,[1005] la LXX emplea el verbo *κρίνω* para aspectos predominantemente legales y significa sobre todo “juicio”; en el NT significa especialmente “juzgar”, juicio de Dios, juicio de los hombres. El sustantivo *κρίσις*, formado de la raíz verbal, denota la acción expresada por el verbo: a) separación, conflicto; b) selección; c) decisión de un árbitro o juez, juicio, veredicto, sentencia, incluso acusación; d) decisión en una batalla. En el NT, quiere decir “decisión del juez”, “juicio”. De las 47 veces que aparece *κρίσις* en el NT, designa en la mayoría de los casos la *decisión del juez* o su resultado –en el sentido veterotestamentario de *justicia*.[1006]
Para delimitar un punto de partida del concepto “crisis espiritual” en orden a la presente investigación, las significaciones bíblicas del término como *juicio* y *decisión*, sobre todo en el dinamismo pascual que las presenta el cuarto evangelio, parecen oportunas para ser tenidas en cuenta. Además, el paso de la muerte a la vida en la Pascua, o del pecado a la vida nueva en el itinerario cristiano, presenta un horizonte muy sugerente para pensar el proceso humano de la crisis espiritual.
M. Schneider señala que, siguiendo el dato bíblico, para el creyente toda crisis llega a ser *κρίσις* en el sentido de un tiempo de discernimiento, de reflexión y valoración, de juicio, recuperando el sentido positivo y optimista de la crisis –conforme al sentido griego del término–; el signo de la crisis para todas las expectativas humanas y religiosas es la muerte y la resurrección de Cristo.[1007] Explica que como el ser humano fue creado por Dios en libertad, no se encuentra arrojado al destino ciego de la crisis, sino que las crisis reciben de Dios una salida positiva:

> “el significado optimista y positivo de la crisis se hace válido recién cuando el creyente es guiado por Dios hacia la crisis (Abraham, Moisés, Éxodo, Exilio). A semejanza de los profetas del Antiguo Testamento, que despiertan a la crisis (con la crítica al comportamiento religioso de sus contemporáneos), Jesús anuncia la crisis del señorío de Dios, pero no como juicio sino como anuncio alegre de la salvación y de la «vida en plenitud». La muerte de Jesús en la cruz llega a ser el «signo» de la crisis de toda persona humana y de todas las expectativas religiosas; sólo quien cree en Cristo, el Crucificado y Resucitado, se salva”.[1008]

Schneider destaca la dimensión cristológica y creyente de la crisis. Para el autor, la mayor crisis de fe consiste en que el ser humano está en el mundo y se separa de Dios, para la cual se requiere una decisión de iniciar el proceso del seguimiento.

[1005] M. RISSI, “κρινω– κρισις”, en: H. BALZ – G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1996, T I, col. 2407-2416; BÜCHSEL y otros, “κρινω– κρισις” en: G. KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Michigan, 1968, T III, 921-942.
[1006] Justicia como integridad moral, rectitud. Las decisiones de un juez justo, denotan también su integridad personal y su adhesión a la ley de Dios. Cf. A. DESCAMPS “Justicia” en: X. L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1977, 460-466.
[1007] Ver M. SCHNEIDER, “Krise”, en: H. GASPER y otros (eds.), *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, Freiburg – Basel – Wien, col. 573-575; Cf. también su obra monográfica en la presente bibliografía.
[1008] M. SCHNEIDER, voz “Krise” en: CH. SCHÜTZ (ed.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg-Basel-Wien, 1988, col. 742-744.

En su obra "Krisis"[1009] señala que:

> "En la Sagrada Escritura, «Crisis» (Vulg.: iudicium) significa juicio. Como Señor y Juez, Dios conduce a la crisis, que lo señala como «justo» (cf. Sal 7,11; Jr 11,20; Tob 3,2), verdadero (Jn 7,24). Filosa como espada de doble filo (cf. Heb 4,12), la Palabra de Dios da al ser humano la fuerza para la decisión y el discernimiento, para que él también pueda hablar con verdad (Mt 12,18ss; 23,23). Así, el concepto crisis tiene tanto un contenido negativo como positivo: donde se habla con rectitud y hay un verdadero juicio, allí hay salvación".[1010]

El autor pone su atención en Cristo y en el cuarto evangelio, para decirnos que en el testimonio del Nuevo Testamento *Cristo es la crisis*, porque en él se esclarece el verdadero sentido del Antiguo Testamento. La crisis anunciada y realizada por Cristo pone en cuestión las categorías religiosas y éticas de la vida; la crítica unida a la crisis se dirige contra formas externas y también contra comportamientos interiores de los creyentes. La respuesta humana se inscribe en el ámbito de la fe; la fe es la respuesta a la crisis planteada por Jesús y de ella proviene la libertad (Rm 7-8) y el fundamento firme (Mt 7,24ss).

En la lectura de Schneider es sobre todo el Evangelio de Juan el que presenta a la crisis como meollo del anuncio de Jesús; en este evangelio, "crisis" significa juicio y decisión: mediante la crisis de Cristo es vencido el mundo (Jn 16,33), en Cristo Dios realiza el juicio definitivo (Jn 5,22) para gloria del Hijo del Hombre (Jn 12,23.27.31.33; 13,1). En este contexto, el ser humano vive en la crisis definitiva: "esta crisis como separación y decisión entre luz y tinieblas (Jn 3,19) sucede en el encuentro con Jesús".[1011] Se trata, finalmente de la crisis vivida por el creyente frente a la exigente Palabra de Jesús (cf. Jn 6,60.63; 14,28). De este modo, el camino de fe queda propuesto como una crisis o decisión crítica.

En el ámbito de la fe, que es *Krisis* = juicio, se da la posibilidad de superar o abordar la *Krise* = decisión. La *Krisis* despertada por la fe da la fuerza para atravesar las distintas crisis de la fe y de la vida; esta fuerza se manifiesta sobre todo en las experiencias de pecado y culpa, de enfermedad y muerte, como de forma central se da en la Pascua cristiana (Cf. 1Cor 1,23). La crisis de la cruz no sólo lleva a cuestionar la fe, sino que conduce a los creyentes por las experiencias de abandono y ausencia de Dios. Se presenta la crisis (= juicio, decisión) como figura central de las crisis de vida y de fe. Las claves principales del autor en este punto son las siguientes: la exigencia de confianza ante la acción de Dios; la apertura y el sufrimiento ante lo nuevo que Él hace acontecer en contrario de planes humanos previos; el criterio no es lo supuesto sino lo contradictorio a nuestros ojos, ya que la fe señala a la vida y destino de Jesús y su cruz; la figura de la fe es el sufrimiento de Dios y la praxis cristiana no es sólo obrar sino también "sufrir", un sufrir no sólo privado sino público, comunitario, celebrativo, que se manifiesta contrario a nuestra cultura actual.

Podemos decir que, si bien la Escritura nunca se refiere a la crisis tal como hoy se entiende el concepto en general –como situación personal de enfermedad crítica, de perturbación anímica, etc.–, en los textos bíblicos hay muchas referencias a personas y comunidades en crisis.

La Pascua del Señor, incluso, se presenta en clave de *crisis*, tal como aparece particularmente en el cuarto evangelio, elegido para este trabajo: la "Hora" del juicio

---

[1009] M. SCHNEIDER, *Krisis: zur theologischen Deutung von Glaubens- und lebenkrisen Ein Beitrag der theologischen Antropologie*, Frankfurt am Main, 1995.
[1010] *Krisis*…, 2.
[1011] *Krisis*…, 3.

sobre el mundo es la hora en que el Hijo mismo es ejecutado, porque Él retorna al Padre por medio de la muerte y la resurrección (12,23ss). A partir de este momento, todo se decide según la postura que la persona adopte ante el Salvador: la revelación de la salvación se ha convertido en causa de *separación* en el seno de la humanidad (3,19; 8,11s.).

Aunque a continuación examinaremos este tema con algún detenimiento, es importante tener en cuenta desde el comienzo, que la idea de juicio en Juan adquiere sus propias características en consonancia con la cristología del Evangelio: el Jesús joánico no ha sido enviado al mundo para juzgarlo, sino para salvarlo (Cf. 3,17; 8,15; 12,47).

Tal como señala Mons. Rivas, en el cuarto evangelio Juan nos habla de Jesús y las discusiones son en torno a Él, a su persona, a diferencia de los sinópticos en los que se debaten problemas en torno a la ley.[1012] Esta sincera confrontación con la persona del Señor es lo que pone en crisis a los interlocutores de todos los tiempos, también hoy esta confrontación es juicio, crisis, que deja a uno de un lado y a otro de otro, frente al "YO SOY" divino de Jesús, mostrado por Juan (8, 24.28 etc.).

Esta idea de crisis que expone el cuarto evangelio, me ha parecido rica y valiosa en orden al tema y al objetivo de mi investigación. Considero fundamental la conexión que existe entre crisis y cristología: la crisis es juicio y discernimiento frente a Jesús, a su persona y su mensaje. De allí la opción por el evangelio de Juan para esta investigación.

1. Aproximaciones a κρίσις (juicio) y κρίνω (juzgar) en el evangelio de Juan

En primer lugar tenemos que decir que la traducción más correcta del sustantivo *κρίσις* y del verbo *κρίνω* en el Evangelio de Juan, es la de juicio-juzgar. Esto se debe a la teología propia y característica del cuarto evangelio, que insiste en la actualización del juicio en el seno de la historia desde el tiempo de Jesús. No ignora que Jesús, como Hijo del Hombre ha sido establecido por el Padre como juez en el último día (Jn 5, 26-30).[1013] Pero en realidad, para Juan, el juicio comienza cuando el Padre envía a su Hijo al mundo, no porque el Padre quiera condenar, sino todo lo contrario, ya que su voluntad salvífica es universal (Cf. 3,17).

En la mirada joánica, el juicio se opera inmediatamente según la actitud que se adopte frente al Hijo: el que crea no será juzgado, el que no crea, ya está juzgado por haber rechazado la luz (3,18ss).

El juicio es entonces, una revelación de lo que hay en el corazón del hombre, esa revelación es la que condena o absuelve. El juicio final no será más que la manifestación definitiva de la verdad, de un juicio que se está operando ahora.[1014]

Como vemos, todo esto tiene relación con la escatología de Juan, que es una escatología realizada o de presente, a él le interesa mostrar que todo lo que miramos como futuro, es una realidad que ya se está dando ahora mismo.[1015] Cuando Jesús se nos revela de alguna forma, ahí mismo se está dando el juicio según optemos por Él o contra Él; de allí en adelante ya se está participando de la vida eterna o de la condenación eterna.

[1012] Cf. L. H. RIVAS, *El Evangelio de Juan*, 10-11.

[1013] Hay una relación fuerte entre el Hijo del Hombre, el tema del Juicio y el binomio luz tinieblas. De hecho, el sustantivo `kri,sij` (3,19; 8,16; 12,31), el verbo `kri,nw`, el título "Hijo de Hombre" y el binomio "luz y tinieblas" aparecen reunidos en tres de los pasajes centrales relativos al juicio: 3,13-14.17-19; 8,12.15-16.26.28.50; 12,23.31.34-35.46-48.

[1014] Cf. J. CORBON - P. GRELOT, voz "juicio" en: X. L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1977, 454-459.

[1015] R. MOTTE, voz "Hora" en: X. L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1977, 398-399.

Quien se cierre, rechazando al Señor, ya está juzgado y condenado; quien se abre a la fe –con el sentido de entrega total que le da Juan–, participa *ya* de la vida que Jesús nos trae, porque es una sola cosa con Él (cf. alegoría de la vid y los sarmientos 15,1-17).[1016]
Desde el primer encuentro con sus adversarios (Jn 2,13-22) Jesús aparece como signo de escándalo y contradicción. Hay dos actitudes posibles ante Jesús: acogerlo o rechazarlo, y este tema se desarrolla a lo largo de todo el evangelio de Juan. El texto es el relato de un juicio eterno que comienza con Jesús pero que se extiende a lo largo de toda la historia y que tiene lugar cada vez que alguien lo acepta o rechaza. *Κρίσις* es juicio en el sentido de separación y discernimiento, revelación de lo oculto y condenación subsiguiente.
A continuación presentamos un cuadro donde podemos ver las apariciones de *κρίσις* y *κρίνω*.

Κρίνω	κρίσις
3,17.18	*3,19*
5,22.30	*5,22.24.27.29.30*
7,24.51	*7,24*
8,15.16.26.50	*8,16*
12,47.48	*12,31*
	16,8.11
18,31	

Analicemos brevemente estas citas para comprender el significado de *κρίσις* y *κρίνω* en el evangelio de Juan

2. Juan 3

En un discurso sobre el Juicio, Jesús se presenta como Hijo de Dios y como Hijo de Hombre. El juicio para Juan es el desprecio de la Luz por parte del hombre y su amor por las tinieblas.
Jesús, el testigo (cf. v11), va a fundamentar ahora la afirmación relativa al camino que va a seguir el Hijo del Hombre. Después de la comparación con la serpiente que Moisés levantó en el desierto, del v14, los hechos son narrados como si el acontecimiento de la cruz que allí se evoca, hiciera penetrar más hondo en el misterio de Dios en cuanto amor:

16 Porque tanto amó Dios al mundo
que dio a su Hijo unigénito,
para que todo el que crea en él no perezca,
sino que tenga vida eterna.
17 Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo
para juzgar al mundo,
sino para que el mundo se salve por él.
18 El que cree en él, no es juzgado;
pero el que no cree, ya está juzgado,
porque no ha creído
en el nombre del Hijo unigénito de Dios.

[1016] Cf. L. H. RIVAS, *El Evangelio según San Juan*, en: *¿Qué es un Evangelio?*, Bs.As., 1981, 79-94.

19 Y el juicio está
en que la luz vino al mundo,
y los hombres amaron más las tinieblas que la luz,
porque sus obras eran malas.
20 Pues todo el que obra el mal
aborrece la luz y no va a la luz,
para que no sean censuradas sus obras.
21 Pero el que obra la verdad,
va a la luz,
para que quede de manifiesto
que sus obras están hechas según Dios.»

Hay que tener presente, pues, que los versículos 17, 18 y 19 están en el marco de dos temas fundamentales: *La fe en el Hijo de Dios*, abordada desde el v16 hasta el 18 y el tema del *hombre frente a la luz*, tratado principalmente en los vs 19-21.[1017]
Nos encontramos en el contexto de la entrevista con Nicodemo que nos trae Jn 3. Aparentemente el diálogo se interrumpe en el v12, los vs 13 a 21 parecen hablar de otra cosa y fueron introducidos aquí por afinidad temática.[1018]
El versículo inmediato anterior al texto que directamente nos interesa, tiene una relevancia kerygmática en el evangelio de Juan: la razón de la encarnación y de la obra del Hijo, es el amor de Dios, que se manifiesta así infinito. Dios "dio" a su Hijo, este dar o entregar se refiere seguramente al envío del que habla el v17, pero este envío culmina en la cruz, prueba máxima de amor.
Jesús pone en crisis a sus interlocutores, al hacerles tomar una posición por Él o contra Él. Esto es así, porque al proceder del amor del Padre, el Enviado no se presenta como portador de una revelación entre otras, revela al Padre mismo y la participación en la vida divina que se ofrece a los hombres, como conclusión de la alianza. Dios nos ama y nos quiere vivificar, pero la decisión de aceptar o rechazar la vida que Dios ofrece, corresponde al hombre. El resultado –vida o muerte–, según Juan, depende de la fe en Cristo.

- 3, 17: Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para *juzgar* al mundo, sino para que el mundo se salve por él. [1019]
  ouv ga.r avpe,steilen o` qeo.j to.n ui`o.n eivj to.n ko,smon i[na **kri,nh**| to.n ko,smon(avllV i[na swqh/| o` ko,smoj diV auvtou/Å

El evangelista sigue recalcando que el envío del Hijo de Dios al mundo tenía por objeto la salvación. Continúa afirmando la voluntad salvífica universal, aquí **κρίνω,** juzgar, expresa –como en el resto de este evangelio–, el sentido condenatorio: se trata de un *juicio* condenatorio. El evangelista está diciendo que Dios no ha venido a ejercer ese juicio condenatorio sobre el mundo, sino ha venido a salvarlo. Posiblemente el autor dirija esta afirmación tanto a los judíos, con los que polemiza a lo largo de todo el evangelio, como a los gnósticos: Dios ha venido a salvar a todos –se dirige así a los

[1017] Es muy interesante el apéndice sobre el esquema general del Evangelio de Juan, que aparece en el final del Volumen I de la obra de X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca, 1989. 333-343.
[1018] De este parecer es R. SCHNACKENBURG en *El Evangelio según San* Juan…, 411ss. En particular se pueden ver las distintas opiniones sobre la crítica literaria al Capítulo 3 en nota 52, Pág. 411.
[1019] A partir de aquí la cursiva del texto español y la negrita del griego, son nuestras. Así procederemos en las 24 citas escogidas. Me tomo la licencia de destacar en negrita en el caso del griego, para facilitar la lectura.

judíos–, Dios ha venido a salvar al "mundo" –contra los gnósticos y oponiéndose a cualquier dualismo–.

- 3,18: El que cree en él, *no es juzgado*, pero el que no cree, ya *está juzgado*, porque no ha creído en el Nombre del Hijo único de Dios.
  o` pisteu,wn eivj auvto.n ouv **kri,netai**\ o` de. mh. pisteu,wn h;dh **ke,kritai**(o[ti mh. pepi,steuken eivj to. o;noma tou/ monogenou/j ui`ou/ tou/ qeou/Å

El juicio tiene lugar aquí y ahora y se decide en base a la fe o a la incredulidad frente al Hijo único de Dios. Dios quiere únicamente salvar, pero si el juicio se vuelve condenatorio, lo es por voluntad de quien rechaza al Hijo. Cuando el juicio deviene condenatorio, estaríamos frente al "reverso sombrío" de la amorosa voluntad salvífica, universal y escatológica de Dios.[1020]
La idea de juicio como separación de buenos y malos está ya presente en el cristianismo primitivo,[1021] lo novedoso en Juan es que la incredulidad es una autocondenación y esta autocondenación es escatológica. La teología joánica nos preserva de una representación demasiado ingenua del juicio final: éste no será más que la corroboración divina de una decisión humana, que entonces estará plenamente manifestada.
Como bien anota Rivas, la expresión "no creyó" está en tiempo perfecto: mh. pepi,steuken, no creyó y perseveró en su no-creencia, el perfecto indica una acción del pasado que continúa en el presente. Se debe creer en el Nombre, pero ese nombre está asociado a la persona; por lo tanto no creer en el nombre, es no creer en el Hijo.[1022]

- 3,19: Y el *juicio* está en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas.
  Kai. au[th ei=nai h` **kri,sij**( o[ti to. fw/j hv|lqen eivj to.n ko,smon( kai. oi` a;nqrwpoi hvga,phsan to. sko,toj ma/llon para. to. fw/j\ dio,ti hv|san ponhra. ta. e;rga auvtw/nÅ

El evangelista vuelve aquí sobre la idea fuerte y de fondo: el que no cree pronuncia sobre sí mismo con su decisión presente, una sentencia escatológica. Los hombres amaron –el verbo está en aoristo, hvga,phsan– más las tinieblas que la luz. Las "tinieblas" aparecen aquí como una fuerza del mal personificada –como en 1,5 b–, por oposición a la "luz" que es el Hijo en persona. Aquí las tinieblas están más asociadas a la incredulidad, esa incredulidad es **κρίσις**, juicio condenatorio. La fuerza de la palabra **κρίσις**, en cuanto a su significación, no está tanto aquí en la división que tuvo lugar entre los hombres con la llegada de la luz, sino más bien en los hombres que se cerraron a la luz. El por qué de esa cerrazón se explica en el v.20: Todo el que obra el mal, aborrece la luz, y no va a la luz, para que no sean censuradas sus obras.[1023]
No es intención del evangelista pronunciar una sentencia histórica en el v.19, la **κρίσις** tiene lugar, dondequiera que los hombres prefieran las tinieblas a la luz y no crean en el Hijo de Dios. Con esto se va más allá de los judíos del tiempo de Jesús, se les habla a ellos, pero no sólo a ellos, el evangelista habla de oi` a;nqrwpoi –los hombres–.

[1020] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*…, 464.
[1021] Esta idea está presente en el evangelio de Mateo; de las 12 veces que aparece kri,sij en ese libro, designa en la mayoría de los casos la *decisión del juez* o su resultado, como separación entre buenos y malos.
[1022] Cf. L. H. RIVAS, *El Evangelio de Juan*, 165.
[1023] Traducción de la *Biblia de Jerusalén*, edición española, Bilbao, 1978. Esta es la versión española que se usará cuando no se indique otra cosa.

La luz es la revelación bíblica. Y se asocia esta idea a Jesús como la revelación de Dios a la humanidad, en el terreno de la metáfora tan cara al evangelio de Juan, la luz –Dios– se contrapone a todo aquello que se resiste a Él –las tinieblas–.
El juicio aparece como ya acontecido, lo cual no significa que ya se haya ejecutado, sino que la decisión ha sido tomada por los hombres que decidieron ponerse del lado de las tinieblas, del lado del "príncipe de este mundo" que fue vencido con la victoria de Jesús en la cruz (Cf. 12,31; 16,11). El juicio escatológico, en consonancia con la teología del cuarto evangelio sucede ahora: la decisión del fin de la historia se consuma en el presente.

3. Juan 5

En el discurso sobre la obra del Hijo de Dios se plantea la acción de juzgar ejercida por el Hijo de Hombre. Hay fuertes relaciones entre juicio-juzgar e Hijo de hombre en este capítulo. Los versículos que citaremos están en el contexto de una perícopa (5,16-30), cuyo tema es mostrar la persecución de Jesús por parte de los judíos y el discurso sobre la facultad del Hijo de dar vida y juzgar, siendo la idea más importante la vivificación por obra del Hijo.
El tema del juicio ya había aparecido en el capítulo 3 (17-18), en dependencia –como aquí– con el tema de la vida. También el juicio viene aquí en segundo lugar y no en el sentido de una sentencia favorable o desfavorable, sino en el sentido joánico de privación definitiva de la "vida". El juicio es la contracara del poder vivificador de Dios; por lo tanto, quien se cierre a la vida –esto es: a reconocer en el Hijo al Revelador– ya está juzgado, al negarse a entrar por su intermedio en comunión con Dios.

Según X. Léon Dufour la alternativa vida-juicio, reemplaza el binomio vida-muerte del Deuteronomio; lo mismo que la muerte, el juicio es la negativa del hombre ante el don ofrecido. A primera vista, este conjunto podría parecer una serie de sentencias repetitivas que se encadenan sin demasiado rigor, sin embargo, Léon Dufour ve en el discurso sobre la obra del Hijo v19-30, un quiasmo que tendría su centro en el v24.[1024]

- 5,22: Porque el Padre no *juzga* a nadie, sino que todo *juicio* lo ha entregado al Hijo.

ouvde. ga.r o` path.r **kri,nei** ouvde,na( avlla. th.n **kri,sin** pa/san de,dwken tw/| ui`w/|

Las obras mayores que el Padre quiere confiar al Hijo para su realización, son las obras divinas y a Dios reservadas: la resurrección de los muertos y el juicio. La resurrección sería la primera obra divina que el Padre entrega al Hijo, y el juicio, la segunda. En el kerygma joánico la voluntad salvífica se impone a la idea judicial, por eso el juicio va a aparecer en el texto como en segundo plano. Así, los versículos 24-26 desarrollan el tema de la vivificación y 27-30, el del juicio.
La expresión "El Padre no juzga a nadie", ha de entenderse en el sentido de haber entregado toda la función judicial al Hijo, emitiendo su sentencia a través de la Palabra del Hijo. El juicio sobre los hombres –en el último día– constituye para el pensamiento judío, uno de los actos que expresan la máxima soberanía de Dios.[1025]

[1024] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*…, TII, 36-37.44-45.
[1025] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*…, TII 144-145.

En este texto, Jesús pretende para sí este derecho de juzgar de Dios, en sentido pleno, aunque de tal forma que simultáneamente es el Padre quien juzga a través suyo. Se pone de relieve el juicio confiado al Hijo para mostrar su soberanía y su dignidad igual a la de Dios.

- 5,24: En verdad, en verdad os digo: el que escucha mi Palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna y no incurre en *juicio*, sino que ha pasado de la muerte a la vida.
  VAmh.n avmh.n le,gw u`mi/n o[ti o` to.n lo,gon mou avkou,wn kai. pisteu,wn tw/| pe,myanti, me e;cei zwh.n aivw,nion kai. eivj **kri,sin** ouvk e;rcetai(avlla. metabe,bhken evk tou/ qana,tou eivj th.n zwh,nÅ

Esta sentencia, enmarcada solemnemente por el "En verdad, en verdad os digo..." es de gran contenido teológico y contiene el Kerygma joánico: quien cree tiene ya, ahora, vida eterna (Cf. 3,16.36, etc.). Es el punto culminante y el centro del quiasmo formado por los vs 19-30, Jesús anuncia de qué manera interviene para que se comunique la vida "eterna" –aquí aparece el adjetivo– a los creyentes. Esa posesión de la vida eterna no tiene lugar por un acontecimiento espectacular, sino por un proceso interno, por medio del cual, los hombres, hundidos en la muerte, obtienen la vida de Dios o permanecen en esa muerte: esto es "incurrir en juicio". El discurso sobre la función vivificadora y judicial del Hijo se convierte simultáneamente en una llamada a los oyentes, para que no se cierren a la Palabra de vida. La inmediatez de relación entre Jesús y el Padre está expresada aquí a través de la experiencia del discípulo. El creyente no "incurre" en juicio porque participa de la vida comunicada por el Hijo. Es interesante la secuencia escuchar (avkou,wn) – creer (pisteu,wn), esta escucha es la del Antiguo Testamento: escuchar, obedeciendo, yendo al encuentro de la palabra oída. A esa escucha, le sigue la fe, la adhesión a la Palabra.

- 5,27: y le ha dado poder para *juzgar* porque es Hijo del hombre.
  kai. evxousi,an e;dwken auvtw/| **kri,sin** poiei/n(o[ti ui`o.j avnqrw,pou evsti,nÅ

Los vs 24-26, han expuesto el poder del Hijo de dar vida a los muertos, aquí se habla de otro atributo divino, el de juzgar. El v27 enlaza con el 22 y en conformidad con el 24, también aquí se habla del juicio que recae sobre los incrédulos que se cierran a la Palabra del Hijo.
La frase causal de 27b, abre al juicio universal. Llama la atención que aquí se hable de Hijo del hombre cuando hasta ahora se ha venido hablando del "Hijo", para enfatizar la relación especial con el "Padre", además la expresión aparece sin artículo, lo que enfatiza que se trata de una expresión usada y consagrada: "Hijo del hombre". Únicamente en este pasaje, en todo el evangelio de Juan, el título de "Hijo del hombre" aparece ligado a la función judicial.[1026]
Esta idea de Jesús Hijo del Hombre-Juez, es una concepción difundida en el cristianismo primitivo, que aflora espontáneamente en Juan.[1027] Aquí el título Hijo de Hombre aparece en su significación mesiánico-personal más fuerte y no tan ligado a los

[1026] El título Hijo del Hombre aparece en otros pasajes (3,13; 6,62; 12,23-34; 13,31), pero nunca, como en 5,27, asociado a la función judicial.
[1027] De esta opinión es R. Schnackenburg en *El Evangelio*…, TII, 151-152. Pueden verse allí las diversas posturas respecto de la procedencia de esta idea. Esta idea la apoya también Rivas, cf. *El Evangelio de Juan*, 200.

hombres, a la naturaleza humana. Aquí la humanidad hace referencia al aspecto de la figura pero se quiere significar el poder, en especial, el poder de juzgar.

- 5,29: y saldrán los que hayan hecho el bien para una resurrección de vida, y los que hayan hecho el mal para una resurrección de *juicio*.
  kai. evkporeu,sontai oi` ta. avgaqa. poih,santej eivj avna,stasin zwh/j( oi` de. ta. fau/la pra,xantej eivj avna,stasin **kri,sewj**

Este versículo establece una novedad: si hay una división entre buenos y malos, también su resurrección deberá presentar características diversas. El "juicio" es la condenación manifestada y que se vuelve inapelable. Aquí el acto de juzgar queda en penumbras, en cuanto a detalles y concreciones y se corresponde con la manera de hablar de Jesús y del cristianismo primitivo, que no describían las circunstancias escatológicas; tiene también que ver con la teología joánica, que pretende superar una mentalidad que remita la escatología solamente al futuro.
Juan conserva en este versículo, el lenguaje de la apocalíptica judía: los muertos saldrán de los sepulcros, bien para entrar en la vida de Dios si son encontrados dignos de ella, o bien para oír su condenación y conocer la segunda muerte.[1028] El Hijo de Dios interviene en el último día como juez de todos los que murieron antes de la predicación del evangelio o que no lo conocieron.[1029]

- 5, 30: Yo no puedo hacer nada por mi cuenta: *juzgo* según lo que oigo; y mi *juicio* es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado.
  De.n du,namai evgw. na. ka,mnw avp, evmautou/ ouvde,nÅ Kaqw.j avkou,w **kri,nw**(kai. h` **kri,sij** h` evmh. dikai,a ei=nai\ dio,ti de.n zhtw/ to. qe,lhma to. evmo,n(avlla. to. qe,lhma tou/ pe,myanto,j me Patro,jÅ

La conclusión de este discurso sobre las obras mayores del Hijo, está en el horizonte de su envío salvífico, aún cuando trata del aspecto negativo del juicio. El v30a, coincide literalmente con el v19, formando así una inclusión; sólo que Jesús habla aquí en primera persona. El evgw. llama la atención sobre el hecho de que personalmente no puede hablar de otro modo, y que no es responsable si su palabra salvífica se convierte en condenadora. Según "oye", así juzga, y esta metáfora del oír, está haciendo referencia a la intimidad con el Padre, ya que oír supone un contacto inmediato. Jesús no hace más que ejecutar el juicio de su Padre. Bajo la Palabra de Jesús, ya sea que salve o juzgue, está la autoridad de Dios, por ello su juicio es "justo", verdadero y eficaz. Antes de citar los testimonios que deberían abrirlos a la fe, Jesús pone a sus acusadores frente al problema de su misión. El v30, trae el tema de la Voluntad de Dios, que sus oyentes saben que es "gracia".
Con el discurso que culmina aquí, Jesús responde a la acusación de blasfemia, que le dirigían los judíos por considerarse "Hijo de Dios igual al Padre". Jesús responde que su discurso y sus obras están en consonancia con el Padre que lo ha enviado.

[1028] Ap 20,5s. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*…, TII, 51.
[1029] En la opinión de Rivas y siguiendo otros autores, este versículo es un añadido en las últimas redacciones, Cf. *El Evangelio de Juan*, 201.

4. Juan 7, 14-52

La pregunta que ronda esta última parte del capítulo 7 de Jn es ¿Jesús es acaso el Cristo? Habiendo subido al templo para la fiesta de las tiendas, Jesús se pone a enseñar en él. Este gesto resulta provocador para los judíos. Sus palabras de revelación, se alternan con los debates de la gente sobre Él. Se suceden varios episodios, sin orden aparente, lo cual provoca el efecto narrativo de señalar la turbulencia de la situación. En tres oportunidades aparece explícitamente la pregunta: ¿Será el Cristo? (7, 26.31.41). Esta pregunta le da un hilo conductor a estos versículos. Aunque la pregunta procede del auditorio, choca con un obstáculo: el origen galileo de Jesús. El auditorio vacila, los judíos perseveran en su propósito de atraparlo aunque sin éxito porque no había llegado su Hora (7, 30.32. 44-46).

- 7,24: No *Juzguéis* por apariencias, *juzgad* con *juicio* justo.
  mh. **kri,nete** katV o;yin(avlla. th.n dikai,an **kri,sin kri,nete**Å

La perícopa de los versículos 19-24, aborda el tema de la violación del sábado por curar al enfermo en la piscina de Bethesdá. Se sospecha que estos versículos son un agregado posterior porque introducen bruscamente un nuevo tema y no tienen demasiada relación con lo anterior. Su lugar original pudo ser después de 5,18.[1030]
Jesús señala la improcedencia de ser juzgado por este hecho y la intención homicida de sus enemigos. El 24 es el versículo final, invita a no juzgar por las apariencias: una expresión frecuente en la Biblia.[1031]
En este contexto se refiere a lo que el auditorio podría pensar que era una violación del sábado. Aquí el sentido de "juzgar" y de "juicio" se separa un poco del sentido que vemos que Juan le da al verbo **κρίνω** y al sustantivo **κρίσις** en su evangelio. Aquí está más cercano al sentido de los sinópticos, en cuanto a la recomendación de no juzgar, suspender el juicio en cuanto dirimir lo que hay en los corazones, porque esta es una tarea que sólo le compete a Dios.[1032]
En el versículo 24 aparece el doble imperativo respecto del juicio: "no juzguen"-"juzguen". Se está indicando con esta forma verbal, la necesidad de terminar de juzgar de un determinado modo –injustamente, por apariencias, etc.– y comenzar a juzgar o seguir juzgando justamente.
Si los enemigos de Jesús juzgan por las apariencias (Cf. 8,15 Sei/j *kata. th.n sa,rka*[1033] kri,nete\ evgw. de.n kri,nw ouvde,na: Vosotros juzgáis según la carne, yo no juzgo a nadie), la Palabra de Jesús, que Él pronuncia de consenso con el Padre, se les trocará en juicio.

- 7,51: ¿Acaso nuestra ley *juzga* a un hombre sin haberle oído y sin saber lo que hace?

[1030] 5,18: "Por eso los judíos trataban con mayor empeño de matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios". Cf. L. RIVAS, *El Evangelio de Juan*, 247.
[1031] Por ejemplo: 1Sam 16,7; Is 11,3; 32, 3-5; Zac 7,9; Dt 16,18s.
[1032] J. CORBON - P. GRELOT, voz "Juicio" en: X. L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1977, 456-457.
[1033] La cursiva es nuestra.

Mh. o` no,moj h`mw/n **kri,nei** to.n a;nqrwpon eva.n mh. avkou,sh| prw/ton parV auvtou/ kai. gnw/| ti, poiei/È

En los versículos 45-52, el narrador muestra la disposición interior de los fariseos:

45 Los guardias volvieron a los sumos sacerdotes y los fariseos. Éstos les dijeron: «¿Por qué no le habéis traído?» 46 Respondieron los guardias: «Jamás un hombre ha hablado como habla ese hombre.» 47 Los fariseos les respondieron: «¿Vosotros también os habéis dejado embaucar? 48 ¿Acaso ha creído en él algún magistrado o algún fariseo? 49 Pero esa gente que no conoce la Ley son unos malditos.» 50 Les dice Nicodemo, que era uno de ellos, el que había ido anteriormente a Jesús: 51 «¿Acaso nuestra Ley juzga a un hombre sin haberle antes oído y sin saber lo que hace?» 52 Ellos le respondieron: «¿También tú eres de Galilea? Indaga y verás que de Galilea no sale ningún profeta».

Mientras que la gente se admira y Nicodemo hace una pregunta sensata, los fariseos reaccionan con cólera y cerrazón.
La pregunta que en este versículo plantea Nicodemo, puede tener dos sentidos: uno superficial y otro real, el texto parece inclinarse por el real. Con su pregunta, Nicodemo sugiere que los mismos fariseos están violando la ley en nombre de la cual condenan a Jesús. Aquí parece retomarse el sentido de "juicio" que hemos visto como característico en Juan. Jesús invita progresivamente en el texto a una toma de posición: cada vez hay menos posibilidades para sus interlocutores de permanecer "neutros" frente a su mensaje: o se está con él o se lo rechaza. Esa es la "**κρίσις-juicio**" que se va perfilando en la narración joánica de manera cada vez más nítida.

5. Juan 8

El capítulo 8 nos trae nuevas palabras de revelación por parte de Jesús y también nuevas controversias a partir de las cuales se ahonda el abismo entre Jesús y los judíos incrédulos. Básicamente, el capítulo 8 describe el mismo estado de situación del capítulo 7. En el pueblo hay grupos que se inclinan a creer en Jesús, aunque otros se resisten, y objetan su condición de Mesías. Finalmente prevalece la postura de incredulidad de los dirigentes.
El diálogo entre Jesús, el gran revelador escatológico, y los judíos incrédulos trasciende esa coyuntura histórica. Ellos representan a los hombres cerrados a Dios, atados a sus circunstancias. Por eso el diálogo reviste características de un fuerte dualismo, que alcanza su punto más alto en la oposición entre los "hijos de Dios" y los "hijos del diablo" (v 43-47).

La división de las perícopas ateniéndonos al contenido teológico sería la siguiente:[1034]

- Jesús es la luz del mundo. Disputa con los incrédulos: lo que Él sabe y lo que ellos ignoran: 8, 12-20.
- Jesús procede de arriba, ellos de abajo: 8, 21-29.

[1034] Excluimos de esta división la perícopa de la mujer adúltera 7,53-8,11, ya que los comentaristas coinciden en que su origen no es joánico. Cf. Nota correspondiente al comienzo del capítulo 8 en la *Biblia de Jerusalén*, versión citada. Cf. L. RIVAS, *El Evangelio de Juan*, 261. En este caso, como en el capítulo 12, analizamos la estructura del capítulo, por ser algo más complejo redaccionalmente.

- Libertad de Jesús y esclavitud de ellos: 8, 30-36.
- La filiación de Abraham y la del diablo: 8, 37-47.
- Unidad de Jesús con Dios y superioridad respecto de Abraham: 8, 48-59.

Veamos los textos donde se encuentran las referencias:

- 8,15: Vosotros *juzgáis* según la carne; yo no *juzgo* a nadie;
  Sei/j kata. th.n sa,rka kri,nete\ evgw. de.n **kri,nw** ouvde,naÅ

Los fariseos juzgan y condenan de acuerdo a su propia concepción humano-carnal. Así se comprende mejor lo que sigue: Jesús no juzga a nadie, renuncia a esa función, porque no ha venido a juzgar en el sentido condenatorio. Podría ejercer perfectamente ese juicio (8,26) y la deja para el juicio de Dios (8,50).

- 8,16: y si *juzgo*, mi *juicio* es verdadero, porque no estoy solo, sino yo y el que me ha enviado.
  Valla. kai. eva.n evgw. kri,nw(h` **kri,sij** h` evmh. ei=nai avlhqh,j(dio,ti mo,noj de.n ei=mai(avll, evgw. kai. o` Path.r o` pe,myaj meÅ

La revelación de Jesús por su naturaleza y finalidad es una revelación salvadora, pero se vuelve condenatoria para el que no cree (Cf 3,17; 5, 21. 27a). Se vuelven a enlazar aquí, como sucedió en el capítulo 5, los temas del juicio y del testimonio. El testimonio de Jesús se vuelve juicio para quien no lo recibe y su palabra en juez contra él (12, 48). Ese juicio es justo o verdadero –como dice aquí: avlhqh,j–, porque Él juzga tal como oye de Dios (5,30). Quien le ha enviado está con Él y por Él habla. Al decir estas cosas Jesús vuelve a reclamar para sí, la autoridad divina.

- 8,26: Mucho podría hablar de vosotros y *juzgar* pero el que me ha enviado es veraz, y lo que le he oído a él es lo que hablo al mundo.
  Polla. e;cw na. le,gw kai. na. **Kri,nw** peri. u`mw/n\ avll, o` pe,myaj me ei=nai avlhqh,j(kai. evgw. o[sa h;kousa par, auvtou/(tau/ta le,gw eivj to.n ko,smonÅ

Jesús no quisiera seguir revelando cosas sobre sí mismo a los judíos obstinados. Tendría que decir muchas cosas sobre ellos, y ello sería un severo juicio (cf. v16), pero Él no considera tarea suya el juzgar, sino proclamar ante el mundo el mensaje salvador de Dios (cf. 3,17; 8, 15). La segunda parte del versículo nos da la clave para entender todo el accionar de Jesús: su vinculación al Padre. Sus palabras son dignas de crédito porque Él las escuchó de Aquel que es Veraz y que lo envió (7,16; 8,28; 12, 49-50).

- 8, 50: Pero yo no busco mi gloria; ya hay quien la busca y *juzga*.
  evgw. de. ouv zhtw/ th.n do,xan mou\ e;stin o` zhtw/n kai. **kri,nwn**Å

Para Jesús la sentencia judicial de Dios implica su defensa y al mismo tiempo la condenación de sus enemigos. El proceso de Jesús contra la incredulidad de sus enemigos ya está en marcha, dicha incredulidad sólo puede triunfar en apariencia. En el tribunal de Dios que se percibe como telón de fondo de esta escena, la sentencia ya está dada a favor de Jesús y la incredulidad se condena a sí misma. El juicio de Dios triunfa precisamente allí donde Jesús es condenado por los hombres: en la cruz, en la que Jesús

es “exaltado” y donde el paráclito descubre la justicia de Jesús y el juicio contra el mundo incrédulo (16,10).

6. Juan 12

Se acerca la última pascua, que pone fin a la vida pública de Jesús. En este marco, el narrador dispone la escena según una especie de secuencia cronológica: en seis días (12,1), al día siguiente (12,12), antes de la pascua (13,1). El día solemne de pascua, Dios va sellar por medio de su hijo la Alianza que había proyectado para Israel y para la humanidad. Los hechos que se suceden tienen un hilo pascual: la gloria viene por la cruz.
El capítulo 12 tiene la siguiente estructura:

- La unción en Betania: 11,55-12, 11.
- Jesús es aclamado por la gente: 12, 12-19.
- La hora de la glorificación: 12, 20-36
- El Epílogo del capítulo (12, 37-50) que a su vez podemos dividir en: el misterio de la incredulidad (12, 37-43) y creer en Jesús, Palabra de Dios (12, 44-50).

    - 12,31: Ahora es el *juicio* de este mundo. Ahora el Príncipe de este mundo será echado fuera.
      Tw,ra ei=nai **kri,sij** tou/ ko,smou tou,tou(tw,ra o` a;rcwn tou/ ko,smou tou,tou qe,lei evkblhqh/ e;xwÅ

Este versículo está dentro de la perícopa que X. Léon Dufour llama la hora de la glorificación (12, 20-36).[1035] En continuidad con lo que ha dicho la voz del cielo en el versículo 28: ¡Padre, glorifica tu Nombre! Vino entonces una voz del cielo: Le he glorificado y de nuevo le glorificaré, y en contraposición con la caída en tierra del grano de trigo (v24), he aquí la afirmación de la victoria de Jesús. Se trata de un “ahora” majestuoso, repetido, vincula esta palabra con el ahora de la turbación (v27), que hacía eco a su vez con la hora de la llegada (v23). El triunfo se enuncia de dos maneras complementarias: por el juicio de este mundo, y luego, paradójicamente, por la “elevación” en la cruz.
Si el juicio es para ahora, hay que dejar de lado todo temor y todo apego a la propia vida (Cf. 12,25).
El “ahora” de la crisis significa lo mismo que la “hora” del versículo 3 y “esta hora” del 27, se trata de la “hora” escatológica. La famosa “Hora” joánica de Jesús ha llegado: su misterio pascual es revelación y anuncio. Cuando todo ha sido develado, queda de manifiesto quién acepta a Jesús y quién no lo hace y con ello establece un juicio condenatorio contra sí mismo.
El juicio está aquí en la línea de 3,19: siendo lo opuesto a la vida eterna, es condenación por no recibir la luz. No coincide por tanto con el juicio final de la tradición judeo-cristiana que lleva a cabo una “discriminación” entre los hombres. En el sentido joánico, el juicio es el resultado del rechazo de la luz que introduciría al hombre en la comunión divina. Concierne a “este mundo” en cuanto cierra a la revelación traída por Jesús. Más

[1035] X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*…, TII, 363ss. R. Schnackenburg hace una división distinta, agrupando los v 29 a 30, llama a esta perícopa “Diálogo con el pueblo. Último llamamiento a la fe”. Resalta sin embargo, la misma idea del contraste fe-incredulidad y la llamada a los oyentes en su carácter de “juicio”. Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*…, TII, 481-490.

concretamente, y en una frase paralela, es el príncipe de este mundo el que ahora es echado fuera.
El juicio sobre este mundo que está dominado por el maligno (1Jn 5,19) y al que sucumben los incrédulos (Cf. 8,24, 15,18; 16, 8-11), está descripto como juicio al "Príncipe de este mundo", Juan está pensando en el mundo endurecido por la incredulidad y el odio (3,19; 9,39; 15,18; 16, 8-11).[1036]

- 12,47: Si alguno oye mis palabras y no las guarda, yo no lo juzgo, porque yo no he venido a *juzgar* al mundo, sino para salvar al mundo.
  Kai. eva.n tij avkou,sh| tou.j lo,gouj mou kai. de.n pisteu,sh|(evgw. de.n **kri,nw** auvto,n\ dio,ti de.n hv|lqon dia. na. **kri,nw** to.n ko,smon(avlla. dia. na. sw,sw to.n ko,smonÅ

Nos situamos en el epílogo del capítulo 12 (37-50). Una reflexión sobre el misterio de la incredulidad (v37-43), da paso a una exhortación a la fe (v44-50). Se ha discutido sobre la autenticidad joánica y el lugar de estos versículos, pero según Léon-Dufour, parecen estar muy en consonancia con el estilo de Juan y tienen su razón de ser en este lugar.[1037]
R. Schnackenburg denomina a este discurso final de revelación (v44-50) un "añadido de la redacción con materiales del evangelista".[1038] Sin embargo, y aunque le concede razón a las diferencias de estilo y acento teológico que M.-E. Boismard observa en este texto,[1039] se inclina por pensar en una redacción joánica que recoge estos elementos.
El versículo 47, condicional, habla de la no-acogida a la palabra, cuya consecuencia es el juicio en el sentido de pérdida definitiva. El juicio no es pronunciado por Jesús, que tiene la misión no de condenar, sino de salvar al mundo (cf. 3,17).

- 12,48: El que me rechaza y no recibe mis palabras, ya tiene quien le *juzgue*: la Palabra que yo he hablado, ésa le *juzgará* el último día.
  o` avqetw/n evme. kai. mh. lamba,nwn ta. r`h,mata, mou e;cei to.n **kri,nonta** auvto,n\ o` lo,goj o]n evla,lhsa evkei/noj **krinei/** auvto.n evn th/| evsca,th| h`me,ra|Å

Aquí la posibilidad de la no-escucha, se transforma en desprecio. La palabra se presenta con una entidad distinta y una eficacia propia,[1040] característica, que hemos observado en otros pasajes de Juan: es activa, porque es palabra del Padre (17,6.14.17), tiene una fuerza purificadora (15,3), santificante (17,17), otorga la vida divina (8,51) y la verdadera libertad (8,31ss). Sólo en este lugar se afirma su función judicial, que es el reverso de la salvación que ofrece. En cuanto al contenido, se dice lo mismo que 3,18: quien no cree, ya está juzgado y lo juzga la misma palabra que debía salvarlo.
Hay una pequeña diferencia entre lo que se dice aquí y lo que Jesús decía a Nicodemo en 3,18 ("El que cree en él, no es juzgado, pero el que no cree, ya está juzgado, porque no ha creído en el Nombre del Hijo único de Dios").
El juicio se anuncia para el último día, no ya en tiempo presente. Según Léon-Dufour esto no debe extrañar ya que la perspectiva futura del juicio, ni la del último día son

---

[1036] El "Príncipe de este mundo" sólo lo menciona Juan en todo el NT –además de este pasaje lo hace en 14,30 y 16,11–, y designa al enemigo de Dios y antagonista de Cristo.
[1037] X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*…, TII, 383.
[1038] R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*…, TII, 516. Trata también el tema en la introducción a Juan 12, 37, *El Evangelio*…, TII, 508.
[1039] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*…, TII, 516 nota 26.
[1040] Como en 8,31.51; 15,3.

extrañas a Juan.[1041] De hecho, en la perspectiva joánica, el juicio presente es algo definitivo y determinante del futuro último.[1042]

7. Juan 16

El discurso del capítulo 16 es un discurso de consuelo y aliento para los discípulos que viven en el mundo, como una exhortación a superar la tristeza y el desaliento. El texto de 16,4b-11, aborda el tema de la venida del Paráclito y de su acción frente al mundo. Encontramos una introducción que responde a las circunstancias (4b-6), una primera parte que trata de la conveniencia de la partida de Jesús para la venida (7) y acción del paráclito, en relación al mundo (8-11) y a la comunidad de los discípulos (12-15). En este contexto están los versículos que analizamos.

- 16,8: Y cuando él venga, convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al *juicio*;
  kai. evlqw.n evkei/noj evle,gxei to.n ko,smon peri. a`marti,aj kai. peri. dikaiosu,nhj kai. peri. **kri,sewj**\

La actividad del Paráclito frente al mundo está expresada en términos de un proceso judicial cósmico, universal. No sólo por el verbo "convencer" (evle,gxei),[1043] que alude a una demostración, a una justificación, sino también por los términos "pecado-justicia-juicio" (a`marti,aj-dikaiosu,nhj-**kri,sewj**), asociados a ese convencimiento.
Todos han de compadecer ante Jesús y hay un juicio condenatorio contra el príncipe de este mundo, que ha de ser pronunciado.
En realidad, el Jesús de Juan establece un pleito con el mundo incrédulo y el proceso terreno contra Jesús es una paradoja: Jesús no es condenado, en verdad el mundo incrédulo se condena a sí mismo al no recibir la Palabra de Jesús. Aquí hay una relación con lo afirmado en 12,31: el juicio de este mundo ya ha tenido lugar en cuanto que el jefe de este mundo ya ha sido juzgado precisamente dónde él pensaba derrotar a Jesús, en la cruz.
El Paráclito actuará en el corazón de los fieles, mostrándoles a Cristo glorificado, pero también transformándolos interiormente. Cuando los creyentes sean transformados, ellos mismos serán las pruebas irrefutables de la veracidad del testimonio de Jesús.[1044]

- 16,11: en lo referente al *juicio*, porque el Príncipe de este mundo *está juzgado*.
  peri. de. **kri,sewj**(o[ti o` a;rcwn tou/ ko,smou tou,tou **ke,kritai**Å

La prueba definitiva de que la incredulidad ha sido condenada, es precisamente el hecho de que el príncipe de este mundo ya ha sido juzgado. Es el perfecto ke,kritai, que también apareció en 3,18: ha sido juzgado, está juzgado. Esta condena tiene lugar en la

---

[1041] X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*…, TII, 393.
[1042] Esto no invalida el hecho de que el autor en la redacción final incorporara una idea del judeo-cristianismo de la época: el tema del juicio final Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*…, TII 521.
[1043] Se trata del futuro del v. evle,gcw, que significa mostrar, convencer, pero en el sentido de mostrar a alguien su error, convencerlo de su falta. Significa también declarar culpable o condenar. En todo caso, presentar pruebas irrefutables.
[1044] Cf. L. RIVAS, *El Evangelio de Juan*, 427.

glorificación de Cristo (12,31); el que hasta ese momento tenía poder sobre el mundo y ha dejado de tener poder sobre los creyentes (Cf.1Jn 2, 13-14).
Según R. Schnackenburg, el texto de 16,8-11, está diciendo básicamente lo siguiente: el Paráclito convence al mundo incrédulo acerca de su incredulidad, en cuanto lo confronta con la fe de la comunidad; ésta sabe que tiene razón en creer porque Jesús ha sido justificado por Dios y el adversario ha sido juzgado. Por eso se realiza el juicio contra la incredulidad: quien no cree, ya ha sido juzgado. La comunidad tiene al Paráclito, al Espíritu de verdad y eso le permite ejercer la misma función que se le atribuye al mencionado Espíritu.[1045]

8. Juan 18

La cita de Jn 18,31 está en el contexto del proceso de Jesús ante Pilato 18,28-19,16ª, dentro de la exposición joánica de la pasión de Jesús.
La pasión se da en el marco de un banquete (13,2), y nos muestra la singularidad de la teología del autor. A Juan le interesa marcar la idea de "exaltación", que había aparecido ya en 3,14: Y como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado el Hijo del hombre, también 8,28 y 12,32ss.
Según el cuarto evangelista, en la Pasión se manifiesta especialmente la soberanía y la dignidad real y divina de Jesús. En una escena "iluminada", el Señor se manifiesta, precisamente allí donde los sinópticos habían visto el punto más bajo de la humillación en el camino terreno de Jesús. La pasión, la muerte, la resurrección, la efusión del Espíritu se dan juntas como una inmensa epifanía, en un marco de solemnidad. La originalidad de Juan consiste en mostrar la gloria de Jesús en el pleno proceso de deshonra contra Él, en su mismo camino doloroso y en su muerte de cruz.
En el aspecto literario puede percibirse también el arte del evangelista, que muestra pequeñas escenas sueltas –en el proceso ante Pilato hay por lo menos siete–, que juntas configuran un cuadro de gran dramatismo. Es el cumplimiento de la "hora" de Jesús, en la que el lenguaje mudo de los hechos es seguido por la voz de Jesús que todo lo explica y aclara.

- 18,31: Pilato replicó: 'Tomadle vosotros y *juzgadle* según vuestra Ley.' Los judíos replicaron: 'Nosotros no podemos dar muerte a nadie'.
  ei=pen ou=n auvtoi/j o` Pila/toj( La,bete auvto.n u`mei/j kai. kata. to.n no,mon u`mw/n **kri,nate** auvto,nÅ ei=pon auvtw/| oi` VIoudai/oi(~Hmi/n ouvk e;xestin avpoktei/nai ouvde,na\

Esta respuesta algo irónica de Pilato referida por Juan, tiene la intención de mostrar el propósito homicida de los máximos dirigentes judíos. Este propósito es bien conocido por los lectores (Cf. 5,18; 7,1.19.25 etc), va haciéndose cada vez más patente y deliberado en el trascurso del evangelio (11,50.53). Los jefes judíos ya han condenado a Jesús, están aquí simplemente buscando la manera de ejecutarlo de acuerdo a las condiciones políticas de la época. A pesar de sus pretensiones teocráticas, quedan desenmascarados como colaboracionistas del poder gentil (11,48: Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación), y son empujados a esta humillación por su odio e incredulidad (19,15).

[1045] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio...*, TIII, 171.

En el encadenamiento del diálogo, la réplica de los judíos tiene la función de manifestar que lo que corresponde es la ejecución capital. Por lo tanto queda aún más de manifiesto que el significado del juicio es aquí condenatorio.

Breve recapitulación reflexiva:

Detengo aquí un momento el ritmo de la exégesis, para llamar la atención sobre el *crescendo* del texto. Como señala Virginia Azcuy en su artículo sobre la crisis-país,[1046] al analizar el concepto, precisamente en el cuarto evangelio, Hans Urs von Balthasar con un marcado acento joánico que caracteriza su teología, desarrolla algunos aspectos relativos al juicio escondido en la gloria de la cruz y a la escatología de presente característica del cuarto evangelio; lo hace en *Gloria 7* y en *Teodramática 5.*
En *Gloria 7*, el volumen de la Estética Teológica dedicado al Nuevo Testamento, Balthasar se refiere al "Peso de la Cruz"[1047] como culminación de la realidad del Verbo hecho carne: la gloria se manifiesta en la cruz, cuando la Luz que vino a este mundo es rechazada hasta el extremo de recibir la muerte. Se ve que la cruz es al mismo tiempo, revelación y juicio.
De hecho, los distintos evangelistas entienden la *cruz como juicio,* de maneras distintas pero convergentes, y no sólo como restauración de la justicia –salvífica–, sino como juicio escatológico o *crisis*. Según Balthasar, mientras que Marcos y Mateo ponen de relieve la solidaridad de Cristo con los pecadores, Lc presenta al crucificado como aquel que anuncia que en el último juicio se separaran a los de la derecha de los de la izquierda (23,39ss). En cambio para Juan, la elevación a la cruz y la elevación a la gloria son un único acontecimiento.[1048]
Toca nuevamente el tema en la trilogía, en la *Teodramática 5*, [1049] dedicada al "Último Acto" o escatología. Allí Balthasar muestra de qué modo el *eschaton* de Jesús, su "hora", es al mismo tiempo el auto-juicio de los judíos,[1050] que se excluyen a sí mismos de la salvación.
Según Balthasar, lo central de la escatología joánica de presente no es una corrección a la escatología de futuro, sino el hecho de ligar escatología y cristología: con la presencia de Jesús en el mundo en la decisión actual se produce la decisión eterna en el "último juicio" (cf. Mc 8,28 par.). Cristología y Escatología se aúnan en el presente joánico de la "hora".
El aporte de Balthasar nos ilumina para percibir el nexo que establece el cuarto evangelio entre Cristo y la crisis y el cristiano y la crisis; en la misma medida en que Cristo se acerca a su "hora", el seguidor del Señor lo hace, porque la hora de la cruz –que es también la de la pascua– es la que lleva a cumplimiento tanto lo dicho sobre el mesías en el Antiguo Testamento, como lo que Jesús dice de sí mismo en su predicación. Al mismo tiempo, el discípulo hace frente a la cruz del Señor la definitiva opción por Él. Si adhiere al mensaje y a la Persona del Maestro, adhiere a su destino y lo comparte; la Pascua de Jesús, es la pascua del discípulo. En Juan, el misterio pascual

---

[1046] Cf. V. AZCUY, "Reflexiones abiertas sobre la crisis-país. Pensar pensándonos – aportes teológico-sociales", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (eds.), *La crisis argentina – Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, La Falda 14-17.07.03, Buenos Aires, 2004, 153-208. También puede verse de su autoría "Aportes teológicos de mujeres a la crisis", en: M. Solá (comp.), *Las mujeres ante la crisis*, Buenos Aires – México, 2005, 13-39.
[1047] Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 7. Nuevo Testamento*, Madrid, 1989, 167-192.
[1048] *Gloria 7*, 183s.
[1049] Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática 5. El Último Acto*, Madrid, 1997, 26-35.
[1050] Cf. H.U. BALTHASAR, *Teodramática 5*, 25.

es el gran discernidor, es el que establece el juicio-crisis, todo ello se realiza en el "ahora" de la cruz.

A continuación, vamos a analizar la parábola de la parturienta, en la que veremos los matices que agrega dicha figura a la crisis-juicio en el cuarto evangelio.

9. Sobre Juan 16,21

Ya que nos encontramos inmersos en el texto del cuarto evangelio, hago aquí un pequeño análisis del significado de este versículo, por la importancia que le he dado al símbolo-metáfora del parto desde el inicio de la presente investigación.[1051]
Es interesante la apreciación que hace S. Castro Sánchez[1052] sobre la naturaleza de este evangelio; él señala que en el cuarto evangelio además de los elementos exegéticos técnicos, relativos a la lengua y a la literatura, hay que tener en cuenta que Juan es un oriental, que escribe en un estilo midrásico, lírico, místico. Por ese motivo propone una nueva lectura, que sin descartar la exégesis tradicional, tenga en cuenta este universo simbólico y místico en el que Juan se mueve.[1053] Es interesante leer la parábola de 16,21, en su contexto, desde esta perspectiva abierta al simbolismo espiritual, de esta manera el texto puede desplegar toda su riqueza.

Juan 16,16-23a:

16 «Dentro de poco ya no me veréis,
y dentro de otro poco me volveréis a ver.»
17 Entonces algunos de sus discípulos comentaron entre sí: «¿Qué es eso que nos
dice: `Dentro de poco ya no me veréis y dentro de otro poco me volveréis a ver' y `Me
voy al Padre'?» 18 Y decían: «¿Qué es ese `poco'? No sabemos lo que quiere decir.»
19 Se dio cuenta Jesús de que querían preguntarle y les dijo: «¿Andáis preguntándoos
acerca de lo que he dicho:
`Dentro de poco no me veréis
y dentro de otro poco me volveréis a ver?'
20 En verdad, en verdad os digo
que lloraréis y os lamentaréis,
y el mundo se alegrará.
Estaréis tristes,
pero vuestra tristeza se convertirá en gozo.
21 La mujer, cuando va a dar a luz, está triste,
porque le ha llegado su hora;
pero cuando ha dado a luz al niño,
ya no se acuerda del aprieto

[1051] Este tema aparece ya en el Proyecto para tesis doctoral, que da origen a este texto.
[1052] Cf. S. CASTRO SÁNCHEZ, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*, Madrid, 2002, 24-26.
[1053] Siguiendo esta línea es posible una lectura del Evangelio de Juan en diálogo con la mística hindú y budista. Es notable como en oriente se sienten atraídos por este evangelio, así lo señala A. Grün en su libro *Jesús puerta hacia la vida. El evangelio de Juan*, Navarra, 2004, 5-6. En dicho libro el autor intenta esa lectura del evangelio en diálogo con la mística hindú y budista. La lectura de Grün forma parte de esas "otras lecturas posibles", más abiertas al simbolismo y a la mística de las que habla S. Castro. De hecho trabaja el texto como evangelio místico, como texto simbólico, mítico y como drama de lectura, sin perder la dimensión histórica.

por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo.
22 También vosotros estáis tristes ahora,
pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón
y vuestra alegría nadie os la podrá quitar.
23 Aquel día
no me preguntaréis nada.

Juan 16, 21:

- La mujer, cuando va a dar a luz, está triste, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, ya no se acuerda del aprieto por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo.
  h` gunh. o[tan ti,kth| lu,phn e;cei( o[ti h=lqen h` w[ra auvth/j\ o[tan de. gennh,sh| to. paidi,on(ouvke,ti mnhmoneu,ei th/j qli,yewj dia. th.n cara.n o[ti evgennh,qh a;nqrwpoj eivj to.n ko,smonÅ

Según Schnackenburg[1054] la parábola de la parturienta se comprende como aclaración del versículo 20:
En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, pero el mundo se alegrará. Estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo.
avmh.n avmh.n le,gw u`mi/n o[ti klau,sete kai. qrhnh,sete u`mei/j(o` de. ko,smoj carh,setai\ u`mei/j luphqh,sesqe(avllV h` lu,ph u`mw/n eivj cara.n genh,setaiÅ

Es una verdadera parábola, en la que sólo interesa el cambio de la tristeza en alegría –tertium comparationis–. Estas formas parabólicas son frecuentes en Juan, aunque se dan siempre con un nexo con la alegoría, en especial, expresan ideas cristológicas, por ejemplo en 3,29:
El que tiene la novia es el novio, pero el amigo del novio, el que le asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del novio. Esta es, pues, mi alegría que ha alcanzado su plenitud.

Es válido preguntarse si la imagen de la parturienta, que aparece repetidas veces en el AT con un carácter simbólico, no tiene otros matices dignos de interés. Especial atención merecen las expresiones h` gunh. y h` w[ra auvth/j. El pasaje podría estar influido por Is 26,17-18:
17 Como cuando la mujer encinta, está próxima al parto sufre, y se queja del trance, así éramos nosotros delante de ti, Yahveh.
18 Hemos concebido, tenemos dolores como si diésemos a luz viento; pero no hemos traído a la tierra salvación, y no le nacerán habitantes al orbe.

También puede haber influencias de Is 66, 7-10:[1055]
7 Antes de tener dolores, dio a luz; antes de llegarle el parto, dio a luz un varón. 8 ¿Quién oyó tal? ¿Quién vió cosa semejante? ¿Es dado a luz un país en un solo día?

[1054] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*…, TIII, 199.

[1055] Según Schnackenburg (cf. nota 189 en: *El Evangelio*…, TIII, 199). A. Feuillet estudia abundantemente los nexos entre la parábola de Jn 16,21 y los oráculos mesiánicos en el segundo de los tres artículos aparecidos en *Bíblica* "L'heure de la femme (Jn16,21) et l'heure de la Mére de Jésus (Jn 19,25-27) I-II-III." en: *Bíblica* 47 (1966) 169-184; 361-380; 557-573. También Rivas encuentra reminiscencias de Is 66, 7-11 en este texto. Cf. L. RIVAS, *El Evangelio de Juan*, 431-432.

¿O nace un pueblo todo de una vez? Pues bien: tuvo dolores y dio a luz Sión a sus hijos. 9 ¿Abriré yo el seno sin hacer dar a luz (dice Yahveh) o lo cerraré yo, que hago dar a luz? (dice tu Dios). 10 Alegraos, Jerusalén y regocijaos por ella, todos los que la amáis, llenaos de alegría por ella, todos los que por ella hacéis duelo.

No parece haber motivos para asociar la imagen de la parturienta de Jn 16, 21, a la mujer de Apocalipsis 12, 2-6, y a la imagen de su alumbramiento:
2 está encinta, y grita con los dolores del parto y el tormento de dar a luz. 3 Y apareció otra señal en el cielo: he aquí, un gran dragón rojo que tenía siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas *había* siete diademas. 4 Su cola arrastra la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó sobre la tierra. El dragón se detuvo delante de la mujer que iba a dar a luz, para devorar a su hijo cuando ella diera a luz. 5 La Mujer dio a luz un hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones cetro de hierro; y su hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono. 6 Y la mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios, para ser alimentada allí, por mil doscientos sesenta días.

En síntesis, en la opinión de Schnackenburg parece no haber indicios seguros para considerar el versículo 21 como algo más que una parábola. La elección de la imagen ha podido estar motivada por su abundante empleo en el judaísmo, sobre todo para referirse a los sufrimientos de la comunidad, pero la imagen se utiliza aquí de un modo nuevo e independiente, dentro de la escatología de presente que maneja Juan. Parece querer marcar específicamente el paso de la tristeza al gozo.
X. Léon-Dufour[1056] coincide básicamente con Schnackenburg en la interpretación de este pasaje. Lo mira desde el contexto de los versículos 16 a 23a, que tienen como tema el hecho de *ver de nuevo a Jesús*. La inquietud a la que intenta responder el texto es si no se dará una separación entre el tiempo del Espíritu y el de Cristo; el autor quiere reforzar la idea de continuidad y alimentar la esperanza del reencuentro.
Ante la pasión, Jesús habla de dos momentos, el del *ver* y el de *no ver* que marcan otro contraste: el gozo y la alegría. La parábola del v21 está enmarcada por la afirmación del versículo 20:
En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará; estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo.
VAlhqw/j(avlhqw/j sa/j le,gw o[ti sei/j qe,lete klau,sei kai. qrhnh,sei(o` de. ko,smoj qe,lei carh/\ kai. sei/j qe,lete luphqh/( h` lu,ph saj o[mwj qe,lei metablhqh/ eivj cara,nÅ

El texto del versículo 21 quiere explicar esa afirmación:
La mujer, cuando va a dar a luz, está triste, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, ya no se acuerda del aprieto por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo.
h` gunh. o[tan ti,kth| lu,phn e;cei( o[ti h=lqen h` w[ra auvth/j\ o[tan de. gennh,sh| to. paidi,on(ouvke,ti mnhmoneu,ei th/j qli,yewj dia. th.n cara.n o[ti evgennh,qh a;nqrwpoj eivj to.n ko,smonÅ

Y el versículo 22 saca una conclusión, o aplica la parábola a la situación de los discípulos:
También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar.

[1056] X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*…, TIII, 198-202.

Kai. sei/j loipo.n tw,ra me.n e;cete lu,phn\ pa,lin o[mwj qe,lw sa/j ivdei/(kai. qe,lei carh/ h` kardi,a saj(kai. th.n cara.n saj ouvdei.j avfairei/ avpo. sa/jÅ

Así como los discípulos sienten tristeza[1057] frente a la marcha de Jesús, experimentarán luego la alegría del reencuentro definitivo. El gozo inauténtico del mundo que condena a Jesús, se contrapone a esta alegría verdadera. Según Léon-Dufour, esta paradoja se había venido preparando desde antiguo. Al interpretar los sufrimientos de Israel, los profetas vislumbraron que la obra de Dios consistía en el cambio radical del dolor del pueblo a su gozo imperecedero.[1058]

La alegría de la que habla aquí Jesús es de naturaleza escatológica, el discípulo es aquel que ha pasado con Cristo las puertas de la muerte. La inexorabilidad de la muerte y su condena, son vencidas por el Dios Viviente, el Dios de la Liberación que está presente ya en la fe judía.

El gozo que describe el versículo 21, tiene una tal fuerza, que es capaz de "devorarse" a la tristeza, la mujer "ya no se acuerda del aprieto por el gozo", ouvke,ti mnhmoneu,ei th/j qli,ewj dia. th.n cara.n.

Nótese que al comienzo del versículo se habla de tristeza, en griego lu,phn, que tiene un significado de dolor profundo o luto y en la segunda parte del versículo se habla de un aprieto, un dolor pasajero, expresado en griego con la palabra qli,ewj. Esto significa que el presente dolor de los discípulos por la muerte de Cristo, que los desgarra, frente a la resurrección y al reencuentro, será recordado como tribulación pasajera. La alegría será tan grande que el dolor quedará disminuido en el recuerdo.

Para expresar este cambio viene muy a propósito la imagen de la parturienta. Rica por su significado humano, evoca la tradición bíblica en la que los dolores del parto recuerdan la situación dramática del pueblo antes de que Dios intervenga.

De hecho, Mateos y Barreto, ven en la imagen del parto, el nacimiento de una nueva comunidad, pero como nueva humanidad, un nuevo comienzo, que estaría marcado por la resurrección de Jesús, sucedida el primer día de la semana (20,1), en un huerto-jardín (20,15), como rememoración del Edén.[1059]

En Is 66,7-10, tal como hemos visto más arriba, se anuncia un parto feliz, por el cual Dios traerá a su pueblo de nuevo a la vida. En el Nuevo Testamento, Pablo recoge esta imagen en Rom 8,22: Hasta el momento la creación entera gime con dolores de parto.

También Léon-Dufour conoce los distintos intentos de alegorización que han hecho los diversos comentaristas[1060] y luego de analizarlos, tal como hace Schnackenburg, los descarta.

Conviene entonces leer la comparación y dejarle su inmediata fuerza expresiva: el contraste dado por el paso de la tristeza al gozo.

Notemos algo más: la alegría es el fruto del reencuentro de Jesús con los discípulos más allá de la muerte. En 14,19, Jesús había prometido Vosotros me veréis, ahora utiliza una forma nueva volveré a veros, señala de esta manera que la iniciativa del encuentro la tiene Jesús, y que la mirada del Señor los llenará de alegría: volveré a veros y se alegrará vuestro corazón. En los relatos de aparición del Jesús pospascual se subrayará esta alegría: los discípulos se alegraron, al ver al Señor (20,20b). Esta alegría es, además imperecedera: vuestra alegría nadie os la podrá quitar, el gozo de ver y ser

---

[1057] Anota Mons. Rivas que llanto, lamentos, tristeza, son expresiones de luto en oriente. Esto aparece en Jr 22,10 en el oráculo contra Joacaz. Cf. L. RIVAS, *El Evangelio de Juan*, 431. Nota 20.

[1058] Por ejemplo: Is 35,10.

[1059] Cf. J. MATEOS - J. BARRETO, *El Evangelio de Juan. Análisis Lingüístico y Comentario Exegético*, Madrid, 1982, 691.

[1060] Para no extendernos tanto, se pueden ver en X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*…, TIII, 201.

visto por Jesús, está descrito en términos escatológicos, aunque evoca un horizonte de conflicto: el mundo que quita la alegría. La resurrección de Jesús no permite que la tristeza tenga la última palabra.
Esta "Hora" de Jesús, comparada con la "hora" de la mujer, tiene su paralelo en la hora de los discípulos: ellos tienen que atravesar esta hora de tristeza frente a la partida de Jesús, pero la parábola opera como una pequeña profecía del parto que ellos tendrán que atravesar con su propia muerte.
Para A. Feulliet,[1061] este parto al que hace referencia el texto de 16,21, es el mundo nuevo que comienza con el misterio pascual de Jesús. Feulliet traza paralelismos también con Eva y con los oráculos mesiánicos del Antiguo Testamento, pero sobre todo, entre esta parábola alegorizante y la despedida de Jesús y su madre que se describe en Jn 19,25-27:
25 Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María Magdalena. 26 Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: «Mujer, ahí tienes a tu hijo.» 27 Luego dice al discípulo: «Ahí tienes a tu madre.» Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa.

Se habla en ambas citas de Juan de la hora, de la maternidad y de la mujer. La Parábola de 16,21, tendería a explicar la despedida de 19,25-27, siendo, por otra parte, que los lectores terminan de entender la parábola al leer 19,25-27.
El mismo Feuillet habla de otras lecturas de 16,21 que hacen diversas identificaciones de la mujer que está de parto en 16,21: la comunidad creyente, la nueva humanidad, la comunidad judía en el que nace el cristianismo, etc. La perícopa de 16,21 que él define como parábola alegorizante, resiste tres niveles de lectura: como parábola, como alegoría y como símbolo. Cada lectura, destaca un aspecto, pero de todas formas se describe el paso de la tristeza a la alegría propias del parto.
En definitiva, afirma Feuillet, cuando Jesús habla de la "hora de la mujer", está hablando de su hora y la compara con un parto,[1062] una instancia dolorosa que da lugar a una alegría inconmensurable. Así, afirma este autor, hay una relación no sólo con 19, 25-27, sino con 20,20b: Los discípulos se alegraron al ver al Señor.

Hasta aquí es lo que nos dice la exégesis sobre la parábola de la parturienta, pero quisiera detenerme brevemente en el símbolo, imagen o figura de la "Hora" de Jesús como la hora de su parto. Jesús se identifica de algún modo con la parturienta, su "hora" es la hora de un parto que da a luz a la humanidad, un nuevo nacimiento para toda la creación. Esta imagen nos remite o nos evoca a las imágenes de Jesús-Madre que encontramos en la mística medieval. Juliana de Norwich (1342-1416), tiene esta experiencia de Jesús como Madre:

> "Es lo propio de Dios oponer el bien el mal. Por eso Jesucristo, que opone el bien al mal; es nuestra verdadera Madre. De Él tenemos nuestro ser, y ahí comienza el fundamento de la maternidad, con toda la dulce protección de amor que continúa ya sin fin".[1063]

[1061] Cf. el primero de los artículos mencionados: "L'heure de la femme…", 169.
[1062] Cf. A. FEUILLET, "L'heure de la femme…", 569.
[1063] JULIANA DE NORWICH, *Libro de Visiones y Revelaciones*, (Ed y traducción de María Tabuyo), Madrid, 2002. 174.

Toda la teología de heridas, llagas y aperturas corporales que acompaña la mística de varias autoras medievales,[1064] retoma la intuición del Cristo maternal.[1065] En estas conceptualizaciones hay un rico simbolismo que apunta a mostrar a Jesús en situación de dar a luz el mundo nuevo, la nueva humanidad. Así como la parturienta tiene que abrirse –y la mayor parte de las veces, desgarrarse– para dar a luz, las heridas de Jesús, son aberturas a través de las cuales ha llegado la vida al mundo; su dolor es un parto que nos engendra para la eternidad. Esta imagen de la vida llegando por alguna forma de muerte, por el dolor y la efusión de sangre, es eminentemente pascual e invita a mirar el sentido salvífico de todo dolor y sufrimiento,[1066] visto a la luz del evangelio. La imagen del parto, como dolor que vale la "pena", atravesar, resulta iluminadora para resignificar el dolor y el sufrimiento y transformarlos en aporte a la redención, al unirlos al de Cristo: "completo en mi carne lo que falta a la pasión de Cristo, a favor de su cuerpo, que es la Iglesia" (Col 1, 24). Hay una diferencia abismal entre la agonía de la muerte y los dolores del parto: si el dolor pudiera ser afrontado en esta segunda perspectiva, cambiaría del todo su significado.

10. Algunas conclusiones en orden a la comprensión de la crisis espiritual

Lo que hemos venido desarrollando en estas páginas, nos permite ver que la crisis que narra Juan en su evangelio es la de los interlocutores –presentes, futuros o posibles– frente al mesianismo de Jesús. En definitiva, Cristo es la crisis, en el sentido del juicio que devela, revela, manifiesta la intencionalidad de las personas y de los corazones.

Al mismo tiempo, la fe en el sentido joánico es crisis, es juicio que salva cuando es aceptada. Abrirse a la fe en dicho sentido, es apoyarse en Cristo, abandonarse a él, atravesando con él su hora, que es cruz y glorificación simultáneamente. En esta línea de Cristo como crisis y de la fe como crisis, desde la antropología teológica, se encuentran las afirmaciones de M. Schneider.[1067] En efecto, dicho autor plantea la perspectiva de la de *fe como crisis*, ya que la fe no nos deja permanecer en las propias evidencias y certidumbres, sino que nos invita a fiarnos de Dios y a llevar adelante un cambio y una conversión profunda de la vida. Schneider habla también de la *dimensión positiva de la crisis*, que está en relación con la voluntad salvífica de Dios y la búsqueda de un progreso en la vida cristiana. El autor dice que el concepto de crisis está ligado en el cuarto evangelio al *discernimiento*, la mirada *crítica*, y los *criterios* que surgen del acto de juzgar (krínein).[1068] Ser cristiano quiere decir, entonces, vivir en un permanente dejarse preguntar y cuestionar por Jesús, ya que su llamado al seguimiento posee cada día su novedad y exige una conversión continua para asemejarse a él cada vez más.

[1064] Cf. J. QUELAS, "«Las Llagas de lo Imaginario». Un encuentro entre Juliana de Norwich y Adolphe Gesché", *Teología* 101 (2010) 155-167.

[1065] Cf. El interesante libro DE C. WALKER BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley - Los Angeles, 1982, London-Los Angeles, 1984. A partir de la espiritualidad de la época, la autora retoma el pensamiento de las místicas medievales. También puede verse: I. GÓMEZ ACEBO, *Dios También es Madre*, Madrid, 1994; M. D. LÓPEZ GUZMÁN, *Donde la maternidad se vuelve canto. Apuntes para una teología de la maternidad*, Santander, 2006.

[1066] Pienso que la hermosa Carta Apostólica de Juan Pablo II, *Salvifici Doloris*, sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano, tiene todavía mucho para decirnos. La retomaré en el capítulo 3 de esta tercera parte.

[1067] Cf. M. SCHNEIDER, *Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag der theologischen Anthropologie*, Frankfurt am Main, 1995.

[1068] El discernimiento como mirada crítica del cristiano para avanzar en el camino, conforme al horizonte escatológico de su vocación, se encuentra no sólo en Juan, sino en todo el NT.

Para terminar este capítulo quisiera señalar o remarcar algunos temas que considero relevantes en orden a una mejor comprensión de nuestras crisis espirituales:

- De lo dicho, brota una primera conclusión, que, corriendo el peligro de repetirme, quisiera recalcar: es el mismo Jesús el que pone en crisis a sus interlocutores, al obligarlos a optar, adhiriendo a su Palabra o rechazándola (cf. 3,18-19). En cada crisis espiritual el cristiano se vuelve a plantear, en el fondo y más allá de las circunstancias concretas que la desencadenan, una opción por Jesús; ya que no podemos elegir lo que eventualmente nos sucede, pero sí podemos elegir el modo de atravesarlo. Así, es distinta la crisis cuando la vivimos en comunión con el Señor y los hermanos y confiados en la dinámica pascual del proceso, que cuando no lo hacemos.

- La misma Palabra de Jesús es crisis: es la que salva si se la recibe o deja de manifiesto el apartamiento, si se la rechaza. La Palabra ejerce crisis como discernimiento (cf.12, 48). Quien la acepta pasa de la muerte a la vida (5,24). La crisis joánica, como juicio, tiene que ver con el tema de la vida (3,17-18), quien la atraviesa en comunión con el Señor, alcanza la Vida –en el sentido joánico– más allá del resultado concreto y humanamente visible de la crisis. En este sentido espiritual –en el Espíritu–, crisis exitosa o bien resuelta es la que se vive en el Señor.
  La fe en la Palabra de Jesús, es lo que puede sacarnos de la muerte, no sólo entendida en sentido escatológico, sino también en las temporarias situaciones o crisis que nos plantea la vida. La aceptación de la Palabra de Jesús es capaz de ofrecer una nueva interpretación en la que la muerte, se transforma en “pascua”.

- En el caso del diálogo con Nicodemo (3,1-21), se ve cómo este hombre, al abrirse al Señor, acepta entrar en crisis y ser discernido. En el transcurso de este diálogo Nicodemo va cambiando, llegando progresivamente a otra manera de entender su vida y sus convicciones religiosas.
  La crisis nos invita a cambiar, es más, con el derrumbe de las certezas que ocasiona la crisis, nos ofrece una oportunidad de reinterpretar y recategorizar no sólo lo que nos sucede puntualmente en la adversidad, sino toda nuestra vida.

- La crisis no es nunca algo totalmente nuevo, sino la manifestación de lo que de algo que se viene gestando –una vez más estamos en el universo evocativo del parto–. No adviene o sobreviene como una enfermedad inesperada o como una situación fortuita, sino que es el develamiento de lo que estaba presente, pero oculto, no manifestado (Cf. 3,18). Tiene la fuerza de una revelación, y como tal ofrece el servicio de la verdad, de mostrar lo que es, aunque antes no se viera, en este sentido, la crisis siempre es un avance, ya que dentro de esta misma teología joánica, es el conocimiento de la verdad lo que nos hace libres (Cf Jn 8,32).
  La crisis termina en la manifestación de la verdad: “y si juzgo, mi juicio es verdadero” (8,16). En ese aspecto, la crisis es siempre positiva.

- La crisis paradigmática en el cuarto evangelio, es la “hora” del Hijo, el misterio pascual, que Juan visualiza en un solo acontecimiento de manifestación –muerte, resurrección, envío del Espíritu–. La “hora” es juicio-condenación para el mundo y su príncipe será echado fuera (Cf.12, 31). En la hora se visualiza el contraste y la lucha en el corazón de los hombres entre el poder de este mundo y

el poder del Hijo. En la dinámica del grano de trigo y su ocultamiento (12,24), está implícita la victoria. El "ahora" de la turbación (v27), se contrapone con el "ahora" de la glorificación (v23), y en realidad son dos modos de hablar de una única realidad: la vida viene a través de la muerte y la alegría, atravesando el dolor.

La imagen de la parturienta se manifiesta muy adecuada para hablar de la "hora" y de la crisis. Podríamos preguntarnos, en una comprensión aplicada a nuestro tema, quién es la mujer de parto. La parábola-alegoría de la parturienta según lo expuesto, parece aplicada en primer término a los discípulos tristes antes por la despedida de Jesús y alegres luego por el reencuentro. La parturienta serían los discípulos, pero la imagen se amplía y de acuerdo a lo reflexionado podemos decir que la parturienta es el mismo Jesús ante su Hora, ante el parto definitivo de la muerte a esta existencia; también podemos decir que es la comunidad que tiene que atravesar la pascua de la fe, la de creer en la Palabra y en la presencia nueva del resucitado. Finalmente, de parto está todo creyente en crisis, interrogado por la perplejidad y la adversidad de su hora, invitado a transformar su muerte –real o simbólica– en pascua. Esa transformación puede solamente operarla el Espíritu a través de la apertura que ofrece la fe.

La pequeña parábola de 16,21 manifiesta así lo que sucede "llegada la hora": hay tristeza porque `h=lqen h` w[ra auvth/j` (ha llegado su hora), seguida de una alegría definitiva, escatológica. Esta tristeza hay que atravesarla ineludiblemente, como es ineludible el momento del parto.

De esta manera, la crisis-parto es anticipo de la pascua definitiva, de un paso de un tipo de vida a otro, de calidad superior, a través de la muerte. Esta es una experiencia que hicieron los discípulos frente al misterio pascual de Jesús, el niño frente a su propio nacimiento, Jesús y cada persona que llegó al momento de su muerte, y las personas que atraviesan crisis en sus vidas.

Llegada la hora, todos los personajes que hemos nombrado, tienen que hacer un duelo: duelo por la pérdida de un modo de presencia de Jesús; duelo de la vida intrauterina que el niño considera perfecta –presencia continua y cercana de la madre, temperatura justa, el hambre y el sueño se satisfacen de inmediato, etc.–; duelo de todo lo que somos y tenemos en esta vida al morir; duelo de las viejas seguridades cuando atravesamos una crisis.[1069]

Por supuesto que detrás de la cruz, del parto, de la muerte y de la crisis hay algo de una calidad muy superior, pero eso no lo sabe quien atraviesa estas circunstancias, o lo sabe pero no lo ha visto y no lo conoce por su propia experiencia. La crisis es la hora o el ahora del creyente: la hora de la tristeza y la hora de la alegría.

En síntesis, el cuarto evangelio nos presenta una perspectiva de la crisis como juicio que manifiesta y discierne. Perspectiva que está fuertemente asociada a la cristología joánica, ya que la crisis revela el estado de adhesión del discípulo al Señor, a su maestro.

La fe constituirá siempre una sana alternativa crítica en la vida cristiana.

[1069] Este paralelo entre la persona que muere y el niño que nace, lo evoca con una reflexión plena de sabiduría humana y espiritual, el P. Mamerto Menapace en el libro *El Paso y la Espera*, Buenos Aires, 1993.

Capítulo 2: Un testimonio de Mística Contemporánea que ilumina la Crisis: Chiara Lubich

En esta tercera parte, en la que pretendo sistematizar algunas ideas en orden a una teología de la crisis, seguiremos la perspectiva cristológica abierta por el tratamiento de la crisis en Juan, planteando el testimonio místico de Chiara Lubich.

Chiara Lubich es una autora espiritual de nuestra época, atravesada en su vida y en su magisterio por crisis típicamente contemporáneas: la segunda guerra, la Iglesia antes, durante y después del Concilio, los avances de la tecnología, el mundo globalizado, etc.

Una autora laica fundadora de un Movimiento eclesial de expansión mundial. ¿Cuál es su propuesta para la comprensión de las crisis espirituales? Su mirada sobre Jesús Abandonado y sobre la mística colectiva, son sus dos aportes principales. Chiara, en el texto sobre Jesús abandonado como respuesta a la noche epocal, nos dará la clave: sólo desde la cruz se puede dar respuesta al sufrimiento, a la oscuridad y al desconcierto de hoy. Este es un magisterio espiritual bastante clásico, lo nuevo consiste en el camino de santidad propuesto, que se plantea como santidad colectiva.

Como salida a la noche colectiva, propone una espiritualidad también colectiva, una mística de características nuevas y particulares. ¿Dónde se ve la continuidad y la ruptura respecto de los otros maestros espirituales estudiados?

La mirada hacia el Misterio Pascual como clave para comprender las crisis o situaciones que se pueden equiparar con la misma,[1070] es un punto que los unifica, salvando las distancias de épocas y contextos. La ruptura o novedad está dada por el hecho de que la

[1070] Tengo siempre presente que en el caso de Tauler y Juan de la Cruz, la crisis no es una palabra o concepto que manejaran. Ya expliqué en su lugar, en qué sentido hago el nexo con cada autor, para pensar la crisis.

figura cristológica que Chiara propone –Jesús Abandonado–, al ser aceptada –se habla del "abrazo" a Jesús Abandonado–, tiene como fruto la unidad. Jesús, por medio de su muerte en la cruz, trajo la unidad a sus discípulos de toda época, sólo nos resta a nosotros adherirnos y aceptar esa unidad, realizándola en la Iglesia y en el mundo, por medio del amor recíproco. "Hacernos santos juntos", viviendo la unidad en círculos que se van expandiendo hasta alcanzar a todo el mundo, es la gran novedad de este carisma.
En este capítulo, procederé del siguiente modo: primero haré una pequeña reseña biográfica de Lubich para ubicarnos en el contexto, lo cual no será difícil por su cercanía histórica. En segundo lugar desarrollaré distintos aspectos de la figura de "Jesús Abandonado" en la espiritualidad de la autora, y describiré su propuesta de mística colectiva,
Finalmente sacaré algunas conclusiones en orden a la comprensión contemporánea de la crisis espiritual.

1. Una reseña biográfica de Chiara Lubich

Nació en Trento, Italia, 22 de enero de 1920; era la segunda de cuatro hijos –Gino, Liliana y Carla–, de Luigi Lubich y Luigia Marinconz. Murió en Rocca di Papa, Italia, el 14 de marzo de 2008; fue la fundadora y presidenta del Movimiento de los Focolares.
A principios de los años 40, Silvia Lubich –el nombre de bautismo de Chiara– tenía poco más de veinte años y era maestra particular en Trento, su ciudad natal.
Se había matriculado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Venecia, cuando se desencadenó la Segunda Guerra Mundial, y ve cómo a su alrededor se desmoronaba todo. De hecho, las primeras focolarinas solían empezar el relato del nacimiento de la nueva espiritualidad diciendo: "Eran tiempos de guerra y todo se derrumbaba".[1071]
A causa de sus ideas políticas, su padre, socialista, se queda sin trabajo, quedando toda la familia sumida en graves estrecheces económicas. Chiara tiene que ponerse a trabajar para poder costearse sus estudios universitarios y así, desde muy joven, comienza a dar clases particulares.
Va creciendo en su interior su deseo de entregarse a Dios y el 7 de diciembre de 1943, en la soledad de una capilla de su ciudad, se consagra a Dios para toda la vida. Esta fecha marca oficialmente el inicio del Movimiento de los Focolares.
Su casa fue destruida el 13 de mayo de 1944, durante uno de los más violentos bombardeos que sufrió Trento durante la Segunda Guerra. Su familia busca amparo en las montañas cercanas. Chiara decide quedarse en la ciudad. Abrazando entre los escombros a una madre enloquecida por la muerte de sus cuatro hijos, se siente llamada a abrazar el dolor de la humanidad, y así, entre los pobres de su ciudad, junto con otras compañeras que la siguen en su decisión, trata de llevar a la práctica el Evangelio al pie de la letra, como Palabra vivida.[1072]
En el año 1948 Chiara se encuentra en el Parlamento italiano por primera vez con Igino Giordani, un prestigioso político, diputado, escritor, periodista y padre de 4 hijos. Fue él mismo quien ayudó a Chiara a encarnar en la sociedad la espiritualidad de la "unidad", por lo que es considerado cofundador del Movimiento.[1073] En el año 1949 Chiara Lubich se encuentra con Pasquale Foresi, un joven seminarista deseoso de conjugar

[1071] Cf. CH. LUBICH - I. GIORDANI, *"Eran tiempos de guerra…". En los albores del ideal de la unidad*, Bs.As., 2008.
[1072] Cf. "Los albores", en: Ch. LUBICH, *La doctrina espiritual*, Buenos Aires, 2005, 35ss.
[1073] Giordani fue pionero del ecumenismo, y está iniciada su causa de beatificación.

evangelio y vida en la Iglesia. Ordenado presbítero en 1954, Don Foresi es el primer focolarino sacerdote.
En 1956 hace surgir a los “Voluntarios”, nueva rama de su movimiento, constituido por personas adultas comprometidas en los más diversos campos sociales: política, economía, justicia, salud, docencia, arte, industria, etc. Tratan de ser animadores en sus actividades y vivirlas en unión con cada persona desde Dios.
En 1966 propone a los jóvenes la radicalidad del Evangelio y así surge el “Movimiento Gen” (Generación Nueva).
En el 1977 recibe en Londres el premio Templeton por el Progreso de la Religión, con lo que la actividad de Chiara comienza lentamente a cobrar notoriedad pública, pese a la modalidad del movimiento de “amar a fondo y hablar poco” para “ser” más que aparecer. Desde entonces hasta su muerte ha recibido diversas distinciones en distintos países de cada continente.
En el 1991, en Brasil, se siente impactada por el contraste social y la miseria de las “favelas”, y pone en marcha la Economía de Comunión, entonces un proyecto y hoy una realidad en creciente desarrollo de esta novedosa teoría y praxis económica. Sobre ella se están publicando tesis y trabajos de investigación en las universidades de todo el mundo, y existen centenares de empresas aplicándola en distintas latitudes.
En el 1996 en París la Unesco le confiere el Premio por la Educación para la Paz.
Entre 1997 y 1998 abre nuevas perspectivas de diálogo interreligioso: es invitada a hablar de su experiencia interior en Tailandia a 800 monjes y monjas budistas; en Nueva York, a 3.000 musulmanes negros en la mezquita de Harlem, y en Argentina a la comunidad hebrea de Buenos Aires. Es así la primera vez en la historia que esto sucede en tales religiones y que lo hace una mujer católica.
En septiembre de 1998 en Estraburgo recibe del Consejo Europeo el Premio Derechos Humanos de ese año.
Ha continuado recibiendo diversas distinciones, laureas universitarias y ciudadanías “honoris causa” en su país, Italia, y en el extranjero.
A principios de marzo de 2008, internada con insuficiencia respiratoria grave en el Policlínico Gemelli, recibió la visita del Patriarca Ecuménico de Constantinopla, Bartolomé I. Pocos días después, agravándose su estado, regresó por expreso deseo suyo a su residencia habitual de Rocca di Papa, donde acompañada por sus hijos espirituales de todo el mundo, falleció serenamente el 14 de marzo de 2008 a las 2 de la mañana.
Benedicto XVI, dijo tras conocer la noticia:

> “He recibido con emoción la noticia de la muerte de Chiara Lubich, al final de una vida larga y fecunda caracterizada incansablemente por su amor hacia Jesús abandonado. En esta hora de separación dolorosa estoy cercano espiritualmente y con afecto a los familiares y a toda la Obra de María, Movimiento de los Focolares, que ella fundó, como a todos los que han apreciado su compromiso constante por la comunión en la Iglesia, el diálogo ecuménico y la hermandad entre todos los pueblos. Doy gracias a Dios por el testimonio de su existencia dedicada a la escucha de las necesidades del ser humano contemporáneo en plena fidelidad a la Iglesia y al Papa. Mientras confío su alma a la Bondad Divina para que la acoja en el seno del Padre, deseo que cuantos la conocieron y encontraron admirando las maravillas que

Dios cumplió a través de su entrega misionera sigan sus huellas manteniendo vivo su carisma".[1074]

2. Jesús Abandonado

A poco de comenzada la vida del Movimiento,[1075] el 24 de enero de 1944, en ocasión de una conversación sostenida con un sacerdote en casa de Dori, una de las primeras focolarinas. Ellas comprenden que el dolor más grande que Jesús sufrió, el vértice de su amor, ha sido cuando en la cruz experimentó el abandono del Padre: "Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado" (Mt 27,46). Esta expresión da cuenta que Jesús había experimentado en sí la separación de los hombres de Dios y entre ellos. Había sentido al Padre lejos de sí. Dicha comprensión las impulsó de un modo fuerte y decisivo a seguirlo así, a amarlo así.

A partir de ese momento, les parece descubrir el rostro de Jesús abandonado en todas partes. Lo reconocían presente en los dolores personales y en los de los prójimos enfermos, solos, abandonados, olvidados. En los dolores ajenos y también propios. Pero también en todas las divisiones, en los traumas, en las fracturas, en la indiferencia recíproca, grande o pequeña: entre las familias, entre las generaciones, entre ricos y pobres, en la misma Iglesia católica, entre las diversas denominaciones cristianas, entre las religiones y también entre quien cree y quien tiene una convicción diferente.

Chiara y sus compañeras veían estas divisiones de la humanidad con una lucidez inusitada, sin embargo no se asustaban ni retrocedían: eran atraídas, por amor a Él abandonado.[1076]

Jesús en la cruz, después de haber lanzado aquel fuerte grito del abandono, había vuelto a poner su espíritu en las manos del Padre: "En tus manos Padre, encomiendo mi espíritu" (Lc 23, 46). Constataban que, apenas se le ama en cada dolor, y, como Él, se abandonaban al Padre, el dolor espiritual desaparecía, y el físico se hacía mucho más llevadero.

Encontraron a Dios de un modo nuevo, y se sentían más unidas a Él. Con cada "abrazo" a Jesús abandonado, regresaba la luz y la alegría cuando se habían perdido, y con ellas la paz, fruto del Espíritu que es Amor. Además, dicho abrazo procuraba no sólo la unidad con Dios, sino entre ellas y con las demás personas. Así se fue manifestando cada vez más, el hecho de que la unidad y Jesús abandonado constituían dos caras de la misma moneda.[1077]

El año 1944 fue importante en la vida del movimiento naciente por otro hecho que les hizo dar un paso adelante en la conformación de la espiritualidad: como mencionamos antes, el 13 de mayo Trento sufría uno de los bombardeos más grandes de la guerra. La casa de los Lubich, como tantas otras, queda semidestruida y la familia decide trasladarse temporalmente a las montañas. Chiara se queda en Trento para continuar el camino que había comenzado con sus amigas. Le ofrecieron un pequeño departamento junto a la Iglesia capuchina; allí, en "la casita" –el primer focolar– se fue a vivir junto con otras de sus primeras seguidoras. Vivían la pobreza evangélica y buscaban vivir en

---

[1074] Condolencias del Papa por la muerte de Chiara Lubich.
Cf. http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=20478 [consulta: 20 de enero de 2010].

[1075] Su inicio, como señalamos, se reconoce el día de la consagración a Dios de Chiara, el 7 de diciembre de 1943.

[1076] Solían darle sentido a la jornada o a una situación difícil de vivir, diciendo: "Porque estás abandonado" y a María "Porque estás desolada". Cf. Ch. LUBICH, *El grito*, Madrid, 2001, 42-43.

[1077] Cf. Ch. LUBICH, *La unidad y Jesús abandonado*, Madrid, 1992, 46-48.

unidad en todo momento, porque habían descubierto las palabras de Jesús: "Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti" (cf. Jn 17,21). También querían vivir estas otras palabras: "No hay mayor amor que dar la vida por los amigos" (cf. Jn 15,13).
Ahora bien, en esta intuición de Chiara sobre Jesús, como Jesús Abandonado, hay un rasgo interesante, que marca sintéticamente Piero Coda: "En efecto, ha sido ella la que ha definido a Jesús Abandonado como «el Dios de nuestro tiempo» y la que ha recordado la centralidad –para la vida de la Iglesia– del «donde dos o más» (Mt 18,20)".[1078] Chiara marca el nexo existente entre esta comprensión de Jesús y una eclesiología de comunión: para darnos vida, Jesús muere en la cruz, experimenta el abandono del Padre, por amor a nosotros. Un gesto de máxima caridad y donación. Nos invita además a amarnos unos a otros cómo Él nos ha amado. Chiara comprende carismáticamente que la donación de Cristo por nosotros, invita a la donación recíproca y a descubrirlo en el hermano y en la comunidad: "cuando dos o más…". Optar, elegir a Jesús Abandonado es elegir vivir junto a otros, donarse, es elegir encontrarlo en el hermano. En ese punto se relacionan Jesús Abandonado y la espiritualidad colectiva. Con ello se abre una novedad notable: la propuesta de "hacernos santos juntos", no ya la búsqueda individual del camino espiritual, sino una mística colectiva. Volveremos sobre este tópico más adelante, pero me interesaba marcar aquí la intuición teológica fundamental de este carisma.

3. Un ideal que no pueda morir

Habiendo perdido muchas cosas importantes en la vida de cada una, y viendo la gran devastación que las rodeaba, estas jóvenes buscaban algo más:

> "Una pregunta nos inquietaba. Seguramente debe haber un ideal que no muera. Un ideal que valga la pena ser seguido y que no pueda destruir ninguna bomba. La respuesta llegó inmediatamente: *Sí, Dios*. Entonces –dije– que Dios sea nuestro ideal".[1079]
> "Dios, Dios, Dios dondequiera que sea y siempre, para llenar el vacío dejado por el pecado y sobreabundantemente llenado por la sangre de Jesús. Dios que es amor: este ideal es el propósito y la finalidad de nuestra vida de focolarinos".[1080]

El descubrimiento de Dios-Amor como ideal de la vida resultó configurador de la experiencia de Chiara y sus compañeras, a tal punto que a la nueva espiritualidad que aglutinaba cada vez más personas alrededor de ellas, comenzaron a llamarla "ideal" o "el ideal".
Dios-Amor no es distinto de Jesús Abandonado, porque de hecho conocemos el amor de Dios en la extraordinaria entrega de Jesús en la Cruz. El abandono de Jesús es "la cumbre de su amor, porque es la culminación de su dolor. De hecho, en Jesús Abandonado se revela todo el amor de un Dios".[1081]
Jesús Abandonado se manifestó para ellas como una gran revelación, en la que estaba contenida toda la verdad:

[1078] P. CODA, *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca, 1993, 273. Este texto es citado por V. Azcuy en su artículo "Chiara Lubich y el carisma de la unidad. Fecundidad teológica y economía de comunión", *Proyecto* 41 (2002) 165-186. Virginia sigue este mismo argumento del fuerte nexo teológico existente entre Jesús Abandonado y la nueva comprensión de la comunidad cristiana.
[1079] J. GALLAGHER, *La obra de una mujer: Chiara Lubich*, Buenos Aires, 1997, 20.
[1080] Ch. LUBICH, *El movimiento de los Focolares*, Buenos Aires, 1966, 13.
[1081] Ch. LUBICH, *La Unidad y Jesús Abandonado*, 62.

> "¡Jesús crucificado!
> Aquí está todo.
> Es el libro de los libros.
> Es el compendio de todo saber.
> Es el amor más ardiente.
> Es el modelo perfecto.
> Tengámoslo como único ideal de nuestra vida".[1082]

Chiara incorpora el texto que acabo de transcribir a su libro *El Grito*, pero corresponde a un fragmento de una carta de 1944. La experiencia de Jesús Abandonado va creciendo en la espiritualidad de las focolarinas.
Se lo reconoce en cada dolor tanto propio como ajeno y se lo abraza. Con cada uno de estos abrazos a Jesús Abandonado, crece la unidad entre ellas y con todos. Veamos lo que dice una de las cartas de este tiempo:

> "Jesús tiene necesidad de almas que sepan amar así: que lo elijan, no por la alegría que da seguirlo, no por el paraíso que nos prepara, ni por el premio eterno, no para sentirnos en regla.
> No. Sólo porque el alma sedienta de verdadero amor quiere ser una sola cosa con la suya: con esa Alma divina, desgarrada hasta la muerte y obligada a gritar: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"
> Tenemos una sola vida y, además, esta es breve. Luego, el Paraíso. Luego: siempre con él.
> ¡Seguiremos al Cordero dondequiera que vaya!
> No tengamos miedo de sufrir, al contrario.
> Pero busquemos ese sufrimiento que nos ofrece la voluntad de Dios; (…) esa voluntad de Dios que es amor recíproco: el mandamiento nuevo, ¡la perla del Evangelio!"[1083]

En este texto se visualiza de qué modo se entrelaza el abrazo a Jesús Abandonado, con el amor recíproco, las ideas-fuerza del carisma. La unidad es consecuencia del amor a Jesús Abandonado. Esto aparecerá con frecuencia de aquí en más en los textos de Chiara, y está en relación con la Voluntad de Dios, como criterio para saber cuál es el dolor en el que Jesús ha de ser reconocido: es el que se nos ofrece a través del querer de Dios, en lo que nos toca vivir, en el momento presente.[1084]

4. Jesús Abandonado y María Desolada

Jesús abandonado atraía a las primeras focolarinas que descubrían su abandono detrás de todo dolor. Hay aquí un misterio de compasión, en el que de inmediato aparece la figura de María al pie de la cruz. Ella vive toda su vida y finalmente la pasión a la par de su Hijo: Él vive el abandono y ella vive su desolación.[1085] María es la primera en abrazar a Jesús abandonado. María desolada es la otra parte de la pasión que no meditamos suficientemente, en ella se realizan todas las virtudes, que llegan a la

---

[1082] Ch. LUBICH, *El grito*, 49.
[1083] Ch. LUBICH, *El* grito, 43-44.
[1084] El momento presente es otro punto importante en la espiritualidad de Chiara, como única posibilidad de amar a Dios. Amar a Dios en el momento presente es para ella el camino a la santidad. Cf. Ch. Lubich, "Santidad de Pueblo", *Ciudad Nueva Madrid 2* (1979) 4-5.
[1085] Cf. "La Via Mariae" en: Ch. LUBICH, *La doctrina espiritual*, 73-78.

madurez total al pie de la cruz. La Desolada es la santa por excelencia, fuente perenne de unidad con Dios.[1086] La propuesta para los miembros del movimiento es "revivir María", transformándose en su presencia misericordiosa junto a los más pobres de cualquier pobreza.
Chiara escribirá muchos años después una oración paralela a la escrita en 1949,[1087] que se volvió referencia principal de este aspecto de la espiritualidad:

> "Tengo una sola madre en la tierra:
> María Desolada.
> No tengo otra madre fuera de ella.
> En ella está toda la Iglesia para la eternidad,
> Y toda la Obra[1088] en la unidad.
> En su designio, el mío.
> Iré por el mundo reviviéndola.
> Toda separación será mía.
> Todo desapego del bien que he hecho,
> Un aporte para edificar María.
> En su *Stabat*, mi "estar".
> En su *Stabat*, mi "andar".
> *Hortus conclusus*
> Y fuente sellada (Ct 4,12)
> Cultivaré sus virtudes más amadas,
> Para que sobre la nada silenciosa de mí
> Resplandezca la sabiduría de ella.
> Y muchos, todos sus hijos predilectos,
> Los más necesitados de su misericordia,
> Tengan por doquier su maternal presencia
> En otra pequeña María".[1089]

El texto es muy rico en contenido y matices; en primer lugar hay que marcar el paralelo con la otra oración que veremos enseguida: "Tengo un solo Esposo en la tierra: Jesús Abandonado…". Jesús Abandonado genera una nueva familia, una nueva relación entre los creyentes, una nueva unidad… Observemos el intercambio y la identificación: Chiara quiere revivir el misterio de la Madre de Jesús, adoptando sus virtudes y asumiendo su dolor. Habla de "edificar María", "revivir María", ser "otra pequeña María"; esa presencia renovada de María, es una consecuencia del abrazo a Jesús Abandonado y apunta a recrear la unidad, bajo la forma de compasión. Si María es María Desolada, la figura-emblema de quien padece junto al ser amado, "revivir María" es hacer presente en el mundo esa amorosa compasión, del que sabe ponerse junto al que sufre, amándolo y disponiéndose a atravesar con él/ con ella, su dolor.

5. El Paraíso del 49 y la segunda elección de Jesús Abandonado

Si 1944 fue un año importante en este sentido, 1949 también lo será, a tal punto que la experiencia mística tenida entonces en unas vacaciones en el Valle de Tonadico, será recordada como "Paraíso del 49".

[1086] Cf. Ch. LUBICH, *Diario 1964-65*, Madrid, 1986, 49-50.
[1087] La veremos más adelante.
[1088] [Se refiere al movimiento de los focolares, cuyo nombre oficial es "Obra de María"]. N. de la autora.
[1089] "María, flor de la humanidad", en: Ch. LUBICH, *La doctrina espiritual*, 183-184.

En esa ocasión Chiara escribe una oración que se tornó no sólo para ella y el grupo fundacional –al que llama "Alma" y en el que se habían incorporado algunos varones–, sino para toda la posteridad espiritual del movimiento de los Focolares, en una Alianza, en una especie de fórmula de consagración a Jesús Abandonado. A esta Oración-decisión, Chiara la llama "segunda elección" de Jesús Abandonado:

> "Tengo un solo Esposo en la tierra: Jesús abandonado. No tengo otro Dios fuera de él.
> En él está todo el Paraíso con la Trinidad y toda la tierra con la humanidad.
> Por eso, lo *suyo* es mío y nada más.
> Y suyo es el dolor universal y, por lo tanto, mío.
> Iré por el mundo buscándolo en cada instante de mi vida.
> Lo que me hace mal es *mío*.
> Mío el dolor que me roza en el presente. Mío el dolor de las almas a mi lado (ése es mi Jesús). *Mío* todo lo que no es paz, gozo, bello, amable, sereno…, en una palabra: lo que no es Paraíso, pero es ése que está en el corazón de mi Esposo. No conozco otros. Así, por los años que me quedan: sedienta de dolores, de angustias, de desesperaciones, de melancolías, de desapegos, de exilio, de abandonos, de desgarros, de… todo lo que es él, y él es el Pecado, el Infierno.
> Así *enjugaré* el agua de la tribulación en muchos corazones cercanos y –por la comunión con mi Esposo omnipotente– también lejanos.
> Pasaré como fuego que consume todo lo que debe caer y *deja en pie* sólo la Verdad.
> Pero hay que ser *como* él: ser él en el momento presente de la vida".[1090]

Esta segunda elección de Jesús Abandonado, hecha en comunidad, marca una profundización en el carisma. Se da de hecho en el marco de una experiencia mística en la que Chiara e Igino Giordani,[1091] le piden a Jesús que les regale el don de la unidad. Una vez más, la profundización en el carisma de la unidad, tiene un correlato en el amor a Jesús Abandonado.

De esta oración señalo particularmente el punto en el que el abandono de Jesús aparece equiparado en esta oración, al infierno. Chiara percibe que la separación experimentada por Cristo respecto de su Padre, tiene que haber sido su "descenso a los infiernos", en la medida en que puede decirse tal cosa del Hijo de Dios.[1092] Jesús Abandonado, dice la oración, "es el pecado", en el sentido en el que expresa la separación de Dios y de lo que los hombres estiman justo y bueno. Jesús Abandonado es emblema del que no pertenece, quien no tiene lugar ni en el cielo, ni en la tierra.

La idea del descenso al infierno, no es infrecuente en los místicos a lo largo de la historia de la espiritualidad. Vimos en la segunda parte de éste trabajo, al estudiar a Tauler, que en uno de los sermones se habla de una visionaria,[1093] que tiene tal entrega a Dios, que estaría dispuesta a ir al infierno, si eso agradare al Señor. Otros místicos

---

[1090] Ch. LUBICH, *El grito*, 68-69. Ver el comentario de éste texto en: V. AZCUY, "Chiara Lubich y el Carisma de la Unidad. Fecundidad teológica y economía de comunión", 165-186. Notemos el paralelismo de la oración a María Desolada, con ésta.

[1091] Diputado, escritor, periodista, es considerado en el movimiento como co-fundador, por el aporte que dio al mismo de diversas maneras. Es el primer focolarino casado.

[1092] Chiara remarca en un comentario lo dicho: "Él es el pecado, el infierno", citando en su explicación a varios teólogos y sus puntos de vista, entre ellos, a Balthasar. Cf. Ch. LUBICH, *El grito*, 68-70. Señalemos que se trata de una expresión dicha en sentido místico, espiritual. En este sentido, como hemos visto en la primera parte de la tesis, hay un desborde del lenguaje, en el intento de plasmar en palabras una experiencia, que va más allá de la expresión dogmática. Es decir, en sentido místico se pueden usar expresiones que no se podrían usar en sentido dogmático.

[1093] Se trata del llamado "sermón de la cananea". Cf. J. TAULER, *Sermons*… 9 §6. [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración* … Tema 6. 250-251], 250-251.

tienen un deseo tan grande de unirse al dolor de Cristo, que están dispuestos a descender al infierno con él,[1094] tanto para acompañarlo, como para rescatar almas.
En esta oración de Chiara se expresa más bien, en sintonía con la espiritualidad característica del siglo XX, un reconocimiento de los dolores de la Pasión de Cristo en el rostro de los hombres y mujeres que padecen cualquier dolor.
En el contexto de la espiritualidad de Chiara, abrazar a Jesús en la Pasión, a Jesús Abandonado, es abrazar a los hermanos que sufren: "Mío el dolor de las almas a mi lado (ése es mi Jesús)". Aparece el ansia de Chiara, como esposa del Abandonado, de compartirlo todo con Él; al mismo tiempo, la unidad con Jesús Abandonado, genera unidad con los hermanos. No en vano Chiara dice que la Unidad y Jesús Abandonado, constituyen dos caras de la misma moneda.[1095]

6. Una experiencia mística colectiva

El "Paraíso del 49" fue una experiencia muy fuerte y densa que duró más de tres meses, y que vivió en estrecha unidad con Igino Giordani y con algunas de sus primeras compañeras. Una experiencia de unidad tan intensa, que se puede decir realmente que Chiara no fue el sujeto único de ella, sino que fue un cuerpo formado por más personas, "el Alma" de la naciente espiritualidad colectiva.
Días después del inicio de este período de iluminación, Giordani tuvo que regresar a Roma por trabajo. Entonces Chiara comenzó a escribirle, narrándole día tras día lo que le ocurría. Al redactar la experiencia, el primer grupo fue tomando conciencia de lo que había sucedido.
Aparentemente, a Chiara le pasó lo que a muchos fundadores de movimientos espirituales en la Iglesia: Dios interviene con gracias especiales para grabar en sus mentes y en sus corazones lo que ellos deben hacer, en especial cuando reciben la misión de abrir en la Iglesia un nuevo camino espiritual o la de introducir nuevos principios en el campo teológico. Ella cuenta en esas páginas, que en aquel período "recorrió el Paraíso": Dios se manifestó revelándole algo de sí, no por medio de palabras sino haciéndole entender algo de su ser y misión. Al mismo tiempo, Chiara "vio" también cómo debía ser la Obra que nacería después y la vio en el proyecto de Dios.
En dicho texto[1096] Chiara refiere cómo condujo Dios las cosas. Giordani había descubierto en ella una criatura a quien podía y quería seguir y así buscar la santidad, siendo él laico. Era admirador de Catalina de Siena, y había añorado siempre una virgen a la que pudiera adherir; y esa virgen la encontró en Chiara. Por esto durante ese verano, en vacaciones, le propuso hacerle voto de obediencia. Ella comprendió que en aquel momento Giordani estaba bajo la acción de una gracia de Dios, pero no compartía su petición. Primero, porque el Movimiento aún no existía, y entonces no había estructuras jurídicas; pero también porque más que la obediencia como constitutiva del carisma, ella experimentaba la unidad como eje del don que Dios les había regalado en el nuevo movimiento. Ante la invitación de Giordani a hacerse santos juntos ellos dos, tal como

---

[1094] Así podemos observarlo, por ejemplo, en la espiritualidad inglesa del siglo XVII. Cf. R. LOVELACE, "Espiritualidad puritana: la búsqueda de una Iglesia correctamente reformada", en L. DUPRÉ - D. E. SALIERS (dirs.), *Espiritualidad Crisitiana III. De la pos-Reforma a la actualidad*, Buenos Aires, 2007, 310-311.
[1095] Cf. CH. LUBICH, *La unidad y Jesús abandonado*, 24-30.

[1096] Me refiero al texto que relata la experiencia y que es de acceso restringido a algunos miembros del movimiento. A dichos apuntes se refiere en *El grito*…, 149.

él le había propuesto, a la manera de Francisco de Sales y Juana de Chantal, Chiara respondió que su vocación era "que todos sean uno"; "todos" y no sólo ellos dos. Entonces propuso a Giordani que se acercaran a la Eucaristía juntos, pidiendo ambos a Jesús que Él mismo pactara unidad sobre la nada de ellos, y que luego esperaran la acción de Dios. Impulsada por el Espíritu, al hacer la acción de gracias después de la Comunión, Chiara no pudo "hablar" con Jesús, porque se sentía identificada con Él, mientras advertía que Alguien le ponía sobre los labios una palabra: "Abbá" –Padre–. Y se encontró en el seno del Padre, en lo íntimo de Dios: "una vorágine inmensa, cósmica", como escribe ella misma.

Chiara no se reservó esta experiencia para sí misma, sino que la comunicó de inmediato a Giordani y a sus compañeras, permitiendo también a ellos "entrar" en la realidad que estaba viviendo. Estamos frente a una experiencia mística personal, pero que de inmediato fue propiedad, además, de sus compañeras: una experiencia que se hace "colectiva". Fue algo nuevo en el relato de los místicos, pero similar a Pentecostés, el primer ejemplo de experiencia mística colectiva, porque allí no hubo un sujeto individual. No se trata de un grupo de místicos que viven juntos, sino de personas que hacen una misma experiencia mística.

La realidad que emerge en Chiara es un sujeto colectivo. Dice el profesor Zanghí:

> "Usamos la palabra «colectivo» con cierto desagrado, ante la falta de un término que lo explique mejor. Con una palabra difícil, se podría decir que se trata de un «sujeto pericorético»: compuesto por personas diversas, cada una de las cuales tiene dentro de sí esta realidad completa, total; pero que al mismo tiempo constituyen todas juntas «esta» realidad. Para hacernos comprender, Chiara se refería siempre al ejemplo de la hostia: también cuando está despedazada, permanece allí un solo Jesús".[1097]

El Carisma de la unidad es una espiritualidad pero también abarca otros aspectos. La Obra que Chiara ha generado es riquísima en muchos sentidos, sobre todo desde el punto de vista cultural. No por casualidad, lo último que ella hizo en vida fue con relación al nacimiento de la Universidad Sophia, con esta iniciativa intenta universalizar, sistematizar y aplicar el carisma a distintas realidades.

La escuela "Abba" nace también como una profundización teológica de aquel Paraíso. A ese grupo de teólogos, filósofos y especialistas de diversas ciencias, Chiara entrega los escritos de 1949 para su profundización y para conocer y desarrollar la doctrina de la Unidad nacida del abrazo a Jesús Abandonado.

Del abrazo a Jesús Abandonado surgen también las llamadas "inundaciones" que es el modo en el que el carisma se plasma en las diversas realidades: el "Movimiento de la Unidad" para el mundo de la política, "La economía de comunión", etc.[1098]

En síntesis, lo típicamente cristiano, el mandamiento del amor al prójimo, se transforma en una originalidad dentro de la espiritualidad clásica, porque como señala Piero Coda, en esta perspectiva nueva ya "No es preciso huir del prójimo para estar en presencia de Dios, sino amarlo como a uno mismo y reconocer en él, el rostro de Cristo",[1099] cuando

---

[1097] Cf. Entrevista de Miguel Zanzucchi al Prof. Giuseppe María Zanghí, responsable de la escuela "Abba". http://www.ciudadnueva.focolar.org.uy/articulos.php?articulo_id=111&historia=090301 [consulta 20 de enero de 2010].

[1098] Cf. "Escuela ABBA e inundaciones", en: Ch. LUBICH, *El grito*, 143-146.

[1099] P. CODA, "Un Carisma y una Obra de Dios" en CH. LUBICH, (M. Vandeleene, ed.) *Chiara Lubich. La doctrina espiritual*, Buenos Aires, 2006, 11-12.

este amor se hace recíproco, entonces se entra junto con el hermano, en el reino de Dios, donde todo es comunión, luz, paz y alegría.
Ir al encuentro del prójimo, para hacer allí la experiencia de Dios, constituye la originalidad de esta mística que por ello, es colectiva, abierta a todos, posible para todos en todo lugar. Ya no es necesario recluirse en el claustro para hacer una experiencia mística, basta encontrar a Jesús en el hermano, en el transcurso de la vida, que se transforma así, en un "santo viaje".[1100] Esta mística, planteada en coincidencia con la espiritualidad de comunión que propone Juan Pablo II en NMI, es al mismo tiempo una novedad y un aporte para la espiritualidad de la Iglesia en el siglo XX y XXI.

7. Jesús Abandonado: «Nuestra respuesta a la noche colectiva y cultural de hoy»[1101]

Quisiera terminar el desarrollo de esta parte dedicada a la propuesta mística de Chiara, con un texto de la autora en el que podemos ver su aproximación diferenciada a la crisis, respecto de Tauler y Juan de la Cruz. Como hemos dicho, los místicos estudiados en la segunda parte, presentan el camino espiritual con sus respectivas pruebas, tinieblas, oscuridades o noches, como caminos solitarios, en los que el prójimo entra como objeto de compasión, como el destinatario de la caridad forjada en el silencio y en la oración solitaria. La renovación exterior que la Iglesia de sus respectivos contextos necesita, es buscada a través de una renovación interior.
En efecto, en este trabajo hemos visto un ejemplo del siglo XIV, Juan Tauler, quien en el contexto de una humanidad que huía de la peste y de una Iglesia preocupada por las prácticas exteriores, predica la reforma interior y la búsqueda de Dios en el fondo del alma, y otro ejemplo en el siglo XVI, Teresa de Ávila. Ambos acompañan la reforma exterior de la vida religiosa y la descalcez con una reforma espiritual e interior.
Cada carisma es la respuesta del Espíritu a la necesidad de un tiempo; la evangelización en la historia no es más que un "relevo" de carismas.
En la espiritualidad de Chiara se plantea algo nuevo: reformas interiores y exteriores que se gestan de manera conjunta y sobre todo en conjunto, en comunidad. Su expresión "castillo exterior"[1102] –que no se encuentra en el texto que analizamos a continuación de modo literal, pero sí conceptual–, designa el modo en el que se intenta vivir esa espiritualidad comunitaria. "Es el arte de amar que genera unidad", dice el texto que comentamos. Se trata de hacer juntos el camino místico, ir al encuentro de la experiencia de Dios en el hermano y gestar así la novedad de la espiritualidad colectiva, de la mística comunitaria. En este camino común, las pruebas, noches o crisis, que también son colectivas en muchas de sus expresiones, encuentran un camino nuevo también para ser elaboradas e integradas. De las "noches colectivas", se debería amanecer también en comunidad. Este rasgo nuevo de noches, crisis y de su elaboración, como expresión típica de una espiritualidad postconciliar, pensé que ameritaba ser incluida en el marco de esta investigación.

Transcribo el texto y luego abro algunos puntos de comentario

---

[1100] Cf. J. CASTELLANO, "Una espiritualidad que une el vértice de lo divino y de lo humano" en Ch. LUBICH, *Chiara Lubich. La doctrina espiritual*, 19-26.
[1101] Mensaje de Ch. Lubich Volutnarifest, Budapest, 16 de septiembre de 2006. Ver http://www.zenit.org/article-20392?l=spanish [consulta: 18 de enero de 2010].
[1102] Cf. Construir el Castillo Exterior, Madrid, 2005. También A. CARRERAS, "La intuición del «Castillo exterior» de Chiara Lubich y su proceso de formulación", Estudios Eclesiásticos 84/328 (2009) 163-202.

"Queridos obispos, autoridades religiosas y civiles, queridos amigos:
Saludo uno por uno a todos los presentes en este encuentro, que quiere recordar el nacimiento, hace 50 años, de los Voluntarios de Dios; personas que permanecen en el mundo pero no son del mundo, porque su corazón está unido a Dios.
Y siguiendo sus planes, estos voluntarios y voluntarias están presentes hoy en los cinco continentes dando testimonio de que él es un Dios-Amor que nos acompaña a cada uno y es nuestro Padre. Por eso tenemos que vernos, (tenemos) que amarnos, como hermanos y difundir la fraternidad universal «para que todos sean uno» (Jn.17,21).
Pero ¿cómo es el mundo en el cual vivimos?
Si consideramos, en efecto, cómo es el mundo hoy, vemos que verdaderamente se presenta tal como fue descrito por el Papa Benedicto XVI, particularmente preparado para este análisis, cuando todavía era cardenal.
Él decía: «*¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido en estas últimas décadas (…) del marxismo al liberalismo, hasta el libertinismo; del colectivismo, al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo y así sucesivamente (…) Mientras que el relativismo, es decir, dejarse «llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina», parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales*» [Homilía del card. Ratzinger en la Misa *pro eligendo romano pontífice*, 18.4.2005].
Juan Pablo II, por otra parte, no había dudado en establecer un paralelo entre la noche oscura de Juan de la Cruz y las tinieblas de nuestro tiempo, que como una especie de noche colectiva descienden cada vez más sobre la humanidad.
Constataba con preocupación que se habla cada vez menos de los valores cristianos. Además, es tal el aumento de los descubrimientos científicos y tecnológicos, veloz y sin límites, que la ética no logra seguirles el paso, abriéndose así una grieta entre el buen sentido y el conocimiento, entre el cerebro y el corazón, como en el caso de la invención de la bomba atómica o de las manipulaciones genéticas, de modo tal que la humanidad corre el riesgo de perder el control. [Cf. Juan Pablo II, Homilía en ocasión de la celebración en honor de san Juan de la Cruz, Segovia 4.11.1982; Discurso al Capítulo General Carmelitano, Roma, 29.9.1989].
Por todo esto resuena dolorosamente real el lamento de la filósofa María Zambrano: «*estamos viviendo una de las noches más oscuras que jamás hayamos visto*». [María Zambrano, *Persona y democracia*, S. Mendiola Mejía, 2.]
Así es el mundo que tenemos delante.
Pero el Espíritu, justamente en este tiempo, ha sido generoso, irrumpiendo en la familia humana con diversos carismas de los cuales han nacido movimientos, corrientes espirituales, nuevas comunidades, nuevas obras.
Para todos es claro que hacen falta ideas fuertes, un ideal que abra un camino para dar una repuesta a las numerosas, angustiadas preguntas; que muestre una luz a la cual seguir, hasta poder decir con el diácono romano san Lorenzo: «*Mi noche no tiene oscuridad, sino que todas las cosas resplandecen en la luz*». [San Lorenzo, diácono romano muerto mártir en el 258: «*Mea nox obscurum non habet, sed omnia in luce clarescunt*»].
En la Novo Millennio Ineunte Juan Pablo II nos anunció la estrella para este camino, Jesús crucificado y abandonado. Dice: «*No terminaríamos nunca de indagar el abismo de este misterio (…): 'Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?' (Mc 15,34)*».[Juan Pablo II, *Novo Millennio Ineunte*, n.25].
Jesús abandonado es propuesto a toda la Iglesia por Juan Pablo II, pero no solo por él. Algunos santos antiguos y algunos teólogos modernos ya lo han ofrecido a la cristiandad. Y también nuestro Movimiento, para el cual Jesús abandonado es central. Esto es, justamente, lo que hoy queremos proponernos: Jesús que exclama en alta voz: «*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*» (Mc15,34).

Es su pasión interior, es su noche más oscura, es el vértice de sus dolores. Es el drama de un Dios que grita: *«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*.
Infinito misterio, dolor abismal que Jesús experimentó como hombre, y que nos da la medida de su amor a los hombres, ya que quiso hacer propia la separación que los mantenía alejados del Padre y entre sí, colmándola.
El Movimiento posee una riquísima experiencia con la cual demuestra que todos los dolores de los hombres, sobre todo los espirituales, están contenidos en este dolor particular de Jesús.
¿Acaso no es semejante a él el angustiado, el solo, el árido, el desilusionado, el fracasado, el débil…? ¿No es imagen suya toda división dolorosa entre hermanos, entre Iglesias, entre porciones de humanidad con ideologías contrastantes? ¿No es imagen de Jesús que pierde –podríamos decir– la relación con Dios, que se hizo «pecado» por nosotros –como dice Pablo– el mundo ateizante, laicista, caído en todo tipo de aberraciones?
Amando a Jesús abandonado encontramos el motivo y la fuerza para no escapar de estos males, de estas divisiones, sino para aceptarlas y eliminarlas en nosotros, dando así un remedio personal y colectivo.
Si somos capaces de encontrarlo en cada dolor y amarlo, dirigiéndonos al Padre como Jesús en la cruz: *«Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu»* (Lc.23,46), entonces con él la noche será parte del pasado, y la luz nos iluminará.
A veces se piensa que el Evangelio no resuelve todos los problemas humanos y que trae sólo el Reino de Dios entendido en sentido únicamente religioso.
Pero no es así.
Sin duda no es el Jesús histórico o como Cabeza del Cuerpo Místico quien resuelve todos los problemas. Lo hace Jesús-nosotros, Jesús-yo, Jesús-tú...
Es Jesús en cada hombre, en un determinado ser humano –cuando Su gracia está en él– que construye un puente, abre un camino.
Jesús es la personalidad verdadera, más profunda, de cada uno.
Cada ser humano (cada cristiano) es más hijo de Dios (otro Jesús) que hijo de su padre. Es como otro Cristo, miembro de su Cuerpo Místico, con lo cual cada uno aporta una contribución típicamente suya en todos los campos: en la ciencia, en el arte, en la política, en las comunicaciones. Y su eficacia será mayor si trabaja junto a los demás hombres unidos en el nombre de Cristo.
Es la encarnación que continúa, encarnación completa que comprende a todos los Jesús del Cuerpo místico de Cristo.
El Movimiento de los Focolares es una realidad espiritual que ilumina el mundo a su alrededor a través de las personas que lo integran, pero también en su conjunto. Lo hace a través de «inundaciones» de luz (para usar una expresión de Juan Crisóstomo, un gran Padre de la Iglesia) [San Juan Crisóstomo dice que los brotes de agua viva de los que habla el Evangelio producen inundaciones (cf. Jn.4,14). Cf. Juan Crisóstomo, *In Johannem* homilía, 51.], con las cuales envía esta luz a los distintos aspectos de la cultura de hoy.
Las inundaciones se producen por un diálogo muy particular –el diálogo con la cultura– que el Movimiento de los Focolares está estableciendo desde hace algún tiempo entre la sabiduría que ofrece el carisma de la unidad, y los distintos campos del saber y de la vida humana, como el de la política, la economía, la sociología, las ciencias humanas y naturales, la comunicación, la educación, la filosofía, el arte, la salud y la ecología, el derecho, entre otros. (…)
Nuestra espiritualidad, que es eminentemente colectiva, enseña este arte que es el arte de amar hasta el punto de generar la unidad. (…)"[1103]

[1103] Mensaje de Ch. Lubich Volutnarifest, Budapest, 16 de septiembre de 2006. Ver http://www.zenit.org/article-20392?l=spanish [consulta: 18 de enero de 2010].

En el centro del argumento que retoma Chiara, está el tema de la noche, tema de San Juan de la Cruz que Chiara usa para ilustrar el tiempo que vivimos, tiempo de desconcierto y tinieblas, "noche colectiva", dice retomando una cita de Juan Pablo II.[1104]

Esta oscuridad tiene la característica del relativismo y la confusión; consiste en el alejamiento de los valores y en la separación de "cabeza y corazón", separación en la cual los avances de la ciencia son inversamente proporcionales al progreso del espíritu.

A esa oscuridad el Espíritu Santo responde con luz, la luz de nuevos carismas en la Iglesia que iluminan en una dirección: Jesús abandonado. En esa dirección apunta el carisma de la unidad.

Chiara acota que "Algunos santos antiguos y algunos teólogos modernos ya lo han ofrecido a la cristiandad", en esta investigación nosotros podríamos acotar que ya tanto Tauler como Juan de la Cruz, apoyados en la Escritura y en la Tradición encontraron en Jesucristo el sentido del sufrimiento y usaron metáforas y símbolos para hablar del dolor de Jesús, asumiendo los dolores de la humanidad.

No sabemos si Chiara conoció el pensamiento de Tauler, sí nos consta por sus obras que conoció a Juan de la Cruz y este texto lo evidencia. Él pertenece a esos "santos antiguos" que contemplaron la luz que emanaba de la pasión de Jesús. Aquí está retomando precisamente una metáfora sanjuanista, que es la de la noche, que como no podía ser de otro modo en su espiritualidad, ella extiende a lo colectivo.

Chiara retoma en su obra *El grito* el pensamiento de Juan de la Cruz sobre los sufrimientos del Señor, y cita lo que el místico de Fontiveros dice de la Pasión en el capítulo 7 del segundo Libro de la *Subida del Monte Carmelo.* Así, al hablar de la eficacia de la pasión salvadora remite a 2S 7,9;[1105] y al afirmar que en la expresión "¿Por qué me has abandonado?" se evidenciaba el mayor dolor de la pasión, cita 2S 7,11.[1106]

En este dolor, continua Chiara, podemos reconocer todos los dolores humanos: Jesús en su pasión se compadece de todos. Esta es una doctrina espiritual clásica, pero lo nuevo es el "desde dónde": "Sin duda no es el Jesús histórico o como Cabeza del Cuerpo Místico quien resuelve todos los problemas. Lo hace Jesús-nosotros, Jesús-yo, Jesús-tú..."

Jesús está en quien sufre y en quien se compadece: la identificación es con Cristo en cuanto sufriente o reconocido en todo dolor, pero también es una identificación con Cristo como agente de compasión, se trata de una identificación con el Señor como Buen Samaritano. Chiara comparte con Cristo su solicitud por todo sufriente:

> "He sentido en mi corazón la palabra que invade al Tuyo por el abandono en que está sumergido el mundo entero. Amo a todo ser enfermo y solo. ¿Quién consuela su llanto? ¿Quién llora con él su muerte lenta? ¿Y quién estrecha contra su propio corazón el corazón desesperado? Haz, Dios mío, que pueda ser en el mundo el sacramento tangible de Tu amor: ser Tus brazos, que atraen y llegan a convertir en amor toda la soledad del mundo".[1107]

[1104] También hemos visto en el punto referido a Federico Ruiz, el destacado intérprete de Juan de la Cruz, la expresión "noche colectiva", para designar algunos fenómenos contemporáneos y de conjunto de hombres.

[1105] Cf. Ch. LUBICH, *El grito*, 29-30.

[1106] Cf. Ch. LUBICH, *El grito*, Madrid, 2001. 47-48.

[1107] CHIARA LUBICH, *Meditaciones*, Buenos Aires, 1990, 22.

Chiara muestra de qué modo el Señor cuenta con nosotros para operar la compasión en el mundo y transformarlo. Mientras haya "tiempo" quiere obrar a través nuestro, por lo tanto no hay que esperar una intervención "desde arriba", sino "desde el hermano".[1108]
Es la espiritualidad del cuerpo místico, que la lleva a decir que Jesús es la identidad más profunda de cada cristiano. La identidad crística se da en la persona pero el testimonio específico del Movimiento, es el conjunto. Ser santos juntos, abrazar juntos a Jesús abandonado y a partir de allí ser "luz" para la "noche" del mundo, más aún, provocar "inundaciones" en todas las áreas del quehacer humano.
En el pensamiento de Chiara, el movimiento quiere ser la respuesta a eso que el mundo necesita, y que se expresó unas líneas más arriba: "Para todos es claro que hacen falta ideas fuertes, un ideal que abra un camino para dar una repuesta a las numerosas, angustiadas preguntas…"
Dios-amor redescubierto como ideal que no muere ni cambia.[1109] En un mundo donde reina la confusión, es Jesús abandonado, clave de la unidad.[1110] Ese ideal es el que "inunda" todas las realidades, impregnándolas con el evangelio.
Alguien podría preguntarse si no es exactamente esto lo que intentaron hacer los diversos carismas a lo largo de la historia de la Iglesia, y deberíamos responder afirmativamente. Desde la época de los primeros cristianos, la evangelización es Buena Noticia para la realidad o el modo de pobreza que se presenta como acuciante en ese momento.[1111] Así, en el Medioevo los monjes construían ciudades con lógica evangélica, frente a las grandes urbanizaciones que se alejaban de Dios, y más tarde, frente a la ostentación y la riqueza inmisericorde, los mendicantes predicaban y vivían de la limosna.
En el siglo XX, ella mira el evangelio único desde un punto de vista particular y acuña desde el abrazo a Jesús Abandonado la espiritualidad de la unidad, una mística colectiva, en la que ve una respuesta a las noches de hoy.
Cuando Chiara va a la península ibérica a fundar la ciudadela "Castillo Exterior" en "Las Matas", cerca de Madrid, en 2002, lo hace con la finalidad de testimoniar una experiencia de unidad, construida y enriquecida por la diversidad de identidades, culturas y pueblos de España. Ella quiere expresar que así como Teresa de Ávila en su tiempo, y en ese mismo lugar, proponiendo una reforma de vida habló de la necesidad de descubrir el "castillo interior", en el que Dios habita, en estos tiempos estamos necesitados de descubrir la presencia de Jesús en medio, construyendo entre todos un "castillo exterior", que a todos albergue. Allí se hace la experiencia del encuentro con Dios no tanto en función de nuestro grado de santidad personal, sino en función de la calidad de nuestro amor recíproco.
Chiara propone un camino místico nuevo y en este sentido, innovador: ir a Dios no solo por un camino interior e individual, sino una búsqueda comunitaria, en la que vamos juntos hacia Dios, por medio de aquella unidad profunda que "Lo" hace presente entre los hermanos que se aman, en una dinámica trinitaria de comunión.
Ya no se trata de una búsqueda solitaria, en la que recibimos solamente la ayuda del ejemplo de los demás. Se trata de construir la unidad en una mística colectiva. La de Chiara es una espiritualidad con una marcada dimensión comunitaria que no sólo es vivida por grupos de personas juntas, sino que reconoce en cada hermano, en cada

[1108] No es más que el tema de Jesús en el hermano, tan querido por la fundadora de los Focolares. Cf. Su obra, precisamente *Jesús en el hermano*, Buenos Aires, 1983.
[1109] Cf. Ch. LUBICH, *La caridad como ideal*, Buenos Aires, 1979.
[1110] Este es el argumento central del libro *La unidad y Jesús abandonado*.
[1111] J. AUMANN, "Síntesis histórica de la experiencia espiritual: I. Experiencia católica", en: T.GOFFI - B. SECONDIN, (dirs.), *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca, 1986, 91-122.

prójimo, el camino para llegar a Dios. "Es la encarnación que continúa, encarnación completa que comprende a todos los Jesús del Cuerpo místico de Cristo", dice el texto que comentamos.

Se inspira en los principios del Evangelio, pero no descuida, sino que pone de relieve los valores paralelos de otras creencias y culturas. Lleva la unidad a todos los niveles y responde a la sed de espiritualidad cada vez más difundida.

La propuesta del Movimiento de los Focolares no aspira solamente a desarrollar nuevas praxis pastorales o espirituales, sino un nuevo modo de concebir la mística: "Sumirse en la más alta contemplación y permanecer mezclado con todos,"[1112] según lo expresa un texto de los primeros tiempos. Se trata de un descubrimiento, de un camino nuevo[1113] a Dios, acorde con las necesidades y aspiraciones de nuestro tiempo: Jesús en medio, es Dios presente y hallado en todas las realidades, no sólo en la intimidad del recogimiento individual en el que el cristiano/a se "repone" de la fatiga y el desgaste que supone su permanencia en el mundo. Es Jesús hallado en el hermano, en el mundo, en la realidad. Por presencia, o en la ausencia abrazando a Jesús abandonado. Por supuesto que este camino externo, supone un camino interno, pero dicho camino interno no es el único camino.

Una de las características centrales de esta espiritualidad es la reciprocidad. Se trata de una mística, por lo que es preciso poner a Dios en el centro de nuestra atención, pero de una mística trinitaria, por lo cual busca la reciprocidad, porque necesita del hermano: darse y recibirse. No sólo presta atención al Dios que habita en el propio corazón, sino también al Dios que habita en el corazón de los hermanos, porque para vivir la mística de la comunión es indispensable el amor recíproco.

Chiara lo describe así:

> "Los fieles que tienden a la perfección, tratan, normalmente, de unirse a Dios presente en su corazón. Están como en un gran jardín florecido y miran y admiran una sola flor. La observan con amor en los detalles y en su conjunto, pero no miran tanto las otras flores.
>
> Dios (…) nos pide que miremos a todas las flores, porque en todas está Él y, de este modo, observándolas a todas se le ama más a Él que a cada una de las flores. Dios, que está en mí, que ha plasmado mi alma, en la que reposa como Trinidad, está también en el corazón de los hermanos. No basta, pues, que lo ame sólo en mí (…)
>
> De modo que mi celda interior, como dicen las almas íntimas de Dios, está en mí, y como en mí, en el alma de mis hermanos. Y así como Lo amo en mí, recogiéndome en Él cuando estoy sola, Lo amo en el hermano cuando éste está junto a mí. Entonces no amo sólo el silencio, sino también la palabra, es decir, la comunicación del Dios en mí con el Dios en el hermano. Y si los dos cielos se encuentran allí hay una única Trinidad, donde los dos están como Padre e Hijo y entre ellos está el Espíritu Santo".[1114]

Esto significa una conversión profunda de nuestro enfoque de la vida; la comunión puede tener lugar cuando yo me sitúo ante el otro en la actitud de Cristo: en el doble e inseparable sentido de que lo amo *tal como* lo amaría Cristo –según "su" mandamiento– y que reconozco en él la presencia de Cristo –"a mí me lo hicisteis"–. La reciprocidad en el amor, por la que nos reconocemos en Cristo, cada uno a través del otro, es el

---

[1112] Cf. *Escritos espirituales/1. El atractivo de nuestro tiempo*, Madrid, 1995, 27.

[1113] De alguna manera es lo que ella llamará "Cuarto Camino": una convivencia de casados y célibes de todas las edades con Jesús en medio. Cf. J. GALLAGHER, *La obra de una mujer: Chiara Lubich*, Buenos Aires, 1997, 31.

[1114] CH. LUBICH, "Mirar todas las flores", *Cuadernos Abbá 1* (1997) 17.

presupuesto de todo auténtico obrar eclesial. Es vivir "santificándonos juntos", vivir con, para y desde los hermanos.

8. Recapitulación y síntesis: la crisis espiritual a la luz de Chiara Lubich

Al tomar como referentes a Tauler, Juan de la Cruz y Chiara Lubich, para hacer un acercamiento o interpretación de la crisis, entramos de algún modo, en lo que Balthasar llama "Teología de los santos".[1115] En primer lugar, la expresión significa la teología que hacen los santos, que es, ciertamente, una *teología vivida o existencial:* "Quienes más aman a Dios son los que más saben de él y, por tanto es preciso prestarles atención."[1116] En ellos teología y santidad conforman una unidad inseparable: "Los santos quieren recibir siempre, es decir, ser orantes. Su teología es esencialmente un acto de adoración y de oración."[1117] Pero también puede entenderse por *teología de los santos* aquella reflexión teológica que tiene como objeto la experiencia cualificada de los santos y que toma el fenómeno global del santo, del místico -no sólo sus escritos o la experiencia separada de su vida y de su acción- como "lugar teológico". En este segundo sentido, se trata expresamente del cometido de la teología espiritual en tanto busca percibir, para comprender e interpretar, la experiencia espiritual de los santos y es en éste segundo sentido en el que trabajo con ellos en esta investigación. En el ensayo *Teología y Santidad* Balthasar habla de la necesidad de un comentario teológico a sus existencias: "A nosotros nos está reservado el completar ese comentario. La existencia de los santos es teología vivida".[1118]
Ellos, como señala Balthasar son los "intérpretes de Cristo":[1119] Se refiere al santo como *demostración de la verdad en la existencia,* como *intérpretes del teodrama,* y como *testigos de la interpretación de Jesús.* A través de estas fórmulas, se retoma la concepción existencial de verdad del autor, pero con matices nuevos; lo que permanece es la unidad de los trascendentales –lo bello, lo bueno, lo verdadero– y la concentración *dramática* de la consideración:

> "Los santos son los auténticos intérpretes del teodrama. Su sabiduría, vivenciada en una existencia dramática, debe ser tenida en cuenta como normativa en la interpretación, no sólo para el drama vital de los individuos, sino finalmente, también, para la «historia de libertad» de los pueblos y de la humanidad en su totalidad."[1120]

La *interpretación de la verdad*, del drama, se da *en* la existencia de los santos y, por tanto, ésta es una "existencia teológica", un "fenómeno teológico" y una figura bella, que puede ser percibida en su manifestación.[1121]
Balthasar fundamenta el tema de modo cristológico o, visto con más exactitud, trinitario: Jesús es el *Intérprete del Padre* en la acción y el drama, la *demostración* de su

---

[1115] Cf. H.U.VON BALTHASAR, "Teología y Santidad ", *Communio (E)* 10 (1988), número especial, 254.
[1116] H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, 1990, 12.
[1117] H.U.VON BALTHASAR, *Teología y Santidad* (1988), 265.

[1118] *Teología y Santidad*, (1988) 263.
[1119] Cf. V.R. AZCUY, "Los santos como intérpretes de Cristo", en: *La figura de Teresa de Lisieux.* Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar, Buenos Aires, 1997, t.l, 210-222; V.R. AZCUY - C.I. AVENATTI DE PALUMBO (coord.), "Homenaje a Hans Urs von Balthasar", *Proyecto 30* (1998).
[1120] H.U.VON BALTHASAR, *Teodramática II. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, 1992, 17.
[1121] Cf. H.U.VON BALTHASAR,, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, Barcelona, 1989, 21-22.

Verdad está en la pasión.[1122] El Espíritu de Dios, que Cristo poseía "sin medida" (Jn 3,34), posibilita que su existencia humana sea una adecuada *auto-interpretación* de Dios.[1123] Balthasar entiende esta obra del Espíritu en Jesús, como una *santificación para la misión*, como una consagración que prepara al Hijo para *dar testimonio* de la verdad. Así, queda explicitado que Cristo es Intérprete y Teólogo en tanto que es Testigo; su testimonio es lo que demuestra su verdad.[1124]

La actitud central del Hijo, que lo reviste del Espíritu Santo y le permite cumplir la misión recibida del Padre, es la obediencia filial. Su pobreza, su corazón de niño, su obediencia, su dejarse alimentar y su dejarse engendrar de nuevo (Jn 7,7-8), revelan el misterio del Padre. De este espíritu obediencial y de infancia, se nutre la teología eclesial, cuyos primeros protagonistas son los santos.

Estos *intérpretes* del Señor, son los consultados en este trabajo para escuchar sus exégesis de Cristo y de la crisis. Cristo contemplado en la angustia, para Johannes Tauler, buscado en la Noche de Juan de la Cruz o abrazado en su Abandono por Chiara, son fácilmente reconocibles en el crucificado-resucitado.

Similares como entrega a Dios, pero diversas como apropiaciones concretas, son las respuestas que dan estos tres místicos frente a las tinieblas insoportables, la noche oscura o la presencia de Jesús Abandonado. Johannes Tauler habla del abandono en Dios como entrega total en sus manos; Juan de la Cruz propone el camino de la purificación-unión en la noche y Chiara señala el reconocimiento de Jesús Abandonado, que debe ser abrazado en el dolor, y la espiritualidad colectiva como un camino para ir juntos al encuentro del Señor. Cada uno de ellos, nos brinda su *interpretación* de Cristo, en esa interpretación de Cristo hay también una exégesis de la cruz y en ella podemos descubrir una cierta exégesis de las crisis.

Volvemos a lo dicho sobre los carismas: cada uno tiene su aporte y su razón de ser en un momento determinado de la Iglesia. Nos recuerda Balthasar:

> "Los hilos de las distintas misiones se entrecruzan estrechamente entre sí (...). En la comunión de los santos, las misiones se compenetran, se estimulan y se dan relevo unas a otras."[1125]

Son incomparables, como son los dones de Dios, sería ocioso establecer un parangón o cualquier equivalencia. Sin embargo, lo que sí podemos establecer es la adecuación de los caminos de acuerdo a los momentos históricos y a las etapas culturales. En este sentido, la propuesta de espiritualidad comunitaria de Chiara aparece como aquella flor nueva en el jardín de la iglesia,[1126] un nuevo camino que, en sí, los abarca a todos, a todos los reúne, porque su propuesta, precisamente, es la comunión de carismas.

Hay además un aporte diferencial, dado posiblemente por la sensibilidad contemporánea: el camino que propone Chiara es un camino de integración.[1127] Integración fundamentalmente de lo comunitario pero también de las realidades humanas, temporales, de las cuales no se huye como de un peligro o tentación, tal como

---

[1122] Cf. H.U.VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús?¿Lo conocemos?*, Barcelona 1986, 106ss.
[1123] H.U.VON BALTHASAR, "Teología y Santidad", *Communio (E)* 9 (1987), 487.
[1124] "Teología y Santidad", *Communio (E)* 9 (1987), 487-488.
[1125] H.U.VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 3: Estilos Laicales*, Madrid, 1986, 499-500.
[1126] Cf. CH. LUBICH, "Mirar todas las flores", *Cuadernos Abbá 1* (1997) 17.
[1127] Cf. Lo dicho en la primera parte de esta tesis, en el punto dedicado a J. Garrido. Toda la obra de este autor, tiene de alguna manera, como objetivo, la integración de los distintos aspectos de la vida cristiana. El texto estudiado en esta tesis J. GARRIDO, *Proceso Humano y Gracia de Dios. Apuntes de Espiritualidad Cristiana*, particularmente apunta a una visión de conjunto de la madurez humana y espiritual.

sucedía con la espiritualidad de otras épocas, sino que se abraza como camino hacia Dios.[1128] Es la propuesta del Concilio Vaticano II, que Chiara define como el "atractivo del tiempo moderno", atractivo que ella encontró, y que hace precisamente atractivo su carisma para hombres y mujeres inmersos en el mundo. La "fuga mundi" no tiene sentido en este contexto, todo lo contrario, es en el mundo en general y en la comunión fraterna en particular donde hay que buscar, encontrar y anunciar a Jesucristo.
Respecto de la espiritualidad de comunión y retomando la eclesiología comunional del Vaticano II, escribía Juan Pablo II:

> "Espiritualidad de comunión significa ante toda una mirada del corazón hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado". [1129]

Pienso que todavía no hemos explorado suficientemente en el marco del posconcilio, las posibilidades de una espiritualidad de comunión, que es una propuesta concreta para la Iglesia del tercer milenio. K. Rahner marcaba proféticamente el hecho de que la espiritualidad del futuro, debía tener como una de sus características importantes, una fuerte vivencia de la iglesia como comunión fraterna.[1130]
En efecto, la espiritualidad contemporánea, a partir del Vaticano II, ha tenido la aspiración de integrar la dimensión comunitaria, sin lograrlo plenamente.[1131] Aunque hayamos dado pasos significativos en la línea de la comunidad, hay una herencia pasada que condiciona la vivencia comunitaria así proyectada: la espiritualidad individualista.
La fe cristiana, muy influenciada desde sus matrices antiguas por el platonismo y el neo platonismo, tampoco supo substraerse al individualismo subjetivista de la cultura moderna –desde Descartes–. En particular con la "devotio moderna" que hacía de la conciencia interior el lugar fundamental del encuentro con Dios, el jansenismo y la influencia de las corrientes pietistas nacidas en el protestantismo, los rasgos individualistas se acentuaron y así se llegó hasta nuestros días. La profundización comunitaria se ha nutrido más de la psicología que de la espiritualidad, o sólo ha regido para lo pastoral-organizativo.[1132] En lo específicamente espiritual, lo que atañe a la propia experiencia de Dios, se camina individualmente.[1133] La experiencia personal de Dios, sigue siendo, para la mayoría, terreno privado.[1134]
La espiritualidad de Chiara retoma fuertemente esta intuición de un camino comunitario a la santidad, de una mística colectiva.[1135] Es una mística inspirada tanto en el Dios-comunión,[1136] como en el grito de Jesús Abandonado. Si Chiara mira la Trinidad como

---

[1128] Cf. S. DE FIORES, voz "Espiritualidad contemporánea", en: NDE 617-644.
[1129] NMI 43.
[1130] K. RAHNER, "Espiritualidad antigua y actual", en: *Escritos Teológicos 7*, Madrid, 1967, 13-35.
[1131] Cf. P MARIOTTI, voz "Iglesia", en: NDE 925-955.
[1132] J. Garrido lo dice en varias de sus obras, cito la última, que llegó a Buenos Aires mientras termino esta tesis. Cf. "Identidad social e identidad personal" en J. GARRIDO, *Evangelización y Espiritualidad. El modelo de personalización*, Santander, 2009, 307ss.
[1133] Por supuesto, es una apreciación de carácter general, ya que se han dado expresiones maduras de espiritualidad comunitaria, no sólo en el Movimiento de los Focolares sino en muchos otros grupos o ámbitos eclesiales.
[1134] Cf. B. SECONDIN, "Movimientos comunitarios" en T. GOFFI – B. SECONDIN, *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca, 1986, 417-438.
[1135] Cf. V.R. AZCUY, "Chiara Lubich y el carisma de la unidad. Fecundidad teológica y economía de comunión", *Proyecto* 41 (2002) 165-186.
[1136] Cf. P. CODA, *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca, 1993, 284-285.

modelo de comunidad,[1137] encuentra en el Abandono de Jesús en la cruz, reproducido en cada sufrimiento humano, la ocasión para realizar la unidad, abrazándolo en ese sufrimiento. Jesús espera ser amado en el hermano y espera ser imitado como Buen Samaritano, en su misterio de amor compasivo por el mundo. Este amor, generosamente donado, tiende a generar entre las personas el amor recíproco, lugar por excelencia de la presencia de Cristo: "donde dos o más estén reunidos en mi Nombre, allí estoy Yo en medio de ellos" (Mt. 18, 20).[1138]

Creo que este es el aporte, la luz que entrega el carisma de la unidad a las crisis espirituales. No sólo la novedad de un carisma de laicos para todos, la cercanía en el tiempo y en las inquietudes, la facilidad de la interpretación de una autora contemporánea; sino una cierta luz de comunidad para nuestras crisis personales y comunitarias, la "buena noticia" de que la comunidad cristiana no sólo es generadora de crisis, sino que puede ser el lugar, a la luz del amor fraterno, en el que esas crisis se acompañen, se elaboren y se integren a la vida.

La espiritualidad de comunión es la respuesta a la noche colectiva, de la que hablaba Juan Pablo II en el texto citado y de la que hablan también otros autores, como F. Ruiz.[1139]

Retomo y profundizo lo dicho al comienzo de este punto: siguiendo a Balthasar decimos que Cristo es el exégeta del Padre,[1140] y que a su vez, los santos son exégetas de Cristo. En esa línea podemos continuar la reflexión diciendo que Cristo en la cruz es el exégeta viviente de las crisis, personales y comunitarias. Chiara descubre en la Pasión del Señor, un punto en el que converge toda la revelación: "en Jesús Abandonado se revela todo el amor de un Dios".[1141]

Una espiritualidad centrada en el amor recíproco puede arrojar luz sobre éstas alternativas, una luz nueva, mucho más optimista sobre la vida eclesial.

Cristo en la cruz es el exégeta viviente de las crisis, directamente para un cristiano y de una manera más amplia para todas las personas. Decimos esto, porque Jesús atravesando la pasión y la muerte, y resucitando entre los muertos, da un sentido nuevo al dolor y al sufrimiento. Revela el verdadero significado de todo lo que para nosotros es adversidad, perplejidad, crisis. Balthasar señala:

> "Él [Cristo] es, como centro del mundo y de su historia, la clave de interpretación no sólo de la creación, sino también de Dios. No lo es solamente a través de su doctrina, de la verdad (general o particular) por él representada, sino sobre todo y esencialmente mediante su existencia. (...) [Su Palabra] posee su verdad sólo en conexión con su vida, con su compromiso por la verdad y el amor del Padre hasta la muerte en la cruz."[1142]

Es en el amor manifestado en el misterio pascual, en el que recibimos la exégesis más sublime de la realidad de Dios. En la entrega de Cristo hasta la muerte, quien se abre a

---

[1137] Cf. E. CAMBÓN, *La Trinidad, Modelo Social*, Madrid, 2000.

[1138] V.R. AZCUY, "El legado espiritual de Chiara Lubich", *Teología* 98 (2009) 11-30.

[1139] Citado en la segunda parte de este trabajo, las principales alusiones a las noches colectivas: Cf. F. RUIZ SALVADOR, "El Símbolo de la Noche Oscura", *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 79-110; *Místico y Maestro (2006)*, 378-379.

[1140] Me hago eco de la afirmación Balthasariana de Cristo "Exégeta del Padre". Cf. "Cristo, Exégeta de lo invisible" en H. U. VON BALTHASAR, *Teológica. 2. Verdad de Dios*, Madrid, 1997, 68ss. También la explicación que de la expresión hace V. Azcuy en su tesis doctoral. Cf. "Cristo como «Exégeta» del Padre y el Espíritu como plenitud de la interpretación" en V. AZCUY, *La figura de Teresa de Lisieux*. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar (tesis doctoral), Buenos Aires, 1997, T1, 185ss.

[1141] Ch. LUBICH, *La unidad y Jesús abandonado*, 62.

[1142] H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid, 1992,18

su Persona y a su misterio, descubre y verifica que "Dios es Amor" (1Jn 4,16) y que "tanto amó Dios al mundo que dió a su Hijo Único" (Jn 3,16).
El testimonio de Cristo, avala su exégesis de Dios, así como el testimonio de los santos avala sus respectivas exégesis de Cristo:

> "La teología, considerada desde el punto de vista del evangelio, no puede ser otra cosa que una forma de testificación del cristiano enviado, acerca del Señor que le envía. Cristo; así como éste no es ni desea ser otra cosa que «el testigo fiel» (Ap 8,1.5) de quien le envió."[1143]

En la mística colectiva propuesta por Chiara Lubich, ella percibe en Jesús Abandonado, que con su entrega obtiene la unidad para sus discípulos, una clave importante para atravesar todo dolor, toda "noche" personal, pero también comunitaria. Esto nos permite decir que en su magisterio espiritual o en su *interpretación* de Cristo, hay una clave de comprensión para la crisis espiritual personal, pero especialmente para adentrarnos en la dimensión comunitaria de la misma.

Capítulo 3: Nudos conceptuales para una teología de la crisis espiritual

Las reflexiones que voy a dejar aquí no pretenden ser una elaboración completa y acabada, sino nudos conceptuales a los que he ido arribando luego del pasaje por los autores y sus ideas. Los llamo "nudos conceptuales" porque son conjuntos de ideas, agrupadas en un punto o nudo relativo a crisis. La idea de nudo quiere evocar el hecho de que son ideas reunidas, pero que lejos de entregar una elaboración definitiva a las cuestiones tratadas, las plantean en orden a nuevos estudios y conceptualizaciones. No se trata de una teología de la crisis completa, pero sí de un aporte que nos ayude en esa dirección.
Dichas ideas o grupos de ideas, que vienen perfilándose desde la primera parte de éste trabajo, son:

- La crisis y su relación con el ciclo vital: hay apreciaciones al respecto en las exposición de Nemeck y Slaikeu. [1144]
- La crisis y el proceso espiritual, temas que aparecen en Nemeck, Guenther, Keating, Juan Tauler y Juan de la Cruz. [1145]

[1143] H. U. VON BALTHASAR , "Teología y Santidad", *Communio (E)* 9 (1987), 486.
[1144] Cf. Parte I, Capítulo 2 y 3.
[1145] Cf. Parte I, Capítulo 2, 1.1 y 1.2; Capítulo 2, 2.1; Parte II, Capítulo 1; Parte II, Capítulo 2.

- La crisis como discernimiento, aparece fuertemente en el punto dedicado al evangelio de Juan.[1146]
- La crisis y el tema del duelo y el dolor, puesto en diálogo con la fe, se ven en Kübler-Ross y Kast. El dolor, con las apreciaciones, nombres y matices que recibe en cada caso, es uno de los temas que desarrollamos en Juan Tauler, Juan de la Cruz, Chiara Lubich. [1147]
- La crisis y su término o elaboración: cada uno de los autores de forma explícita o implícita ha intentado darle una respuesta a la crisis o a la realidad que en cada uno es homologable o comparable a crisis de acuerdo a lo expuesto.

Estas ideas pueden ser integradas básicamente, en el concepto de transformación-pascua y en el símbolo del parto. Hacia el final de este capítulo, trabajaré sobre el parto como experiencia metafórica que permite recapitular lo reflexionado aquí.
Por afinidad temática y para no extenderme tanto reduciré estos cinco núcleos a tres: la crisis, el ciclo vital y el proceso espiritual; la relación de la crisis con el duelo y el paradigma pascual que ilumina el proceso; la crisis como lugar de transformación. El símbolo o metáfora del parto para pensar la crisis será el punto de llegada.
El tema del proceso espiritual lo uní al ciclo vital y el tema del discernimiento queda pendiente para una futura investigación.

1. La crisis, el ciclo vital y el proceso espiritual

Tal vez una de las primeras asociaciones en la literatura cristiana entre desarrollo humano y espiritual, la tengamos en las dos referencias al crecimiento de Jesús que aparecen en el evangelio de Lucas: “El niño iba creciendo y se fortalecía, lleno de sabiduría, y la gracia de Dios estaba con él”.[1148] “Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en gracia delante de Dios y de los hombres”.[1149]
Este testimonio da cuenta que desde el comienzo de la reflexión cristiana, existió alguna percepción de un doble registro de crecimiento, que podríamos decir que se da “delante de Dios” y “delante de los hombres”. Que esta percepción sea bastante evidente y generalizada, no significa que sea fácil de analizar y de categorizar, y esa dificultad es la que encontré también al estudiar los autores que elegí y tocan el tema.
Por la naturaleza de la cuestión, en la que tiene un lugar muy importante el paralelo entre distintos modos de aproximarse al tema, se podrá observar que en este primer “nudo” conceptual –a diferencia de los restantes– voy a entrelazar el pensamiento de los autores, con mis propias apreciaciones, tratando de dejar en claro –tanto como sea posible– qué es lo que pertenece a cada uno y a mí misma.

[1146] Cf. Parte III, Capítulo 1.
[1147] Cf. Parte I, Capítulo 3, 2; Parte II, Capítulo 1; Capítulo 2; Parte III, Capítulo 2.
[1148] Lc 2, 40. En forma intencional no incursiono por el AT, lo cual nos llevaría demasiado lejos.
[1149] Lc 2, 52.

Esto lo haré en tres partes, en la primera analizaré el tema en algunos de los autores estudiados en la primera parte y otros aportes afines; dedicaré un segundo punto a ver el tema en Javier Garrido, desde la perspectiva integración-personalización; en un tercer momento, veremos el paralelo crecimiento humano y crecimiento espiritual en los místicos estudiados en la segunda parte y en Chiara Lubich.

1.1. Acercamiento al tema desde algunos autores estudiados en la primera parte de la investigación y otros aportes afines

Al comienzo del trabajo, veíamos ya cómo la crisis podía caracterizarse como crisis evolutiva o circunstancial. La diferencia de la primera sobre la segunda es que en el crecimiento, la crisis sobreviene cuando se pasa de una etapa a la otra. Si el crecimiento es necesario, la crisis también lo es.

Ya en un artículo "precursor" de 1953, aparece la dinámica de crecimiento natural asociada al proceso espiritual. El autor tiene una hermosa intuición cuando a partir del nacimiento, comienza sus asociaciones con el bautismo, la muerte, el paraíso final y el retorno al paraíso perdido,[1150] etc. Allí Mac Avoy sugiere una veta para ser trabajada por los directores espirituales.

Se trata de la intuición primordial acerca del crecimiento: así como hay un crecimiento físico y psicológico, hay un crecimiento espiritual. La madurez y las etapas que se dan en los dos primeros aspectos, también se dan en el tercero.

Hay una idea que se repite en la bibliografía desde el comienzo de la investigación, y que a este punto es una conclusión: la crisis, tanto la que se desencadena por un planteo de fe, como la crisis vital, se manifiesta como realidad que cuestiona la identidad personal. En los autores cristianos, además, la crisis aparece asociada a la cruz de Cristo y a la pascua como lugar de transformación.

En M. Schneider volvemos a encontrar esta idea: toda crisis remite a Cristo. Centrándose en la crisis de fe, habla de la relación de ésta con las crisis vitales. En una de las voces de diccionario en las que toca el tema,[1151] dice que las etapas de la vida con sus crisis están relacionadas con la vida de fe, su desarrollo y sus respectivas alternativas críticas. En el *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*,[1152] incluso toma las etapas vitales de Erikson –del mismo modo que Baumgartner–,[1153] con sus crisis características, señalando que para los cristianos, la crisis es tiempo de discernimiento, de meditación, valoración y juicio. Es uno de los pocos autores que habla de la dimensión comunitaria de una crisis, tema que merecería una mayor atención y desarrollo, ya que la realidad de crisis en este caso se ve complejizada por los elementos característicos de la dimensión colectiva, agregados a la particularidad de cada persona, tanto en lo referido a su desarrollo humano como espiritual.

En su libro *Krise* afirma que toda crisis en definitiva es crisis de identidad, porque lleva a hacer opciones que conducen a cada persona a definirse. Hace observaciones interesantes respecto de las crisis de los santos, afirmando que ellos sencillamente viven sus crisis y las describen, no reflexionan teológicamente sobre ellas. En estos procesos

---

[1150] Cf. J. MAC AVOY, voz "Crises Affectives et Vie Spirituelle", en: AA.VV. CH. BAUMGARTNER - M. OLPHE - GALLIARD (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, París - Toulouse, 1953. Tomo II, col. 2537-2556.
[1151] Cf. M. SCHNEIDER, voz "Krise" en: *PLS*, col. 742-744.
[1152] Cf. M. SCHNEIDER, voz "Krise" en: *LS*, col. 573-575.
[1153] I. BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral. Introducción a la praxis de la pastoral curativa*, Bilbao, 1997. 161ss

hay elementos del desarrollo humano y espiritual, coyunturas personales y de las hermanos/as a quienes ellos/as acompañan. Posiblemente los grandes maestros espirituales, podían ver que sus dolores y pruebas tenían una respuesta misteriosa y verdadera en la cruz de Cristo. Muy luminosa es la intuición de Schneider, cuando repite en diversos momentos de su desarrollo del tema: *Cristo es la crisis*. Es decir, Cristo es el criterio de discernimiento para un cristiano, de toda situación. Someter a la luz de Cristo los acontecimientos tanto de la vida como de la fe, pone en otra luz todo lo que nos sucede y nos pone en la alternativa de tomar decisiones que nos colocan dentro o fuera de la propuesta de vida que plantea Jesús en el Evangelio.

Aquí damos un paso más: hay muchas crisis espirituales narradas en las hagiografías o historias de santos, pero pocas analizadas en cuanto crisis. Disponemos de muchas narraciones y pocas sistematizaciones al respecto. Hay, incluso, crisis narradas por los santos, en las que se hace difícil discernir cuánto hay allí de crisis humana y cuánto de crisis espiritual. De hecho, Schneider no adjetiva la crisis, suele hablar sencillamente de "Crisis", marca un punto de integración al tomar la "crisis como figura central de las crisis de vida y de fe".[1154]

Slaikeu al categorizar las crisis también hará una primera distinción entre crisis evolutivas y circunstanciales, concentrándose más en la alternativa de la crisis en sí, vista en perspectiva, sobre todo porque se refieren prioritariamente a crisis circunstanciales.

A la luz de estas sistematizaciones puedo decir que el proceso vital-evolutivo, no siendo idéntico al crecimiento espiritual, es sin embargo muy importante para comprender éste último.

Nemeck y Coombs, siguen en su reflexión esta idea de desarrollo para pensar el proceso. Más ligados a un lenguaje de espiritualidad clásica y pensando en las vías del itinerario espiritual, reformulan esos conceptos en orden a una narración de crecimiento. Hablan de trayectoria e itinerario e incorporan la noción de "umbral crítico", como instancias que han de ser atravesadas para alcanzar la madurez.[1155] En la descripción del crecimiento evocan símbolos que son de la naturaleza pero que hablan de una transformación espiritual, tal como el de la oruga que se convierte en mariposa. En los umbrales por ellos descriptos se marca la inquietud que provoca el proceso de crecimiento, hasta alcanzar una nueva estabilización.

Siguen repitiéndose algunas constantes: crecimiento como profundización en la identidad, la asociación crisis-cruz –en este caso umbral crítico-cruz– y crisis-pascua, como hecho o lugar de transformación.

Baumgartner[1156] entra de lleno en una perspectiva de integración al hablar de criterios de acompañamiento en crisis vitales.[1157] Su aproximación está hecha desde la estructura narrativa de la vida y de la fe: las historias de Dios, entendidas en sentido amplio –que abarcan tanto la Biblia como las historias de los santos y el testimonio de otros cristianos– son capaces de iluminar las narraciones de las personas que atraviesan crisis o situaciones traumáticas. Junto a ellas ha de colocarse el acompañamiento de la Iglesia, acompañamiento que debería ser diacónico y curativo. Dicho acompañamiento constituye una pastoral salvífica a partir del modelo de Emaús, en el que se observa una fuerte integración entre lo humano y lo espiritual: Jesús camina, escucha, acompaña y

---

[1154] Cf. M. SCHNEIDER, *Krisis: zur theologischen Deutung von Glaubens - und lebenkrisen Ein Beitrag der theologischen Antropologie*, Frankfurt am Main, 1995, 6ss.

[1155] F. K. NEMECK - M. T. COOMBS, *Nuestra Trayectoria Espiritual*…, 35-41.

[1156] Este autor está en la tesis doctoral que da origen a este texto. Aquí lo incorporamos como un aporte afín.

[1157] Toda la cuarta parte de su manual. Cf. I. BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral*…, 253ss.

come, todas acciones muy humanas, que están impregnadas de un hondo significado de fe, por la explicación de las Escrituras y la fracción del Pan. El camino de Emaús siempre interpretado como itinerario de profundización cristiana, se nos muestra como un camino de integración humana y espiritual, ya que estos discípulos después de vivir una fortísima experiencia de adhesión a un ideal y mientras experimentan la profunda decepción por la muerte de Jesús, son transformados interiormente a medida que el misterioso caminante reinterpreta sus vidas a la luz de la Palabra. En la lectura que hace Baumgartner del relato de Emaús se percibe no solamente que lo humano y lo espiritual no se contraponen, sino que las "historias de Dios" iluminan y llenan de sentido la historia humana, abriéndola al misterio, a aquéllo que se encuentra más allá de la comprensión, pero que, sin embargo, no va contra la razón.

En su exposición sobre crisis en las trayectorias vitales,[1158] Baumgartner incorpora el esquema de crecimiento de E. Erikson.[1159] Este diseño, de amplia divulgación, plantea el paso de una edad evolutiva a la otra, con la resolución de una crisis. Así, por ejemplo, el adolescente para pasar a la adultez debe resolver la crisis de identidad. Las crisis son planteadas así como tareas de desarrollo, dilemas y problemas deseables para avanzar en la vida; con lo cual sin subestimar la ambivalencia de la crisis,[1160] desdramatiza las crisis evolutivas, al plantearlas como alternativa vital y de crecimiento.

Al esquema de Erikson, que plantea tareas de crecimiento, Baumgartner le añade un cometido o una pregunta a la fe, que, en el ejemplo de la mencionada crisis de identidad del adolescente, añade la cuestión de la identidad cristiana.[1161]

Tareas de vida frente a crisis vitales.	Símbolo de fe frente al Diabol de la falta de fe.
1. Confianza primigenia frente a desconfianza primigenia.	Dios - Abba maternal frente al complejo de Dios.
2. Autonomía frente a vergüenza y duda.	Libertad de los hijos de Dios frente a la ley.
3. Iniciativa frente a sentimientos de culpa.	Dios padre, cariñoso frente al Dios juez castigador.
4. Esfuerzo frente a inferioridad.	Carisma/Gracia frente a ganancia.
5. Identidad frente a difusión de roles.	Ser en Cristo frente a la ideología de la fe.
6. Intimidad frente a aislamiento.	Historia amorosa de Dios frente a la idolatración del ser humano.
7. Generatividad frente a estacamiento.	Dios creador/niño divino frente al contexto de culpa del «pecado original».
8. Integridad frente a desesperación.	Resurrección de los muertos frente al miedo a la muerte y a la vida.

Es decir, hay un dilema humano y cristiano a resolver allí, que caracteriza bien la crisis de un creyente en el sentido de señalar su específico componente de fe, que es tarea de crecimiento, no exenta de la posibilidad de errar y pecar y de ese modo hacer tambalear el proceso.

[1158] Cf. I. BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral*…, 149-251.

[1159] Cf. I. BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral*…, 161ss.

[1160] Recordemos que según sus teóricos son situaciones ambiguas por definición. Cf. K. SLAIKEU, *Intervención en Crisis*…, 11-12.

[1161] Cf. Cuadro "Correlación teológico-elemental entre fases de vida y símbolos de fe". Cf. I. BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral*…, 174.

Aquí, el crecimiento humano y el espiritual se nos presentan integrados. Eso no significa que la madurez sea equivalente, porque de hecho una persona puede madurar en un aspecto y no hacerlo en otro, pero el crecimiento en un ámbito, favorece la integración personal.
El segundo elemento que deseo resaltar aquí, es la caracterización de crisis que hace Baumgartner como "situación del ser humano frente a Dios".[1162] Lúcidamente marca el nervio de toda crisis de alguna magnitud: se cuestiona tanto la identidad –¿quién soy yo?– como el sentido que puede tener el sufrimiento –esta pregunta la dejamos para el siguiente punto sobre duelo y dolor–, pero en última instancia asegura Baumgartner, la máxima crisis es la ruptura con Dios, como fundamento de la propia existencia. Este planteo se hace abiertamente en el caso de los creyentes, pero suele estar implícito en los no-creyentes, por medio de alguna instancia que da sentido trascendente a sus vidas.
Creo que esta caracterización del desarrollo del crecimiento humano y espiritual tal como exponen los autores que acabamos de ver, a la luz de lo reflexionado en esta tesis, nos da material para hacer tres afirmaciones:

- Toda crisis de magnitud humana es crisis espiritual
- La crisis plantea de algún modo la pregunta/tema sobre Dios
- Cristo es el exégeta de toda crisis

Vamos a detallar brevemente las tres afirmaciones. En cuanto a la primera, con la expresión "magnitud humana" estoy mencionando una crisis de consideración, un hecho relevante. En efecto: la crisis del tipo que sea –de identidad, vincular, evolutiva, circunstancial, etc.– toca el tema de las raíces del ser, de aquello que nutre y da vida. Para los creyentes, posiblemente la asociación con Dios-fuente de vida, sea inmediata. Para los no-creyentes la relación tal vez esté implícita o mediada por aquellas realidades que son fuente de vida; y el corte, la pérdida o el cuestionamiento de esas realidades, afecta los fundamentos del ser, el lazo con la existencia.
Lo dicho nos lleva a la segunda afirmación: quien se cuestiona el fundamento de su ser, se cuestiona a Dios, aunque no lo nombre. El fondo trascendente de la existencia está de algún modo presente cada vez que una persona se hace las preguntas fundamentales. Puede ser incluso que el cuestionamiento conduzca a negar esa trascendencia, pero en cualquier caso y sea que se le dé o no entidad, es un tema que entra en juego.
Me parece notable el hecho de que en esta caracterización de la crisis, Baumgartner asocie lo existencial-antropológico –"situación del ser humano"– con lo espiritual-religioso –"frente a Dios"–. Pienso que afirmaciones como éstas señalan el camino de la integración.
En tercer lugar, a raíz sobre todo de lo afirmado por Schneider pero visto también en otros autores y en la conclusión del capítulo dos de esta parte al hablar de Chiara, podemos decir que Cristo es el exégeta de la crisis. Si por exégesis entendemos la interpretación crítica y completa de un texto o de un acontecimiento, Cristo es el exégeta de la crisis, porque Él nos revela el sentido de lo que para nosotros no tiene explicación ni sentido: el pecado y la muerte. Nos manifiesta a Dios como plenitud del amor, al entregarse Él mismo, Dios y hombre, a la muerte por amor a todos los hombres, aún a aquellos que no lo aman. Entendemos lo que el evangelio de Juan dice sobre la cruz: momento de máxima luz, porque es epifanía del amor de Dios.

[1162] Cf. I. BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral*…, 249-250.

Por otra parte, su misterio pascual constituye la máxima crisis que se pueda concebir y la que ha resultado, en su paradoja, la crisis de mejor resolución posible, puesto que posibilita nuestra vida para siempre junto a Dios.
Contemplando a Jesús vivir su vida, atravesar su muerte y resucitar entre los muertos, y haciendo la opción por vivir en unidad con Él, tenemos la hermenéutica esencial y existencial para atravesar nuestras crisis y al mismo tiempo, la prueba de que ese modo de vivir la crisis es verdadero y conduce a la felicidad.

1.2. Garrido y la perspectiva de la integración

Javier Garrido[1163] marca rumbos de integración muy importantes, entre la madurez humana y el crecimiento espiritual. Dentro de su profusa bibliografía, el libro *Proceso Humano y Gracia de Dios. Apuntes de Espiritualidad Cristiana*, está marcando de un modo articular, la búsqueda de una relación entre ambos itinerarios.
Me parece que la originalidad de Garrido en cuanto a la integración del proceso humano y espiritual, consiste en que él aborda el tema *desde* el concepto de personalización, los distintos aspectos del crecimiento. Por ejemplo, cuando habla de los ciclos vitales, sostiene la correlación entre lo biológico, lo psicológico, lo existencial y lo espiritual.

[1163] Javier Garrido es religioso franciscano, español, nacido en 1941. Licenciado en Filosofía y Teología por la Universidad de Friburgo (Suiza), se ha especializado en temas franciscanos, de espiritualidad y formación personalizada. Algunos de sus libros más relevantes son: *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander, 1987; *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y Madurez cristiana*. Santander, 1989; *Un camino de Evangelio y libertad*, Madrid, 1991; *Ni santo ni mediocre. Ideal cristiano y condición humana*, Navarra, 1992; *Proceso Humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*, Santander, 1996 (el texto que analizamos aquí); *Una espiritualidad para hoy*. Madrid, 2000; *Comprender y practicar la personalización*, Vitoria, 2001; *Relectura de San Juan de la Cruz*, Navarra, 2002; *La relación con Jesús hoy: Reflexiones Pastorales*, Santander, 2001; *El Camino de Jesús. Relectura de los Evangelios*, Santander, 2006; *El camino de María. Vida y Misión*, Santander, 2007; *Evangelizador y Discípulo*, Santander, 2008; *Camino de Transformación Personal*, Madrid, 2008; *Evangelización y Espiritualidad: el Modelo de la Personalización*, Santander, 2009.

Hay distinción pero hay una mirada de unidad sobre la persona; la integración es en Garrido un punto de partida, más que de llegada. Es una perspectiva, un método de trabajo y parte de su objeto formal dentro de su antropología teológica: este autor mira a la persona como ser integrado y con vocación a la integración de los distintos aspectos de su vida.[1164]

Dada esta manera de ver las cosas, el proceso de crecimiento humano y espiritual son imposibles de aislar, aunque se puedan distinguir. Perspectiva con la que coincido, y que se refleja muchas veces en situaciones críticas, por ejemplo, cuando alguien está en la mitad de la vida y tiene planteos que coinciden con lo que llamamos crisis de medianía ¿se trata de una crisis humana o religiosa? Me re-pregunto lo obvio: ¿una crisis religiosa no es humana? Por otra parte hemos visto que cualquier crisis de relevancia, toca el tema de Dios, de manera más o menos directa.

La perspectiva de Garrido nos hace percibir que el planteo de los temas ha de ser en conjunto. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo en uno de los tópicos característicos de este autor: "dramática existencial".[1165] Dicha dramática, de la cual es protagonista todo ser humano, consiste en el hecho de que el dolor y las circunstancias críticas en la vida son inexorables. Garrido pone como paradigma de esta dramática la libertad y las diversas opciones como hechos específicamente humanos. Hay elementos significativos en esta dramática existencial: la estructura de la persona, el proceso de transformación espiritual y los ciclos vitales. Desde el comienzo el autor habla de crisis y las coloca en el lugar central del crecimiento: sin crisis no hay crecimiento. Al mismo tiempo, se la asocia a lo existencial, las crisis son crisis existenciales, vale decir, planteos que apuntan a los grandes temas de la vida.

En reiteradas oportunidades afirma que existe una correlación entre transformación y dramática de la existencia. Los conflictos y sus rupturas concentran los momentos y los significados del proceso de transformación de la persona.

Un apartado de este capítulo está dedicado a la dramática de los ciclos vitales; el autor sostiene la correlación entre lo biológico, lo psicológico, lo existencial y lo espiritual. Esta interrelación entre el proceso humano y la madurez espiritual, es precisamente la originalidad del libro. Se ponen en diálogo también otras variables. Por ejemplo, al hablar de los niveles de la interioridad, el autor señala cinco: el nivel biopsíquico; el nivel normativo (de la ley exterior); el nivel de los valores universales (la ética); el nivel existencial (en el que se particulariza lo universal, por ejemplo, ya no es lo importante el servicio en abstracto, sino este servicio en particular expresado en determinada vocación); el nivel teologal (de fe-esperanza-caridad).[1166] Esto significa que cada etapa tiene su correspondiente crisis existencial;[1167] por ejemplo, la primera conversión conlleva según el autor, una crisis de autoimagen que tiene lugar después de la adolescencia, o la segunda conversión corre paralela con la crisis de realismo propia de la mediana edad. Garrido se ocupa de señalar que estas relaciones no son forzosas, ya que se puede tener una edad psicológica que no corresponda con la madurez espiritual o con los planteos existenciales.

[1164] Cf. "Integración humana y espiritual", en J. GARRIDO, *Proceso Humano*…, 264-283.

[1165] Cf. J. GARRIDO, *Proceso Humano*…, 177-193.

[1166] Cf. *Proceso Humano*…, 126-132. Puede verse también el esquema gráfico del proceso de personalización donde se interrelacionan categorías psicológicas (por ej., el ideal del yo), éticas (autenticidad), sociales (rol social), teologales (primado de la fe), de la teología espiritual (discernimiento). Cf. *Proceso Humano*…, 139.

[1167] El sustantivo o el adjetivo "existencial" tiene en este autor (además del significado obvio), el matiz de fundamento de la propia existencia, por ejemplo: habla de "sentido existencial como subsuelo y fuente permanente de renovación interior". *Proceso Humano*…, 169.

Para Garrido, crisis es toda circunstancia que genera tensión, conflicto, replanteo y al generarlos, suele producir angustia y desorientación momentánea. Las crisis son los momentos decisivos del proceso, y Garrido describe su ambigüedad, al hablar de tales circunstancias como instancias de prueba y discernimiento.[1168]
En esta síntesis que plantea entre lo antropológico y lo espiritual, no distingue entre crisis y crisis espiritual. De lo que se dice en el texto se desprende que para un cristiano toda crisis es espiritual, ya que forma parte del ser persona: en términos del autor, de la "dramática existencial"[1169] y del "proceso de personalización".[1170]

En rigor, debemos decir que el autor no se preocupa tanto por definir la crisis, las asume como un hecho en la vida de las personas, por ello se ocupa más bien por calificarla, ponderarla, darle valor. Frente a la tendencia humana a evitar la crisis, nos invita a aceptarla y aún a desearla, ya que forma parte ineludible de la existencia; vale decir, la vida humana está atravesada por conflictos que son inevitables y además deseables en cuanto desencadenantes del crecimiento,

> "Probablemente, no se es del todo persona hasta que uno se pregunta: «¿Qué voy a hacer con mi vida?». O si es creyente: «Señor, ¿Qué quieres que haga?». Es decir, cuando la libertad toma las riendas y construye una historia, la propia".[1171]

La transformación espiritual comienza cuando la persona comienza a aceptar la vida en toda su complejidad, y para ello, en la conceptualización del autor, la crisis es deseable e inevitable.

La crisis aparece en Garrido siempre ligada a lo existencial, y con frecuencia relacionada con los ciclos vitales. Así lo expresa el autor, en una de las tantas citas que podríamos tomar:

> "También nosotros hemos dado máxima importancia a las crisis, en relación con los ciclos vitales y los procesos de transformación, como claves de personalización".[1172]

Leyendo la obra, podemos descubrir algunos indicios de los distintos tipos de crisis, me parece que se podrían clasificar de la siguiente manera:

- En cuanto a las *crisis asociadas a los ciclos vitales*, Garrido asocia a cada etapa un tipo de crisis:

  - En la última adolescencia y la primera adultez (18-25 años), la crisis característica es la de la autoimagen.
  - Entre los 25 y los 40/45 años el adulto vive una etapa caracterizada por el despliegue, pero hacia los 35 años, comienzan los primeros "síntomas" de la crisis de realismo.
  - El adulto maduro (entre los 40-45 y los 60-65 años) se enfrenta con la "crisis de reducción".

[1168] Cf. *Proceso Humano*…, 363-364.
[1169] Cf. *Proceso Humano*…, 177ss.
[1170] Cf. "Personalización y conversión", *Proceso Humano*…, 207ss.
[1171] *Proceso Humano*…, 177.
[1172] *Proceso Humano*…, 496.

- El adulto anciano (a partir de los 60/65 años), se encuentra en un período en el que la pregunta por el final de la vida y por el más allá, no están ausentes. Dichas preguntas en sí mismas son capaces de desencadenar situaciones críticas.

- Otro tipo de *crisis* son las que Garrido asocia a *determinados momentos del crecimiento espiritual*:

  - La *conversión* aparece unida a la *crisis de identidad*, ya que la fe define dimensiones muy profundas de la persona. Para un creyente no termina de estar respondida la pregunta ¿quién soy yo?, hasta que no se incluye la dimensión religiosa.
  - La *integración personal y la unificación espiritual*, que se van dando de distintas maneras a lo largo de la vida, deben ir unidas a la *crisis de autoimagen*.[1173]
  - Al describir esa "meseta" de la vida espiritual, constituida por la etapa de la mitad de la vida a la que Garrido llama "*el cristiano medio*", el autor asocia a esta etapa una particular *crisis de fe*, que tiene que ver con el sentido global de la vida.
  - La *segunda conversión* es la resolución positiva de la *crisis de realismo*, tal como se describe en el capítulo 15.[1174]

En este segundo tipo de crisis descripta por Garrido, es donde mejor podemos ver la interrelación entre crisis humana y espiritual. En diversas oportunidades interrelaciona temas espirituales y crisis, tal vez uno de los puntos en dónde más claramente lo hace es al relacionar crisis de identidad y conversión, veamos como comienza ese apartado: "En mi opinión, una visión integral de la conversión, exige comprenderla en relación con los problemas de identidad".[1175] Más adelante: "La búsqueda de identidad concluye con la conversión, y ésta a su vez consiste en la identidad realizada".[1176] Vemos de qué modo se tocan e interactúan los niveles de desarrollo humano y espiritual; distinguiéndolos, los trata al mismo tiempo. Considero que es un acierto importante de Garrido el hecho de ver que el humano y el espiritual son procesos distintos, pero que se dan simultáneamente y que se influyen recíprocamente.
En relación, concretamente, con el tema de identidad y conversión, podemos ver que un creyente que esté en un proceso de búsqueda de su identidad, verá cuestionada y conmovida su fe en mayor o menor medida. Por su parte, quien descubre o redescubre a Dios en su vida, volverá a plantearse sobre su ser personal. Al mismo tiempo, un crecimiento en la identidad redunda en la fe; y a su vez, la conversión, como dice Garrido es una realización de la identidad.[1177]

- Al hablar de las etapas del proceso espiritual personal,[1178] trata de encontrar en la Sagrada Escritura, indicios de dichas etapas y habla de *las crisis del Pueblo de Israel*.[1179] Nombra dos:

[1173] Cf. *Proceso Humano*…, 270.
[1174] Cf. *Proceso Humano*…, 350ss.
[1175] *Proceso Humano*…, 214.
[1176] *Proceso Humano*…, 218.
[1177] Cf. nota anterior.
[1178] Cf. *Proceso Humano*…, 486ss.
[1179] Cf. G. NÁPOLE, "Reconstruir la comunidad. Aportes bíblicos para una lectura de nuestra realidad", *La crisis argentina: Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe* (Sociedad Argentina de Teología, ed.), Buenos Aires, 2004, 125-136.

- La *crisis del destierro* en la que el Pueblo comprende su historia y su destino, asume su pecado y redescubre su fe en Dios.
- La otra crisis, es la *crisis sapiencial*, en la que Israel se replantea el sentido de su fe: ¿de verdad Dios es bueno con los justos?; si Dios es bueno ¿por qué sufre el inocente?, ¿hay una retribución más allá de esta vida?

De este modo, aunque no lo trate directamente, el autor insinúa que las crisis también pueden ser comunitarias o de un pueblo, grupo, etc., como de hecho han sido las de Israel. El proceso de Israel, de purificación de su fe, se puede aplicar a lo personal y viceversa. De hecho, el autor señala en ambos procesos una convergencia en cuanto a los frutos: liberar la fe de sistemas de seguridad; poner en crisis la autorrealización, pues la persona y Dios son siempre más; releer la propia historia en clave de gracia; experiencia del pecado e integración de lo negativo.[1180]

En esta mirada integradora, las crisis implican todas las esferas de la persona y cuando son superadas con éxito, desembocan en la transformación. Concepto con el que el autor apunta a la continuidad y al crecimiento: continuidad que refuerza la identidad[1181] y crecimiento en el que hay un desarrollo de experiencia, sabiduría y un acceso a nuevas posibilidades. Uno de sus últimos libros, se llama, precisamente, *Camino de Transformación Personal. Sabiduría Cristiana*;[1182] en esta obra vuelve a trabajar sobre la pedagogía de la personalización,[1183] como dinámica de crecimiento cristiano. Nótese que usa un vocabulario antropológico para hablar de una pedagogía de fe.

Me gusta la metáfora del florecimiento, lo vemos en el acompañamiento espiritual: cuando la persona encuentra su vocación, metafóricamente podemos decir que florece, en el sentido que es capaz de desarrollar con felicidad lo mejor de sí y ponerlo al servicio de la comunidad pequeña de su entorno y de la comunidad más amplia –Iglesia, sociedad civil, etc.–. Este florecimiento es de la persona en su integridad, aunque pueda manifestarse primero o primordialmente en un aspecto de su vida: el oficio o profesión, por ejemplo. Para el/la cristiana que trabaja a conciencia en el hallazgo de la voluntad de Dios para su vida, un trabajo no es sólo el medio de ganar el sustento, sino una tarea espiritual. La persona puede dar lo mejor de sí, entonces, en todos los ámbitos, porque es toda ella la que, creciendo desde su identidad, puede desplegarse como "adulto y cristiano",[1184] en expresión de Garrido.

Florecimiento o transformación que se aquilatan en la "dramática existencial", a través de la cual se va forjando su personalidad. Claramente presenta así su perspectiva integradora:

> "Es esencial la «pedagogía simultánea», es decir, que se compagine el respeto al momento de la persona y el más del Espíritu, que, en escucha de la Palabra, posibilita salir de sí y ser llamado por el Señor. Todo método, itinerario o camino está subordinado a lo incontrolable de la libertad humana y de la acción de Dios".[1185]

Clave importante la de la última oración y elemento que no debe pasar inadvertido al estudiar el proceso y menos aún al acompañar personas: en este crecimiento integrado,

---

[1180] Cf. *Proceso Humano*…, 496-497.
[1181] "Las crisis refuerzan la identidad personal". J. GARRIDO, *Proceso Humano*…, 347.
[1182] Madrid, 2008.
[1183] Tal como lo hiciera por primera vez, veinte años antes, en *Una Espiritualidad para Hoy*, Madrid, 2008.
[1184] Así se titula otra de las obras de Garrido, que habla justamente sobre la crisis de la mitad de la vida: *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y Madurez cristiana*. Santander, 1989.
[1185] J. GARRIDO, *Camino de Transformación Personal. Sabiduría Cristiana*, Madrid, 2008, 7.

hay dos libertades en diálogo, ambas inmanejables desde fuera, por lo mismo impredecibles, y como si fuera poco, interrelacionadas.[1186] El asombro y la percepción del misterio estarán siempre presentes en aquel/lla que se acerque a estos procesos de crecimiento.

[1186] Recordemos la importancia fundamental que le da, con razón, Garrido a lo interpersonal, como constitutivo de la persona. Cf. J. GARRIDO, *Proceso Humano*…, 262.

1.3. Crecimiento divino-humano en Juan Tauler, Juan de la Cruz, Chiara Lubich

El mismo Garrido nos da pie para pasar al desarrollo de este tema del crecimiento humano y espiritual en los místicos. El franciscano hace una relectura de Juan de la Cruz,[1187] y en *Proceso Humano y Gracia de Dios*, lo retoma en el capítulo dedicado a purificación y transformación.[1188] Habla de las dos noches sanjuanistas –del sentido y del espíritu– como purificaciones de las dos grandes áreas que movilizan a las personas: el deseo en un nivel más afectivo-sensible y el amor, como condensación de las virtudes teologales. El paso exitoso por las noches, da como resultado una persona transformada, que tiene el primado de su vida puesto en el amor.

Garrido asume la simbólica de la noche desde dos imágenes: la del rayo de sol y la de la transformación del madero por el fuego.[1189] La primera imagen parece más de Teresa que de Juan de la Cruz, tomada evidentemente del PseudoDionisio: la luz pone de manifiesto la impureza, la luz nos enceguece por abundancia y la purificación consiste en dejarse traspasar por ella. En cuanto al madero y al fuego, da la interpretación convencional, pero que nos sirve aquí para releer a los místicos desde una clave más contemporánea e integradora: el fuego es el amor que embiste nuestra vida, a medida que este fuego nos va penetrando, hace caer lo que no es amor para dejarnos transformados en él. Esta obra del amor, puede tener distintos nombres, los cristianos la llamamos la obra del Espíritu Santo.

Coincido con la apreciación de Garrido. Veo además una línea de continuidad en ambos místicos en el símbolo del madero: alude en Juan de la Cruz y en Tauler al trabajo transformador de la gracia por medio de la adversidad. Dolor, adversidad, prueba o noche –según la terminología de cada conceptualización– es verdadera lucha entre el madero que opone la resistencia de su naturaleza y el fuego que avanza. Finalmente todo es fuego, la lucha ha terminado, algo del madero ha muerto, pero en esa muerte se ha transformado. Creo que ésta es la respuesta que encontramos en ambos maestros si los indagamos retrospectivamente sobre el paralelo entre crecimiento humano y espiritual. Es una indagación ficticia, obviamente, pues ellos desconocen las categorías que nosotros manejamos; pero no creo que los traicionáramos si traemos esta imagen del madero.

Tauler, lejano a los planteos sólo antropológicos, con esta imagen trata de la purificación por el sufrimiento, que opera la transformación –él utiliza también el verbo "transfigurar"–:

> "En esta unión, el espíritu es atraído, elevado por encima de su imperfección, de su estado natural, de su disconveniencia, es purificado, transfigurado, elevado por encima de todas sus facultades, por encima de él mismo, de su forma de ser individual, y todo su actuar, su ser, son embebidos de Dios".[1190]

Hay un renacimiento, que Tauler describe como un proceso de divinización, ya que lo que era solamente humano se funde con lo divino. Lo interesante es que se trata de una transformación total; más allá de las diversas categorías antropológicas y espirituales, esta idea está.

[1187] Juan de la Cruz es un autor al que Garrido conoce bien, de hecho escribe un libro que tiene por objetivo la actualización del mensaje sanjuanista: J. GARRIDO, *Relectura de San Juan de la Cruz*, Navarra, 2002.

[1188] Cf. J. GARRIDO, *Proceso Humano*… 427-485.

[1189] Cf. J. GARRIDO, *Proceso Humano*…, 480-481.

[1190] J. TAULER, *Sermons*… 32§4 [J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*… Tema 17. 318-319. 321].

Otro tanto en Juan de la Cruz, en continuidad y atendiendo a la metáfora-símbolo fuego y madero, la línea de significado apunta a la transformación completa, desde lo más superficial y duro –la corteza– hasta lo más íntimo y sutil –el corazón del leño convertido en brasa incandescente–, que adquiere las propiedades del fuego: calor, luz, etc.[1191] Hay un proceso total, descripto no sólo en el contexto del libro de la Noche –en el que se habla de la purificación del sentido y del espíritu, haciendo hincapié en el segundo tipo de purificación– sino en el díptico que forman Subida del Monte Carmelo y Noche Oscura.[1192] Como sabemos Subida está mucho más concentrada en la purificación sensible, y el santo no se olvida de comenzar por allí.

En definitiva, y como marca el prólogo de Subida,[1193] el tránsito por las noches, marca el camino de la transformación. El punto de partida es un determinado modo de ser y obrar, que el santo denomina de diversos modos: sentido, hombre viejo, hombre natural, hombre carnal, operaciones bajas, etc. El punto de llegada es el hombre nuevo, divinizado en su ser y operaciones, es un verdadero renacimiento, en el que a través de la noche y sus purificaciones, ha adquirido infusión de nuevos dones: luz, amor, fortaleza.

Las noches del sentido y del espíritu no se saltean ningún área de la persona, todo es purificado y recreado para adquirir un ser y obrar nuevos. Ha habido un crecimiento integral. Con esto quiero expresar que también los místicos estudiados apuntaban a un crecimiento divino-humano, que expresaron en sus categorías, de acuerdo a sus respectivos contextos y objetivos pedagógico-espirituales.

Chiara Lubich, por su parte, en la temática de Jesús abandonado, apunta a la plenitud del crecimiento espiritual, por el camino de la integración. El abrazo a Jesús abandonado, no se da precisamente fuera del mundo, sino que se trata de reconocerlo en las realidades y personas que nos rodean. Esto hay que entenderlo en el contexto de una espiritualidad colectiva, que apunta a la integración no sólo de las distintas dimensiones del individuo, sino de las personas, unas con otras, en comunidad.

El "atractivo del tiempo moderno" consiste precisamente en este encuentro con Dios a través de las realidades temporales y en comunidad, junto con otros, en una mirada de integración:

> "Porque el atractivo
> de nuestro tiempo,
> como el de todos los tiempos,
> es lo más humano y lo más divino
> que se pueda pensar:
> Jesús y María,
> El Verbo de Dios, hijo de un carpintero,
> la Sede de la Sabiduría, ama de casa".[1194]

Lo divino y lo humano creciendo juntos, o lo divino percibido en lo más humano es nota característica de esta espiritualidad.

Chiara cuenta que en 1954 tiene una intuición, a la que llama "la de la luz y el arco iris":[1195] así como la luz es blanca, pero al pasar por un prisma se descompone en

---

[1191] Cf. 2N 10,1.

[1192] Ambos libros son comentarios al poema de la Noche, y tienen prólogo común.

[1193] "Es de saber que, para que el alma llegue al estado de perfección, ordinariamente ha de pasar primero por dos maneras principales de noches que los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma". 1S 1,1.

[1194] Cf. CH. LUBICH, *Escritos espirituales/1. El atractivo de nuestro tiempo*, Madrid, 1995, 27.

[1195] Cf. CH. LUBICH, *La Doctrina Espiritual*, 223-225.

muchos colores, así el amor adquiere distintas formas: sana, reúne, ora, trabaja, etc. Estos serían los "colores" de la luz blanca del amor de unidad, carisma de la Obra de María. Esta fue la inspiración no sólo que dio lugar a la profundización del carisma, sino que originó las distintas ramas y cometidos dentro del movimiento:

> "Todo brotaría del amor; la raíz de todo sería el amor; todo sería expresión de la vida de Jesús en nosotros. Y esto haría que la existencia del hombre no resultara desencantada, poco interesante y monótona, por estar compuesta de piezas yuxtapuestas y desligadas entre sí (con un tiempo para comer que no tiene nada que ver con el de la oración; el momento del apostolado relegado sólo a la hora destinada a ello, y así sucesivamente), sino que la haría atractiva y fascinante.
> No: aquí sería siempre Jesús el que haría apostolado, trabajaría, comería, etc. Todo sería expresión suya".[1196]

Evidentemente un texto espiritual que responde a las aspiraciones del cristiano del posconcilio, que anhela integrar su vida, y que especialmente en el ámbito laical sabe que a la santidad se llega no *a pesar del mundo* sino *a través de* las realidades temporales.[1197] Un crecimiento integral es indisociable de esta perspectiva, y el aporte que hace el carisma de la unidad está alineado con lo que plantea el Vaticano II respecto de Cristo alfa y omega: "punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones".[1198]
Para Chiara, así como la luz blanca, el ideal de la unidad se descompone en diversos colores para proyectar su luz sobre las diversas realidades humanas; todo lo humano tiene su perfección y realización en Cristo recapitulador, aunque en el hoy de la historia lo abracemos abandonado.

> "Larga la vida,
> variado el camino,
> cercana la meta.
> todo,
> cada cosa,
> siempre,
> ha tenido
> un único destino:
> La unión contigo".[1199]

Así como "No existe tragedia humana o fracaso familiar que no estén contemplados en la noche del Hombre-Dios",[1200] del mismo modo todo crecimiento auténticamente humano nos conduce a Él.

Concluyendo este punto y luego de reflexionar a partir de los diversos autores, veo con claridad que en los diversos aportes hay una clara percepción que entre el proceso de crecimiento humano y el proceso de madurez cristiana, con sus crisis, hay una unidad. Obviamente, cada autor lo afronta desde su sistematización y categorías, que intenté detallar en cada caso.

[1196] CH. LUBICH, *La Doctrina Espiritual*…, 224.
[1197] LG 31. 36. GS 34.
[1198] GS 45.
[1199] "La Vida", en: *La Doctrina Espiritual*…, 196.
[1200] "La familia: el cofre del amor", en: *La Doctrina Espiritual*…, 239.

Esta unidad es doble o tiene dos aspectos. Por un lado, hay una unidad dada desde el sujeto, ya que los procesos a los que hacemos referencia se dan en una persona, quien unifica las crisis o las eventualidades del crecimiento; así, por ejemplo, es la misma persona la que tiene una crisis de identidad y la que se cuestiona la autenticidad de su fe. Las crisis tienen siempre que ver unas con otras, porque es un mismo ser humano en el que caben los cuestionamientos que forzosamente se relacionan.

Por otra parte, hay unidad desde el punto de vista teológico. Aunque nos parezca un fundamento demasiado remoto, la encarnación del Verbo pone en relación lo divino con lo humano, desde entonces para siempre y de modo estrecho. Las narraciones de los santos y místicos como experiencias cristianas cualificadas, hablan de crisis que son muchas veces, simultáneamente humanas y cristianas y que ellos interpretan a la luz del evangelio.[1201]

Estos puntos son bastante claros en todas las conceptualizaciones vistas, y en otras. Ahora bien, lo que los autores no han detallado es el cómo de estas mutuas relaciones entre proceso humano y espiritual, tal vez el que más lejos llegó de los autores estudiados –y por eso le doy un espacio especial aquí– es Garrido. Aún así, tampoco da demasiados detalles sobre las mutuas relaciones de ambas evoluciones. Pienso que uno de los puntos donde más lejos llega, es al asociar determinados momentos del crecimiento espiritual con crisis vitales,[1202] por ejemplo la mitad de la vida, con la crisis de realismo cristiano.

De cualquier manera, el principio epigenético se revela adecuado para comprender las crisis, y allí se insertan los conceptos de fases: sólo cuando se ha recorrido totalmente una fase se puede avanzar a la siguiente. Toda evitación y esfuerzo por acortar el sufrimiento podría desembocar en un problema crónico. La comunicación adecuada favorece el proceso.

La línea de coincidencia va por la afirmación de la transformación personal que se da en unas crisis y en otras, y la relación que tiene toda crisis con la identidad personal y su profundización. Desde la perspectiva cristiana la crisis se enriquece con un aporte de sentido, dada por la asociación al proceso pascual de Cristo.

Me parece claro el hecho de la interconexión entre ambos tipos de crisis; esto se percibe por la repercusión recíproca que tienen los hechos críticos. Una crisis vital de consideración conlleva siempre un replanteo espiritual. Pero también podemos decir que una crisis espiritual importante, lleva a un replanteo de la vida.

En última instancia, la crisis espiritual es imposible de aislar de la crisis vital y viceversa. Son crisis de las personas, que en todo caso han comenzado o se han desencadenado en distintas áreas de la vida.

[1201] Esto no significa que dejemos de respetar la autonomía de las realidades temporales. Evidentemente, en la aplicación de un remedio "humano", se puede o no tener un criterio de fe.

[1202] Este tema fue desarrollado en la primera parte, en las consideraciones reflexivas a partir del trabajo de Garrido.

2. El proceso de duelo para pensar la crisis como pascua

2.1. Crisis y duelo. Las fases y los puntos de contacto de ambos procesos

Tanto en el duelo como en la crisis, hay fases o etapas. Las fases de crisis, son fases de duelo, ya que uno de los procesos cruciales de la crisis, es la pérdida y la despedida. Por eso a lo largo de los diferentes autores,[1203] se han ido entrecruzando el proceso de crisis y el proceso de duelo.
Caplan es un autor que ha trabajado el tema del apoyo social en las circunstancias críticas. Su obra *Aspectos preventivos en Salud Mental*,[1204] ha servido mucho en la elaboración de estrategias de intervención en crisis. En el capítulo dedicado a apoyo social y manejo adecuado del estrés, Caplan habla de las características cognitivas de la fase de pos-impacto,[1205] plantea una cantidad de etapas que se van dando a partir del desenlace de la crisis:

a. Inmediatamente después del impacto del acontecimiento habrá probablemente un período de confusión y de alteración de la conciencia que puede durar varias horas,
b. Le sigue un sentimiento de irrealidad y un intento de negar o evadir el hecho que puede durar varios días. Esta negación tiene la finalidad de amortiguar el impacto del estrés y asimilarlo lentamente.
c. Terminada esta fase, comienza otra que se llama "disturbio" en la que hay una gran perturbación emocional ocurrida a raíz de la toma de conciencia más o menos realista de lo ocurrido y de la naturaleza de la pérdida a la cual el individuo deberá adaptarse.
d. Una fase de ajuste, en la que se intentan ensayar con éxito o sin él, conductas adaptativas.

Esta descripción no puede sino recordarnos las etapas del duelo descriptas por Elisabeth Kübler-Ross[1206] –negación, ira, regateo, tristeza y aceptación– y que analizamos al estudiar a la autora. Con sólo enumerarlas percibimos las semejanzas, y nos damos cuenta que *toda crisis tiene una dimensión de pérdida que obliga a hacer un duelo*. Ya hemos "rozado" esta idea en otros momentos de esta investigación, y hemos visto de qué modo los conceptos de crisis, duelo, estrés, pérdida, están relacionados y mutuamente implicados.[1207]
Al mismo tiempo estos aspectos parecen mostrar la etapa "destructiva", "negativa" o "deconstructiva" de la crisis, que da lugar a su reverso constructivo, renovador y vital.[1208]

[1203] El tema del duelo aparece como eje trasversal, más o menos tratado en los diversos autores. Por lo exhaustivo de su trabajo, quizás sea Baumgartner entre los autores teológico-espirituales, quien mejor relaciona el duelo con la crisis. Cf. "Proceso de las Crisis Psíquicas", en I. BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral*…, 187-199. En la aproximación desde la psicología, Lindemann y Caplan (precursores en el tema) y Slaikeu tratan el tema de la pérdida como aspecto de la crisis. Esto sin nombrar, obviamente, a los/las autores/as que hacen eje en el tema del duelo.
[1204] Barcelona, 1993.
[1205] Cf. G. CAPLAN, *Aspectos preventivos en Salud Mental* ... 81.
[1206] Estas etapas están largamente descriptas en E. KÜBLER-ROSS, *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, 1975. Cf. Parte I, capítulo 3.
[1207] Se ve de un modo más claro la relación entre estos conceptos en Caplan y Slaikeu cuando analizan la relación entre stress agudo y crisis. En Kübler-Ross se observa, en cambio, el stress emocional que produce el duelo.
[1208] Este movimiento, o estos dos momentos en la hipótesis de trabajo de esta tesis, los hemos asociado a la metáfora humana del parto, y teológicamente hablando, los asimilamos al misterio pascual.

También podemos notar que la orientación de Caplan es más cognitiva, mientras la de Kübler-Ross está orientada al trabajo con los sentimientos.
→Las fases a y b de Caplan, se corresponden con la etapa 1 de negación de Kübler-Ross;
→la fase c se corresponde con las etapas 2, 3 y 4 de regateo, ira y tristeza o depresión y en este sentido no es extraño que Caplan aborde todo el aspecto emocional junto, mientras que a Kübler-Ross le interesa el manejo de las emociones e ir distinguiendo una y otra;
→la fase d se corresponde con el quinto paso de aceptación de Kübler-Ross, y mientras la autora enfatiza los aspectos de asimilación de las emociones, Caplan habla de ajustes que tienen más que ver con los aspectos intelectuales, "cómo se organiza la vida después de…"

Creo que ambas perspectivas lejos de contraponerse, se complementan, ya que el trabajo a partir de las emociones tiene su correspondencia cognoscitiva y viceversa. Esta correspondencia puede apreciarse muy bien, por ejemplo, en el paso de la negación a la asimilación de lo ocurrido y esta negación/asimilación es al mismo tiempo intelectual y emocional. Así se comprende, por ejemplo, que en los días siguientes a la muerte de un ser querido, exista la necesidad entre sus allegados de relatar una y otra vez cómo ocurrieron las cosas, quiénes estaban presentes, lo que estaba sucediendo alrededor, lo que decían unos y otros.
Algunos autores hablan de este hecho como "dominio cognoscitivo" –entre ellos K. Slaikeu–.[1209] Ahora bien, podemos decir que se intenta comprender para asimilar el impacto emocional y a su vez, este alto impacto modifica la comprensión y el "mapa" conceptual.
Preguntas como las siguientes, que pongo como ejemplos, conmueven las emociones y al mismo tiempo piden una reorganización conceptual: ¿qué implicancias tiene el hecho de haberme quedado sin trabajo?, ¿qué significa la muerte de mi esposa?, ¿cómo ha cambiado nuestra vida después del incendio? Todas estas preguntan forman parte de la asimilación de un suceso traumático, que es a la vez crisis y duelo, con toda su carga de stress.
La aproximación al duelo que hace la Dra. Kast, y que retoma Baumgartner en su libro *Psicología Pastoral*, parece tener una perspectiva más integradora, al unir el proceso emocional y el cognoscitivo. Verena Kast,[1210] habla de cuatro fases del proceso de duelo:

- la fase del no querer reconocer,
- la fase de las emociones que afloran,
- la fase de la búsqueda, del encuentro y del separarse,
- y finalmente la fase de una nueva perspectiva del mundo.

[1209] Cf. K. SLAIKEU, *Intervención en Crisis. Manual para práctica e Investigación*, México 1992, 14-15.
[1210] En la entrevista mantenida con el Dr. Baumgartner en Passau, a la que antes nos hemos referido, él le dio mucha importancia al trabajo de la Dra. Kast y las tareas que ella propone dentro de lo que llama trabajo de duelo. Puso de relieve su valor pedagógico en la comprensión teórica del proceso de duelo y su eficacia terapéutica. Estas tareas están expuestas en *Zur Bedeutung der Trauer im therapeutischen Prozeβ* y *Trauen, Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*, Stuttgart, 1982. Cf. I. BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral*..., 192, nota 93. En el apartado correspondiente trabajé con la traducción inglesa del libro de V. Kast: *A Time to Mourn. Growing through the Grief Process*, New York, 1988.

Estas fases, son no sólo etapas sino tareas,[1211] temas que deben abordarse en vistas a la elaboración del duelo.

Kast, que tiene su principal antecedente teórico en los trabajos sobre duelo realizados por Y. Spiegel,[1212] presenta en mi parecer tres puntos muy interesantes para el abordaje del tema: el trabajo sobre la dinámica de los sentimientos, la descripción de los peligros y consecuencias de "paralizarse" en el proceso de duelo, y el hecho de encarar el duelo, como tareas que deben realizarse.

Esto último coloca al doliente en un rol más activo; no sólo debe dejar que pase el tiempo, ya que ese mismo tiempo puede "cronificar" algún aspecto del duelo. Se trata de una espera activa, en la que se trabaja en los sentimientos y creencias.

Relato y duelo se inscriben en la narrativa de la fe, y las personas reclaman de la Iglesia en la atención pastoral, el hecho de ver en qué punto su historia se inscribe o inserta en la historia de Jesús.[1213] Lo mismo puede decirse respecto de la narrativa de la crisis. Las personas necesitan narrar su duelo, narrar su crisis, para retomar el sentido de lo sucedido en medio de emociones y acontecimientos importantes, que tal vez hayan cambiado el rumbo de sus vidas. Estas personas con necesidad de narrar, necesitan oyentes, que además sean interlocutores capaces de ayudar a encontrar el sentido, al igual que Jesús en el camino de Emaús, que escuchó y clarificó desde la Palabra lo que estaba sucediendo.

El sentido de la pérdida no puede venir desde fuera, sino que se trata de una hermenéutica personal.[1214] El sentido de la crisis, como el sentido del duelo, debe ser encontrado por quien los transita; de hecho, para la elaboración tanto de la crisis como del duelo no aporta el sentido objetivo, sino la interpretación subjetiva del acontecimiento.

Ahora bien, cuando estas historias se viven en el marco de la fe cristiana, hay un plus de sentido, al que puede confiarse el protagonista y ser acompañado en su fe, por otro creyente.

Protagonista y acompañante pueden entregarse a la posibilidad divina de dar significado a aquello que eventualmente parece no tenerlo. Este es un punto importante de conexión con la pascua de Cristo, ya que la cruz del Señor, leída en primera instancia como fracaso, se manifiesta finalmente como instrumento de vida y salvación. Paradigma de toda crisis y de todo duelo, la cruz de Jesús es el mayor instrumento de interpretación para todo aquello que en la vida de los cristianos se manifiesta como dolor, frustración e incongruencia.

Una vez más, Cristo aparece como exégeta de la crisis: iluminando, revelando el misterioso sentido de los acontecimientos, dándoles sentido e invitando a los protagonistas a adherirse a su redención.[1215]

[1211] Estas tareas fueron analizadas en el sitio correspondiente, al hablar del trabajo de Kast en la primera parte.

[1212] Hay un libro suyo que es el más citado, y es una referencia para los trabajos posteriores: Y. SPIEGEL, *Der Prozess des Trauerns: Analyse und Beratung*, Mainz und München, 1986.

[1213] Cf. I. BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral*…, 649ss.

[1214] Por ejemplo, un acompañante interpretaba como natural la muerte del esposo de su acompañada, un señor de 84 años, que además estaba enfermo. La señora percibía lo ocurrido como inconcebible e inaceptable. También conocí el caso de un matrimonio que había perdido un hijo de 20 años, luego de una durísima enfermedad congénita, que le producía una fuerte discapacidad. Después del fallecimiento del joven y mientras el sacerdote que acompañaba al matrimonio se preguntaba qué decirles en una entrevista que tuvo lugar algún tiempo después de la muerte, los padres comenzaron a narrar hechos de los últimos años transcurridos con su hijo, con mucho dolor, pero encontrando en la vida del joven una misión importante y un mensaje que había cambiado el rumbo de vida de una familia entera.

[1215] Cf. L. CAPPELLUTI, "Lo objetivo y lo subjetivo de la redención cristiana: Síntesis histórica y perspectiva actual", *Teología* 82 (2003) 9-38.

2.2. El duelo como crisis espiritual

Vamos a recoger aquí el aporte de Joyce Rupp, quien ha trabajado la dimensión espiritual del duelo y de las pérdidas que la vida nos asegura. La autora es religiosa, miembro de la comunidad de las Siervas de María. Está diplomada en Inglés, en Ciencias Sagradas y en Psicología Transpersonal; pero se dedica sobre todo a animar ejercicios espirituales, a dar conferencias y encuentros, al acompañamiento espiritual y a la escritura. Reside actualmente en Des Moines, Iowa, y es una reconocida escritora espiritual en USA, no sólo para los católicos, sino para muchas personas incluso no-cristianas. Gracias a la traducción de sus obras, su repercusión es amplia también en otros países.

En orden a la presente investigación, es interesante saber que ella se ha dedicado por años a trabajar en "hospice" –casas para enfermos terminales– y que su página web (www.joycerupp.com) la define en primer lugar como "partera espiritual".[1216]

La importancia de la obra *Orar nuestros adioses,* [1217] en la que trata la temática de la pérdida de la despedida, y en la que hará eje nuestra reflexión, se puede percibir en la rápida difusión que tuvo en USA y en las traducciones que se hicieron a otros idiomas.[1218] Además la riqueza de este material se ve incrementada porque la autora le añade experiencias de otras personas y grupos de personas viviendo cambios y adioses significativos en sus vidas.[1219]

El libro parte precisamente de allí, de la experiencia de un adiós significativo en la vida de la autora, la muerte de su hermano Dave. A la luz de ese duelo, Joyce Rupp hace una relectura de todos los adioses y despedidas que le tocaron vivir, y toma una pauta para el futuro tanto para sí misma como para el acompañamiento de otras personas. Por este motivo, el libro tiene la estructura de una meditación, en la que se va reflexionando sobre distintos aspectos de una realidad profunda y vital, que no se pretende agotar, sino "orar" –como expresa el título– e integrar como experiencia vital y espiritual.

La idea central es la siguiente: los adioses forman parte de la vida, la cual está hecha de una sucesión de adioses y bienvenidas. Por mucho que nos cueste, hemos de cambiar para crecer y desapegarnos profundamente de lo anterior, para poder abrazar lo que sigue.

[1216] Entre sus libros publicados (son aproximadamente 50), podemos enumerar: *Fresh Bread and Other Gifts of Spiritual Nourishment*, Notre Dame, 1995; *Dear Heart, Come Home: The Path of Midlife Spirituality*, Lanham, 1996; *The Cup of Our Life: A Guide for Spiritual Growth*, Notre Dame, 1997; *The Star in My Heart: Experiencing Sophia, Inner Wisdom*, Notre Dame, 1999; *Little Pieces of Light: Darkness and Personal Growth*, New Jersey, 1999; *Prayers to Sophia*, Notre Dame, 2000; *Your Sorrow Is My Sorrow: Hope and Strength in Times of Suffering*, Notre Dame, 2000*; Inviting God In: Scriptural Reflections and Prayers Throughout the Year*, Notre Dame, 2001; *Out of the Ordinary: Prayers, Poems, and Reflections for Every Season*, Notre Dame, 2001; en colaboración con JOYCE HUTCHINSON, *May I Walk You Home? Courage and Comfort for Caregivers of the Very Ill*, New York, 2002; *The Cosmic Dance: An Invitation to Experience Our Oneness*, New York, 2005; *Walk in a Relaxed Manner: Life Lessons from the Camino*, New York, 2005; en colaboración con MACRINA WIEDERKEHR, *The Circle Of Life: The Heart's Journey Through The Seasons*, New York, 2005; *May I Have This Dance*, New York, 2007; *Prayer (Catholic Spirituality for Adults)*, New York, 2007; *Open the Door: A Journey to the True Self*, Notre Dame, 2008; *God's Enduring Presence, Strength for the Spiritual Journey*, New York, 2008; en colaboración con JOYCE HUTCHINSON, *Now That You´ve Gone Home Courage and Comfort for times of Grief*, New York, 2009; *Fragments of Your Ancient Name*, New York, 2011.

[1217] J.RUPP, *Orar nuestros adioses*, Bs. As., 2004. Original inglés, *Praying our goodbyes*, primera edición 1988, última edición 2009, ambas por Ave María Press, Indiana, USA.

[1218] Solamente en nuestro país, el libro va por la segunda reimpresión de la segunda edición, en Ed. San Pablo, Buenos Aires, 2004.

[1219] Tal como la misma autora lo refiere en sus agradecimientos, *Orar*…, 7-8.

La autora anticipa en pocas y contundentes afirmaciones el contenido del libro, como si percibiera que por ser tan simples y obvias, se pudieran pasar de largo. En el desarrollo del libro irá mostrando la fuerza de estas certezas.
Este libro es interesante por su génesis: la autora envía parte del manuscrito a diversas personas que están viviendo sus adioses, para que los enriquezcan con la sabiduría de su experiencia. Esto se da especialmente en el marco de un curso que ha dado numerosas veces y que se llama, precisamente, "Orar nuestros adioses". De esta manera, es un libro que invita a la oración y a la vida, porque tiene la fuerza de ambas: detrás del texto hay experiencia y oración.
La autora señala también el propósito del libro: que los lectores descubran que:

> "los dolores, los pesares y las pérdidas no tienen por qué destruirlos, sino que pueden conducirlos a una mejor comprensión de la vida, a ser más sabios y misericordiosos, y a fortalecer su coraje para continuar el camino que finalmente nos conducirá a todos a nuestra morada".[1220]

- ¿Qué tiene que ver Dios con mi sufrimiento?

Es interesante de qué modo a lo largo del texto y a través de una meditación sobre el proceso de despedida, Rupp resignifica el duelo. Ella aborda el tema de la despedida en el horizonte de lo que llama "el dolor existencial", [1221] es decir: cada dolor de la vida está enmarcado en nuestra aspiración profunda a una existencia sin sufrimientos ni injusticias, nuestro corazón reclama esta plenitud y padece su finitud, su incompletez radical.
Podemos eludir el tema toda nuestra vida, y eso sólo traerá más dolor. Haremos bien pues, en integrar esta instancia: la vida es una sucesión de adioses y bienvenidas. ¿A qué llama la autora un "adiós"?: a todo lo que en nuestra vida deja un vacío. Puede ser un ser querido que muere, una etapa de la vida que termina, una mudanza, algo que no podemos lograr, etc.
Identificar nuestros adioses, interiorizarlos y valorarlos puede ser un camino de sanación interior.
Esta meditación sobre el proceso, nos lleva a preguntarnos: ¿Qué tiene que ver Dios con el dolor? Rupp aborda el problema del dolor,[1222] su relación con Dios y lo que hacemos las personas con el sufrimiento. Nos resulta tan difícil vivirlo, que instintivamente lo negamos, lo evitamos y esquivamos. Lo tapamos y no queremos reconocerlo como tal. Cuando las personas sufren, llegan rápidamente a una conclusión: la vida es injusta. No es proporcional el bien que sucede con la bondad de los protagonistas, es un hecho que muchas veces a los buenos les va mal. ¿Qué tiene que ver Dios con el mal, es el responsable? Si no es Él, ¿quién entonces?
Allí comienza un interesante apartado acerca de las falsas teorías sobre el sufrimiento. La autora enumera cuatro fundamentales y todas tienen a Dios por autor del sufrimiento:

[1220] *Orar*…, 15-16.
[1221] *Orar*…, 17-27.
[1222] Aquí tomo dolor y sufrimiento como términos equivalentes, tal como parece hacerlo J. Rupp. Sin embargo, hay una diferencia que está dada porque el dolor hace referencia a una dimensión más física y el sufrimiento a lo moral, emocional o espiritual, según el abordaje. Cf. R.A. STERNBACH, "Dolor" en: W. ARNOLD-H.J. EYSENCK-R. MEILI (DIRS.), *Diccionario de Psicología*, Madrid, 1979. T I. 358-359. Vuelvo sobre el tema en el capítulo 3 de la tercera parte.

1. Dios nos manda el dolor, porque nos ama.
2. Dios nos manda el dolor para castigarnos por algún pecado cometido.
3. Dios nos manda el dolor para ponernos a prueba.
4. Dios manda el dolor por algún motivo que nosotros desconocemos.

Rupp afirma lúcidamente: todas estas teorías acerca del sufrimiento –y la teología que tienen como base– son falsas y además, paganas. Añade que la Biblia contempla estas teorías del sufrimiento y les da una respuesta, o deja abierta la cuestión. En la base de todas estas afirmaciones erróneas sobre el sufrimiento, está la idea de un Dios que debe ser apaciguado mediante el sacrificio, tal como se expresa en muchas religiones primitivas, e incluso, dice Rupp permanece en el Nuevo Testamento cuando éste se refiere a Jesús como víctima propiciatoria o sacrificio "que apaciguará al Padre" (1Cor 6,20; 1Pe 1,19; Heb 10, 1-18). [1223] Como contrapartida, la historia de Abraham e Isaac muestra que Dios no quiere sacrificios humanos; la de Job es el testimonio del inexplicable sufrimiento del inocente; Jesús dice en Juan 9 que un ciego con el que se encuentra, no tiene esta condición debido a sus pecados, ni los de sus padres.

Según la autora, el testimonio de Jesús va en la línea de entender que el sufrimiento puede darnos una oportunidad para que reflexionemos sobre nuestra vida, la clase de persona que somos, cómo nos relacionamos con los demás, lo que valemos.

Respecto del sufrimiento, Dios no lo quiere; está en nuestra condición humana, frágil, finita, limitada y pecadora. Los accidentes suceden, hay enfermedades y el hombre es libre para hacer las cosas más hermosas y más terribles. Dios lo permite, dice Rupp, porque si actuara de otra manera, bloquearía nuestra libertad y el orden de su creación.

Pero Dios está junto a nosotros en el sufrimiento: la Biblia está colmada de testimonios en este sentido. Dios nos ama y acompaña, y esto lo percibimos no sólo en la lectura de la Sagrada Escritura, si no en el abrazo de un amigo que nos consuela y en las muchas mediaciones a través de las cuales Dios llega a nosotros.

El gran desafío es lo que nosotros hacemos con el sufrimiento, ya que es lógico que nos invadan sentimientos negativos, pero podemos elegir el camino del resentimiento, del encierro o la resignación, o el camino de la liberación, buscando un sentido a lo que vivimos, y volviéndonos más misericordiosos y comprensivos con el prójimo. Rupp pone el ejemplo de Victor Frankl, como aquel que buscó un sentido, una dirección que lo sostuviera en el dolor. Al encontrarlo, no sólo sobrevivió al campo de concentración, sino que logró una comprensión más honda del ser humano.[1224]

Lo cierto es que el duelo toca el tema de Dios desde el punto de vista del sufrimiento. Precisamente éste es uno de los puntos destacados del libro: el abordaje que se hace del tema del sufrimiento. También aquí se ve el trabajo de acompañamiento que hay detrás del texto, ya que todas las teorías sobre el dolor allí descriptas, son las que se suelen escuchar frente a las pérdidas, y todas tienen a Dios como autor o por lo menos como responsable del dolor: Dios nos manda el dolor, porque nos ama; Dios nos manda el dolor para castigarnos por algún pecado cometido; Dios nos manda el dolor para ponernos a prueba; Dios manda el dolor por algún motivo que nosotros desconocemos.[1225]

Lo cierto es que el dolor, como aspecto subjetivo del mal, resulta –como el mal mismo– , una teodicea o una anti-teodicea. Se exponen en el texto cuatro teorías de personas creyentes que concluyen que Dios existe y que es el responsable de la situación, entonces agregan una razón o un significado –porque nos ama; para castigarnos por

[1223] *Orar*…, 36.
[1224] Cf. V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, 1995.
[1225] *Orar*…, 34ss.

algún pecado cometido; para ponernos a prueba; por algún motivo que nosotros desconocemos–.
Todas estas teorías tienen en común varios elementos: Dios está presente y es responsable de algún modo; Dios siempre aparece bien conceptuado y razonable –aunque la razón por la cual envía el sufrimiento sea desconocida, queda amparado por su omnisciencia–; el hombre es responsable sólo en el caso del pecado, por lo demás el mal sucede sin su intervención. Son formas de pensar tranquilizadoras, que salvaguardan la fe y hacen que las personas no se interroguen al respecto, ni se cuestionen sus convicciones.
Pensando en estos argumentos no podemos sino recordar a los amigos de Job, tampoco ellos querían dejarse interpelar por el sufrimiento del inocente y lo resolvían de esta manera: "si sucede esto, Job no es inocente".
El libro de Job gira en torno a estas cuestiones y no da una solución única, contundente, ni razonable. El texto de Job tiene dos finales (42, 1-6 o 42, 7-17), en uno se recurre a la omnisciencia de Dios, mientras que en el otro se procede a la restauración de todos los bienes materiales, afectivos y espirituales a Job.[1226]
Bellamente lo expresa G. Gutierrez:

> "El libro de Job no pretende encontrar una explicación racional y definitiva al problema del sufrimiento; el poeta tiene clara conciencia de la complejidad del asunto. Pero su fe le hace preguntarse acerca de la posibilidad de encontrar desde allí, un lenguaje apropiado sobre Dios. De otro modo podríamos caer en la resignación impotente, la religión interesada y calculadora, la actitud cínica y olvidadiza del dolor de los demás, o incluso en la desesperación".[1227]

Lo cierto es que la persona creyente que sufre, clama al cielo en busca de una explicación, de un sentido, pero sobre todo, de consuelo. El sufrimiento nunca es tranquilizador, por su misma naturaleza nos lleva a cuestionamientos profundos, comenzando por el religioso. Es buen camino, entonces, no negar estas preguntas y acompañar a las personas que están orando sus adioses a padecer sus cuestionamientos. Quizás así haya una nueva luz sobre la condición misteriosa de Dios y del mismo hombre.
Una nota, como comienzo de la reflexión, me parece que podría ser la siguiente: es muy importante incorporar el dolor como un elemento presente en la vida, como un ingrediente ineludible de la existencia. Este aprendizaje está más allá de cualquier experiencia religiosa, ya que forma parte de una cierta sabiduría de vida que se encuentra presente incluso en el patrimonio cultural popular. Vale decir, es importante darse cuenta que todas las personas sufren, más allá de sus convicciones religiosas. Lo que es indudable es el hecho de que, gracias a nuestras concepciones religiosas, nosotros conferimos un sentido al sufrimiento. No estoy proponiendo una actitud pasiva frente al dolor, ni a la injusticia que podría provocarlo, sino una interiorización del hecho humano del dolor y que éste se pueda convertir en lugar de transformación, como propone Grün.[1228]

[1226] Una buena introducción a la problemática del libro, la encontramos en la introducción al Libro de Job en la Biblia de Jerusalén. Un libro excelente sobre el tema: R. ROHR, *Job y el misterio del sufrimiento*, Madrid, 2000. Es interesante también la relectura que hace de Job y de la obra de G.Gutierrez, D. MORRIS, en el libro ya citado, *La cultura del dolor*. Cf. 159-174.
[1227] G. GUTIERREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, 1988,169.
[1228] Cf. *El sufrimiento como lugar de transformación*, en: A. GRÜN, *Transformación. Una dimensión olvidada de la vida espiritual*, Bs. As., 1997, 87-92.

Seguramente uno de los primeros frutos de esa transformación, será el encuentro con la soledad, característica de la condición intransferible del sufrimiento. Gracias a la antedicha transformación, puede convertirse en el espacio de nuestro encuentro e intimidad con Dios, y en el punto de partida de una solidaridad universal. Las personas que viven esta dimensión transformadora del sufrimiento, lejos de encerrarse en sí mismas, son capaces de abrirse a todos y a todo. Quien ha interiorizado y asimilado positivamente sus experiencias de dolor está en muy buenas condiciones para comprender y abrirse al sufrimiento de otras personas.

- Las despedidas y bienvenidas como dinámicas vitales

Rupp cita la parábola de la parturienta del Evangelio de Juan,[1229] aplicando esta dinámica vital de adioses y bienvenidas a la existencia de Jesús. Con mucha claridad muestra todos los adioses que Jesús vivió; desde los más comunes y frecuentes, que están dados por atravesar las distintas etapas de la vida, hasta los últimos tres años de su vida, marcados fuertemente por el adiós y la separación, la prueba física y espiritual. Vio a muchas personas desgarradas por la pena y vivió sus propios adioses, hasta llegar al total anonadamiento. Pero es muy importante para comprender la historia de Jesús y la nuestra, percibir que el Evangelio no termina con la muerte, sino con la resurrección de Jesús. Por lo tanto, es vital que conservemos nuestros ojos y nuestros corazones puestos en la resurrección como respuesta última de Dios a los hombres. Esto es especialmente importante cuando el dolor nos arrasa interiormente.
La esperanza emerge, cuando percibimos que el sufrimiento puede ser creador. Nosotros no podemos elegir nuestro sufrimiento, pero podemos elegir el modo en que vamos a vivirlo, entonces puede ser para nosotros maestro y purificador. Si volvemos a nuestra fuente más profunda, a raíz del sufrimiento, descubriremos allí raíces de vida, alegría y crecimiento. El sufrimiento entonces, será transformador,[1230] y se volverá una luz también para quienes asisten al proceso, en especial para quienes están sufriendo sus adioses. La autora narra el encuentro que tiene con un hombre que quedó ciego después de la guerra de Vietman, y que se dedicaba a la rehabilitación de jóvenes no videntes; ella pudo percibir en la alegría y vitalidad de ese hombre, un camino doloroso y profundo que lo había llevado de la muerte a la vida. Su testimonio era capaz de provocar en otros la resurrección.
Por supuesto que esta aproximación positiva, no nos dispensa del dolor, que nos hace gemir interiormente (y a veces también exteriormente). Para ilustrarlo toma la imagen de las grullas que vuelan en bandada[1231] como metáfora del corazón peregrino, en movimiento, de la nostalgia que siempre permanece en nosotros. Este gemido interior se vuelve particularmente acuciante frente a determinados adioses y despedidas.
Como experiencia existencial, nos encontramos con la siguiente cuestión: todos deseamos que nuestros dolores sean de parto y no de muerte. Puesto que tenemos que sufrir, desearíamos que todas nuestras instancias dolorosas, dieran frutos de vida y que condujeran a algún resultado. El símbolo del parto actúa aquí no sólo como referencia a lo maternal, ya que de las cuatro clásicas dominantes simbólicas corporales –postura de

[1229] *Orar*…, 47-62.
[1230] Esto nos evoca las afirmaciones de A.GRÜN, quien en su libro *Transformación*, tiene un capítulo dedicado al sufrimiento como lugar de transformación. Cf. A.GRÜN, *Transformación. Una dimensión olvidada de la vida espiritual*, Bs.As., 1997, 87-92.
[1231] *Orar*…, 63-78.

pie, interioridad, el camino y el ciclo–,[1232] el parto participa de algún modo de las tres últimas, revelando así que es un símbolo completo y complejo a la vez. Pero lo que la autora aquí quiere simbolizar y manifestar es la dimensión en la que el dolor tiene un sentido y un fruto de vida, la dimensión transformadora del dolor, que también se ve el parto: un antes y un después en el que el no-nacido es nacido y la mujer se convierte en madre.

En un sentido más amplio, esto nos lleva una vez más a la utilización del lenguaje en la teología espiritual, y en el intento de explicar experiencias inefables, como la del duelo. Lo que dice J. M. Velasco respecto del simbolismo místico, vale también para el simbolismo religioso y para la experiencia que venimos describiendo. Este autor afirma[1233] que el vocabulario religioso y místico –con algunas excepciones–, toma básicamente las palabras y las experiencias humanas, con lo que ellas conllevan, y las carga de un plus de significado. Velasco refiere expresamente al nacimiento,[1234] como una de las experiencias humanas cuya realidad, efectos y sentimientos que suscita, son utilizados para narrar o describir la experiencia religiosa y mística. Aún más: este autor dice que estas metáforas –como todo el lenguaje–, no sólo sirven para describir la experiencia, sino para constituirla, para estructurarla.[1235]

Rupp sigue ese camino, y resuelve conceptual y pastoralmente el tema por vía de la metáfora y la simbolización, este proceder ya nos lo indican los títulos que utiliza[1236]

Rupp usa elementos como símbolos que ponen el corazón en oración, por ejemplo, la vaina seca y vacía de una planta que había desprendido sus semillas, y que la autora refiere la ayudó a elaborar un adiós en su vida,[1237] o los elementos de la naturaleza que ella propone en el capítulo VI.[1238]

Ella simbolizó su pérdida en determinados acontecimientos o elementos, la visualizó y de alguna manera "materializó" sus sentimientos; pudo ver su duelo reflejado en algo y de esa manera, comenzó a orarlo, a elaborarlo. Es la fuerza de la ritualización, con la relativa novedad de inventar los propios ritos; ritos que sean real y personalmente significativos.[1239]

[1232] Cf. Para este tema, del cual hemos hablado algo ya en la introducción a esta parte, se puede consultar la obra de CH. BERNARD, "Panorama des études symboliques" en : *Gregorianum* 55, 1974, 379-392; *Théologie affective*, Paris, 1984; *Teología espiritual* Madrid, 1994, 177-213; *Teologia simbolica*, Roma, 1981; CH. BERNARD - R. LACK, Voz *Símbolos Espirituales* en: *NDE*, 1780-1797.

[1233] En su libro *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, 1999. Especialmente hablando de la génesis del lenguaje místico, 58-64. Hemos tocado este tema ya con alguna profundidad al comienzo de ésta primera parte de la tesis.

[1234] *El fenómeno místico*…, 60.

[1235] En nota 28, en la página 59 de *El fenómeno místico*…, Velasco remite a M. Heidegger para la comprensión del tema del lenguaje no sólo como expresión, sino como estructurador de la experiencia.

[1236] Por ejemplo, los títulos de los capítulos: I. *El dolor del otoño en nosotros*; II. *Yo sé lo que las flores sintieron*; IV. *Como una bandada de Grullas nostálgicas*; VI. *Nuevas melodías brotan del corazón*.

[1237] *Orar*…, 90.

[1238] *Orar*…, 109-112.

[1239] Este tema toca muchas disciplinas interesantes: la antropología teológica y litúrgica, la fenomenología de las religiones, la historia de las religiones, la psicología religiosa, la antropología cultural. Como aquí abordamos el tema desde el punto de vista de la teología espiritual, daríamos un rodeo muy largo si empezamos a profundizar en el fenómeno del rito. Sin embargo, no puedo dejar de citar algunas obras que considero fundamentales: M. BENZO, *Hombre profano-hombre sagrado. Tratado de antropología teológica*, Madrid, 1978, 125-145; L. BOUYER, *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia*, Barcelona, 1967; J. DE CASTRO, *En busca del tesoro escondido. Espiritualidad Cristiana y Psicología Junguiana*, Santiago de Chile, 1994. En Juan de Castro es particularmente interesante la aplicación del conocimiento simbólico a la experiencia cristiana. Lo que dice en este libro es la aproximación desde la psicología junguiana a lo que hace Rupp en su libro: simbolizar como un modo de aproximarse a una experiencia difícil de conceptuar racionalmente. Cf. *En busca del tesoro escondido*…, 39-50.; G. LAFONT, *La experiencia espiritual y el cuerpo*, en: T. GOFFI - B. SECONDIN, *Problemas y perspectivas de*

El texto trabaja la siguiente idea: la vida es un préstamo, si la vivimos así, si vivimos así nuestra relación con las cosas, con las personas y con la vida en general, viviremos agradecidos y agradeciendo, no tomaremos nada como debido y nos resultará más fácil ser desprendidos ya que no viviremos las cosas como posesiones absolutas, pues no nos pertenecen. Esta filosofía del préstamo es la que nos ayuda a conservar un corazón de peregrinos, nos sostiene en los momentos difíciles y nos ayuda a mantener una actitud de desapego. Por otra parte nos ayuda a disfrutar del momento presente, sabiendo que todo es fugaz y efímero.
Joyce Rupp invita a quienes están tratando de adquirir un corazón de peregrinos, que lean el libro del Exodo y que traten de ver en las peripecias del pueblo en el desierto, sus propias luchas, sus tentaciones y los ángeles que Dios nos envía para confortarnos.
La autora invita a reconocer a los ángeles de Dios en los amigos generosos, en las ayudas inesperadas, en la resolución de algún conflicto, etc.

- ¿Cómo oramos un adiós?

La autora nos va enseñando un camino concreto de introducir un adiós en nuestro proceso oracional.[1240] La oración de un adiós se compone de cuatro elementos: reconocimiento, reflexión, ritualización y reorientación.
Todos nos encontramos con adioses en nuestra vida, algunos ni siquiera quieren verlos y otros los ven, pero les resulta difícil integrarlos a la vida y mucho más, orarlos, rezar con sus pérdidas y duelos.
Orar un adiós es animarse a vivirlo, y poner esa vivencia profundamente sentida, en contacto con Dios, con la fe puesta en que Él puede curarnos, que Él puede transformarnos. Paradójicamente en esos momentos de dolor, cuando más necesitaríamos de la oración, es cuando menos podemos orar. La autora invita a tomar conciencia de la importancia de la oración diaria, de la fe cultivada cotidianamente: esa convicción honda, junto con algún versículo de la Escritura y la oración de los hermanos, sostendrá nuestra incapacidad de dirigirnos a Dios.
¿Cómo se ora un adiós? Rupp propone los antedichos pasos:

1. Reconocimiento: hay que comenzar por identificar el dolor de la pérdida experimentada. Parece algo obvio, pero a veces puede demorar mucho tiempo el hecho de reconocer el dolor real que nos ha ocasionado determinada situación. Puede ser un dolor reciente, o lejano. Suele suceder con el tema de los duelos por la pérdida de un ser querido, cuyo dolor no fue identificado en su momento. Al principio, este proceso de reconocimiento e identificación, puede aumentar nuestra pena, pero es un paso necesario para transitar adecuadamente el duelo.

2. Reflexión: el segundo paso es un momento algo extraño y difícil para nuestra cultura, que es el hecho de dedicar tiempo a la reflexión, a la introspección. En este segundo paso nos dedicamos a prestarle atención al dolor que hemos identificado. La autora dice que “nos sentamos a su lado, lo miramos, lo

---

espiritualidad, Salamanca, 1986. 16-34; J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la Verdad, 2. Introducción antropológica a la Liturgia,* Salamanca, 1994, 183-252. El libro de A. GRÜN, *El gozo de vivir. Rituales que sanan,* Navarra, 1998, es el que tiene una perspectiva similar a la de Rupp, usando el rito para una elaboración espiritual.
[1240] *Orar*…, 79-98.

enfrentamos, a pesar que nos lastime hacerlo".[1241] Es un momento de meditar y ponderar la pérdida. Es nuestro momento no sólo de escuchar la pena, de oír lo que nos dice esa parte nuestra, sino también de escuchar a Dios. Lo importante es permanecer a la escucha de la verdad y del consuelo de Dios, es el espacio de nuestra intimidad con Él. Permanecer fiel en la quietud y la soledad es la clave para poder escuchar, pero al mismo tiempo es muy difícil, ya que hemos sido educados para salir rápidamente de los espacios de dolor. Esta reflexión no sólo no es autocompasión ni complacencia en las propias heridas, sino su contrario: poder enfrentar el dolor y fortalecerse, pero a partir de la realidad de la herida.[1242]

3. Ritualización: Después de meditar sobre el adiós y haberlo ponderado, es necesario que lo ritualicemos, dos elementos componen este ritual: a. Tomar alguna imagen o símbolo: la autora comenta como la vaina seca y vacía de una planta que había desprendido de sus semillas, la ayudaron a elaborar un momento de pérdida en su vida. Ella invita a que, cuando estamos orando un adiós, busquemos esos elementos o esas imágenes que nos ayuden a elaborar la despedida; b. Utilizar determinados actos en nuestra oración: así, por ejemplo, escribir una carta nos puede ayudar a descubrir los lazos afectivos que permanecen aún en los momentos de pérdida de nuestras vidas.
   La autora invita a revalorizar el tacto: un apretón de manos, un abrazo o una palmada pueden infundirnos valor en un momento de pérdida y dolor. Esta es una anotación muy interesante, porque la nuestra es una civilización que tiende a perder contacto, especialmente físico, con el prójimo.

4. Reorientación: después que hemos reflexionado y ritualizado nuestro adiós, llega el momento de la reorientación. La autora cita el pasaje de Emaús, cuando a los discípulos "se les abrieron los ojos" al partir el pan (Cf. Lc 24, 30-32). ¿Qué significa esto? Ellos comenzaron a darse cuenta y a aceptar lo que la experiencia pasada había significado para ellos. Entonces pudieron albergar esperanza en sus corazones y lograron abrirse al futuro. La reorientación es un elemento fundamental cuando oramos una pérdida, porque allí podemos unir nuestra pérdida a la presencia de Dios. Llega cuando hemos podido transitar adecuadamente las tres etapas anteriores, comprendemos algo que quizás siempre estuvo allí pero que recién en ese momento tenemos "ojos para ver".

- Sobre la resurrección interior

Lentamente la resurrección interior se va abriendo espacios en los corazones de las personas que a causa de una pérdida significativa, se han sentido "morir" interiormente.[1243] La autora apunta a redescubrir las posibilidades de recuperación que existen en cada ser humano.
Cuando hemos vivido plenamente y a fondo el proceso de la aflicción, llega un momento en que hemos llorado todas nuestras lágrimas y por fin podemos avanzar. Toma un tiempo vivir todo el proceso y recorrer el camino, pero finalmente sucede. A algunas personas les lleva más tiempo que a otras y no se pueden comparar los

[1241] *Orar*…, 88.
[1242] La herida es una oportunidad y una involuntaria pero concreta apertura a la gracia. Retomaremos este tema en la tercera parte de la tesis.
[1243] *Orar*…, 99-120.

procesos, pero es algo que finalmente ocurre. Seguir creciendo debe ser el motivo principal de este viaje que es la vida.
En el proceso de la pérdida, hay un tiempo en el que las personas solamente se dejan llevar, luego, pequeños "chispazos de esperanza" comienzan a aparecer.
Para poder seguir avanzando tiene que existir una actitud interior de desapego, de soltar lo que nos detiene, deshaciéndonos de viejas seguridades, aunque esas seguridades estén dadas por aferrarnos a nuestra herida.
Siempre es difícil desapegarse y que ello no se logra sino cuando se acepta la renuncia. El desapego no significa dejar de amar o darse por vencido, significa reorientar nuestra energía vital hacia el crecimiento. Posiblemente sigamos preocupándonos por lo que nos apena, pero tomando conciencia de que toda nuestra preocupación no puede, por ejemplo, devolvernos al ser querido que hemos perdido, ni deshacer errores, ni evitar enfermedades.
Joyce Rupp enumera en este capítulo, una cantidad de cosas a desapegarse: personas, expectativas, sueños y objetivos, heridas, seguridades, riquezas materiales y espirituales.
Si queremos desapegarnos, primero tenemos que reconocer nuestro apego, luego decidir soltar aquello a lo que estamos apegados y por último empezar a tomar decisiones en orden a dejar realmente atrás el dolor de la pérdida. Aunque cuesta dar ese paso, la autora afirma y da ejemplos de cómo esos pasos otorgan una enorme libertad para seguir creciendo y evolucionando.
La renuncia en el planteo de la autora es correlativa al desapego: "renunciar es entregarse a Dios, no empeñarnos más en algo que nos sometía y nos aferraba al pasado".[1244] Ella plantea esta entrega a Dios como el verdadero acontecimiento liberador: entregarnos a Dios y sentirnos incondicionalmente amados/as por Él, es la condición de posibilidad para poder desprendernos de otras seguridades. Parte de nuestra dificultad para renunciar está dada por nuestro deseo de controlarlo todo; queremos que las cosas sucedan cuándo y cómo nosotros las deseamos. Cuando logramos desapegarnos y renunciar, estamos en camino de curación.
Creo que es un acierto hablar de la renuncia y del desapego, cuando ya se ha orado el adiós, ya que no se le puede pedir a nadie que renuncie, si no se le ve sentido ni dirección a la renuncia. Es muy cierto e importante en el trabajo espiritual, abordar el desapego como una "actitud que crece dentro de nosotros",[1245] por lo tanto como un verdadero trabajo, como una tarea interior.
El libro toca también el tema del poder curativo de la naturaleza y la autora habla especialmente en términos simbólicos, por ejemplo, narra de qué manera la observación de las luciérnagas le hicieron tomar conciencia de la importancia de mantener encendida una luz en la oscuridad de nuestras pruebas.
Otro elemento curativo es la afinidad entre las personas, entendida ésta no como una simpatía superficial, sino como una comunión profunda. Hablamos de afinidad cuando una persona puede ponerse en el lugar de otra y escucharla desde el corazón, y se da entre seres humanos que comparten inquietudes hondas. La afinidad entre las personas resulta sumamente importante en la curación de las heridas. La afinidad favorece la curación y con ella renace en nosotros la esperanza, así nuestras historias se parecen a los relatos de aparición de Jesús Resucitado: los discípulos se debaten entre la fe y la incredulidad, tienen miedo de creer y luego desilusionarse, sólo después de Pentecostés, la curación de sus corazones estará consolidada. Otro tanto nos sucede a nosotros: nos

[1244] *Orar*…, 107.
[1245] *Orar*…, 103.

tomará tiempo volver a creer y a confiar, pero al fin y al cabo nos sorprendemos siempre con la capacidad de recuperación del espíritu humano.

> "La afinidad es un precioso lazo que pone de manifiesto lo más hondo de nuestros seres. Es una reciprocidad de entendimiento, un sentido de pertenecer, una unión de espíritus, un afectuoso aprecio y una profunda comunión, que nace de haber conocido experiencias similares a la de la persona con quien estamos unidos."[1246]

Hace directa referencia a los grupos de personas unidas por alguna experiencia difícil o traumática, y marca su fuerza terapéutica: "La fuerza que existe en los grupos de apoyo, deriva del reconocimiento que el propio proceso de cada uno es normal y natural."[1247]
Creo que es importante tener presente este recurso social y pastoral que son los grupos de ayuda mutua, porque tienen directa relación con las personas en crisis. Los participantes de un grupo de estas características son personas que reconocen que de alguna manera y por alguna circunstancia determinada, la vida los ha puesto "en crisis", y se deciden a transitar este camino junto a otros y con su ayuda.[1248]
La autora da algunas indicaciones para ayudar en el proceso de sanación de un adiós: saber escucharse a sí mismo sin atender las tinieblas de nuestro corazón, desarrollar la aceptación y el desapego, mantenerse apoyado en Dios y en su poder, son algunas de las indicaciones que da la autora para ponerse en marcha.

- Orando los adioses concretos

Rupp ofrece una cantidad de oraciones para quienes están viviendo despedidas determinadas, por ej.: "Oración de un peregrino que se debate con su viaje",[1249] "Oración de alguien que pasa por la transición de la edad adulta",[1250] "Oración de alguien que termina una relación",[1251] "Oración por la muerte de un ser querido",[1252] etc. Cada oración tiene una estructura similar: se toma una imagen para inspirar la oración –por ejemlo, la foto de un ser querido que ha fallecido–, luego hay una reflexión, un texto bíblico, a veces también un poema o prosa no-bíblicos y luego una invitación a continuar la oración de forma personal.

[1246] *Orar*…, 112.
[1247] *Orar*…, 114.
[1248] Acerca del origen de estos grupos, podemos decir que en la década los años 70 aparecen en USA y en el centro de Europa las asociaciones y los grupos de ayuda mutua, como un recurso para solucionar una necesidad no cubierta por la atención primaria y derivada de la crisis industrial y económica. Una de las organizaciones pioneras (y precursoras) fue Alcohólicos Anónimos creada en USA hacia el año 1935. También coincidió que, a nivel de atención primaria, hubo un movimiento social importante entre los profesionales de la salud y personas afectadas por alguna enfermedad (familiares de enfermos mentales principalmente), que empezaron a trabajar en lo que eran los temas de grupo y sobre todo los grupos sociales, grupos de apoyo, grupos terapéuticos, etc. En 1978, a raíz de una reunión de la Asamblea Mundial de la Salud, la O.M.S. dio apoyo y creó un *Centro Internacional de Información y de apoyo a las Asociaciones y Grupos de Ayuda Mutua* en Lovaina (Bélgica). Otro paso importante se dio en 1986, cuando se efectuó la primera Conferencia Internacional para la Promoción de la Salud en Otawa (Canadá). Allí se sentaron las bases para impulsar la capacidad de la comunidad y la participación social.
[1249] *Orar*…, 130-132.
[1250] *Orar*…, 150-152.
[1251] *Orar*…, 156-158.
[1252] *Orar*…, 159-161.

De todas estas oraciones asombra su universalidad, con sutiles diferencias, todos podemos reconocer en ellas el dolor de nuestras pérdidas y el deseo de recibir de Dios una reorientación para nuestras vidas.
El libro no es sólo un texto sobre adioses sino sobre bienvenidas a las que nos invita a abrirnos. En este punto se revela iluminador y sugestivo para pensar las crisis y su resolución.

- Duelo y crisis

Joyce Rupp nos deja ver en el texto una buena síntesis entre la teoría y la experiencia del duelo, tanto desde el lugar del doliente, como del acompañante. En *Orar Nuestros Adioses*, hay además otra síntesis importante, aunque implícita: la síntesis entre psicología y espiritualidad. Si bien el tema psicológico no se aborda de modo directo, el proceso que se describe, supone un conocimiento hondo de la fenomenología del duelo.
A primera vista podría dar la impresión de ser solamente un escrito pastoral para personas en duelo –lo es y muy bueno–, pero es algo más que eso, ya que el libro contiene, aún sin explicitarlo o sin el uso de un vocabulario científico-académico, notas o ideas muy importantes para elaborar una teología espiritual del duelo y, ¿por qué no?, de la crisis.
El proceso de duelo constituye en sí mismo una instancia crítica y toda crisis tiene un aspecto de duelo. J. Rupp habla de una crisis espiritual concreta que es la crisis de la pérdida, adiós o despedida. Este modelo de duelo se puede trasponer de algún modo a toda crisis porque en toda crisis, como dijimos, hay una dimensión de duelo.
En toda crisis, hay un ruptura, un quiebre, una situación que definitivamente no nos conforma. La inquietud característica del período pre-crítico, lleva a hacer cambios y mucho del trabajo de la crisis consiste en abandonar viejos esquemas, viejas maneras de encarar los problemas para abrirnos a instancias nuevas. La perturbación que produce la crisis es un momento ideal para hacer nuevas conceptualizaciones, pero aunque la persona se encuentre satisfecha con los hallazgos de la crisis, siempre resulta difícil despedirse de las viejas seguridades. Es en este punto que las afirmaciones de Rupp acerca del duelo –entendido en sentido amplio–, vienen a iluminar la comprensión teológica de la crisis.
Los aportes principales de este libro, están en la línea del significado del adiós-duelo y los pasos para su elaboración. Quisiera remarcar dos de ellos que me parecen especialmente importantes.
En primer lugar, el significado del adiós y del duelo en la vida, que se encuentra reflejada en la afirmación con la que comienza la introducción del libro: “Los adioses forman parte de la vida”;[1253] es de algún modo, una afirmación programática, porque marca una de las tesis del libro. Se trata de incorporar el duelo y las despedidas, como parte de la existencia, porque el dolor mismo forma parte del camino. Evidentemente hay una actitud de resistencia y evitación respecto del dolor, hay una especie de inercia en la cultura contemporánea, que lleva a pasar rápido por las instancias dolorosas porque son incómodas, y además no producen nada en términos económicos.[1254]
La autora invita a cambiar el enfoque del planteo cuando dice que el dolor está, que los adioses y pérdidas de la vida son indiscutibles y que solamente el hecho de transitarlos y

[1253] *Orar*…, 13.
[1254] Rupp toca este tema de la actitud “evitadora” frente al sufrimiento. Para una historia del problema y las diversas actitudes frente al dolor a lo largo de la historia, pude consultarse: D.MORRIS, *La cultura del dolor*, Santiago de Chile, 1994.

vivirlos hasta el fondo, nos dará la oportunidad de recuperarnos y prepararnos para la próxima bienvenida que la vida nos presente.

En segundo lugar, otro punto novedoso en el tratamiento y resolución del duelo, son las cuatro instancias o pasos que la autora propone para orar un adiós. Por empezar, es novedoso que se proponga la resolución de un proceso de duelo desde la oración. Esto no debería ser extraordinario en un contexto creyente, pero de hecho lo es, porque estamos acostumbrados a "aislar" los procesos psicológicos de los espirituales.[1255] Afortunadamente, esto en los últimos decenios se está revirtiendo,[1256] y nos estamos acostumbrando a relacionar lo psicológico con lo espiritual. Rupp lo hace radicalmente, al dedicarse a "orar los adioses". Teniendo en cuenta el proceso psicológico de duelo, ella encara el tema por el lado de la fe y la oración. Ahora bien, en los cuatro pasos propuestos: reconocimiento, reflexión, ritualización y reorientación, ¿no hay un entramado profundamente psicológico? Pienso que la autora nos diría que sí, y que dicho entramado es también espiritual.

El libro da un testimonio acerca de la experiencia del poder transformador de la oración,[1257] especialmente la transformación que la oración opera en el corazón y en la vida del orante. Por ello recomienda llevar el adiós a la oración y trabajar desde allí. En los cuatro pasos para orar un adiós, podemos ver que el libro proviene de un taller; seguramente Rupp sistematizó, para poder explicar a otros, un proceso que ella realizaba espontáneamente.

En síntesis, *Orar nuestros adioses* no es sólo un libro sobre adioses, sino también sobre bienvenidas, a las que nos invita a abrirnos. Este abordaje del tema, unido a todo el contenido del que en estas páginas damos cuenta, ofrece una herramienta útil para el abordaje de las crisis espirituales y brinda estrategias para su acompañamiento y resolución.

[1255] Este comentario supone el respeto por la independencia de los campos psicológico y espiritual. Pero en alguna literatura sobre psicología o sobre procesos espirituales, por no cometer el error de interferir en otra disciplina, se abandona el cometido del diálogo interdisciplinar. Un diálogo ciertamente difícil, pero muy enriquecedor.

[1256] Además de este libro, podemos dar dos ejemplos: el libro de A. GRÜN, *El gozo de vivir. Rituales que sanan*, Navarra, 1998, especialmente el apartado sobre el ritual de exequias 163-169. Todo lo que ha trabajado respecto del tema del duelo en nuestro ámbito argentino, el P. Mateo Bautista. Podemos citar su libro *Vivir como resucitados. Jesús y el duelo*, Bs.As., 2004; o su libro-subsidio, *Resurrección. Grupo de Ayuda para familiares en duelo*, Bs.As., 1996.

[1257] Así lo dice en el capítulo V, *Orando nuestros adioses*. Cf. *Orar*…, 81-82.

2.3. El sufrimiento[1258] es un componente de la crisis y de la vida

En este punto vamos a adentrarnos brevemente sobre el tema del dolor/sufrimiento como un elemento que resulta ineludible en la vivencia humana.[1259] Primero veremos la pregunta que plantea el sufrimiento en sí, para relacionarlo luego con la crisis.

El núcleo del duelo es el sufrimiento por la pérdida. De los autores estudiados, tomados en el orden en el que aparecen en este trabajo, el primero en hablar del asunto del sufrimiento en relación a la crisis es Th. Keating, el tema del sufrimiento está presente de algún modo a lo largo de todo el libro *Crisis de Fe, Crisis de Amor*. La idea que expresa el autor en síntesis es la siguiente: la crisis es una circunstancia que nos confronta con el tema del dolor, de un modo ineludible, porque es algo real y presente en esa circunstancia. Por otra parte el amor, muestra su calidad y se purifica a través de las circunstancias de dolor.

La figura de Job,[1260] señala el punto máximo de su padecer cuando el demonio le pide a Dios el cuerpo de Job, "piel por piel" (Jb 2,6). Keating señala que la proverbial paciencia de Job se puede apreciar en este momento, cuando su mujer lo invita a renegar de su entereza y Job está dispuesto a aceptar de Dios no sólo los bienes, sino también los males. A continuación aparecen sus amigos y sólo en el capítulo 3, al iniciar el primer ciclo de discursos, Job se maldice a sí mismo, comenzando por el día de su nacimiento.

Creo que Keating marca una cuestión importante, al señalar que el sufrimiento físico, puede ser un punto de quiebre. Estando enteros, íntegros desde el punto de vista corporal, disponemos de una cantidad de recursos para valernos por nosotros mismos. Cuando hay un dolor físico importante o prolongado, se quiebran también los recursos anímicos y espirituales, queda el instinto de fe que se pudo cultivar en épocas de salud y lucidez.

La persona que sufre en su cuerpo, tampoco puede pensar ni razonar demasiado, a veces tampoco puede expresarse. Reducido por el dolor, el creyente sólo atina a confiarse a Dios, muchas veces a la intercesión maternal de María y permanecer con Jesús en la cruz. Es notable ver en la pastoral sanitaria, la penetración y la comprensión del misterio pascual de Jesús que tienen los enfermos. Cristo sufriente es una autoridad, al que se le cree por haber padecido mucho y haberlo hecho solidario con los hombres y en comunión con Dios.

La cultura hedonista se quiebra frente al sufrimiento y al deterioro físico, pero también lo hace una espiritualidad platónica que desplace o ignore el cuerpo. El sufrimiento físico desencadena hondas crisis espirituales, pero también puede ser un lugar de

---

[1258] En el vocabulario espiritual, entre dolor y sufrimiento, aparece con más relevancia el término "sufrimiento", haciendo referencia especialmente al padecimiento interior. La palabra dolor se reserva sobre todo para el aspecto físico. Cada autor o maestro espiritual adopta su propia terminología: respecto de los autores de esta tesis, Tauler habla de angustias, opresión, tinieblas, pruebas, etc. y Juan de la Cruz de purificación, noche y padecimiento. Para una visión global del tema, puede consultarse: G. DAVANZO, voz "Enfermo-Sufrimiento" en *NDE*, 518-558; D. MORRIS, *La Cultura del Dolor*, Santiago de Chile, 1994. Tengo presente también la Carta Apostólica de Juan Pablo II, del 11 de febrero de 1984, *Salvifici Doloris*, sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano. Allí dice en el n°5:

> "Aunque se puedan usar como sinónimos, hasta un cierto punto, las palabras «sufrimiento» y «dolor», *el sufrimiento físico* se da cuando de cualquier manera «duele el cuerpo», mientras que el *sufrimiento moral* es «dolor del alma». Se trata, en efecto, del dolor de tipo espiritual, y no sólo de la dimensión «psíquica» del dolor que acompaña tanto el sufrimiento moral como el físico".

[1259] Cf. S. KOVADLOFF, *El Enigma del Sufrimiento*, Bs.As., 2008, 13-38.

[1260] Sobre Job y el sufrimiento, cf. El hermoso libro de R. ROHR, *Job y el misterio del sufrimiento*, Madrid, 2000.

transformación[1261] y de integración.[1262] La enfermedad puede ser la gran ocasión de recordar que somos uno en la integridad de cuerpo y alma, y que no hay crisis que comience en el espíritu y no repercuta en el cuerpo, como no hay crisis corporal que no deje su huella en el espíritu.[1263]

Una actitud evitadora, presente muchas veces en nuestra cultura, lleva a negar el dolor, tanto físico como espiritual, junto con todo lo que en la vida es duro y difícil. El dolor existe, pero se vive como si no existiera. Por supuesto que esto en vez de aliviar, hace que las situaciones de sufrimiento sean mucho más difíciles de vivir y de hacerlo con un sentido de fe cristiana, simplemente porque no se enseña, no se educa para vivir el dolor.

El dolor, el sufrimiento y la contradicción en general no se aceptan en nuestra cultura, y si no se aceptan, evidentemente no forman parte del repertorio de temas sobre los cuales se educa. Si no somos educados y formados para una experiencia vital –cualquiera ella sea– cuando esa experiencia venga, nos encontrará sin los recursos adecuados para afrontarla, la sobrellevamos como podemos, no aprendemos y no podemos tampoco enseñarla y el círculo vicioso se retroalimenta.

La pedagogía católica contemporánea, hija de la época e influida por la cultura, en la mayor parte de las oportunidades tampoco sabe incorporar el tema a la catequesis y a la transmisión de la fe en general.[1264]

Pienso que hay que volver a proponer el tema en las comunidades cristianas, de hecho, las comunidades más humildes, en nuestro contexto latinoamericano, inmersas como están en situaciones de sufrimiento, no eluden la cuestión.[1265]

El Documento de Puebla nos señala una pedagogía espiritual respecto del dolor que pienso no tenemos aún suficientemente elaborada e incorporada a nuestra espiritualidad ni a la praxis pastoral.

Se trata de una pedagogía espiritual que nos permita incorporar el dolor y las crisis como un tema de la agenda vital: todos los hombres y mujeres sufrimos, es un tema ineludible, seamos o no creyentes. Lo hermoso es, que para esa cuestión humana, como cristianos tenemos una respuesta dada por el mismo Jesús, recordada por Puebla:

> "liberar el dolor por el dolor, esto es, asumiendo la Cruz y convirtiéndola en fuente de vida pascual", dando esos frutos tan concretos: "conversión personal, solidaridad con todos los que comparten este sufrimiento, desafío para la iniciativa y la imaginación creadoras". [1266]

[1261] Cf. A. GRÜN, *Transformación. Una dimensión olvidada de la vida espiritual*, Bs. As., 1997. Particularmente *La transformación en el cuerpo*, o el cuerpo como lugar de transformación, 57-62

[1262] En la actualidad y desde diversos puntos de vista, se aborda el sentido y el propósito que puede tener una enfermedad grave para vivir –paradójicamente– una vida más integrada y saludable. Cf. J. CREIGHTON - C.SIMONTON - S.SIMONTON, *Recuperar la Salud. Una apuesta por la Vida*, Madrid, 1998. Entre otros puntos se explora en este libro desde el punto de vista de la medicina y la psicología, el sentido de la enfermedad, como alerta y síntoma de un malestar emocional o espiritual.

[1263] Cf. Mi artículo "El sagrado arte de despedirse. Una reflexión sobre el final de la vida y su acompañamiento" revista *Teología* 99 (2009) 301-320.

[1264] Me refiero al contexto argentino. Hemos comentado el tema con la gente de la Junta Catequística Nacional y se coincide en la dificultad para abordar el tema de la cruz y del dolor. La problemática de la transmisión de la fe en el actual contexto de crisis, la aborda con lucidez JUAN MARTÍN VELASCO, en su libro *La Transmisión de la fe en la Sociedad Contemporánea*, Santander-Bilbao, 2002.

[1265] Sigue siendo actual el retrato que traza el Documento de Puebla, cf. especialmente el capítulo 1 de la Cuarta Parte del Documento, Opción preferencial por los pobres, nº 1134ss.

[1266] Cf. DP 278-279.

La idea es retomada en Aparecida, donde se nos invita a vivir como Iglesia samaritana, al procurar que las personas vean de qué modo Cristo ilumina el sufrimiento, la injusticia, la cruz.[1267]
Hay una llamada a aceptar el sufrimiento y a resignificarlo, esta mirada se lleva adelante desde la fe en el poder de la resurrección de Cristo.

[1267] DA 26.

2.4. Sufrimiento como crisis

Lo dicho del dolor se aplica perfectamente a las situaciones de crisis, que tienen un componente de sufrimiento.[1268] Se trata de aceptar el dolor y enseñar a aceptarlo, aprender a vivir la cruz pascual de Jesús, poder compartir su muerte para gozar de su vida.[1269]

Aquí el acompañante espiritual tiene una importante tarea: poder mostrar el trabajo del Señor, donde el acompañado ve solamente el sufrimiento. Alentar a quien se encuentra transitando momentos difíciles, a permanecer allí, junto con Jesús, alimentando la confianza en Él. Sostener la espera en la actuación de Dios, para que se transforme en esperanza.

Evidentemente un acompañamiento de este tipo, requiere adentrarse en el misterio de la compasión,[1270] lo cual supone que el mismo acompañante se haya animado a transitar los dolores de su vida y haya descubierto en ellos la presencia del Señor, que camina con Él como lo hizo con los peregrinos de Emaús.[1271]

En este sentido la Carta Apostólica "Salvifici Doloris" habla de dos modos del acercamiento del Señor al sufrimiento humano: Cristo que asume la encarnación hasta sus últimas consecuencias y atraviesa el sufrimiento y la muerte, cumpliendo en sí mismo la profecía del Siervo de Yahvéh; y Cristo que se acerca compasivamente a todo sufrimiento humano, Él es el Buen Samaritano.

Juan Pablo, al hablarnos de la identificación de Cristo con la figura del Siervo, nos dice que:

> "Cristo da la respuesta al interrogante sobre el sufrimiento y sobre el sentido del mismo, no sólo con sus enseñanzas, es decir, con la Buena Nueva, sino ante todo con su propio sufrimiento, el cual está integrado de una manera orgánica e indisoluble con las enseñanzas de la Buena Nueva. Esta es la palabra *última* y sintética de esta *enseñanza*: «la doctrina de la Cruz», como dirá un día San Pablo".[1272]

Jesús cumple la profecía del Siervo, atravesando Él mismo por el sufrimiento y la muerte, dando así una respuesta contundente y autorizada como hombre, y salvífica como Hijo de Dios. Luego el Papa Juan Pablo plantea otro acercamiento de Cristo al problema del sufrimiento: Él no se conforma con ofrecer su propio testimonio de entrega en la cruz, sino que se aproxima a todo sufriente, como Buen Samaritano, y nos invita a hacer otro tanto:

> "La parábola del buen Samaritano pertenece al Evangelio del sufrimiento. Indica, en efecto, cuál debe ser la relación de cada uno de nosotros con el prójimo que sufre. No nos está permitido «pasar de largo», con indiferencia, sino que debemos «pararnos» junto a él. Buen Samaritano es *todo hombre, que se para junto al sufrimiento de otro hombre* de cualquier género que ése sea".[1273]

[1268] Cf. G.N. MORANCHEL, "Señor, ¿Por qué me has abandonado? Crisis y experiencia de Dios", en: M. SOLÁ (comp.), *Las mujeres ante la crisis*, Buenos Aires – México, 2005, 169-193.
[1269] Cf. Rom 6,5.
[1270] Sobre el sentido de la compasión, puede consultarse: D. P. MC NELLY- D. MORRISON - H. J. M. NOUWEN, *Compasión. Reflexión sobre la vida cristiana*, Santander, 1985.
[1271] Además del libro de I. Baumgartner que toma el paradigma de Emaús y estudiaremos de manera más detallada, puede verse sobre el tema A. PANGRAZZI (ed.), *El Mosaico de la Misericordia. La relación de ayuda en la pastoral sanitaria*, Santander, 1990.
[1272] SD 18.
[1273] SD 28.

El texto indica la secuencia disponibilidad, compasión y de ser posible, ayuda eficaz. Nos da así una pauta de comportamiento frente al sufrimiento del hermano, del cual nos transformamos en "prójimo" cuando somos capaces de detenernos frente a su dolor, compadecernos e intentar la ayuda.
Porque Cristo se ha identificado con nosotros y se acerca compasivamente a todo sufrimiento,[1274] nosotros nos podemos identificar con Él y procurar una nueva lectura del dolor, y con él, de la crisis. La iglesia manifiesta su dimensión diacónica y curativa cuando puede asumir el ministerio de la compasión; compasión que se manifiesta en el contexto en el que estamos hablando, como acercamiento a las crisis de nuestros hermanos y hermanas, en un tiempo marcado por la perplejidad y el desconcierto. El servicio que podamos prestar a las personas, nos acredita como discípulos del Señor. Dicho servicio no está caracterizado por la posesión de todas las respuestas, sino por nuestra disponibilidad para permanecer junto a las preguntas (a menudo angustiosas), de nuestro prójimo.
Se trata, en definitiva de descubrir el nuevo y misterioso significado que le da Jesús al sufrimiento. En palabras de Juan Pablo II:

> "Si un hombre se hace partícipe de los sufrimientos de Cristo, esto acontece porque Cristo *ha abierto su sufrimiento al hombre* porque Él mismo en su sufrimiento redentor se ha hecho en cierto sentido partícipe de todos los sufrimientos humanos. El hombre, al descubrir por la fe el sufrimiento redentor de Cristo, descubre al mismo tiempo en él sus propios sufrimientos, *los revive mediante la fe,* enriquecidos con un nuevo contenido y con un nuevo significado".[1275]

Descubrir los propios sufrimientos, en los de Cristo, marca el sentido pascual del dolor humano. La cruz redentora de Jesús asumió toda la carga del sufrimiento de los hombres y le dio un significado salvador. La fe da una nueva perspectiva a la vida, incluida la dimensión del sufrimiento, que recibe así un nuevo sentido y contenido. Dejarse iluminar por la cruz pascual de Jesús, resignifica el sufrimiento, nos encamina a la resurrección y crea una comunión muy especial con el Señor:

> "La cruz de Cristo arroja de modo muy penetrante luz salvífica sobre la vida del hombre y, concretamente, sobre su sufrimiento, porque mediante la fe lo alcanza *junto con la resurrección:* el misterio de la pasión está incluido en el misterio pascual. Los testigos de la pasión de Cristo son a la vez testigos de su resurrección. Escribe San Pablo: «Para conocerle a Él y el poder de su resurrección y la participación en sus padecimientos, conformándome a Él en su muerte por si logro alcanzar la resurrección de los muertos»."[1276]

Se trata de entender que el misterio de la pasión está comprendido en el misterio pascual, forma parte de Él; y mientras nos encaminamos a la resurrección, resulta ineludible atravesar la muerte y sus "anticipos", vale decir todo lo que en la vida es dolor y oscuridad. Una fe que ilumine el proceso, es realmente un adelanto de la gloria.
Como hemos aludido en el capítulo sobre el evangelio de Juan; Balthasar comenta la inmensa manifestación del amor de Dios, revelada según la teología del evangelista en el misterio pascual de Cristo, la cual, sin embargo sólo es perceptible para quien cree:

[1274] Cf. V.R. AZCUY, "La Compasión se Hace Carne: Cristo en los Pobres, Sufrientes y Samaritanos" en: V.M. FERNANDEZ-C.M. GALLI (DIRS.), *Presencia de Jesús. Caminos para el encuentro*, Buenos Aires, 2007. 169-187.
[1275] SD 20.
[1276] SD 21.

> "La brusca y directa dialéctica de ocultamiento y revelación de Mc se convierte, en el último evangelio, en una intuición unitaria y exhaustiva. El revelado sigue siendo, también en su revelación, el oculto; la luz y la vida del Logos están presentes, pero el mundo no las reconoce, sólo los discípulos, estilizados en Juan desde el principio como creyentes, reconocen en el Señor oculto la gloria que en él se transparenta aunque muchas cosas sólo las entienden después de la resurrección."[1277]

En efecto, en la teología joánica la cruz es, al mismo tiempo, revelación y juicio. Según Balthasar, para Juan (como para Pablo), la resurrección de Jesús es un acto del Padre íntimamente ligado al acto de justicia de la cruz y, por tanto, incluido en él: la elevación a la cruz y la elevación a la gloria son un único acontecimiento.[1278]
En esta óptica hay que aproximarse al elemento doloroso que conlleva toda crisis: vivida en comunión con Cristo, como proceso de conocimiento y participación en sus sufrimientos, cambia totalmente de sentido. La crisis es, en éste último caso, comprensión de la vida y de la muerte, a partir de la exégesis que nos entrega Cristo, en ordena alcanzar con Él y por Él, la resurrección.

[1277] H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 7. Nuevo Testamento*, Madrid, 1989, 181.
[1278] Cf. *Gloria 7*, 183ss. V. AZCUY, "Reflexiones abiertas sobre la crisis-país. Pensar pensándonos – aportes teológico-sociales", en: Sociedad Argentina de Teología, *La crisis argentina – Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, La Falda 14-17.07.03, Buenos Aires, 2004, 153-208.

3. La Crisis como proceso y lugar de transformación

La reflexión que estamos haciendo, pone de manifiesto que la perspectiva pascual resulta clave para el abordaje de situaciones de crisis, tomando no sólo el tema como crisis espiritual, sino como resolución espiritual a las crisis que la vida plantea. En efecto, la fe cristiana, nos abre un horizonte totalmente distinto de aproximación a las crisis y nos propone una alternativa diversa respecto de su desenlace.
Desarrollaré este punto en cuatro instancias: la fe como propuesta integradora de la crisis, a partir del planteo de Joyce Rupp; la crisis como proceso de transformación, según Javier Garrido; la transformación en Cristo y por el amor, como punto de llegada del proceso espiritual, en la perspectiva de Waaijman y la pregunta final sobre el fin de la crisis: ¿es posible hablar de resolución?

3.1. La fe como propuesta integradora de la crisis

Cuando Joyce Rupp, hace su propuesta para una elaboración de las pérdidas desde el seguimiento del Señor, propone dos ideas que sostienen el proceso y que me gustaría retomar aquí: la fe en la resurrección y la convicción acerca del sentido creador que puede tener el sufrimiento.[1279] Creo que estas ideas nos ayudan a ver la crisis como lugar de transformación.
En primer lugar, veo que la fe en la resurrección en el marco de un proceso de crisis, tiene una relevancia teológica, pastoral y espiritual muy importante; el hecho de que la resurrección sea la palabra final, el hecho definitivo, cambia totalmente el sentido de los acontecimientos que hacia allí conducen, por difíciles que sean. Es decir, si uno sabe que podrá resolver con éxito un problema, encara de un modo totalmente distinto todas las dificultades que se pudieran ir presentando. De hecho la tristeza, el temor y la incertidumbre son nuestros peores enemigos a la hora de atravesar situaciones de vida complicadas.
Todos los cristianos creemos que Jesús ha resucitado, pero los momentos de crisis o de dolor, nos revelan si nuestra fe es auténtica o sólo retórica. Si una persona de verdad cree que Jesús ha resucitado y que "Hasta nosotros ha llegado la plenitud de los tiempos (1Cor 10,11), y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y empieza a realizarse en cierto modo en el siglo presente",[1280] su vida adquirirá una dimensión totalmente distinta de aquel que no cree o que adhiere con dudas a la resurrección, como probabilidad entre otras y para después de la muerte.
El cristiano hace desde la resurrección una relectura de todas las alternativas existenciales y va descubriendo lentamente la gran posibilidad que nos abre el evangelio: encontrar en la vida de Jesús, respuestas a los dilemas de la nuestra. Por ejemplo y concretamente, en su soledad, en sus crisis y tentaciones, las que se nos van presentando en el camino. De este modo nos vamos transformando en "discípulos" en sentido bíblico: los que comparten vida y destino con el maestro.[1281] Con la inmensa bendición de encontrar en el Señor la respuesta a nuestras preguntas, y sentido a muchas situaciones que parecen no tenerlo.
Rupp dice de qué modo nos reconocemos en la vida de Jesús y en especial en su pasión, en los momentos de mayor dolor y dificultad:

[1279] De hecho las coloca una a continuación de la otra. Cf. J. RUPP, *Orar nuestros adioses*, 55-62.
[1280] LG 48.
[1281] Cf. A. FEUILLET, "Discípulo" en X. LEON-DUFOUR (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1977, 250-252.

> "Debilitado, agotado, desamparado, Jesús «Exclamó en alta voz: 'Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?'» (Mt 27,46). Ese clamor del hijo bienamado es el clamor de todos los que padecen un adiós devastador en sus vidas, cuando el sentimiento agobiante de soledad, vacío, desolación y abandono colman el espíritu humano. Es el clamor interior que pregunta: «¿Dónde estás, Dios, ahora que te necesito tanto? ¿Dónde estás? ¿Por qué este intenso dolor? ¿Por qué no siento tu presencia?»".[1282]

Esta identificación con Cristo atravesando el misterio pascual, es un don del Espíritu que fortalece para vivir la propia pasión y muerte hasta resucitar con Él. Éste es el horizonte de sentido de las crisis vividas en comunión con el Señor, aquí el mensaje pascual despliega toda su fuerza transformadora, para esta vida y la venidera.
Afianzada la persona en crisis en la certeza que da la fe en la resurrección, es posible dar el segundo paso y hacer que el dolor se transforme en un lugar de renovación interior, de paz, de fortaleza y hasta de alegría interior y profunda. Cuando ese proceso se da, el dolor transforma.
Rupp hace una observación interesante que no nos permite suavizar, "edulcorar" o abordar de modo romántico el problema: "El sufrimiento en sí mismo no tiene ningún valor. La diferencia reside en lo que hacemos con nuestro sufrimiento".[1283]
Otra vez aquí la referencia central es Jesús, Él que se hizo grano de trigo que muere para dar mucho fruto (Cf. Jn 12,24). Continúa Rupp:

> "En momentos de sufrimiento y en épocas de adioses podemos escudriñar en nuestras propias tumbas de lo inconcluso o lo incompleto, y descubrir inmensos depósitos de capacidad de recuperarnos, de vitalidad, de fidelidad, amor y resistencia. (…) No es Dios quien nos prueba sino el sufrimiento que, al llegar a nuestra vida a raíz de nuestra condición humana, puede cauterizar nuestro espíritu de manera tal que nos volvamos más puros de corazón, más apaciguados, más amables, más comprensivos, devotos y misericordiosos. El sufrimiento puede ser un elemento que refine y purifique".[1284]

Notemos que el texto no dice que el sufrimiento sin más, nos hace mejores, sino que *puede ser la ocasión de* mejorar y enriquecerse personalmente. Esta experiencia la conocemos: hay personas a las que los intensos sufrimientos que han vivido, les han dejado un residuo de amargura y resentimiento. No sabemos lo que sucede en la intimidad de sus corazones, pero lo que se puede ver no denota enriquecimiento a partir de la experiencia dolorosa.
Otras personas hacen un camino distinto, viven el sufrimiento de modo que las purifica, las libera, las transforma interiormente. A. Grün habla del sufrimiento como lugar de transformación,[1285] y lo hace en un sentido similar; es decir, así como una persona puede endurecerse y cerrarse interiormente, otra persona puede abrirse y desarrollar lo mejor de sí misma a partir de un momento doloroso que le toque experimentar.

[1282] J. RUPP, *Orar nuestros adioses*, 54-55.
[1283] J. RUPP, *Orar nuestros adioses*, 57.
[1284] J. RUPP, *Orar nuestros adioses*, 58.
[1285] Cf. A. GRÜN, *Transformación. Una dimensión olvidada de la vida espiritual*, 75ss.

3.2. Transformación y proceso: J. Garrido

Ya conocemos la interesante perspectiva de Garrido y su deseo de abordar integradamente el proceso de crecimiento humano y espiritual.
El concepto y la palabra "transformación" se encuentran presentes a lo largo del proceso que plantea el autor. Precisamente, la transformación se da en un proceso y ello es una percepción interesante del autor; incluso las etapas del itinerario, son etapas del proceso.[1286] Es decir, hablar del crecimiento humano y espiritual con categorías de proceso y transformación, implica una concepción según la cual dicho crecimiento es escalonado y dinámico, no se pasa de una etapa a otra de modo estático, los cambios son lentos sobre un trasfondo que permanece; la persona es la misma, que va desplegando su identidad espiritual y sus potencialidades en el tiempo, en un diálogo de libertades: la humana y la divina. A la vez, muchas veces son las crisis o la resolución de las crisis, las que hacen pasar a las personas de una instancia a otra.
Garrido aclara que la imagen asistemática del proceso es la adecuada para entender el entramado del desarrollo espiritual. Se trata de un crecimiento desde abajo que respeta el momento real de la persona, pero el autor tiene en cuenta que el crecimiento de la interioridad implica volver una y otra vez sobre determinados núcleos existenciales y de sentido: el amor, el absoluto, la gracia, etc. La maduración tiene lugar en la medida en la que se va radicalizando la interioridad, percibiendo que la persona vive simultáneamente distintos ritmos de maduración; biológicamente la madurez se alcanza hacia los 25-28 años, pero no así la madurez psicológica y espiritual, que tienen sus propios tiempos.
Además, los momentos "claves" del crecimiento son las crisis y éstas se producen en momentos no pautados del desarrollo.
En síntesis, el desarrollo conjunto de la dimensión humana y espiritual de la persona, es un fenómeno complejo, se trata de un proceso que no es caótico, pero en el que tampoco se puede hablar de leyes infalibles, habrá en todo caso signos y orientaciones para el camino. No es de extrañar que de esta realidad que es de algún modo inefable, se hable a menudo con un lenguaje simbólico: Teresa de Jesús habla de "Moradas", y Juan de la Cruz de "Subida al Monte Carmelo",[1287] volviéndose habitual la teología de grados o vías.[1288] Hoy la noción de vías se ha reemplazado por la de itinerario, que acentúa la dinamicidad del proceso. [1289]
De todas maneras, tanto los grados, como las vías, el itinerario o un camino en etapas, no dejan de ser metáforas para referirnos a la relación con Dios, siempre única, personal y caracterizada por una cierta inefabilidad.
El autor pone el énfasis en la necesidad de confiar en el proceso pedagógico que Dios va llevando a cabo en cada uno de nosotros; siendo la crisis un momento del crecimiento, la resolución de la crisis está en la perseverancia en dicho crecimiento.

[1286] Cf. capítulo 5: "Proceso de transformación", 139-152; capítulo 19: "Etapas del proceso", 486-507.
[1287] Ambos, a su vez, toman su simbolismos de la tradición espiritual cristiana que habla de la relación con Dios en términos de ascenso o de interiorización, Cf. CH. BERNARD - R. LACK, "Símbolos Espirituales" en: *NDE*, 1780-1797.
[1288] Un clásico sobre el tema que retoma la tradición es el libro de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior. Preludio de la del cielo*, Buenos Aires, 1944, 2 vols. También puede verse: Y. M. CONGAR, "Las tres edades de la vida espiritual", en: *Los caminos del Dios vivo*, Barcelona, 1964. 371-383.
[1289] Cf. CH. BERNARD, *Teología espiritual*, Madrid, 1994. 465ss; F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu, Compendio de teología espiritual*, Madrid, 1991. 454ss; S. DE FIORES, "Itinerario espiritual", en: *NDE*, 999-1021; H. J. M. NOUWEN, *Tres etapas en la vida espiritual. Un proceso de búsqueda*, Madrid, 1997.

Hablando de la crisis de fe característica del cristiano medio, nos dice:

> "...la crisis de fe se resuelve desde la fe misma, viviéndola como un proceso... si la fe ha sido fundante, se verá más amenazada que nunca, pero también podrá mostrar su auténtica fuerza regeneradora".[1290]

Garrido propone explícitamente la segunda conversión como modo de resolver la crisis de fe de la mitad de la vida.[1291] El autor señala también que las crisis y su resolución pueden constituir un elemento de discernimiento:

> "Cuando algo es verdadero, crea integración y unidad en la persona, de modo que las crisis refuerzan la identidad personal".[1292]

Alaba los frutos de una crisis bien vivida y por lo tanto, bien resuelta. Hablando de la crisis de realismo, nos dirá:

> "El «mediano» saca de la crisis de realismo, el máximo provecho, ya que con ella toca fondo en la condición humana y comienza a abrirse, desde la humildad, a la obra del Espíritu".[1293]

Los frutos de las crisis bien resueltas están en la línea del autoconocimiento, del encuentro con la realidad, del desarme de las fantasías, para aceptar al Dios Vivo que se manifiesta en la sencillez de lo cotidiano y al que amamos no con el corazón que nos gustaría tener, sino con el que realmente tenemos. El amor maduro, que ha sobrevivido a las crisis, y ha salido de ellas fortalecido, es el que trae consigo fortaleza y paz.
Esto que Garrido dice paradigmáticamente de la crisis de la mitad de la vida, lo amplía –con razón– a toda crisis y creo que es un tema importante en el proceso espiritual y en el acompañamiento: las crisis, los dolores, los momentos difíciles han de ser vividos a fondo y desentrañados para extraer de cada uno de ellos el máximo provecho posible. Es deseable transitarlos con generosidad y entregarse a ellos.
El axioma clásico según el cual afirmamos que *sólo lo asumido es redimido*, se verifica también aquí, ya que la crisis evitada o vivida a medias volverá recrudecida en algún otro momento como "asunto pendiente" y a destiempo, lo cual hará más difícil la resolución, y más infructuoso el dolor que acarrea la crisis.
Si quien transita la crisis no está convencido/a de la fecundidad y utilidad de vivir a fondo la instancia crítica y llegar tan profundo como pueda, su acompañante espiritual debe venir en su ayuda y alentarlo para no querer salir rápido de aquello que produce dolor o incomodidad. No se trata, evidentemente, de sufrir por sufrir, sino de aprovechar la fecundidad de la instancia, ya que la vulnerabilidad que trae consigo la crisis impulsa al aprendizaje y a establecer nuevos puntos de vista, que pueden ser altamente positivos en el desarrollo personal.

> "La crisis, que me coloca en mi propia verdad, la imposible autosalvación, es el gran regalo de mi vida. Y una vez realizada la Salvación, la siento como mi identidad más íntima".[1294]

[1290] *Proceso Humano*…, 364.
[1291] Cf. *Proceso Humano*…, 367.
[1292] *Proceso Humano*…, 347.
[1293] *Proceso Humano*…, 368.
[1294] *Proceso Humano*…, 192.

Esta afirmación la puede sostener solamente aquel que se ha animado a penetrar en sí mismo y en sus oscuridades y permaneció allí todo lo que fue necesario, esperando el auxilio del Señor.

El camino que Garrido propone para alcanzar la madurez, es a la vez una comprensión de la persona en su integridad y una propuesta pedagógica, a la que llama "modelo de personalización";[1295] la propuesta que plantea este modelo implica una progresiva interiorización de los valores, hasta que dichos valores se integran a la vida. Esto a todo nivel y con la propuesta de una vida cada vez más integrada, en la que la persona sea cada vez más dueña de sí misma, que viva más desde adentro.

Este proceso, como tal, está formulado en términos dinámicos, el punto final es escatológico. En esta vida la persona crece hasta convertirse totalmente en lo que Dios pensó para ella, que es coincidente con la llegada a su núcleo más interior: ser hijo en el Hijo.

El modelo de personalización, que Garrido postula, propone un proceso de transformación.[1296] En dicho proceso, la persona accede a niveles cada vez más hondos de interioridad, y lo hace atravesando diversos conflictos.[1297] Así es, en ese proceso, "los momentos decisivos del crecimiento son las crisis,"[1298] pero las crisis no están tanto provocadas por la vida que empuja, sino por los extremos del crecimiento. Garrido pone estos clarificadores ejemplos, que hacen muy gráfica la descripción:

> "… he de experimentar la impotencia ante el pecado para ser iniciado en la libertad de los hijos de Dios; he de sentir el desencanto de mis mejores proyectos, rozando la depresión, para vivir la esperanza teologal, más fuerte que la muerte. Lo paradójico es que ni siquiera las crisis garantizan el crecimiento. Depende cómo me sitúe ante ellas. Depende de la Gracia, de la que no puedo disponer".[1299]

Este proceso de transformación implica que cada cristiano se comprometa a fondo en el trabajo sobre su conversión, pero sabiendo, en definitiva, que la tiene que esperar de Dios, como don. Esta es la paradoja y la complejidad de un proceso de crecimiento que Garrido comprende como "dramática existencial", es decir, proceso que cuenta con las crisis y los conflictos y a través de los cuales la persona crece. Dios como don regala –contando con y sin saltearse el trabajo que esa misma persona, a través de diversas instancias y mediaciones– la anhelada transformación. En términos clásicos diríamos: Gracia que supone la naturaleza y la supera.[1300] Gracia que es puro don, pero que jamás prescinde de lo humano.

Insiste y repite Garrido, pero nos aclara a este punto de la exposición:

> "Las crisis, lo venimos repitiendo, representan los momentos decisivos del proceso, para bien o para mal. Toda transformación introduce en el sujeto, la negación y la fractura, la ambivalencia o la síntesis de los contrarios […] Las crisis iluminan los pasos del proceso, el cambio de un nivel de interioridad a otro, según los casos".[1301]

Algo más adelante:

[1295] Cf. "El modelo de personalización", en J. GARRIDO, *Proceso Humano*…, 107-138.
[1296] Cf. "Proceso de transformación" en J. GARRIDO, *Proceso Humano*…, 139-152.
[1297] Cf. "Proceso de transformación" en J. GARRIDO, *Proceso Humano*…, 145.
[1298] J. GARRIDO, *Proceso Humano*…, 152.
[1299] J. GARRIDO, *Proceso Humano*…, 152.
[1300] Sobre las fases del proceso, lo preteologal y lo teologal, puede verse también J. GARRIDO, *El conflicto con Dios, hoy. Reflexiones Pastorales*, Bilbao 2000. 41-42; *Camino de Transformación Personal. Sabiduría Cristiana*, Madrid, 2008.
[1301] J. GARRIDO, *Proceso Humano*…, 190.

> "Conviene advertir esta correlación entre la densidad antropológica de la crisis y su profundidad soteriológica. El paso salvador de Dios, el futuro liberador, no se añade a lo humano «desde fuera». Se realiza desde dentro de la condición humana. Así se evita el dualismo característico de ciertas espiritualidades. Lo cual no quita a la experiencia de la Salvación su evidencia primaria: la resolución positiva de la crisis ha sido gracia, no ha nacido de mis posibilidades. De nuevo, la paradoja: la gracia, que actúa desde dentro, se revela como don libre de Dios. La crisis, que me coloca en mi propia verdad, la imposible autosalvación, es el gran regalo de mi vida".[1302]

Este párrafo me parece sumamente esclarecedor, señalo algunos elementos: por un lado, lo más importante es la unidad del proceso, la confluencia de lo que pone la persona y la salvación que Dios realiza desde dentro de la misma persona. Es una buena noticia el hecho de que la densidad o profundidad de la crisis esté en relación con el poder salvador de Dios que se manifiesta en dicha crisis. El amor de Dios se visibiliza precisamente allí, donde la salvación se vuelve más necesaria.

Por otro lado, el valor de las crisis como inevitables puntos de articulación del proceso de crecimiento. No hay crecimiento sin turbulencias, sin crisis. Nos gustaría pasar de un estado de paz a otro sin que mediara ninguna zozobra y la realidad nos muestra otra cosa.

En tercer lugar, el valor revelador de dichas crisis, como alternativas que nos ponen dramática y saludablemente frente a nuestros límites; en definitiva frente a nuestra finitud, instancia en la cual estamos en óptimas condiciones para abrirnos a la acción de Dios.

Garrido dice que la crisis puede entenderse como momento de quiebre, álgido, especialmente agudo o como dramática existencial, como condición del hombre/mujer peregrinos.

En este sentido, es importante comprender y asimilar el hecho de que, mientras estamos vivos, estamos en camino, estamos en este proceso de transformación y por eso, estamos de alguna manera, en crisis. Esta percepción del conflicto como inherente a la condición humana y cristiana, ayuda a percibir el camino espiritual de otra manera. Si lo normal de la vida cristiana es alguna medida de crisis –que más o menos siempre nos acompaña– la percepción de lo cotidiano con sus conflictos y ambigüedades será mucho mejor tolerada.

Estamos en proceso, estamos en camino, seremos transformados por la gracia de Dios.

Cinco años después, dirá Garrido en otro libro:

> "La vocación de la persona es llegar a ser hijo en el Hijo, lo cual supone un proceso de transformación, pero los momentos decisivos del proceso, no son procesuales, pertenecen a la iniciativa de Dios".[1303]

[1302] J. GARRIDO, *Proceso Humano*…, 191-192.

[1303] J. GARRIDO, *La Relación con Jesús, hoy. Reflexiones Pastorales*, Bilbao 2001, 115.

3.3. Transformación en Cristo, transformación por el amor: K. Waaijman

Lo dicho de la transformación como proceso, nos pone en el tema del punto de llegada de este camino de transformación, que vamos atravesando y que tiene en las crisis momentos "claves" de comprensión. En una palabra ¿en qué nos transformamos, al cabo del proceso? O bien ¿cómo, en qué o en dónde termina ese proceso que debemos atravesar?

Un aporte muy interesante sobre la transformación, como una clave para pensar la espiritualidad contemporánea la ha hecho K. Waaijman.[1304]

Este autor carmelita llama la atención sobre la relevancia que tiene el concepto de transformación. De profundas raíces bíblicas y patrísticas, este concepto, es retomado por los maestros carmelitas. Particularmente Teresa y Juan de la Cruz, trabajan sobre este concepto en la sistematización y la pedagogía del itinerario espiritual.

Advierte Waaijman que la idea de transformación, tiene mucho que ver con la de conversión o reforma (metanoia), también con la "vuelta a Dios o cambio", (epistrofh) pero aún va más allá. La misma Sagrada Escritura yuxtapone estos conceptos como componentes inseparables de una misma realidad: "convertíos y volveos a Dios" (Hch 3, 19; 26, 29), el "volverse a Dios" comporta cambios, no sólo exteriores, sino en lo más profundo.

Metamorfosis se ha traducido por transformación, y ha sido en general un concepto poco estudiado. Constata Waaijman que en la tradición espiritual, el término transformación acentúa especialmente el hecho de la transición más que el de la forma nueva que se adquiere. Según este concepto, todo está en continua transición –personas, cosas y estructuras–. La desaparición de una forma concreta, es en el fondo el surgimiento de otra nueva.

Waaijman distingue cinco niveles de transformación en la tradición espiritual:

1. Transformación por creación;
2. Transformación por reforma;
3. Transformación por conformación;
4. Transformación por amor;
5. Transformación en gloria.

Si bien es cierto que Dios –según esos cinco niveles– es el agente directo que nos crea, nos reforma, nos conforma, nos ama y nos glorifica, desde el segundo nivel en adelante, nunca lo hace sin mediaciones y sin nuestra colaboración.

El primer nivel de transformación apunta a sacar al ser de la nada; y el segundo a la reforma, al trabajo por ser lo que somos, renunciando al falso yo por medio de la conversión.

Los tres niveles siguientes, apuntan al producto final de la transformación.

El tercer nivel coincide con lo que dice Garrido: ¿en qué nos transformamos? O mejor ¿en quién nos transformamos? En "hijos en el Hijo", nos con-formamos con Cristo; no se trata de transformarse entonces en algo, sino en Alguien, pero sin perder la originalidad-identidad adquirida por creación: al conformarnos con Cristo, somos plenamente nosotros mismos.

[1304] Este autor carmelita, de profusa producción teológico espiritual es el actual director del *Titus Brandsma Instituut* en Nimega, Holanda. Me voy a referir aquí particularmente al concepto de transformación tal como Waaijman lo trata en tres de sus trabajos: K. WAAIJMAN, "Transformation. A Key Word in Spirituality" *Studies in Spirituality* 8 (1998), 5-37; *SPIRITUALITY. Forms, Foundations, Methods*, Louvain, 2002, 455ss; H. BLOMMESTIJN - J. HULS - K. WAAIJMAN, *The Footprints of Love. John of the Cross as Guide in the Wilderness*, Leuven, 2000.

Me detengo aquí en dos puntos, que tomo de Waaijman, pero comento libremente: el de "tomar la forma de Cristo" –como parte de la transformación por con-formación– y la transformación por amor.

a. "Tomar la forma de Cristo"

El objetivo del camino cristiano, en palabras de Pablo, es que Cristo se forme en nosotros: "¡hijos míos!, por quienes sufro de nuevo dolores de parto hasta ver a Cristo formado en ustedes" (Gal 4,19). La carta a los gálatas adopta el vocabulario del embarazo y la maternidad, para hablar de la vida en Cristo. Cristo debe formarse en la interioridad del cristiano, así como el niño se forma en el vientre de la madre. Esta imagen metafórica, que es recurrente en esta investigación, nos habla de un Cristo interior que crece en la vida del creyente, hasta que todo su ser y obrar son nuevos. Su modo de pensar, de querer y de actuar, avanzan en el sentido de esta transformación en Cristo. Esta transformación, que es interior, poco a poco, se va visibilizando en lo exterior, pero crece en los dos sentidos: por un lado, el cambio se manifiesta cada vez más hacia afuera, renovando actitudes y obras; por otro lado, es posible porque internamente van cambiando pensamientos, deseos y mociones interiores, según Cristo. Waaijman se concentra en tres áreas de esta transformación: inteligencia, voluntad y memoria, en línea con la propuesta sanjuanista.
Evidentemente esta formación de Cristo en nosotros, hasta ser transformados en Él no está exenta de crisis, tensiones y perplejidades, las cuales deben ser interpretadas y vividas como parte del proceso de "ser en Cristo". Aquí vemos otra continuidad con el pensamiento de Garrido: no es el impulso de crecimiento lo que produce el quiebre, el conflicto o la crisis sino la gran diferencia entre el punto de partida y de llegada.

b. Transformación por amor

Esta perspectiva me parece especialmente interesante. La transformación por amor es un punto clásico del planteo de Juan de la Cruz. Tanto en Cántico como en Llama de Amor Viva, los dos libros que narran el itinerario espiritual, hablan del fin del camino como la unión/transformación en Dios por amor "la completa transformación de amor en Gloria".[1305]
En el segundo libro de la Noche Oscura, de las ocho veces que aparece el verbo transformar, seis son en el capítulo 10, al hablar del fuego y del madero,[1306] metáfora que ya hemos trabajado en su momento, en la segunda parte, tanto al hablar de Tauler, como de Juan de la Cruz.
La línea que quiero seguir aquí es la de la transformación por comunión en el amor, como señala Waaijman al comentar al místico de Fontiveros: Dios conduce al alma dentro de sí, el alma recibe a Dios, realizándose entre ambos el "matrimonio espiritual",[1307] que en la conceptualización sanjuanista es la máxima unión con Dios que se puede lograr en esta vida. En la realización de éste proceso se van alcanzando al mismo tiempo, instancias adjudicadas al momento ascético y místico: olvido de sí, éxtasis, renuncia a todas las cosas, intimidad, unión mística. En la tensión por alcanzar la unión de amor, los que se aman derriban cualquier dificultad, exterior e interior.

[1305] CB 9, 2.
[1306] Cf. 2N 10,1-3.
[1307] Cf. CB 22,5.

El amor, el deseo de unidad, se revela así como la propuesta más atractiva para la transformación de una persona. Creada por amor y para amar, con capacidad de Dios, no se satisface con menos que Él,[1308] en donde siente su realización y plenitud logradas. Todas las crisis, conflictos y luchas están justificados, por este fin de amor, por el que fuimos creados.[1309]

Una propuesta espiritual en tiempos de incertidumbre y abandono como el nuestro, debería comenzar por aquí, por el atractivo de un amor que plenifique, cure tantas heridas personales y sociales y muestre la posible realización en Dios de las más profundas aspiraciones humanas. El fruto de la transformación por el amor es la inhabitación, en este caso la inhabitación divina.

Por otra parte, esta unión con Dios, este matrimonio, está destinado a la fecundidad espiritual, a traducirse en más amor. Los hijos nacidos de este amor, tampoco se darán a luz sin sufrimiento, ni crisis, pero la plenitud que el amor entrega y la lógica de la irradiación producen frutos de caridad, evangelizadores por sí mismos.

Así se entiende que el amor a Dios, se exprese en amor al prójimo, lugar que en la lógica comunional se reencuentra a Dios. En este movimiento de amor a Dios y a los hermanos se retroalimenta el círculo virtuoso de la caridad, en el cual una espiritualidad de corte personal-individual como la de Juan de la Cruz, se encuentra con una mística colectiva, como la de Chiara Lubich, sin oposición.

[1308] Cf. CB 6,4.
[1309] Cf. CB 29,3.

3.4. ¿Resolución o transformación?

Abordaré el tema en dos instancias: en primer lugar me referiré al fin de la crisis desde la intervención, para verlo luego desde el punto de vista teologal.

3.4.1. Una mirada desde la intervención en crisis

La crisis pone a la persona frente a un desafío ambiguo, ya que por un lado necesita toda su energía para resolver o enfrentar una alternativa determinada, pero por otra parte, el modo en el que transite esa instancia, influirá en los resultados de su crisis. Los teóricos de crisis que hemos estudiado,[1310] nos dicen que una crisis se resuelve satisfactoriamente, cuando la persona alcanza una mayor satisfacción y desempeño personal en la fase poscrisis.
Slaikeu señala que una persona ha resuelto satisfactoriamente la crisis cuando: "Penetrando en el suceso de crisis de modo que se integre dentro de la manufactura de la vida, dejando a la persona abierta en vez de cerrada al futuro".[1311]
Esta afirmación contiene tres puntos que me parecen interesantes para pensar el fin de una crisis, viendo el correlato espiritual del proceso descripto.
En primer lugar se habla de "penetrar el suceso de crisis". En el campo de la teoría de intervención, se habla de definir problemas, abordar sentimientos, tomar decisiones o aprender nuevas soluciones a los problemas. En orden al objetivo elegido, movilizar recursos y reducir los efectos desagradables de la crisis. Cuando una crisis es importante, pienso que "penetrar el suceso de crisis" para un creyente implica un paso más, que es llevarlo a Dios, lo cual significa no solamente rumiarlo en soledad, sino abrirse desde esa herida que significa la crisis, al poder sanador de Cristo. Penetrar la crisis, dejándose penetrar por el amor de Dios. Poner a la luz de la Palabra lo que se vive, se piensa, se siente. Parafraseando el título del libro de Joyce Rupp, se trata de "orar la crisis", con lo que trae de pérdida, pero también de ganancia, de nueva conceptualización de sí mismo/a, del entorno, de Dios.
En segundo lugar se toma la cuestión de "integrar el suceso de crisis", lo cual hace a la dinámica de la situación. Cuando una crisis se desencadena, el suceso es una isla o paréntesis en la vida, algo que se desarrolla en un nivel distinto del devenir vital cotidiano. La crisis de algún modo ha terminado cuando la persona la puede reconocer como una parte de su vida, y cuando se puede reconocer a sí misma transitando por ella. Cuando puede aceptar lo sucedido y consentirlo como una parte de su itinerario. Los teóricos de la intervención en crisis aseguran que una persona ha terminado su crisis –y lo ha hecho exitosamente– cuando puede seguir su camino, cuando está lista para continuar con su vida.[1312] En términos del camino de fe, la crisis ha terminado cuando la persona ha podido integrar los acontecimientos críticos a su mirada de fe. Esto se da, no necesariamente cuando se ha encontrado el motivo de lo sucedido y los eventuales beneficios que puede reportarle la crisis a su vida y a su relación con Dios, sino cuando es aceptado como parte del itinerario, cuando se ha sido capaz de poner los sentimientos de ira, de tristeza, de frustración delante del Señor y de algún modo se ha incorporado lo sucedido. La persona lo ha admitido como parte de su historia de fe-esperanza-amor.
El tercer punto es el resultado: dejar a la persona abierta, en vez de cerrada al futuro. Esto significa que la crisis se ha capitalizado positivamente, aún cuando pueda ser en sí

[1310] Me refiero especialmente a Caplan y Slaikeu.
[1311] K. SLAIKEU, *Intervención en Crisis*…, 19.
[1312] Cf. K. SLAIKEU, *Intervención en Crisis*…, 20-21.

misma una experiencia negativa –por ejemplo, un accidente automovilístico, un duelo cercano, etc.–; se ha aprendido algo de sí mismo y de la vida, que constituye una riqueza y es de utilidad para el resto de la existencia. Significa también que el hecho –o el período crítico– se puede recordar, aunque sea con dolor, sin quebrarse o hundirse en la angustia.

Sólo entonces, usando términos de C. Cabarrús,[1313] puede brotar mi "manantial interior", es decir, lo más auténtico y vivo de mi identidad, que se manifiesta a través de mis dones y virtudes.

Tanto en la integración como en la apertura al futuro, desde la fe hay que hacer también un trabajo de asimilación de la crisis. La pregunta sobre el sentido de lo ocurrido y la posibilidad de dárselo, desde el misterio pascual, cualifican de un modo particular la vivencia de la crisis.

Cristo, como hemos dicho, es para un cristiano el exégeta de toda crisis. Ello se comprende cuando podemos ver que Cristo es quien saca a la luz de un modo misterioso y misericordioso, el sentido de la propia crisis. La normal pregunta sobre el por qué y el para qué de lo sucedido y la evaluación de lo aprendido, reciben un plus de significado desde el misterio pascual: hay un sentido que quizás no conozca el protagonista, pero que Dios conoce y que en cualquier caso está abrazado en la cruz del Señor, y rescatado por Él de la muerte. El sufrimiento, que es lo que resulta más difícil de elaborar y asumir en estos procesos se reinterpreta desde la comunión con Cristo, a quien se conoce ahora de otra manera:

> "Así podré conocerlo a él, conocer el poder de su resurrección y participar de sus sufrimientos, hasta hacerme semejante a él en la muerte, a fin de llegar, si es posible, a la resurrección de entre los muertos". (Fil 3, 10-1)1.

Hay un conocimiento nuevo de sí, de los hermanos y de Dios, particularmente hay un acceso nuevo al misterio de Jesús a quien se conoce desde la comunión en los padecimientos, como capaz de llevar a la resurrección.

Notemos que en la afirmación de Slaikeu sobre el resultado positivo de una crisis, no se habla de resolución ni de superación, sino de penetrar la crisis, integrarla a la vida, abrirse al futuro. Hay un vocabulario más afín a lo que llamaríamos "atravesar" la crisis, que "resolverla", como a un problema matemático que tiene un planteo, un desarrollo y una respuesta. De hecho, quien pasa o atraviesa una crisis importante, tiene la experiencia de "ser atravesado" por ella y no es raro que la persona refiera que esa circunstancia lo ha cambiado, lo ha transformado.

Una vez más, vemos como la categoría de "transformación" establece un punto de contacto entre la vivencia psicológica y la espiritual, que en realidad son una sola experiencia, considerada desde dos puntos de vista. En dicha experiencia, aparece como clave para el cambio, un suceso que marca un antes y un después. Esto que se da en los sucesos críticos que estudia la psicología, pero se observa también en los itinerarios espirituales de los santos: la cárcel de Toledo para Juan de la Cruz, la extraña enfermedad de Teresa de Ávila, la convalecencia de Ignacio de Loyola, etc. Un antes y un después en la historia personal, que ha desencadenado un cambio, una adhesión más auténtica, más apasionada y radical por el Señor y por su voluntad.

[1313] Cf. C. CABARRÚS, *Crecer bebiendo del Propio Pozo*, Bilbao, 2003.

3.4.2. El término de la crisis en perspectiva teologal

Teniendo en cuenta los límites del lenguaje para describir experiencias espirituales, límites de los que hemos hablado en esta investigación y siguiendo el hilo de esta reflexión, considero la palabra “transformación”, entre aquellas más aptas para narrar el desenlace exitoso de una crisis. Digo esto porque la palabra “transformación” refiere algo que cambia pero a partir de una identidad. La persona sigue siendo ella misma, pero con una mutación profunda e importante, que le hace vivir y ver la vida de otra manera.

La crisis nos transforma, pero quien la atraviesa, no sólo la padece, ya que en lo que vive –que no elige en cuanto adverso– ejerce su libertad en la manera de vivirlo y eso afecta el resultado de la crisis. Una enfermedad, una crisis vocacional o vital, por ejemplo, no se puede elegir ni rechazar, pero es posible elegir cómo vivirla, a quién pedir ayuda, qué actitud tomar. Esas elecciones van a influir decisivamente en el resultado de la crisis.

Ciertamente no se trata de una línea recta, en la cual sobreviene la crisis como una inmensa “ola de mar” que deja al sujeto en otro lugar, sin más. Se trata de un proceso que se va gestando con el tiempo, las circunstancias y las decisiones propias y ajenas, en ese proceso, el suceso desencadenante puede ser un hecho pequeño pero que obra como “la gota que rebalsa el vaso” o una inmensa tragedia desestructurante por sí misma. Lo cierto es que lo que sucede, sucede en una historia de vida y de fe, insertándose en esa historia del particular modo de cada persona.

Ese hecho, la crisis, como punto que marca un antes y un después, continúa desarrollándose también en el “después”, en el modo en el que el sujeto recuerda y toma experiencia de lo sucedido, aunque haya pasado mucho tiempo. Si ha sido verdaderamente un crisis que marca un antes y un después, sigue configurando el curso de un itinerario vital y cristiano. En todo el proceso, vemos la interacción que se da entre naturaleza y gracia, libertad de la persona, y acción de Dios.

Sobre el cierre, fin o término de la crisis, puedo decir que estas circunstancias transforman porque ejercen alguna acción importante sobre el sujeto, pero el sujeto se transforma también a sí mismo, por medio de la actitud que adopta en la crisis. Desde esos dos lugares la crisis es un lugar de transformación.

El concepto de transformación, implica, como el de crisis, un desenlace ambiguo, ya que, como dice la misma definición que manejamos desde los teóricos, nos puede dejar en mejores o en peores niveles de salud y satisfacción personal. El resultado de la crisis, dependerá entonces de “en quién” nos hemos transformado después de la misma.

¿De qué depende el resultado? Los autores de intervención nos hablan de recursos materiales, personales y sociales. Los maestros espirituales –particularmente Tauler, Juan de la Cruz, Chiara Lubich– hablan más de la integralidad del proceso, e incluso de cómo el creyente se prepara para encarar en su vida, las circunstancias de cruz que seguramente le tocarán vivir. La fe y la entrega a Dios, juegan un papel importante en el desenlace positivo de la crisis, tal como la narran los autores espirituales.

Pienso que eclesial y pastoralmente hay mucho trabajo por hacer. Tanto en el desenlace de la crisis, como en un trabajo permanente, dirigido a la prevención. Puede ser de gran utilidad la elaboración de los distintos aspectos problemáticos que la persona puede presentar, así como el hecho de conformar una red en su entorno, que pueda sostenerla, y contar con mayores elementos para atravesar las instancias críticas.

Además y como hemos dicho en la primera parte, las personas que tienen un compromiso estable con una ideología –que vaya más allá de un líder ocasional– religiosa, social o política, tienen más capacidad para darle sentido a las actividades

cotidianas, en períodos críticos. A partir de esas actividades se relacionan con otras personas, logrando una mayor contención personal y social. En el caso concreto del cristianismo, esa convicción religiosa, tiene como referencia el itinerario del mismo Jesucristo, quien con su vida, muerte y resurrección le da sentido a las crisis y dolores que la vida pueda presentar. Por otra parte, la comunidad cristiana ofrece naturalmente la contención social que promueve el crecimiento.

En síntesis, el paradigma pascual ofrece un marco adecuado para pensar las crisis dentro del seguimiento del Señor. La fe en la resurrección y la convicción acerca del sentido creador que puede tener el sufrimiento, constituyen dos puntos de referencia importantes dentro de este itinerario.

Al detectar una crisis, aún antes de haberla recorrido, se siente la imperiosa necesidad de resolverla. Lo que he trabajado en esta investigación me permite concluir que la crisis, más que ser "solucionada, resuelta o superada", necesita ser atravesada e integrada para que el sujeto pueda salir enriquecido de esa instancia. La crisis se convierte de ese modo en una riqueza incorporada. Por ello prefiero el vocabulario de transformación, más que el de resolución.

El concepto de transformación, de raíces bíblicas y patrísticas, también se encuentra en varios maestros espirituales[1314] de nuestra tradición cristiana. Dicho concepto se manifiesta adecuado para pensar el fin exitoso de una crisis, porque permite hacerlo desde un enfoque interdisciplinar[1315] y en diferentes niveles de la persona,[1316] y también es apto para pensar en una identidad que permanece y al mismo tiempo cambia enriqueciéndose con las experiencias.

La crisis puede ser el ámbito de una transformación enriquecedora, operada por las circunstancias y potenciada por la libertad de la persona. Transformación que nos conduce a ser cada vez mejor quienes somos: hijos en el Hijo y que es siempre un don de Dios. Las crisis suceden de todas formas, lo interesante es lo que hacemos con lo que nos sucede y cómo nos abrimos a la gracia del Señor.

[1314] De los estudiados en esta tesis, quien más maneja el concepto de transformación es Juan de la Cruz. El sustantivo "transformación", aparece 123 veces y el verbo "transformar" 132 veces en la obra del santo.

[1315] Por ejemplo y como hacemos aquí, desde la intervención en crisis y desde la perspectiva teológico-espiritual.

[1316] Cf. Los cinco niveles de los que habla Waaijman. K. WAAIJMAN, "Transformation. A Key Word in Spirituality" *Studies in Spirituality* 8 (1998) 5-37.

4. Recapitulación: La experiencia del parto para pensar una teología de la crisis

La parábola de la parturienta, que trae Jn 16, 21, y que constituye la hipótesis de trabajo de esta investigación, me ha resultado siempre iluminadora y una clave interesante para pensar las crisis. El embarazo y el trabajo de parto, han sido un punto de reflexión constante a lo largo de estos años en los que estuve reflexionando sobre el tema.[1317]
Acompañando espiritualmente a algunas personas en instancias críticas he pensado en el proceso de dar a luz, y en el hecho de que mi rol se asemejaba mucho al de la partera en el trance del parto. También, en pleno proceso de nacimiento de mis hijos, he recordado instancias críticas propias y ajenas, y la semejanza parto-crisis se me volvía evidente.
Margaret Guenther,[1318] con su reflexión sobre el rol de acompañante como "partero/a del alma", así como diversas lecturas sobre acompañamiento espiritual y el diálogo con otras personas que ejercen ese rol, me estimularon en la reflexión comparativa de ambos procesos. Todos estos indicios me llevan a pensar que entre parto y crisis hay alguna relación y que esa relación puede ser interesante e iluminadora.
Me permito trazar un paralelo entre crisis y parto en las siguientes líneas, tomando el parto como metáfora de una reflexión sobre crisis que, lejos de agotarse, recién comienza.
Comienzo por indicar algunos puntos en común entre la crisis, particularmente las crisis espirituales y el parto.
La crisis, al igual que el parto es una circunstancia ambigua, porque hay un cierto riesgo que se corre en el trance; y porque aunque en determinados partos, como en determinadas crisis, las posibilidades de éxito sean altas, nunca existe la seguridad absoluta del desenlace positivo.
Por otra parte, en un parto como en una crisis, hay una instancia dolorosa por delante que hay que atravesar. El dolor, aunque sea pleno de sentido, como el dolor de parto, a menudo es difícil de sobrellevar y siempre genera temor y cuestionamientos.[1319]
También en ambas instancias, parto y crisis, hay un antes y un después y un cambio en la vida. Es una instancia que deja en otra situación vital. Después del parto, la mujer se convierte en madre, o en madre de un hijo nuevo, distinto y desconocido o poco conocido antes. Después de una crisis, si esta ha sido profunda, la persona se percibe a sí misma en otra orilla vital, y este hecho ya se intuye en plena crisis o aún cuando ésta comienza.
A raíz de este hecho la identidad se encuentra en transición; porque tanto la mujer devenida en madre como el sujeto en crisis, ven alterada su comprensión de sí mismos. Así una mujer puede decir "yo sé cómo soy sin hijos, no sé cómo seré con ellos" y una

---

[1317] Me refiero tanto al tema de esta investigación, como al de la maternidad. Cf. M. M. MAZZINI, "Teresa de Calcuta o la fuerza de una maternidad" *Proyecto* 36 (2000) 227-240; "La maternidad como celda: un lugar para el hijo, un camino para la madre (o la solidaria esperanza de abrir un espacio espiritual)", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *De la esperanza a la solidaridad*, Buenos Aires, 2002**,** 237-250; "Cuando la biografía y el cuerpo se hacen teología. Apuntes para una espiritualidad inclusiva" *Cuadernos de Teología* XXI (2002) 105-122; "Mujeres, maternidad y modelos espirituales, Madres en búsqueda de identidad espiritual", en: V.R. Azcuy (coord.), *En la encrucijada del Género. Conversaciones entre teología y disciplinas Proyecto* 45 (2004) 181-300; Presentación en una mesa temática del 1° Congreso de Teólogas Alemanas y Latinoamericanas realizado en San Miguel, Bs As, del 25 al 27 de Marzo de 2008, de una ponencia: *Esposas y madres de niñas y niños pequeños en el Siglo XXI. Una reflexión sobre la soledad de la crianza y la equidad de género* [CD-ROM] Buenos Aires, 2004.
[1318] Autora cuya obra fue estudiada en la primera parte.
[1319] Se plantean múltiples interrogantes internos: ¿podré atravesarlo?, aunque el resultado sea positivo, ¿resistiré el trance?

persona en crisis dice: “yo sé cómo era antes de la crisis, ahora no sé cómo afectará mi persona y mi vida todo lo que estoy viviendo”.
El desenlace es siempre un cuestionamiento tanto para el período pre-parto, como para la instancia pre-crisis: ¿Qué significa en este parto –aunque no sea el primero– tener un “buen parto”? / ¿Qué significa “resolver bien” esta crisis?
Hay también etapas dentro del parto, Guenther habla de tres momentos: el inicio del proceso, la transición y la etapa final o trabajo activo, precedidos por el embarazo-gestación y seguidos del puerperio.[1320]
Creo que este desenvolvimiento de la situación, corresponde también al desarrollo de la crisis. Detengámonos algo más a analizar esto.

4. 1. El embarazo

La aparición de un nuevo ser en el mundo tiene su comienzo en la concepción. Este instante tan importante pasa desapercibido para la mayoría de los progenitores, y aún los más pendientes de la concreción de un embarazo, difícilmente podrían determinar el momento exacto de este hecho. Sólo con el transcurso de los días y de las semanas, se podrá verificar que “está sucediendo algo”. Así como sucede con la concepción y sus síntomas, que no son del todo claros al comienzo y podrían atribuirse a otras causas, sucede otro tanto, refiere Guenther, con la persona que movida por alguna inquietud interior, acude al acompañamiento espiritual. Personalmente agrego que lo mismo puede pasar cuando una crisis espiritual comienza a manifestarse: inquietud, incomodidad, un desasosiego indeterminado, indican que algo se está gestando, aunque no se sepa bien qué es ni a qué se debe.
Hablando del embarazo, Guenther afirma que éste es un estado algo “extraño”, en el que los sentimientos se mezclan y coexisten: alegría, miedo, tristeza, inquietud, etc. Mientras la crisis se va gestando, pueden darse también mezclas de sentimientos, con un común denominador: algo está sucediendo y lo que sucede no puede obviarse. ¿Qué es exactamente? La mujer embarazada –que aún no sabe que lo está o no está segura de estarlo– puede adjudicar sus síntomas y malestares a diversas causas, puede incluso negarse a sí misma la posibilidad de pensar en esa alternativa, hasta que finalmente se encuentre en la disyuntiva de verificar si existe o no un embarazo.
Quien protagoniza una crisis, verá sus síntomas en incremento, por un tiempo podrá también eludirlos o negarlos, hasta que la realidad se le imponga: algo está sucediendo, algo *me* está sucediendo.
Cada embarazo, aún en una misma mujer puede ser distinto de otro, y cada crisis, aún la transitada por una misma persona, puede ser distinta a la anterior. La crisis genera desconcierto, como todo lo nuevo, pero además la crisis en sí misma tiene como característica el desconcierto: es crisis *porque* es desconcertante.[1321] Desconcertado/a, el/la protagonista de la crisis, se verá en situación de hacer algo con su desconcierto y comenzará su “trabajo de parto”.

[1320] Cf. Parte I, Capítulo 2, 3.1.
[1321] Esto es lo que dicen los teóricos de la crisis, por ejemplo, uno de nuestros autores de referencia en el campo de la psicología, K Slaikeu, se expresa así: “Una crisis es un estado temporal de trastorno y desorganización, caracterizado principalmente por: La incapacidad del individuo para abordar situaciones particulares, utilizando métodos acostumbrados para la resolución de los problemas, y por el potencial para obtener un resultado radicalmente positivo o negativo”. *Intervención en Crisis*…, 11.

4. 2. El comienzo del proceso

Es la primera etapa, que Guenther denomina presencia, paciencia y espera. Es hermosa la descripción de Guenther respecto del rol de la partera: establecidos los signos del comienzo de parto –habitualmente regularidad, aceleración y dolor de las contracciones uterinas, o rotura de la bolsa que contiene el líquido amniótico–, ella –la partera– está allí para establecer el ritmo de un trabajo que fundamentalmente no hará ella misma, sino la parturienta. Una buena partera, lo que *no hace*, es intervenir a destiempo; lo suyo, como dice nuestra autora es sobre todo: presencia, paciencia y espera.
La primera etapa del trabajo de parto tiene como "objetivo" –fisiológicamente hablando– borrar el cuello del útero y dilatarlo para permitir el nacimiento.[1322] Es un verdadero "trabajo" que hace el cuerpo de la madre, pero es totalmente involuntario. Lo mejor que puede hacer es relajarse para "dejar que suceda", lo cual no es nada fácil cuando los dolores son intensos. Por eso es tan importante en esos momentos la partera, cuando el proceso se da según lo esperado, ella va verificando los signos de avance: regularidad de las contracciones, progreso de la dilatación, etc. Fundamentalmente espera y alienta a esperar. Recordemos que esto no sucede en unos instantes: el trabajo de parto dura entre 12 y 14 horas en las primerizas y alrededor de 7 horas en el resto de los partos,[1323] según lo que indica la bibliografía, pero muchas veces son más largos.
Evidentemente alguien que acompaña a otro con intensos dolores durante tantas horas, debe ser, sobre todo, una persona atenta, paciente, capaz de empatizar, alguien que sepa "permanecer" junto a quien padece, valiente, con mucha confianza y conocimiento de lo que está sucediendo. Alguien que desde afuera hable de avance, cuando la parturienta se siente cada vez peor, no por ofrecer un ánimo fácil, sino porque *realmente* se está dando un progreso.
Todas estas características podemos aplicarlas al acompañamiento espiritual y especialmente al acompañamiento en crisis. ¿Qué se requiere del acompañante cuando la crisis está allí, tal vez anunciada pero no "nacida"? que sepa esperar los tiempos de la persona a la que acompaña,[1324] que tenga confianza en el proceso, en lo que Dios está haciendo en el corazón del/la acompañado/a aún cuando lo exterior no sea alentador, aunque haya dolor y contrariedades. Debe tener mediano conocimiento del tema, para distinguir si se trata o no de una crisis, y en ella "regular" los tiempos. Podría darse sufrimiento e inquietud frente a una circunstancia determinada y que dicha alternativa no fuera una crisis.[1325] En un acompañante en crisis se valora este tipo de pericia, que puede tener alguien que –como condición necesaria, pero no suficiente– escuche, interprete las señales y sepa permanecer.
Margaret Guenther reflexiona con razón sobre la dificultad de no-hacer, de no-intervenir, que tenemos en la cultura contemporánea. No sólo eso, me parece que es difícil no opinar, no aplicar recetas propias que funcionaron en el propio acompañante o con otras personas. Como acompañantes, resulta difícil tolerar la impotencia, el hecho de no poder solucionar rápido y bien lo que nos apremia. Permanecer-junto-a otro es difícil siempre y mucho más cuando ese otro sufre.

[1322] Los datos médicos están tomados de: M. STOPPARD, *Concepción, Embarazo y Parto*, Bs. As., 1996; D. RAKEL, *Medicina Integrativa*, Barcelona, 2009.
[1323] Cf. M. STOPPARD, *Concepción*…, 255.
[1324] Es lo que intenta decir repetida y lúcidamente M.Guenther a lo largo de todo el capítulo dedicado a los acompañantes como parteros del alma.
[1325] No me extiendo aquí en este tema. Los signos de la crisis los expuse detenidamente en la sección dedicada a los teóricos del tema.

Muchas veces hay dificultades para tomar contacto con el dolor propio y en consecuencia con el ajeno y por lo tanto de hacernos disponibles a él mediante la compasión. El acompañamiento es un ministerio contemplativo y también compasivo. El/la acompañante debe estar disponible –¡al menos él o ella!– para recibir el dolor, el llanto, los sentimientos de frustración o lo que traiga el acompañado, aunque no se pueda "hacer nada" por solucionar el problema. Estar allí ya es la primera manera de ayudar a quien está en crisis. Esta presencia, primera, fundamental, muchas veces no es tan obvia.

Creo que ésta es la verdadera dificultad de permanecer: el dolor, el desconcierto y la confusión de un hermano, de alguna manera, hacen entrar en contacto al interlocutor con su dolor, desconcierto y confusión: y a esto se le teme, es más, son sentimientos que muchas veces se tapan o a los que se les huye. Tanto el dolor como la alegría, cuando son intensos tienen una característica "difusiva", la atmósfera –en el sentido de C. Rogers–[1326] se impregna de estos sentimientos, que se comunican de una persona a otra.

Por eso es tan importante que el acompañante en crisis se anime a escuchar y recibir todos los dolores y cuestionamientos, sin asustarse, ni escaparse. Para que esta actitud pueda realizarse, serán necesarias dos condiciones: que el acompañante tenga conocidas, transitadas y atravesadas sus propias crisis; que tenga muy claro de manera existencial que puede recibir todo, para ponerlo todo y a su acompañado/a, en manos del Señor.

4. 3. La transición

Es la fase más intensa de la primera parte del trabajo de parto, que con dicha transición llega a su fin. En esta instancia, las contracciones suelen durar entre 60 y 90 segundos, con intervalos de apenas 30 a 90 segundos. Es la etapa de mayor incomodidad, en la que debido al dolor es difícil relajarse. Este proceso tiene como objetivo completar la dilatación del cuello del útero, con la consiguiente apertura del espacio entre los huesos de la cadera. Para que el niño/a pueda nacer, hay que esperar la dilatación completa –unos 10 cm.–. A esta altura del parto no se aceptan argumentos de tranquilidad, ni grandes razonamientos. La buena partera ayuda a soportar el dolor y recuerda a la madre que ya falta muy poco y pronto tendrá que pujar para que nazca el bebé.

Llegada a este punto, la parturienta suele sentir "que ya no puede más" y que no tendrá fuerza para seguir. Si no ha tenido otros hijos –y por lo tanto no tiene la experiencia–, la partera le dirá que aunque ahora esté agotada, llegado el momento tendrá fuerzas y aún más: deseos de pujar. Pero todavía no, todavía no es el tiempo de los pujos; ella –la partera– le indicará el momento más indicado para pujar.

Aplicados estos conceptos "obstétricos" a la crisis espiritual, la transición podría compararse a la parte más aguda de la crisis, a la más dolorosa, al desconcierto del "umbral".[1327] Luego de gestarse la crisis y de avanzados los planteos, las inquietudes y los desconciertos, llega el momento de máxima tensión, cuando la persona en crisis tiene que tomar una decisión, aunque esta decisión sea no decidir o entrar denodadamente en la crisis.

El sujeto en crisis también podría compararse con otro actor de la situación que todavía no he considerado: el niño que va a nacer. ¿Cómo se borra el cervix uterino para

[1326] Rogers designa con esta palabra, el clima adecuado para una conversación empática. Cuando hay empatía entre las personas, hay comunicación de sentimientos. Cf. C. R. ROGERS, *El Proceso de Convertirse en Persona*, México, 1992.

[1327] Cf. esta noción en el libro estudiado de Nemeck y Coombs, *Nuestra Trayectoria Espiritual.*

posibilitar el nacimiento? con la presión del niño –normalmente de su cabeza– para abrir el canal de parto. El bebé se ve impelido a salir, pero el parto no es placentero tampoco para él: tiene que abandonar el espacio tranquilo, cálido y protegido del útero, que se ha ido volviendo cada vez menos confortable. La persona en crisis, al igual que el niño próximo al parto presiente que cambiar de hábitat será duro, y sobre todo a ambos les genera inquietud lo desconocido. Tal vez lo que hay más allá de esta estrechez no sea tan malo, tal vez la vida y una nueva felicidad los aguarden a ambos más allá del parto.[1328] Pero eso ellos no lo saben y en el caso de la persona en crisis –a ciencia cierta no sabemos si el niño en trance de nacer tiene fantasías y anticipaciones– muchas veces la imaginación, alimentada por el miedo a lo incierto, no ayuda en este proceso de alumbramiento.

4. 4. El trabajo activo

La segunda etapa del trabajo de parto propiamente dicho, es la etapa expulsiva, en la cual con la ayuda y el empuje de la madre, el niño transita el canal de parto, y comprende desde la dilatación completa hasta el nacimiento del bebé. La dilatación completa se produce al final de la etapa de transición, el primer indicio de este hecho son los espontáneos y fuertes deseos de pujar que experimenta la madre. En ese momento la partera debe verificar que la dilatación es completa, para comenzar a pujar. Esta etapa no lleva más de dos horas en un primer parto y pude durar en los subsiguientes sólo unos 20 minutos. Ahora las contracciones duran entre 60 y 90 segundos con intervalos de 2 a 4 minutos.

Verificada la dilatación completa, comienzan los pujos, verdaderos “empujones” de los músculos maternos para expulsar al bebé: la partera controla ahora el ritmo de estos pujos, que deben hacerse cuando los músculos uterinos están contrayéndose hasta alcanzar el pico de la contracción. Colocando la mano sobre el abdomen de la madre, la partera verificará este ritmo y animará a pujar. Entre pujo y pujo, el bebé retrocede levemente por el canal de parto, hasta que en un pujo, asome la cabeza y en los siguientes, un hombro y el otro; en pocos segundos más, habitualmente sale el resto del cuerpo.

En la sala de partos, reinará una atmósfera “sagrada”, de alegría, misterio y celebración. Tal como comenta Guenther, me lo refirieron dos parteras y un obstetra: cada nacimiento es una alegría, una dicha, algo único. Los partos largos, los cortos, los fáciles, los difíciles, los del primer hijo, los de las familias numerosas, los de los niños intensamente deseados, los que nacen en situaciones familiares difíciles, aún los de los niños enfermos o con problemas. Siempre hay una percepción sagrada.

Al menos en Argentina, el obstetra o la partera dice en voz alta la hora cuando el niño termina de salir del cuerpo de la madre –coincidente muchas veces con el primer llanto– y una enfermera anota el momento preciso del nacimiento. Posiblemente sea la única hora exacta que recordemos de algo sucedido en la vida, es la primera hora de una persona y el comienzo de todas las horas de su vida.

El clima es intenso e íntimo, aunque las personas no se conozcan entre sí, ya que además de la partera y el obstetra, en la sala de partos está el anestesista, el neonatólogo

[1328] Viene a mi memoria el cuento de M. Menapace “¡Esto es el fin!”, en el que se narra esta instancia del bebé en trance de nacer y se la compara con nuestra pascua-parto definitivo. Cf. M. MENAPACE, *Cuentos Rodados*, Bs. As., 1987.

y un par de enfermeras más. Un vínculo sutil y profundo se establece entre estos seres humanos que están posibilitando el nacimiento de una persona.[1329]

4. 5. El puerperio

Aplicado al proceso de crisis espiritual, podemos comparar esta imagen al desenlace de la crisis, a la transformación a la que hice referencia en el punto anterior. Casi siempre en el fin de una crisis, se mezclan las instancias de gozo y de dolor: "La mujer, cuando va a dar a luz está triste, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, ya no se acuerda del aprieto por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo" (Jn 16,21).

El evangelio de Juan capta esta convicción profunda, tomada de la experiencia. Pocos dolores físicos como el del parto se sobrellevan y superan con tanta alegría. Explicaciones médicas hablan de altas dosis de endorfinas liberadas durante la etapa expulsiva,[1330] que producen renovación de fuerzas y cambios anímicos en la madre. Pero también hay un proceso psicológico y espiritual que se da gracias al sentido que tiene ese dolor determinado: una de las cosas más penosas es padecer sin sentido, sin razón. Un sufrimiento que tiene por resultado la vida nueva, se supera más fácilmente: "…ya no se acuerda del aprieto por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo".[1331]

En los procesos de crisis espirituales, esto se verifica de alguna manera. Luego de un atravesar una crisis fuerte, las sensaciones son semejantes a las del período posparto. El puerperio es un período ambivalente: paz y alegría serena se mezclan con la tristeza de un duelo, la mujer atraviesa el periodo puerperal, con la consiguiente mezcla de sentimientos.[1332] La persona en crisis se ha transformado y comienza una nueva etapa, pero en el proceso ha perdido seguramente muchas cosas amadas e importantes.

Cuando una persona afronta valientemente su crisis y se anima a llegar al fondo de su proceso, la última etapa de la crisis –que muchas veces está próxima a una toma de decisión o a un cambio– se asemeja bastante al período expulsivo, y siente renovadas fuerzas para enfrentar cosas muy temidas, tales como conversar y confrontarse con otras personas implicadas, recibiendo cuestionamientos, defraudando quizás expectativas, etc. Como la madre, que sale del hospital con el recién nacido, el sujeto que ha atravesado una crisis reciente, no sabe por dónde empezar, ni cómo le irá en este nuevo desafío. Como la mujer que se convierte en madre y experimenta un cambio radical en su vida, si la crisis ha sido importante, también notará un giro "copernicano" en el rumbo de su existencia, aunque no sabe –como no lo sabe la madre primeriza, ni aún la que tiene varios hijos– los alcances precisos de esos cambios.

[1329] Por supuesto que estamos hablando de las condiciones deseables y esperables, cuando las personas que hacen este trabajo tienen una mínima sensibilidad. Estoy al tanto de la deshumanización en la que muchas mujeres tienen que parir, no sólo en condiciones de marginación económico-social, sino también en situaciones en las que los medios económicos no faltan, pero hay una alta "marginación emocional" de la parturienta. Para este tema, recomiendo los libros de L. GUTMAN: *La maternidad y el encuentro con la propia sombra*, Buenos Aires, 2002 y *Puerperios y otras exploraciones del alma femenina*, Buenos Aires, 2004.

[1330] Cf. M. STOPPARD, *Concepción*…, 274-275.

[1331] En esta dirección están los sustentos principales de la Logoterapia, creada por V. Frankl. Para una idea básica Cf. *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, 1982.

[1332] Para algunas mujeres, incluso, el puerperio es un período de una cierta peligrosidad en cuanto puede desencadenar alguna psicopatología que estaba oculta o compensada. Cf. "Depresiones puerperales" en L. GUTMAN, *Puerperios y otras exploraciones del alma femenina*, Buenos Aires, 2004, 45-64.

La persona que acaba de atravesar una crisis importante también se parece al niño recién nacido, porque una vida nueva y desconocida, llena de desafíos empieza para ella: ¿Qué hay más allá de lo conocido? ¿Qué le espera? ¿Cuán hostil será el nuevo habitat?
Todo está por delante –recordemos que una de las características de la crisis atravesada con éxito es la apertura al futuro–, lo cual implica que se empieza a renovar el entusiasmo de algún tímido modo; atravesada la crisis, nuevamente puede haber proyectos y pueden pasar cosas buenas. El futuro, aunque incierto y algo amenazante, vuelve a abrirse frente a la persona que ha atravesado la crisis. En esas instancias Dios se revela como el misterioso Dios de los caminos y el creyente se siente sostenido por la certeza de saberse acompañado por el Señor, aún en derroteros tan incomprensibles para él. En sugestiva sintonía con la imagen del parto y del niño recién nacido, hace algunos años, me comentaba una persona, después de una crisis importante, que su relación con Dios había cambiado, y que en este momento se experimentaba de una manera nueva como “hija” del Padre. Después de la crisis había cambiado no sólo la relación consigo misma y con el mundo, sino también con Dios. Una vida nueva había comenzado.

Recapitulación Conclusiva de la Tercera Parte

En el capítulo bíblico, el tema de la crisis en Juan nos ha abierto la puerta a esta tercera parte, con un punto de vista nuevo: la fe como crisis, Cristo mismo como crisis, en cuanto que la crisis en Juan es una instancia de revelación. En efecto, Jesús pone en crisis a sus interlocutores, al tener éstos que tomar una opción frente a su persona; esa opción de fe o de falta de fe, revela, discierne, muestra, manifiesta las verdades ocultas. La crisis en Juan es discernimiento-revelación a la luz de Cristo.
Pero también, y en la misma línea de la revelación, la crisis de Cristo se da en la cruz y allí también su plena manifestación, su glorificación y el envío del Espíritu. El "parto" de Cristo, se da también en la cruz, allí queda plenamente de manifiesto quién es Jesús, cuál es su misión, y el amor del Padre que Él vino a manifestar. Simultáneamente, queda al descubierto la verdad de los corazones que lo rodean.
Queda también abierto su propio corazón, que en ese "parto" da vida al mundo. La pascua de Cristo es un "parto" en el que los hombres y la creación entera reciben nueva vida, y que adquiere dimensiones comunitarias: en la teología de Juan, con la cruz y la efusión del Espíritu queda constituida la Iglesia.
La crisis-pascua de Cristo es configuradora del discípulo y de la comunidad, no sólo porque con ese "parto" comienza la familia de la Iglesia, sino porque todo seguidor de Jesús, lee en el destino del Maestro, su futuro personal y colectivo.

El capítulo 2 sobre Chiara Lubich, retoma el tema de los místicos o de los santos, como aquellas experiencias cristianas cualificadas que son, en términos de Balthasar interpretaciones o exégesis del misterio de Cristo. Constatamos el hecho de que ella ve en la imagen de Jesús Abandonado, el dolor mayor; podríamos decir que es la mayor crisis espiritual que se pueda concebir.
En la percepción de Chiara, Cristo ha atravesado todas las pruebas y ha sido escuchado en su pedido de unidad: "Padre, que todos sean Uno" Jn 17,21. Falta solamente desde nosotros adherir a ese deseo de Cristo, viéndolo abandonado en cada dolor de los hombres y mujeres que transitan a nuestro lado.
Respecto de este tema hay una novedad que aporta el carisma de la unidad: la mística colectiva. La propuesta de Chiara, a diferencia de otros caminos místicos –incluso los propuestos en este trabajo, de Juan Tauler y de Juan de la Cruz–, es el encuentro de Jesús en la comunidad y en el hermano.
Jesús Abandonado en cada dolor de la humanidad, debe ser abrazado por cada cristiano/a singular, pero también por la comunidad reunida en nombre del Señor. En términos de Chiara "Jesús-en-medio", debe abrazar a "Jesús Abandonado". Este modo de concebir la relación con Dios instaura la novedad de una mística colectiva. La celda solitaria de los antiguos orantes, se vuelve multitudinaria y se amplía al mundo entero, constituyendo en términos de Lubich, "el atractivo del tiempo moderno", un carisma de ésta época.
"Jesús Abandonado" y "Jesús en medio", son dos claves que pueden ser aplicadas a una hermenéutica de las crisis. Si en todo dolor está Jesús Abandonado, para ser abrazado y socorrido, también lo está en las crisis. Jesús en medio, en la comunidad reunida en su nombre, sería el lugar indicado para atravesar las crisis y vivirlas como instancias de luz y transformación espiritual.
Esta espiritualidad colectiva nos ayuda a pensar las "noches" colectivas, culturales y epocales, porque así como en otros momentos de la historia de la espiritualidad –por ejemplo la modernidad de Tauler y Juan de la Cruz–, las noches se pensaban como

instancias solamente individuales, la apertura al sujeto colectivo nos permite apreciar las noches y también las crisis como circunstancias que atraviesan grupos de personas, comunidades de distintos tipos y también la Iglesia. Se abre la puerta para una reflexión, que solamente nombro, pero de fecundas consecuencias.

El tercer capítulo de esta parte, agrupa grandes temas a los que llamamos "nudos", comienza con la temática de fases de la crisis, aplicadas tanto a las crisis vitales como a las espirituales. Lo más fuerte de este punto, a mi modo de ver, está dado por la iluminación recíproca que se da entre el proceso vital y el proceso espiritual. Es más: la división, se da sólo a la hora de la consideración de uno y otro proceso, porque en la realidad la crisis es una sola. Cuando la crisis adviene, sea de donde llegue, hace que toda la persona se encuentre afectada.
En el segundo punto del tercer capítulo, se visibilizaron los paralelismos y las relaciones que existen entre duelo y crisis, y que fueron apareciendo en distintos momentos de la investigación. Vimos que toda crisis implica duelo y de qué manera ambos –duelo y crisis– nos colocaron de lleno en la perspectiva del sufrimiento. Guiados en buena parte por la reflexión del Papa Juan Pablo en *Salvifici Doloris*, llegamos a la pascua de Cristo, como instancia redentora del dolor y del sufrimiento.
La reflexión sobre la luz que se desprende del misterio pascual y que le da sentido a nuestras crisis, ha servido de nexo entre el punto dos y tres de este capítulo. El pensamiento de Rupp, asociando pascua y transformación, nos introdujo en dicha idea de transformación que es el eje del punto tres. Ello nos permitió ampliar la perspectiva, con el pensamiento de Garrido y de Waaijman sobre transformación, lo cual nos hizo recuperar este concepto proveniente de la tradición cristiana más antigua, para pensar la crisis y en particular el punto de llegada de la misma. Vimos que una crisis "termina bien", por decirlo de alguna manera, cuando nos transforma en la dirección de nuestra identidad humana y cristiana más honda.
Conocer hacia dónde es deseable que se encamine la transformación, nos permite acompañar el proceso tanto cuando somos los protagonistas, como cuando somos acompañantes o parte de la comunidad cuyo miembro atraviesa una crisis.
Esta tercera parte termina con un paralelo entre el proceso de parto y la crisis, una comparación que nos permite penetrar con algo más de realismo en la gestación, desarrollo y desenlace de los procesos críticos.

Todo lo reflexionado, nos vuelve a poner delante de Cristo, como exégeta de la crisis. Él nos revela su verdadero significado, abriendo el sentido del sufrimiento humano. Su redención, la máxima transformación que pueda concebirse, nos abre las puertas de nuestra propia transformación.
Siguiendo el movimiento hermenéutico de esta investigación, a la tercera parte le corresponde el momento de la "nueva comprensión". Básicamente la nueva comprensión consiste entender a Cristo como exégeta, intérprete de la crisis. Esta expresión que hemos comentado desde el principio de esta tercera parte como paráfrasis o glosa de la expresión Balthasariana (Cristo, exégeta de lo invisible),[1333] significa que toda crisis queda iluminada, asumida y redimida en el misterio pascual del Señor. Al

[1333] De modo más amplio lo desarrollé al final del capítulo 2. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica. 2. Verdad de Dios*, Madrid, 1997, 68ss. También la explicación que de la expresión hace V. Azcuy en su tesis doctoral. Cf. "Cristo como «Exégeta» del Padre y el Espíritu como plenitud de la interpretación" en V. AZCUY, *La figura de Teresa de Lisieux*. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar (tesis doctoral), Buenos Aires, 1997, T1, 185ss.

entregarse a la muerte por amor a los pecadores, Jesucristo, Dios hecho hombre, manifiesta el amor de Dios y redime todo dolor, todo pecado, toda crisis, toda muerte.
Cristo, Dios-Hombre, nos entrega la interpretación misteriosa que Dios hace del sufrimiento humano: Cristo sufre y muere con nosotros, como nosotros, por amor a nosotros y en ese acto nos salva de la muerte. Su interpretación es válida, porque está avalada con su vida y su entrega total. En ese acto, nos dice de un modo insuperable, quien es Dios: Dios es amor.
Una teología de la crisis tiene que avanzar en esta línea: más allá de las respuestas a las preguntas concretas que toda crisis suscita, debe conducir a la persona que la atraviesa hacia Dios, que es amor. Que las personas transiten ese camino, es también el cometido de la pastoral de la iglesia, abierta a las crisis. Como agentes pastorales estamos llamados a acompañar las crisis de los hermanos, tarea para la cual, evidentemente, deberemos transitar nuestras propias crisis.
Esta es una exégesis de la crisis que también está abierta a los no-creyentes, por el camino del amor, particularmente por el camino de la compasión. Como el herido al borde del camino, la persona en crisis asistida por una iglesia diacónica y "samaritana", hará la experiencia del amor auténtico, que la conducirá a Dios. Si el creyente está llamado a encontrarse en la crisis con el Dios-amor, el no-creyente puede hacer la experiencia del amor verdadero que nos conduce a Dios.
Como dice V. Azcuy, siguiendo a Balthasar, la interpretación se completa trinitariamente: comprendemos la exégesis del Padre, hecha por Cristo, gracias al Espíritu Santo. Es el Espíritu que nos ilumina, abriendo nuestra mente y nuestro corazón al misterio del amor de Dios revelado en Cristo.[1334]
Toda persona que atraviese sus crisis amorosamente, se une de un modo muchas veces implícito pero real, a la exégesis que Cristo hace de las crisis. Se suscita así, una cadena de interpretaciones válidas: Cristo es intérprete y testigo del Padre y los santos son intérpretes de Cristo, así como a su modo (y muchas veces sin saberlo) los pobres y sufrientes son intérpretes del misterio pascual de Cristo, atravesando sus crisis y dolores, y lo son de un modo particular cuando lo hacen buscando la verdad y viviendo en el amor.
Uniendo este tema con la metáfora del parto, los místicos nos han mostrado de qué modo las crisis y los sufrimientos de la vida, son como los dolores de parto para que Cristo nazca en nosotros. Esta visión transforma el sufrimiento y la crisis. La afirmación de Tauler sobre el nacimiento de Cristo en el alma, que ya hemos visto en su lugar al hablar del místico,[1335] cobra aquí una dimensión nueva.
Tanto la crisis como el sufrimiento, y también la crisis con el sufrimiento que conlleva, se manifiestan capaces de operar una transformación en nuestra vida, transformación que vemos asociada tanto al parto, como al misterio pascual de Jesús.
Unimos crisis-transformación y parto porque hemos visto que el proceso de crisis puede entenderse con el paralelo de la gestación y el nacimiento; y porque la crisis puede transformarnos en sentido positivo, en el sentido de nuestra identidad de "hijos en el Hijo" (Garrido - Waaijman). Ese "sentido positivo" es una transformación en amor, por la cual Cristo se forma en nosotros (Waaijman), así como se forma el niño en el vientre de su madre.
Asociamos crisis-transformación y cruz, al comprender que desde la muerte y resurrección de Jesús, nos es dado a creer que toda crisis tiene un sentido, la personal y la colectiva; la de los creyentes y la de los no creyentes. Sentido que es necesario volver

[1334] Cf. "Cristo como «Exégeta» del Padre y el Espíritu como plenitud de la interpretación" en V. AZCUY, *La figura de Teresa de Lisieux.*, T1, 185ss.
[1335] Particularmente hacia el final del capítulo 1 de la segunda parte.

propio, al recibir y aceptar la crisis y el dolor en la propia vida. Allí se da la transformación, que tiene lugar desde el amor. Sólo así el sufrimiento es creador y lugar apto para la fe en la resurrección que comienza aquí, “ya pero todavía no”.

Jesús une en sí mismo los dos aspectos de la transformación, ya que en la metáfora de la maternidad es el hijo, quien se forma en nuestro interior cuando lo recibimos por la fe. Pero Cristo en la cruz, también asume el papel de madre que nos da a luz, para la vida nueva, a través del parto doloroso de su muerte.

Sufrimiento el de la crisis, llamado a ser creador, parto personal, que unido al cósmico de Cristo se vuelve vivificador y capaz de completar la pasión del Señor. Que Él nos regale esta gracia de atravesar nuestras crisis, partos y pascuas, por Él, con Él y en Él ¡Que así sea!

REFLEXIONES FINALES Y HORIZONTES ABIERTOS

Al concluir este trabajo quisiera dejar algunas reflexiones y plantear las perspectivas que pueden abrirse a futuras investigaciones. Estructuraré estos pensamientos en tres pasos: hallazgos principales, temas pendientes y horizontes abiertos, y visión de síntesis.

1. Hallazgos principales

Cuando hablo de hallazgos, me refiero a algunas conclusiones importantes y puntos de reflexión que se fueron mostrando insistentemente o repetidamente; son temas a los que, de un modo u otro, iba llegando una y otra vez. Estos hallazgos son tanto de naturaleza metódica como conceptual.

- Diálogo interdisciplinar: fue bueno y rico plantear una teología que sea "pensamiento en diálogo".[1336] El tema de la crisis abordado desde la teología espiritual, pero recibiendo los aportes de la psicología y en atención a las experiencias místicas, me parece que ha sido un acierto metodológico, cuya reflexión sigue al menos para mí, bastante más allá de esta investigación. Da qué pensar y da para pensar. En cuanto a este texto, el diálogo interdisciplinar[1337] se abrió en muchos diálogos, porque en la descripción de una experiencia de crisis o similar, muchas veces se dialoga simultáneamente con la psicología, la mística, la cultura, la historia, etc.
  De hecho, en el transcurso de la investigación se planteó otro diálogo interdisciplinar, que no fue buscado, pero que se impuso: el diálogo de la espiritualidad con el contexto histórico, eclesial y cultural.[1338] Interpretar textos espirituales, sobre todo si provienen de contextos que no son el propio en tiempo, espacio, cultura, etc., es una tarea difícil y que requiere cuidado pero que resulta válida y fecunda. La expresión "pensamiento en diálogo" abarca en esta investigación, tanto la teología espiritual en diálogo con la psicología y mística, como el diálogo entre espiritualidad y contexto –especialmente contexto histórico–. El diálogo, la teología en la conversación,[1339] me parece un modo de hacer teología, una manera de construcción del saber que fue apareciendo de distintas maneras a lo largo del trabajo y que percibo como un signo de este tiempo en la investigación teológica.

- La introducción del paradigma hermenéutico en el método elegido para esta investigación, encuentro que resultó apto para su desarrollo, en especial para el diálogo interdisciplinar. Los tres momentos de pre-comprensión, profundización y nueva comprensión, podemos verlos reflejados tanto en las tres partes del trabajo, como en el interior de cada parte. La dialéctica entre explicar y comprender resulta sumamente adecuada para un trabajo de estas características.

[1336] Es el nombre de la colección de libros publicados por nuestra facultad.
[1337] Cf. V. R. AZCUY, "La práctica interdisciplinaria y su discernimiento", *Teología* 83 (2004) 19-37.
[1338] El que mejor define esta cuestión me parece que es Ph. F. Sheldrake, en su obra *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*, London, 1995.
[1339] Cf. La Introducción a este trabajo y la referencia al discurso del P. Ortega, en nota 20.

- Lenguaje y metáforas: el tema de la adecuación/indecuación del lenguaje para hablar de Dios, es un tema tan amplio como la misma teología. Una constante que se percibió en toda la investigación es la cuestión de la experiencia de Dios: ¿con qué palabras expresarla o describirla? Desde los místicos estudiados en la segunda parte hasta los autores contemporáneos, toda persona que se ponga a hablar sobre el tema, se encuentra con la dificultad del lenguaje. Más bien se diría que el discurso es limitante, que las palabras no logran expresar la experiencia. Ahora bien, incluyo el tema aquí porque a lo largo de la investigación fui constatando que para conocer el mensaje de un autor espiritual, es fundamental captar sus principales símbolos y metáforas y el significado que revisten en el autor/a del caso. Ejemplo universalmente reconocido es el de la noche sanjuanista, pero esto se da también en los otros autores espirituales. De hecho en el estudio sobre Tauler, me dediqué a buscar símbolos y metáforas que pudieran asociarse a la crisis. Encontrar las metáforas y símbolos más importantes es encontrar la puerta de entrada al/la autor/a espiritual, en especial si es un místico/a.

- Nuevas palabras: Al mismo tiempo, la palabra "crisis" es nueva en el vocabulario de la teología espiritual. Necesitamos nuevas palabras para describir nuevas realidades. "Proceso", "dramática existencial", "personalización", son expresiones que utiliza Garrido. Las tomo como ejemplo de la denominación de realidades antiguas y nuevas a la vez. "Proceso", para tomar una, dice algo similar a lo que antes se denominaba con la palabra "itinerario" pero dice algo también diverso: connota lo psicológico, habla de avance pero también de elaboración de los hallazgos, etc.

- La narrativa de la crisis: en la comprensión de una crisis es fundamental escuchar el relato. Esto que pone tan de relieve Baumgartner, se fue verificando de distintos modos en otros autores, por ejemplo en Kübler-Ross, ya que el duelo se entiende y se pondera en el relato. Pero esto también se ve en los autores espirituales, ya que muchas veces su magisterio, además de las mencionadas metáforas, se expresa en una narración biográfica, poética, descriptiva, etc. En esa narración resulta importante descubrir la acción de Dios que transforma ese relato en historia salvífica, tal como lo señala Baumgartner. El paradigma de Emaús muestra esa transformación narrativa y esta es una clave al mismo tiempo metodológica y pastoral: cuando las personas narran sus crisis en un contexto de fe, con un interlocutor dispuesto a la escucha sagrada –expresión afortunada de Guenther–, pueden encontrar ellas mismas las claves salvíficas de sus relatos. En otros términos: pueden ver a Dios actuando en su historia.

- A través del trabajo fue decantando una cierta evidencia acerca de la naturaleza espiritual de toda crisis. Es decir, toda crisis personal de alguna magnitud es crisis espiritual, sea que empiece por un cuestionamiento de ese tipo –espiritual, de fe, etc.– o por cualquier otro ámbito de la vida. Una crisis, en cuanto es crisis de la persona, es crisis espiritual.

- Encuentro apto el término "transformación", para hablar del término, fin o desenlace de la crisis. La crisis siempre transforma al sujeto que la atraviesa o es atravesado por ella. Una resolución positiva o exitosa de la crisis es aquella que

da como resultado una persona más integrada en lo humano y en lo espiritual, más sana y más abierta al amor.

- La crisis tiende a dejar un notable aprendizaje vital; siendo ambivalente y ambigua en su naturaleza y en su posible desenlace, es una gran oportunidad de crecimiento, es maestra de vida y de autoconocimiento, para el que pueda aprovechar esta difícil instancia de aprendizaje.
  La crisis es inherente a la vida, necesaria para el crecimiento, debemos contar con ella. Evitarla no hace más que dilatarla o cronificarla, como señalan los teóricos de intervención en crisis. El acompañante espiritual, para poder facilitar el proceso, debe estar alerta respecto de esta alternativa necesaria del proceso para no obstaculizar la dinámica propia de la crisis y si es posible, facilitar la resolución-integración-transformación que tiene lugar a partir de la misma.

2. Temas pendientes y horizontes abiertos

- Sigue pendiente la elaboración de una teología de la crisis, sistemáticamente elaborada y consensuada. Es un desafío que queda planteado a futuro.

- La amplitud-magnitud del tema exigió realizar opciones y dejar otros caminos o autores. Desde la reflexión iniciada en 2003, tanto las nuevas publicaciones que se fueron realizando en estos años, como los hallazgos de nuevos autores, hacen que se abran nuevas perspectivas e investigaciones. Algunos de esos materiales fueron incorporados en el texto, otros quedarán para trabajos futuros.

- El tema acompañamiento en crisis, por los motivos enunciados en la introducción, fue dejado de lado. Es un tema importante, que amerita otras investigaciones; un estudio sobre acompañamiento en crisis, es lo que sigue en una lógica temática a este texto. Crisis que la humanidad y nuestra Iglesia viven en diversos niveles. El grupo de Investigación que tenemos en la Facultad sobre acompañamiento espiritual y representaciones de Dios, recoge de algún modo tanto la inquietud por el acompañamiento, como la mirada interdisciplinar e integradora sobre este proceso.[1340]

- Hay una notable relación entre crisis y duelo, así como también la hay entre crisis y stress. Esto lo corrobora la psicología, pero necesita ser profundizado desde la teología espiritual, sobre todo en orden al estudio de las crisis, del itinerario o proceso espiritual y al consiguiente acompañamiento en crisis.
  Existen distintas iniciativas y experiencias de pastoral del duelo. En esto hay un considerable desarrollo que merecería una mayor reflexión hecha tanto desde la teología pastoral como desde la teología espiritual.

- Pensar la resolución de la crisis como integración-transformación, permite integrarla con el concepto de resiliencia, tan actual en diversos ámbitos. Concebir la salida de la crisis con el concepto de integración-transformación,

[1340] El grupo, coordinado por la Dra. Azcuy, está formado por personas provenientes tanto de la teología y del acompañamiento espiritual, como de la psiquiatría, la psicología y la práctica psicoterapéutica. Cf. M. GONZÁLEZ, "Primera Reunión Inter-grupos de Investigación de la Facultad de Teología", *Teología* 101 (2010) 169-173.

puede ser un buen puente de diálogo interdisciplinar con filosofía, psicología, antropología, ciencias de la educación, ciencias sociales, etc.

- Es necesario abordar la crisis en el horizonte del acompañamiento espiritual, pero también lo es pensarla en perspectiva eclesial-comunitaria, la crisis es personal, pero también es colectiva, social, epocal. En este sentido, perspectivas como la de Chiara Lubich pueden ayudar a elaborar esta cuestión.

- Creo que todavía hay mucho para desarrollar acerca de crisis espirituales a nivel de la praxis pastoral, la motivación inicial que me llevó a investigar a nivel teológico sobre las crisis, partió precisamente de una experiencia pastoral: mientras había mucho para hacer por las personas en crisis desde la psicología, y desde diversas disciplinas como el trabajo corporal o la terapia ocupacional, los agentes pastorales, nos encontrábamos sin respuestas para estas situaciones. Aquella experiencia junto a otras, motivó preguntas sobre la naturaleza de la crisis y las respuestas que sobre ella se podían encontrar en nuestra tradición cristiana. Aspiro a que esta investigación ayude en algo a seguir pensando las crisis que nos encontramos en nuestro trabajo pastoral, sobre todo para poder acompañar mejor desde el evangelio a las personas que las transitan.

3. Visión de Síntesis

Llegando al final del trabajo, el mismo se presenta en una visión de síntesis sobre crisis espiritual a varios niveles:

- *Síntesis conceptual*, expresada en los núcleos u nudos conceptuales expuestos en la tercera parte.

- *Binomios interdisciplinares*, que se encuentran en buena parte en el punto anterior sobre hallazgos. Pero que también podemos visualizar en pares de conceptos provenientes de la teología y de la psicología u antropología que trabajamos a la par en esta investigación, por ejemplo: proceso humano y gracia –usando el título del libro de Garrido–; intervención en crisis y acompañamiento espiritual; duelo y pascua, etc.

- *Metáfora de metáforas*,

"La mujer, cuando va a dar a luz está triste,
porque le ha llegado su hora;
pero cuando ha dado a luz al niño,
ya no se acuerda del aprieto
por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo".
Jn 16,21

La imagen del parto, hipótesis de investigación de la tesis que da origen al presente texto, y que lo recorre desde el comienzo al final, evocando las distintas alternativas de ruptura, quiebre, muerte y vida nueva, con la que se asocia la crisis. Metáfora que alcanza su plenitud en la cruz de Cristo: Jesús en la cruz protagoniza el parto más importante de la historia, que da vida al mundo. Jesús

también es el Hombre Nuevo,[1341] el Nuevo Adán,[1342] Unigénito del Padre[1343] y de María, Primogénito de toda la creación[1344] y Primogénito entre los muertos,[1345] el Recién Nacido más importante de la historia, capaz de re-significarla.

Parto y Pascua se unen en la figura teológica-inspiradora mística y bíblica, central de este trabajo.

Metáfora a la que acompañan otras metáforas, símbolos, figuras o imágenes asociadas: el leño encendido, la noche –y sus símbolos afines de oscuridad y tinieblas–, la transformación y el crecimiento –en particular los cuarenta años– y las diversas figuras sobre el desprendimiento que traen ambos místicos en la segunda parte.

Así, en la metáfora o símbolo del parto, unido al misterio pascual, tenemos representada en una imagen-símbolo, la crisis espiritual.

- *Perspectiva de síntesis cristológico-trinitaria*, la síntesis metafórica –metáfora de metáforas– está conectada con la síntesis más propiamente teológica de esta investigación. En la tercera parte, recreando la expresión balthasariana de Cristo-Exégeta del Padre, hablamos de Cristo-Exégeta de la crisis, porque con su vida, muerte y resurrección, Jesús ilumina y da sentido a toda crisis humana. Ahora bien, esta imagen fuertemente cristológica, desemboca en una visión de síntesis en la Trinidad, ya que sólo en el Espíritu que enseña, recuerda y conduce a la verdad,[1346] cada cristiano puede comprender y ver que en la entrega de Cristo al Padre, hay una clave para vivir su crisis personal y comunitaria, cada crisis de las personas y de los pueblos. "[…] esta Palabra, este Hijo, tiene que ser la exégesis última de Dios".[1347] La exégesis última de Dios hecha por el Hijo y abierta a nosotros en el Espíritu, nos dice que Dios es amor.

  De este amor pleno, divino, Cristo es intérprete y testigo. Jesús es el *Intérprete del Padre* en la acción y el drama:

  > "La interpretación o exégesis de Jesús es «teo-logía», traducida en acción, en drama… esta praxis magisterial se consuma en la pasión, en la que él mismo se convierte en objeto de demostración.[1348] El Espíritu de Dios, posibilita que su existencia humana sea una adecuada *auto-interpretación* de Dios".[1349]

  Los santos se colocan en esa línea de interpretación, sus misiones que se dan relevo unas a otras,[1350] nos permiten, en el Espíritu, conocer el amor de Cristo:

  > " […] no podemos encontrar las dimensiones del amor de Cristo sino en la comunidad de la Iglesia, en la distribución de las misiones y los carismas realizada por el Espíritu y en su intercambio: cada uno tiene que compartir con

[1341] Cf. Ef 2,15.
[1342] Cf. 1Co 15,45.
[1343] Cf. Jn 1,14.
[1344] Cf. Col 1,15.
[1345] Cf. Col 1,18.
[1346] Cf. Jn 15,26; 16,13.
[1347] H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona, 1986, 106.
[1348] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús?¿Lo conocemos?*, 114-115.
[1349] Cf. H. U. VON BALTHASAR, "Teología y Santidad", *Communio (E)* 9 (1987) 487.
[1350] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 3: Estilos Laicales*, Madrid, 1986, 499

> los demás, el particular conocimiento de Jesús que le ha sido demostrado y dado".[1351]

Cristo, revelador del Padre, es la clave de interpretación de las crisis del pasado, del presente y del futuro, pero esto sólo lo podemos entender gracias al Espíritu, que nos mueve para que nosotros también con Cristo nos entreguemos al Padre. Recordemos que la exhortación a dejar que esta entrega se realice en nosotros es la gran recomendación de los místicos estudiados en la segunda parte, cuando nos hablan de confianza y abandono en medio de las tribulaciones. Es también el Abrazo a Jesús Abandonado, del que habla Chiara Lubich y que tiene como fruto la Unidad.

Cristo, Dios y Hombre es exégeta de lo humano y cristiano, por quien tenemos acceso al Padre en el Espíritu transformador, que nos conduce a la verdad y al amor completos.

Que al cabo de nuestras crisis podamos acordar con Juan de la Cruz:
"Dios lo hizo bien; pues, en fin, es lima el desamparo y para gran luz el padecer tinieblas".[1352]

[1351] H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús?¿Lo conocemos?*, 147.
[1352] Ep 1. Se trata de una carta a Catalina de Jesús, amiga del santo, escrita en Julio de 1581.

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía de la Primera Parte

1.1 Fundamental

I. BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral. Introducción a la praxis de la pastoral curativa*, Bilbao, 1997.

G. CAPLAN, *Aspectos preventivos en Salud Mental*, Barcelona, 1993.

L. DE CANDIDO, voz "Crisis" en: T. GOFFI - S. DE FIORES - A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1991. 380-398.

E. ERIKSON, *Childhood and Society*, New York, 1963.

M. GUENTHER, *Holy Listening. The art of Spiritual Direction*, Boston, 1992.

J. GARRIDO, *Proceso Humano y Gracia de Dios. Apuntes de Espiritualidad Cristiana*, Santander, 1996.

TH. KEATING, *Crisis de fe, crisis de amor*, Bilbao, 2001.

E. KÜBLER-ROSS - D. KESSLER, *Sobre el duelo y el dolor. Cómo encontrar sentido al duelo a través de sus cinco etapas*, Barcelona, 2006.

E. LINDEMANN, "Symptomatology and management of acute grief", en: *American Journal of Psychiatry* 101 (1944) 141-148.

J. MAC AVOY, voz "Crises Affectives et Vie Spirituelle", en: AA.VV. CH. BAUMGARTNER - M. OLPHE - GALLIARD (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, París - Toulouse, 1953. Tomo II, col. 2537-2556.

F. K. NEMECK - M.T. COOMBS, *Nuestra Trayectoria Espiritual*, Madrid, 1988.

L. PACOMIO (dir.) *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, 1985, VOL. I-II, III, IV.

J. RUPP, *Orar nuestros adioses*, Bs. As., 1993.

PH. F. SHELDRAKE, *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*, New York, 1995.

M. SCHNEIDER, voz "Krise" en: CH. SCHÜTZ (ed.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg-Basel-Wien, 1988, col. 742-744.

—— *Krisis: zur theologischen Deutung von Glaubens- und lebenkrisen Ein Beitrag der theologischen Antropologie*, Frankfurt am Main, 1995.

—— voz "Krise" en: H. GASPER - J. MÜLLER - F. VALENTIN (eds.), *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, Freiburg-Basel-Wien 1997[5], col. 573-575.

K. SLAIKEU, *Intervención en Crisis. Manual para práctica e Investigación*, México, 1992.

1.2 Especial o de consulta

AA.VV, UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL (eds.), *Espiritualidad cristiana en tiempos de crisis. IV Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Navarra, 1996.

E. ANCILLI (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, Madrid, 1987, 3 tomos.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *DSM - IV. Manual Diagnóstico y Estadístico de los trastornos mentales,* Barcelona, 1995.
P. ARIES, *El hombre ante la muerte,* Madrid, 1999.
—— *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta la actualidad,* Buenos Aires, 2000.
W. ARNOLD - H.J. EYSENCK - R. MEILI (dirs.), *Diccionario de Psicología,* Madrid, 1979, 3 tomos.
G. ARTAUD, *Conocerse a sí mismo. La crisis del adulto*, Barcelona, 1981.
W. AU, *Por el Camino del Corazón*, Buenos Aires, 1994.
V. R. AZCUY, *La figura de Teresa de Lisieux*. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar (tesis doctoral), Buenos Aires, 1997, 2 tomos.
M. BAUTISTA - N. SITTA - D. SITTA, *Renacer en el duelo. Cuando Muere un ser querido*, Buenos Aires, 1999.
M. BELLET - G.COQ - A. DUPREZ, *Un Trajet Vers L'essentiel*, Paris, 2004.
A. BELLOCH - B. SANDÍN - F. RAMOS (eds.), *Manual de Psicopatología* (2 vols.), Madrid, 1997.
CH. BERNARD, *Théologie Affective*, París, 1984.
—— *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu,* Madrid, 1994.
—— *Le Dieu des Mystiques,* París, 1995.
E. BLESCKE, *El fracaso en la fidelidad a un proyecto para toda la vida*, *Concilium (E)* 231 (1990) 315-330.
G. CAPLAN, *Principles of Preventive Psychiatry*, New York, 1964.
—— *The Theory and Practice of Mental Health Consultation*, New York, 1970.
—— *Supports systems and community mental health*, New York, 1974.
—— "Mastery of Stress: Psychosocial aspects", *American Journal of Psychiatry* 138 (1981) 413-419.
—— *Population-Oriented Psychiatry*, New York, 1989.
R. CAPPONI, "Teología, Iglesia y Psicología", *Teología y Vida* XXXVII (1996) 207-219.
—— "Desafíos de la psicología a la teología", *Teología y Vida* XLIII (2002) 21-32.
SH. CASSIDY, *Luz en el Valle de Sombras. Reflexiones sobre el sufrimiento y la atención a los moribundos,* Santander, 1996.
S. CASTRO, *Teología espiritual, reflexión cristiana sobre la praxis*, Madrid, 1980.
M. DE CERTEAU, *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, México, 1994.
—— "Culturas y espiritualidades", *Concilium (E)* 19 (1966) 181-208.
L. S. CUNNINGHAM - K. J. EGAN, *Espiritualidad cristiana. Temas de la tradición*, Santander, 2004.
R. CHECA, *Pastoral De La Espiritualidad Cristiana: Fundamento Teológico, Sectores de Actuación, Orientación Mistagógica,* Burgos, 2000.
S. DE FIORES, voz "Itinerario Espiritual", en: T. GOFFI - S. DE FIORES - A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad,* Madrid, 1991, 999-1021.
M. DE HENNEZEL, *La muerte íntima. Los que van a morir nos enseñan a vivir*, Barcelona, 1997.
D. DE PABLO MAROTO, *Historia de la espiritualidad*, Madrid, 1990, 2ªed.
—— *El Camino Cristiano. Manual de Teología Espiritual*, Salamanca, 1996.
A. DERVILLE, voz "Mélancolie", en: AA.VV. M. VILLER (dir), *Dictionnaire de Spiritualité,* París - Toulouse, 1980, Tomo X, col. 950-955.
C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Creer después de Freud*, Madrid, 1992.
—— *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones,* Bilbao, 2001.
J. DOMINIAN, *Maturité Affective et Vie chretienne*, París, 1978.

H. DOPASO, *El buen morir. Una guía para acompañar al paciente terminal*, Buenos Aires, 1994.
—— *Así en la vida como en la muerte. Una visión transpersonal del proceso de vivir y morir*, Bs.As., 2004.
M. DOWNEY, *Understanding Christian Spirituality*, New York, 1997.
J. EBACH, "Señor, ¿por qué maltratas Tú a este pueblo?", *Concilium (E)* 231 (1990) 331-344.
T. EDWARDS, *Spiritual Friend: Reclaiming the Gift of Spiritual Direction.* New York, 1980.
E. ERIKSON, *Identity and Life Cycle*, New York, 1960.
—— *El ciclo vital completado*, Barcelona, 2000.
J. ESPEJA, *La espiritualidad cristiana*, Madrid, 1992.
V. M. FERNÁNDEZ, *Teología espiritual encarnada. Profundidad espiritual en acción*, Buenos Aires, 2004.
V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI (eds.), *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, Buenos Aires, 2005.
A. FERNÁNDEZ LIRIA- B. RODRÍGUEZ VEGA, *Intervención en Crisis*, Madrid, 2002.
O. FERNÁNDEZ MOUJÁN, *Crisis Vital. Un modelo de transformación en psicoanálisis y psicología social*, Buenos Aires, 1989.
J. FERRER, *Revisioning Transpersonal Theory. A Participatory Vision of Human Spirituality*, New York, 2002.
H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca, 1998, 2 volúmenes.
S. GAMARRA, *Teología Espiritual*, Madrid, 1994.
J. GARRIDO, *Adulto y Cristiano. Crisis de Realismo y Madurez Cristiana*, Santander, 1989.
—— *El conflicto con Dios, hoy. Reflexiones Pastorales*, Bilbao, 2000.
—— *La Relación con Jesús, hoy. Reflexiones Pastorales*, Bilbao, 2001.
—— *Vivir en Proceso. Un modo de plantearse la vida*, Gazteiz/Vitoria, 2006.
A. GOETTMANN - R. GOETTMANN, *Guérison des maladies de l' âme*, Paris, 2004.
T. GOFFI - B. SECONDIN, *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca, 1986.
O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Elogio de la Encina*, Salamanca, 1978.
—— *Madre y Muerte*, Salamanca, 1993.
—— *Sobre la Muerte*, Salamanca, 2002.
C. GRATTON, *The Art of Spiritual Guidance*, New York, 1992.
B. J. GROESCHEL, *Spiritual Passages. The Psychology of Spiritual Development*, New York, 1992.
S. GROF, *Psicología Transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*, Barcelona, 1986.
S. GROF - CH. GROF (eds.), *El poder curativo de las crisis*, Barcelona, 2001.
—— *La Tormentosa Búsqueda del ser. Una Guía de Crecimiento Personal a través de la Emergencia Espiritual*, Barcelona, 2001.
A. GROMOLARD, *La segunda conversión. De la depresión religiosa a la libertad espiritual*, Santander, 1999.
A. GRÜN, *Nuestras propias sombras. Tentaciones. Complejos. Limitaciones*, Madrid, 1991.
—— *Cómo estar en armonía consigo mismo. Caminos espirituales hacia el espacio interior*, Navarra, 1997.
—— *Hacia la plenitud. El camino de san Benito, abad*, Zamora, 1997.
—— *Portarse bien con uno mismo*, Salamanca, 1997.
—— *El gozo de vivir. Rituales que sanan*, Navarra, 1998.

——— *Recuperar la propia alegría*, Navarra, 1999.
——— *Evangelio y psicología profunda*, Madrid, 2003.
A.GRÜN - M. DUFNER, *Una espiritualidad desde abajo. El diálogo con Dios desde el fondo de la persona*, Madrid, 2000.
——— *La salud como tarea espiritual. Actitudes para encontrar un nuevo gusto por la vida*, Madrid, 2001.
A. GRÜN - W. MÜLLER, *Qué enferma y qué sana a los hombres*, Navarra, 1999.
——— *Descubrir la riqueza de la vida*, Navarra, 1**999.**
A. GUERRA, *Introducción a la Teología Espiritual*, Santo Domingo, 1994.
M. GUENTHER, *Toward Holy Ground. Spiritual Directions for the Second Half of Life*, Massachusetts, 1995.
——— *The Practice of Prayer*, Massachusetts, 1998.
——— *Notes from Sojourner*, New York, 2002.
——— *At Home in the World. A Rule of Life for the Rest of Us*, New York, 2006.
J. GUILLAUMIN, "Observaciones para una metodología general de las investigaciones sobre crisis", en: R. KAËS - A. MISSENARD - R. RASPI - D. ANZIER - J. GUILLAUMIN - J. BLEGER, *Crisis, ruptura y superación*, Bs. As., 1979, 201-231.
T. HART, *The Art of Christian Listening*, New York, 1980.
F. IMODA, *Human development. Psychology and Mistery*, Leuven, 1998.
——— *Desarrollo Humano. Psicología y Misterio*, Salta, 2003, Tomo I.
——— *Desarrollo Humano. Psicología y Misterio*, Salta, 2005, Tomo II.
——— *Desarrollo Humano. Psicología y Misterio*, Salta, 2005, Tomo III.
F. JÁLICS, *Aprendiendo a Compartir la Fe*, Bs.As., 1986.
——— *El Encuentro con Dios*, Buenos Aires, 1988.
——— *Ejercicios de Contemplación*, Buenos Aires, 1995.
B. JIMÉNEZ DUQUE - L. SALA BALAUST, *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona, 1969, 4 volúmenes.
W. JOHNSTON, *Teología Mística*, Barcelona, 1997.
CH. JONES - G. WAINWRIGHT - E. YARNOLD (eds.), *The Study of Spirituality*, Cambridge, 1996.
C. J. JUNG, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 1984.
——— *Psicología y Religión*, Barcelona 1994.
——— *La Realidad del alma*, Buenos Aires, 1997.
V. KAST, *A Time to Mourn. Growing through the Grief Process*, New York, 1988.
——— *La naturaleza del amor. Las relaciones de pareja a través de los mitos.* Barcelona, 2000.
T. KEATING, *Crisis de fe, crisis de amor*, Bilbao, 2001.
S. KOVADLOFF, *El Enigma del Sufrimiento*, Buenos Aires, 2008.
E. KÜBLER-ROSS, *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, 1975.
——— *Vivir hasta despedirnos*, Barcelona, 1991.
——— *Carta a un niño con cancer*, Barcelona, 1991.
——— *Morir es de vital importancia*, Barcelona, 1995.
——— *Preguntas y respuestas a la muerte de un ser querido*, Barcelona, 1998.
——— *La muerte: un amanecer*, Barcelona, 1999.
E. KÜBLER-ROSS - D. KESSLER, *Lecciones de vida*, Barcelona, 2003.
H. S. KUSHNER, *Cuando a la gente buena sufre*, Buenos Aires, 1989.
J. C. LARCHET, *Théologie de la Maladie*, París, 1994.
——— *Thérapeutique des maladies mentales. L´éxpérience del´Orient chrétien des premiers siècles*, París, 1994.
J.M. LIBANIO, *Discernimiento Espiritual*, Buenos Aires, 1987.

D. LIBERMAN, *Es hora de hablar del duelo. Del dolor de la muerte al amor a la vida*, Buenos Aires, 2007.
K. LEECH, *Soul Friend: The Practice of Christian Spirituality*, New York, 1977.
B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, 1994.
A. LOUF, *A Merced de Su Gracia*, Madrid, 1991.
—— *Generati dallo Spirito*, Vicenza, 1994.
M. A. MCINTOSH, *Mystical theology. The integrity of spirituality and theology*, Oxford, 1998.
T. MERTON, *Ascenso a la verdad*, Buenos Aires, 1954.
D. MIETH, "Ethos del fracaso y de la vuelta a empezar. Una perspectiva teológico-ética olvidada", *Concilium (E)* 231 (1990) 243-260.
A. MOFFATT, *TERAPIA DE CRISIS. La emergencia psicológica*, Buenos Aires, 2007.
D. MORRIS, *La Cultura del Dolor*, Santiago de Chile, 1994.
J. MONBOURQUETTE, *Reconciliarse con la propia sombra. El lado oscuro de la persona*, Santander, 1999.
W. MÜLLER, *Alimento para el alma. Para una espiritualidad terrenal*, Buenos Aires, 2003.
—— *Superar la depresión. Ánimo para tu corazón*, Buenos Aires, 2007.
R. A. NEIMEYER, *Aprender de la pérdida. Una guía para afrontar el duelo*, Barcelona, 2007.
F. K. NEMECK - M. T. COOMBS, *El Camino de la Dirección Espiritual*, Madrid, 1987.
—— *Llamados por Dios*, Madrid, 1994.
A. OLEA, *Creer Amando*, Burgos, 1996.
I. ORDOÑEZ DE LANÚS, "La escucha sagrada" *Proyecto* 39 (2001) 322-323.
—— *Escuchar con el Corazón. La Espiritualidad de la escucha*, Buenos Aires, 2010.
—— *Acompañamiento Espiritual. Hacia la plenitud del amor*, Buenos Aires, 2010.
A. PANGRAZZI, *Experiencias de crecimiento. El duelo*, Bogotá, 1992.
A. PÉREZ - F. JIMÉNEZ - M. POBLETE - L.YÉVENES, "Claves para la Escucha. Dimensiones del acompañamiento de Personas", *Cuadernos de Espiritualidad Ignaciana* 148 (Nov-Dic 2004).
J. M. POVEDA ARIÑO, *La Psicología de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1984.
C. PRECHT BAÑADOS, *Acoger, animar, acompañar. Tres claves del servicio pastoral*, Madrid, 2007.
R. W. RICHARDSON, *Becoming a Healthier Pastor. Family Systems Theory the Pastor's Own Family*, Minneapolis, 2005.
A. M. RIZZUTO, *El nacimiento del Dios vivo. Un estudio psicoanalítico*, Madrid, 2006.
A. R. ROBERTS (ed.), *Crisis Intervention Handbook: Assessment, Treatment, and Research*, New York, 2005.
T. RODRÍGUEZ MIRANDA, *La Dirección Espiritual. Pastoral del Acompañamiento Espiritual*, Buenos Aires, 2006.
C. R. ROGERS, *El Proceso de Convertirse en Persona*, México 1992.
C. R. ROGERS - G.M. KINGET, *Psicoterapia y Relaciones Humanas*, Madrid, 1972.
E. ROJAS, *Adiós, Depresión. En busca de la felicidad razonable*, Buenos Aires, 2006.
R. ROLHEISER, *Seeking spirituality: guidelines for a Christian spirituality for the twenty-first century*, London, 1998.
R. RUBIO HERRERA, "Experiencias Psíquicas sobre el Sentimiento de Pérdida", *Communio (E)* 24 (1991) 77-98.
F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu*, Madrid, 1978.
J. RUPP en colaboración con JOYCE HUTCHINSON, *Now That You´ve Gone Home Courage and Comfort for times of Grief*, New York, 2009.

E.J. SÁNCHEZ-SÁNCHEZ, *La Relación de Ayuda en el duelo*, Madrid, 2001.
M. SCHNEIDER, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, Bilbao, 2000.
E. SCHUCHARDT, "Afrontar el fracaso: ¿Por qué precisamente yo? Una ocasión para aprender a vivir", en: *Concilium (E)* 231 (1990) 261-286.
B. SECONDIN, *Espiritualidad en Diálogo. Nuevos escenarios de la experiencia espiritual*, Madrid, 1999.
PH. F. SHELDRAKE, *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*, London, 1995.
—— *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God*, London, 1998.
—— "What is Spirituality?", en: K. J. COLLINS (ed.), *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*, Michigan, 2000, 21-42.
—— "Interpretation", en: A. HOLDER (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford, 2006. 459-476.
M. SZENTMÁRTONI, *Psicología de la Experiencia de Dios*, Bilbao, 2002.
—— *Manual de Psicología Pastoral,* Salamanca, 2003.
B. SIEGEL, *Paz, Amor y Autocuración ¿Es posible activar con la mente el sistema inmunitario?*, Barcelona, 1999.
D. K. SWITZER, *The Minister as Crisis Counselor*, Nashville, 1974.
R. TITONE, *Ascesis y Personalidad*, Salamanca, 1986.
D. TRACY, *On Naming the Present: God, Hermeneutics and Church*, New York, 1994.
F. URBINA, *Teología de la Contemplación*, Madrid, 2009.
J. M. VELASCO, *El fenómeno místico. Un estudio comparado*, Valladolid, 1999.
K. WAAIJMAN, *SPIRITUALITY. Forms, Foundations, Methods*, Louvain, 2002.
—— "Spirin Encyclopedia of Spirituality", *Studies in Spirituality* 16 (2006) 287-326.
H. N. WRIGHT, *The New Guide to Crisis & Trauma Counseling*, Ventura, 2003.
A. J. YATES, voz "Conflicto" en: A. WILHEIM - H.J.EYSENCK - R. MEILI (dir.) *Diccionario de Psicología*, Madrid, 1979, TI, 252-255.
R. ZAVALLONI, voz "Madurez Espiritual", en: T. GOFFI - S. DE FIORES - A. GUERRA (dir.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1991. 1123-1138.
—— voz "Psicología (y Espiritualidad)", en: T. GOFFI - S. DE FIORES - A. GUERRA (dir.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1991, 1635-1654.
G. F. ZUANAZZI, voz "Patología Espiritual", en: T. GOFFI - S. DE FIORES - A. GUERRA (dir.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1991, 1500-1524.

2. Bibliografía de la Segunda Parte

2.1 Juan Tauler

2.1.1 Fuentes

Latín:
D. IOANNIS THAVLERI. *Opera Omnia*. Traducción de L. SURIUS, Köln, 1548.
Alemán:
J. TAULER, *Die Predigten Taulers*, F. VETTER, Berlín, 1910.

J. TAULER, *Predigten*, Band I –Band II. Johannes Verlag, Einsieldeln, 1987.
Francés:
J. TAULER, *Sermons*, traduction sur les plus ancienes manuscrits alemands par les RR.PP. E. HUGUENY, G.THERY ET M. A. L. CORIN, T I-II-III, Paris 1927, 1930, 1935.
J. TAULER, *Sermons*, Édition intégrale. Traduction de E. HUGUENY, G.THERY ET M.A.L. CORIN. Éditée et présentée par J-P. JOSSUA avec une notice d'E-H WEBER sur Jean Tauler et Maître Eckhart. Paris, 2007.
Italiano:
G. TAULERO, *Opere* (Introduzione, traduzione e note di BERNARDINO DI BLASIO op), Alba, 1977.
G. TAULERO, *I Sermoni* (Introducción y notas de M. VANNINI. Traducción de F. BELSKI), Milán, 1997.
Español:
J. TAULER, *Obras*, Edición, traducción y notas por T.H. MARTÍN, Madrid, 1984.
J. TAULER, *Instituciones. Temas de Oración*, Introducción y notas por T.H. MARTÍN, Salamanca, 1990.

2.1.2 Estudios

D. ABRESCIA, voz "Taulero, Juan", en: E. ANCILLI (dir.) *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, 1984, Tomo III, 437-440.
H. U. VON BALTHASAR, "«Nacimiento del Hijo»: Mística renano-flamenca", en: *Teodramática. T.5: El último acto***,** Madrid, 1998, 421-449.
M. E.BECKER, *Tauler, ein deutscher Mystiquer*, Essen, 1961.
J. A. BIZET, *Jean Tauler de Strasbourg*, Paris, 1968.
C. CHAMPOLLION, *Jean Tauler: Maitre de Vie* en: *Vie Spirituelle* 581 (1976) 8-24.
B. CORTRIGHT, *Psycotherapy and Spirit. Theory and Practice in Transpersonal Psycotherapy*, New York, 1997.
L. COGNET, "Tauler et les Mystiques Rhénans. Un guide de lecture pour Eckhart, Suso et Tauler", *Vie Spirituelle* 478 (1961) 650-660.
—— *Gottes geburt in der Seele. Einführung in die deutsche Mystik*. Freiburg-Basel-Wien, 1967.
—— *Introduction aux Mystiques Rhéno-Flamands*, Paris, 1968.
Y. M-J. CONGAR, "Tauler dans son temps et son actualité permanente", *Vie Spirituelle* 478 (1961) 642-649.
M. DE GANDILLAC, *Valeur du Temps dans la Pédagogie Spirituelle de Jean Tauler*, Montreal, 1967.
A. DE LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler. Ou la Divinisation de l'homme*, Paris, 1996.
M. DUPUY, voz "Nuit", en: M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité*, París - Toulouse, 1982, Tomo XI, col. 519-525.
S. ECK, *Initiation a Jean Tauler*, Paris, 1994.
—— *Prédicateurs de la grâce. Études sur les mystiques rhénans*, Paris, 2009.
H. EGAN, "Giovanni Taulero" en: *I Mistici e la Mistica. Antologia della mistica cristiana*, Cittá del Vaticano, 1995, 359-369.
B. FARRELLY, "La trinidad divina y la deificación del hombre por el nacimiento del hijo en el alma : según los escritos del maestro Eckhart", *Sapientia* vol. 55 207 (2000) 13-23.

—— "El camino trinitario a la deificación conforme a los místicos renanos del siglo XIV: Meister Eckhart, Juan Tauler y el beato Enrique Seuze", *Sapientia* vol. 57 211 (2002) 39-55.
B. GARCÍA RODRIGUEZ, "Taulero en San Juan de la Cruz", *Vida Sobrenatural* 50 y 51 (1949) y (1950) 349-362; 423-436.
GIOVANNA DELLA CROCE, *I Mistici del Nord*, Roma, 1981.
L. GNÄDINGER, "Tauler (Jean)", en: *Dictionnaire de Spiritualité*, París - Toulouse, 1991, T XV, col. 57-79.
—— *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*. München, 1993.
—— *Giovanni Taulero. Ambiente di Vita e Dottrina Mistica*, Torino, 1997.
A. GRÜN, *La Mitad de la Vida como Tarea Espiritual*, Madrid, 1993.
M. HAAS, *Was ist Mystik?* en: K. RUG (ed.) *Abendländische Mystik in Mittelalter*, Stuttgart, 1986, 319-341.
—— "Johannes Tauler", en: *Sermo Mysticus. Studium zur Theologie und Sprache der Deutschen Mystik*, Freiburg, 1979, 253-295.
E. HUGUENY, "La doctrine Mystique de Tauler", en: *Revue des sciencies philosophiques et théologiques* 10 (1921) 194-221.
S. E. OZMENT, *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the Context of their Theological Thought*, Netherlands, 1969, 11-46.
JILL RAITT (dir.) *Espiritualidad Cristiana. Alta Edad Media y Reforma*, Buenos Aires, 2002.
P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, 1988.
J. SANCHÍS ALVENTOSA, *Los Escritores Nórdicos y los Espirituales Españoles*, en: AA.VV. *Segundo Congreso Internacional de Espiritualidad*, Salamanca, 1963, 527-542.
G. THERY, *Esquisse d'un vie de Tauler* en: *Vie Spirituelle* 15 (1927) 111-167.
M. A. VANNIER, "A la suite du Christ avec Jean Tauler", *Vie Spirituelle* 738 (2001) 9-55.
I. WEILNER, *Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik*, Regensburg, 1961.
S. ZEKORN, *Gelassenheit und Einekher. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler*, Würzburg, 1993, 61-93.160-183.236-253.

2.2 Juan de la Cruz

2.2.1 Fuentes

JUAN DE LA CRUZ, Poesie, *Ed. Crítica a cargo de PAOLA ELIA, Roma, 1989.*
JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, revisión textual, introducciones y notas al texto por J.V. RODRÍGUEZ. Introducción y notas doctrinales por F. RUIZ SALVADOR, Madrid 1992.
J. L. ASTIRRAGA - A.BORRELL - J.M. DE LUCAS, *San Juan de la Cruz, Concordancias de sus escritos*, Roma, 1990.
JUAN DE LA CRUZ, Cántico Espiritual y Poesía Completa, *Ed. Crítica a cargo de PAOLA ELIA y MARÍA JESÚS MANCHO DUQUE, Barcelona, 2002.*

2.2.2 Bibliografías y Repertorios Bibliográficos Anuales

ARCHIVUM BIBLIOGRAFICUM CARMELITANUM, Roma, desde 1956.

BIBLIOGRAPHIA INTERNATIONALIS SPIRITUALIS, Roma, desde 1969.

J. GAITÁN, "Actualidad e inactualidad de San Juan de la Cruz en lengua castellana", *Revista de Espiritualidad* 38 (1979) 403-418.

E. PACHO, "Estudios Recientes sobre San Juan de la Cruz", en *Ephemerides Carmeliticae* 23 (1972) 466-489.

—— "Orientación Bibliográfica", *Iniciación a San Juan de la Cruz*, Burgos, 1982, 243-294.

M. D. SÁNCHEZ, *Bibliografía Sistemática de San Juan de la Cruz*, Madrid, 2000.

2.2.3 Estudios

D. ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera)*, Madrid, 1958.

A. AMUNARRIZ *Dios en la Noche. Lectura de la Noche Oscura de San Juan de la Cruz*, Roma, 1991.

J. ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, *Mística y Depresión: San Juan de la Cruz*, Madrid, 1997.

—— *Éxtasis sin fe*, Madrid, 2000.

J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931.

CH. BERNARD, *Introduzione alla Lettura di San Giovanni della Croce*, Roma,1993.

H. BLOMMESTIJN, "The Dark Night in John of the Cross", *Studies in Spirituality* 10 (2000) 228-241.

H. BLOMMESTIJN - J. HULS - K. WAAIJMAN, *The Footprints of Love. John of the Cross as Guide in the Wilderness*, Leuven, 2000.

A. BORD, *Memoire et esperance chez Jean de la Croix*, Paris, 1971.

V. CAPÁNAGA, *San Juan de la Cruz. Valor Psicológico de su Doctrina*, Madrid, 1950.

S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, Madrid, 1986.

CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz, el hombre, el doctor, el poeta*, Barcelona, 1935.

CRISÓGONO DE JESÚS, MATÍAS DEL NIÑO JESÚS Y L. RUANO, *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1973.

J. CRISTINO GARRIDO, *La Noche de la Sensibilidad Humana*, en: RevEsp 30 (1971) 267-275.

A. CUGNO, *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1979.

—— "L'anthropologie de Saint Jean de la Croix" en: D. POIROT (ED.), *Saint Jean de la Croix: Connoissance de l'homme et mystére de Dieu*, Paris, 1993, 13-37.

M. DE CERTEAU, *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, México, 1994.

A. GUERRA, "Noche de San Juan de la Cruz: supraconceptualidad y anchísima soledad", *Teresianum* 41 (1990) 439-472.

G. GUTIERREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del Inocente*, Salamanca, 1986.

M. DEMINUID, *St. Jean de la Croix*, Paris, 1924.

M. A. DIEZ, *Lecturas Medievales de San Juan de la Cruz*, Burgos, 1999.

FRANCOIS DE SAINTE MARIE, *Initiation a Saint Jean de la Croix*, Paris, 1946.

J. D. GAITÁN, *Negación y Plenitud en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1995.

R. GARRIGOU LAGRANGE, *L'amour de Dieu et la croix de Jesus. Etude de theologie mystique sur le Probleme de l'amour et les purifications passives d'apres les principes de Thomas d'Aquin et la doctrine de s. Jean de la Croix*, Paris, 1929, 2 vol.

——— *Perfection chretienne et contemplation; selon s.Thomas d'Aquin et s. Jean de la Croix*, Paris, 1923, 2.v.

A. GUERRA, "Para la integración existencial de la Noche Oscura" en: AA.VV. F. RUIZ (coord.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1990, 225-250.

A. M. HAAS, *Visión en Azul. Estudios de mística europea*, Madrid, 1999.

M. DE HARO, "La noche del sufrimiento. Interpretación simbólica de la vida y sus crisis según San Juan de la Cruz", *San Juan de la Cruz* 6 (1990) 61-77.

H. HATZFELD, *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, 1968.

M. HERRAIZ GARCÍA, *La Oración, Experiencia Liberadora*, Salamanca, 1989.

——— *La Unión con Dios, Gracia y Proyecto. Catecismo Sanjuanista*, Valencia, 1991.

——— *A Zaga de tu huella. Estudios teresiano-sanjuanistas y de espiritualidad*, Burgos, 2000.

J. M. JAVIERRE, *Juan de la Cruz, un caso Límite*, Salamanca, 1991.

LUCE LOPEZ-BARALT, *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Madrid, 1998.

LUCIEN MARIE DE SAINT JOSEPH, *L´expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, Paris, 1968.

LUCIEN MARIE DE SAINT JOSEPH, voz "Jean de la Croix", en M. VILLER - F. CAVALLERA - J. DE GUIBERT - A. RAYEZ (fond.) *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Paris, 1972, T VIII, col. 408-447.

J. J. LOPEZ IBOR, *De la Noche Oscura a la Angustia*, Madrid, 1973.

M. J. MANCHO DUQUE, *El símbolo de la «Noche» en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca, 1982.

Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz, Madrid, 1993

M. J. MEADOW, "The dark side of Mysticism: Depression and The dark night", en: H. NEWTON MALONY (ed.), *Psychology of Religion. Personalities, Problems, Possibilities*, Michigan 1984, 231-253.

G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix.* Paris 1960-1961, 3vol.

F. K. NEMECK, *Receptividad. De San Juan de la Cruz a Teilhard de Chardin*, Madrid, 1985.

M. NORBERT UBARRI- L. BEHIELS, *Fuentes Neerlandesas de la Mística Española*, Madrid, 2005.

J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Bruges, 1966.

E. PACHO, *San Juan de la Cruz y sus Escritos*, Madrid, 1969.

——— (ed.) *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, Salamanca - Ávila, 1990.

——— *Estudios Sanjuanistas*, Burgos, 1997, 2 vols.

——— "El léxico de los místicos: del tecnicismo al símbolo", en: JUAN MARTÍN VELASCO (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Madrid 2004, 219-246.

E. PACHO (dir.) *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos, 2000.

S. ROLLÁN, *Extasis y Purificación del Deseo. Análisis Psicológico - Existencial de la Noche en la Obra de San Juan de la Cruz*, Avila, 1991.

M. S. ROLLAN, "Amour et désir chez saint Jean de la Croix", *Nouvelle Revue Theologique* 113 (1991) 498-515.

S. ROS (coord.), *Introducción a la Lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca, 1993.
—— "Biblia y Mística: la revelación de Dios por el símbolo en el Poema de la Noche Oscura", *Revista de Espiritualidad* 238 (2001) 351-392.
F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid, 1968.
—— "San Juan de la Cruz. El Mensaje", *Ephemerides Carmeliticae* 19 (1978) 449-459.
—— "El Símbolo de la Noche Oscura", *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 79-110.
—— *Místico y Maestro San Juan de la Cruz*, Madrid, 1986.
—— *Místico y Maestro San Juan de la Cruz*, Madrid, 2006.
—— (ed.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1990.
H. SANSON, *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, Paris, 1953.
O. STTEGINK, *Juan de la Cruz: Espíritu de llama*, Roma-Nedeerlands, 1991.
W. STINISSEN, "L´actualité de saint Jean de la Croix", *NRT* 113 (1991) 481-497.
F. URBINA, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1956.
J. VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz, profeta enamorado de Dios y maestro*, Madrid, 1987.
J. VICENTE RODRÍGUEZ (ed.), *Aspectos Históricos de San Juan de la Cruz*, Ávila, 1990.

3. Bibliografía de la Tercera Parte

3.1 "Κρινω– κρισισ" en el Evangelio de Juan

G. BARBAGLIO (ed.), *Espiritualidad del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1994.
S. CASTRO SÁNCHEZ, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*, Madrid, 2002.
J. CORBON - P. GRELOT, voz "Juicio" en: X. L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1977., 454-459.
X. L. DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca, 1998, 3 Volúmenes.
A. FEUILLET, "L'heure de la femme (Jn16, 21) et l'heure de la Mére de Jésus (Jn 19,25-27) I-II-III." en: *Bíblica* 47 (1966) 169-184; 361-380; 557-573.
A. GRÜN, *Jesús, puerta hacia la vida. El Evangelio de Juan*, Navarra, 2004.
G. KITTEL, voz: "κρινω", *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, 1969, Tomo V, 1021-1080.
W. KORNFELD, voz: "Juicio divino" en: A. DIEZ MACHO - S. BARTINA (eds.), *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona, 1963, Tomo IV, 786-791.
J. MATEOS - J. BARRETO, *El Evangelio de Juan. Análisis Lingüístico y Comentario Exegético*, Madrid, 1982.
—— *El Evangelio de Juan. Texto y Comentario*, Málaga, 2002.
M. NAVARRO PUERTO, *Cuando la Biblia Cuenta. Claves de narrativa bíblica*, Madrid, 2003.
M. RISSI, voz: "κρινω" en: H. BALZ - G.SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca 1996, Tomo I, col. 2407-2416.
L. H. RIVAS, *El Evangelio de Juan. Introducción. Teología. Comentario*, Buenos Aires, 2005.
R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan. Versión y comentario*, Barcelona, 1980, 3 Tomos.

G. ZEVINI, “La espiritualidad en la tradición de Juan” en: GIUSEPPE BARBAGLIO (ed.), *Espiritualidad del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1994.

3.2 Chiara Lubich

3.1.1 De Chiara Lubich

Donde dos o tres, Buenos Aires, 1977.
Palabra de vida, Madrid, 1978.
Fermentos de unidad, Madrid, 1979.
Hombres al servicio de todos, Buenos Aires, 1979.
La caridad como ideal, Buenos Aires, 1979.
Sí, sí; no, no, Buenos Aires, 1980.
El sí del hombre a Dios, Madrid, 1981.
Jesús en el hermano, Buenos Aires, 1983.
Diario 1964/65, Madrid, 1986.
Juntos en camino, Buenos Aires, 1988.
Saber perder, Buenos Aires, 1992.
La unidad y Jesús abandonado, Madrid, 1992.
Buscando las cosas de arriba, Madrid, 1993.
Que todos sean uno. Puntos de espiritualidad, Buenos Aires, 1993.
Santificarse juntos, Madrid, 1994.
La vida, un viaje, Madrid, 1994.
La Eucaristía, Buenos Aires, 1994.
Estelas de luz. Meditaciones e imágenes, Madrid, 1996.
El grito. Jesús crucificado y abandonado en la historia y en la vida del Movimiento de los focolares, desde su nacimiento en 1943, hasta el alba del tercer milenio, Buenos Aires – Madrid, 2000.
El grito, Madrid, 2001.
Un pueblo de santos, Madrid, 2001.
Meditaciones, Buenos Aires, 2002.
Pensamientos, Buenos Aires, 2002.
María transparencia de Dios, Madrid, 2003.
Un camino nuevo, Buenos Aires, 2004.
Construir el "castillo exterior", Madrid, 2004.
Unidos hacia el Padre, Madrid 2005.
La doctrina espiritual, preparada por M. VANDELEENE. Introducciones de P. CODA y J. CASTELLANO, Buenos Aires, 2005.

- Escritos espirituales:

Escritos espirituales/l. El atractivo de nuestro tiempo, Madrid, 1995.
Escritos espirituales/2. Lo esencial de hoy, Madrid, 1997.
Escritos espirituales/J. Todos uno, Madrid, 1999.
Escritos espirituales/4. Dios con nosotros, Madrid 1999.

- Entrevistas:

Encuentros con Oriente, Introducción y notas de E. M. FONDI, Madrid, 1987.

La aventura de la unidad, Entrevista de FRANCA ZAMBONINI, Madrid, 1992.

- Comentarios a palabras del Evangelio

Ser tu Palabra, Buenos Aires, 1982.
Palabras para vivir, Buenos Aires, 1983.
Palabra que se hace vida. Comentarios a la Escritura con testimonios de todo el mundo, Madrid, 1990.
Escribir el Evangelio con la vida, Madrid, 1996.

- A los jóvenes y niños del Movimiento de los Focolares:

Signo de contradicción, Madrid, 1978.
A los gen. Diálogo con los jóvenes, Madrid, 1979.
A los gen 3, Buenos Aires, 1983.
La más bella, Madrid, 2004.
Coloquios con los gen, Buenos Aires, 2005

- Antologías sobre distintos temas:

María, corazón de la humanidad, Madrid, 1983.
Por un mundo unido, Buenos Aires, 1991.
Por una civilización de la unidad, Buenos Aires, 1993.
Familias para renovar la sociedad, Madrid, 1993.
Cristo a través de los siglos, Madrid, 1995.
Y vuelve la Navidad, Buenos Aires, 1999.
El arte de amar en la familia, Madrid, 1999.
La economía de comunión, historia y profecía, Buenos Aires, 2003
¿Por qué me has abandonado? Respuestas sobre el sufrimiento, Madrid, 2005.
El tiempo queda. Reflexiones sobre el momento presente, Madrid, 2005.
El arte de amar, Buenos Aires, 2005

3.2.2 Sobre Chiara Lubich y el Movimiento de los Focolares

E. ROBERTSON, *Chiara*, Verbo Divino, Pamplona 1979.
J. GALLAGHER, *La obra de una mujer: Chiara Lubich. El Movimiento de los Focolares y su fundadora*, Buenos Aires – Madrid, 1997.
J.M. POVILUS, *Jesús en medio en el pensamiento de Chiara Lubich*, Madrid, 1989.
M. CERINI, *Dios Amor en la experiencia y en el pensamiento de Chiara Lubich*, Madrid, 1992.
E. M. FONDI - M. ZANZUCCHI, *Un pueblo nacido del Evangelio, Chiara Lubich y los Focolares*, Madrid, 2005

3.3 Nudos Conceptuales para una Teología de la Crisis espiritual

W. AU - N. CANNON, *Anhelos del Corazón. Integración Psicológica y Espiritualidad*, Sevilla, 2003.
V. R. AZCUY, "Reflexiones abiertas sobre la crisis-país. Pensar pensándonos – aportes teológico-sociales", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (eds.), *La crisis argentina – Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, 2004, 153-208.

——— "Aportes teológicos de mujeres a la crisis", en: M. SOLÁ (comp.), *Las mujeres ante la crisis. Propuestas de espíritu y vida*, Lumen, Buenos Aires – México, 2005, 13-39.
V. R. AZCUY - C. I. AVENATTI DE PALUMBO (coord.), "Homenaje a Hans Urs von Balthasar", *Proyecto 30* (1998).
H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática II. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, 1992.
——— *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, Barcelona, 1989,
——— *¿Nos conoce Jesús?¿Lo conocemos?*, Barcelona 1986.
——— "Teología y Santidad", *Communio (E)* 9 (1987), 487.
L. BOISVERT (dir.), *Spiritualités en crise. D'éclatament a l'integration*, Montreal, 2002.
L. BOFF, *La crisis como oportunidad de crecimiento. Vida Según el Espíritu*, Santander, 2004.
C. R. CABARRÚS, *Cuaderno de Bitácora para acompañar caminantes. Guía psico-histórico-espiritual*, Bilbao, 2001.
——— *Crecer bebiendo del Propio Pozo*, Bilbao, 2003.
CAROZZO, "Mística y crisis de las instituciones religiosas", *Concilium (E)* 254 (1994) 33-44.
R. G. COTE, "Dios canta en la noche: la ambigüedad como invitación a creer", *Concilium (E)* 242 (1992) 121-133.
A. DAIGNEAULT, *Du cœur de Pierre au coeur de chair. À travers les crises de la vie*, París, 2004.
G. DAVANZO, voz "Enfermo-Sufrimiento" en: T. GOFFI - S. DE FIORES - A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1991, 518-558.
C. DE MEESTER, *Las Manos Vacías. El Mensaje de Teresa de Lisieux*, Burgos, 1993.
V. DOMINGUEZ, *Dolor: los Nervios culturales del Sufrimiento*, Oviedo, 2006.
J. GARRIDO, *Camino de Transformación Personal. Sabiduría Cristiana*, Madrid, 2008.
——— *Evangelización y Espiritualidad. El modelo de personalización*, Santander, 2009.
R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior. Preludio de la del cielo*, Buenos Aires, 1944, 2 vols.
A. GRÜN, *Transformación. Una dimensión olvidada de la vida espiritual*, Bs. As., 1997.
——— *La sabiduría de los padres del desierto. El cielo comienza en Tí*, Salamanca, 2000.
——— *¿Por qué a mí? El misterio del dolor y la justicia de Dios*, Bs.As., 2006.
A. GRÜN - M. ROBBEN, *¿Fracasado? ¡Tu oportunidad!*, Navarra, 2001.
L. GUTMAN, *La maternidad y el encuentro con la propia sombra*, Buenos Aires, 2002.
S. PACOT, *Evangelizar lo profundo del corazón. Aceptar los límites y curar las heridas*, Madrid, 2001.
A. PANGRAZZI (ed.), *El Mosaico de la Misericordia. La Relación de Ayuda en la Pastoral Sanitaria*, Santander, 1990.
M. T. PORCILE SANTISO, *Con ojos de mujer. Lo femenino en la teología y en la espiritualidad contemporáneas*, Buenos Aires, 2000.
K. RAHNER, *Experiencia del Espíritu*, Madrid, 1978.
R. ROHR, *Job y el misterio del sufrimiento*, Madrid, 2000.
S. SCHNEIDERS, "Theology and spirituality: strangers, rivals or partners?" *Horizons* 13(2) (1986) 253-274.
——— "Spirituality as an academic discipline. Reflections from experience", *Christian Spirituality Bulletin* 1(1993) 10-15.

——— "A hermeneutical approach to the study of Christian spirituality", *Christian Spirituality Bulletin* 2 (1994) 9-14.

——— "Spirituality in the Academy", en: K. J. COLLINS (ed.), *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*, Michigan, 2000, 249-269.

X. TILLIETTE, "Sentido y Falta de Sentido del Dolor", *Communio (A)* 1 año 4 (1997) 5-12.

K. WAAIJMAN, "Transformation. A Key Word in Spirituality", *Studies in Spirituality* 8 (1998) 5-37.