

**revista**  
**TEOLOGÍA**



**ISSN 0328-1396**

**Tomo XLV • N° 97 • Diciembre 2008**

**Revista de la Facultad de Teología  
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**

**Concordia 4422 (C1419A0H) - Buenos Aires - República Argentina  
teologia@uca.edu.ar**

# TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación.

En todos los casos se respeta el juicio del Consejo de Redacción y la opinión de algún miembro del Consejo Asesor Internacional, que actuará como evaluador externo, acercando su parecer de forma escrita u oral.

Al final de cada ejemplar se detallan las “Instrucciones a los colaboradores”, que contienen normas informáticas y criterios redaccionales que se han de respetar en toda contribución.

Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en *Teología* son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de reproducir los artículos enteros en otros medios impresos y/o electrónicos.

Los índices y *abstracts* de los números anteriores pueden consultarse en la sección “Revista Teología” de la página web de nuestra Facultad: <http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-fteologia/index.php>

Esta revista es indizada por el CAYCIT (CONICET) y evaluada en el nivel 1 del Catálogo LATINDEX. Además, está registrada en formato electrónico en la base de datos del proyecto DIALNET ([dialnet.unirioja.es](http://dialnet.unirioja.es)).

**DIALNET**

## DIRECTOR

Víctor M. Fernández

Decano de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

## SECRETARIA DE REDACCIÓN

Virginia R. Azcuy

Profesora de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis H. Rivas

Profesor de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Juan C. Scannone

Decano de la Facultad de Filosofía de la USAL de San Miguel.

Juan G. Durán

Profesor de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Pablo Sudar

Profesor de Teología de la Facultad de Ciencias Económicas de la UCA de Rosario.

Luis M. Baliña

Profesor de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA de Buenos Aires.

Jorge A. Scampini

Moderador del Centro de Estudios de Filosofía y Teología de la Orden de Predicadores, UNSTA.

## CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

*Bruno Forte, Napoli - Olegario González de Cardedal, Salamanca - Peter Hünermann, Tübingen - Melquíades Andrés Martín, Valladolid - Margit Eckholt, Benediktbeuern - Ricardo A. Ferrara, Buenos Aires - Mário de França Miranda, Río de Janeiro - Lucio Gera, Buenos Aires - Juan Noemi, Santiago de Chile - Salvador Pié i Niot, Barcelona - Alberto Sanguinetti Montero, Montevideo.*

**Con las debidas licencias**

Registro de la propiedad intelectual n° 1390488  
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

**Editor responsable:**

Facultad de Teología

**Dirección y Administración:**

Concordia 4422  
C1419AOH - Buenos Aires  
Tel. (011) 4501-6428  
Fax (011) 4501-6748  
revista\_teologia@uca.edu.ar  
ptucho@arnet.com.ar

Suscripción 2008

Argentina: \$ 50

Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay: U\$S 22

América: U\$S 28

Resto del mundo: U\$S 35

Enviar cheques a la orden de:

“Fundación Universidad Católica Argentina”

# TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia  
Universidad Católica Argentina

**Tomo XLV • N° 97 • Diciembre 2008**

## SUMARIO

---

Nota del Director .....	487
<i>Mauricio Beuchot</i>	
Breve exposición de la hermenéutica analógica .....	491
<i>Lucio Florio</i>	
¿Fin de la antropología alma-cuerpo? .....	503
<i>Marcelo González</i>	
Michel de Certeau: recorridos por el “creer” y sus constelaciones contemporáneas .....	515
<i>Gustavo Irrazábal</i>	
Justicia, caridad y solidaridad en la DSI .....	539
<i>Hugo Rodolfo Safa</i>	
“Las palabras del Grito” .....	559
<i>Víctor M. Fernández</i>	
Grupo de estudio bíblico judío cristiano .....	575
<i>M. Marcela Mazzini</i>	
Una aproximación al acompañamiento espiritual en San Juan de la Cruz .....	581

<i>Cecilia Inés Avenatti de Palumbo</i>	
El lenguaje de la vida en la estética hildegardiana . . . . .	603
<i>Julio V. Maffei</i>	
Reflexiones sobre la experiencia religiosa durante la crisis de identidad de la adolescencia . . . . .	611
<i>Gabriela María Di Renzo</i>	
Cataliana de Siena: su teología hecha biografía . . . . .	621
<i>Mónica Cristina Ukaski</i>	
Espiritualidad sanante. Salud y espiritualidad en Anselm Grün . . . . .	633
<i>Alberto Toutin</i>	
El legado póstumo de José Carlos Barcellos . . . . .	655
<i>Notas bibliográficas</i> . . . . .	663

---

## NOTA DEL DIRECTOR

Este número de la revista quiere ser un homenaje que la Facultad de Teología de Buenos Aires ofrece al querido profesor LEONARDO CAPPELLUTI, quien este año cumplió 75 años de edad y acaba de presentar su renuncia como docente, aunque seguirá prestando servicios a la Facultad en el acompañamiento y lectura de tesis. Fue convocado a colaborar en nuestra Facultad durante el decanato de Mons. Maccarone y desde entonces ha participado de la vida de esta casa con su presencia amable, su profundidad teológica y su sensibilidad sacerdotal.

El padre Leonardo nació en 1933, el 16 de abril (el mismo día que Benedicto XVI) en Sarandí.

Fiel a sus carismas como sacerdote dehoniano, ha orientado su pensamiento, su docencia y su producción literaria de un modo especial hacia el Corazón de Jesucristo, su obra redentora, la piedad reparadora, pero también hacia diversas cuestiones conectadas con el ejercicio del ministerio sacerdotal. Continúa publicando obras de amplia divulgación para alimentar la fe y la vida del Pueblo de Dios.

Obtuvo el título de doctor en Teología en nuestra Facultad, bajo la dirección de Lucio Gera, con una tesis sobre “Redención objetiva - redención subjetiva. Origen, significado y aplicaciones de la fórmula”. Su tesis fue defendida en 1965 y publicada en 1979.

Ha dictado clases en varios seminarios y centros de estudios en Buenos Aires, San Miguel, Morón, Rosario, Córdoba, Resistencia, San Salvador de Jujuy, etc. Su disponibilidad federal y misionera se ha expresado también en incontables retiros, jornadas y conferencias, con el constante deseo de iluminar y fortalecer a seminaristas, sacerdotes, religiosos/as y obispos en su entrega apostólica.

El sentido comunitario de su vocación teológica se manifiesta también en el hecho de haber sido miembro fundador, miembro de la comisión reorganizadora y vicepresidente de la Sociedad Argentina de Teología, de la cual actualmente es socio vitalicio.

No podemos olvidar su tarea de acompañamiento espiritual, que ha hecho mucho bien a tantas personas, y faltarían mencionar innumerables servicios que ha prestado a la Iglesia, algunos conocidos y tantos otros que permanecen en el secreto.

En su figura, su palabra serena, sus gestos, su modo de expresarse y toda su persona, se transmite la profundidad de un corazón de discípulo, de un hermano sincero y un misionero convencido. Muchas veces, en las conversaciones espontáneas, quienes lo conocen no dudan en definirlo como “hombre sabio”, que engalana y enriquece a la Iglesia con una palabra que brota de la contemplación hecha vida.

Que el Espíritu nos siga concediendo modelos significativos como él que hagan posible la renovación discipular y misionera de la Iglesia, y que regale a Leonardo unos cuantos años más de vida fecunda entre nosotros.

\*\*\*

A partir del próximo número, asumirá la dirección de esta revista el nuevo vicedecano, Pbro. Dr. Fernando Gil, quien seguirá contando con la eficiente y creativa tarea de la Dra. Virginia Azcuy en la secretaría.

Deseamos a todos los lectores un feliz y fecundo año 2009.



Padre Leonardo Cappelluti, scj



## BREVE EXPOSICIÓN DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

### RESUMEN

El autor de este artículo se propone explicar la hermenéutica analógica como teoría de interpretación de textos que emplea la analogía para estructurarse. Más allá de la interpretación unívoca y equívoca, la hermenéutica analógica alcanza a conocer de manera “claroscuro” y con suficiente distinción. Así, la hermenéutica se presenta vinculada al significado de los textos, un significado analógico.

*Palabras clave:* hermenéutica analógica, interpretación, significado.

### ABSTRACT

The Author of this article tries to explain analogical hermeneutics as a theory about texts interpretation, which employs analogy to structure itself. Far from the univocal and equivocal interpretation, analogical hermeneutics reaches knowledge in a “middle” way and with enough distinction. In this way, hermeneutic appears related to the significance of texts, an analogical significance.

*Key Words:* analogical hermeneutics, interpretation, significance.

## 1. Introducción

En estas páginas haré una exposición muy sucinta de la hermenéutica analógica. Es una hermenéutica, esto es, una teoría de la interpretación de textos, pero que usa el concepto de analogía para estructurarse. Como

\* El autor pertenece al Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, D.F.

sabemos, la analogía está entre la univocidad y la equivocidad. La univocidad es la pretensión de claridad y distinción completas; la equivocidad es la caída en la oscuridad y la confusión; por eso la analogía está intermedia, no alcanza la claridad y la distinción de lo unívoco, pero tampoco se derrumba en la oscuridad y confusión de lo equívoco. Alcanza la suficiente claridad y distinción dentro de lo que de suyo tiende a la oscuridad y la confusión.

Veremos primero en qué consiste interpretar analógicamente, y eso nos llevará a algunos rasgos y aplicaciones de la hermenéutica analógica, para terminar considerando cómo se da en ella la búsqueda del significado, que es el objetivo de toda hermenéutica, pero que en la hermenéutica analógica no se dará con la obsesión de la univocidad ni con la desesperación de la equivocidad. Se da en un punto intermedio, que es suficiente para conocer de manera claroscuro y con suficiente distinción, arrebatada a la confusión, o con una distinción construida a partir de la confusión misma.

## 2. Hermenéutica y analogía

Veamos, primero, cuál puede ser este uso de la analogía aquí, qué puede ser una hermenéutica analógica, que nos haga interpretar con analogía en este texto tan complejo como es el de la diversidad –de religiones, de pensamientos, de valores–.<sup>1</sup> Al hablar de una hermenéutica analógica, hablamos de interpretar con la analogía, o analógicamente. ¿Qué es una interpretación analógica? ¿Qué es interpretar analógicamente, o basados en la analogía, o utilizándola?

Es interpretar un texto buscando la coherencia interna, una coherencia proporcional (sintaxis) entre sus elementos constitutivos. La analogía misma es orden, o el orden es analógico. Y la sintaxis es orden, coordinación. Pero la analogía no es un orden unívoco; tampoco es un desorden equívoco. Es un sentido analógico.

También es interpretar buscando la relación proporcional del texto con los objetos o hechos que designa (semántica). Es la correspondencia

1. M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM-Itaca, 2005, 187ss.

o adecuación entre el texto y el mundo que designa. Mundo, aquí, no necesariamente es realidad, sino que puede ser un mundo posible. Es una referencia analógica, no unívoca, pero tampoco una irreferencialidad equívoca.

También es interpretar buscando proporcionalmente el uso del autor, su intencionalidad expresiva y comunicativa (pragmática). La lectura del intérprete debe ser proporcional –no unívoca, pero tampoco equívoca– a la escritura del autor.

De esta manera, podemos decir que, en una hermenéutica analógica, la interpretación, en relación con el texto, busca el significado sin univocismo ni equivocismo, sino de manera proporcional. Se trata de que surja una interpretación o un conjunto de interpretaciones proporcionadas al texto.

Caben varias interpretaciones, una principal a las otras, y las otras jerarquizadas con un orden de mejor a peor. Aquí, la intención del autor es proporcionalmente alcanzada por el lector. Y la intención del lector se proporciona a la del autor.

Por eso, también puede decirse que, a nivel sintáctico, hay un orden de coherencia proporcional, una proporción entre los elementos, un conjunto proporcionado (u ordenado), un orden proporcional, de proporción.<sup>2</sup>

A nivel semántico, hay una correspondencia proporcional, que señala la interpretación, entre el texto y el mundo del texto –tanto el que señala como el que crea, el que encuentra y el que construye–.

Y, a nivel pragmático, hay una relación proporcional entre la intencionalidad del autor –más allá de lo que dice el texto– y la intencionalidad del lector –más allá de lo que cree interpretar en el texto–.

De esta manera, interpretar con el modelo de la analogía, con el modelo de la proporción, es evitar una interpretación unívoca y otra equívoca, para alcanzar una analógica o proporcional.

Una interpretación unívoca es la pretensión de alcanzar la literalidad del texto, su significado o sentido literal, entender la textualidad como literalidad, lo cual mata la contextualidad, el uso de los contextos, y el contexto es lo que se necesita en hermenéutica. Es la ilusión de encontrar o captar la coherencia interna plena del texto, el sentido sintáctico diáfano.

2. J. L. BLASCO, T. GRIMALTOS Y D. SÁNCHEZ, *Signo y pensamiento*, Barcelona, Ariel, 1999, 81ss.

Es la búsqueda del sentido literal o histórico, pero entendido como coherencia o consistencia completa.

Una interpretación equívoca es la desilusión o renuncia a alcanzar el sentido literal, quedándose en un sentido puramente alegórico, que es el contrario. Incluso no es una lectura metafórica, en sentido exacto, sino más bien equivocista, irreductible, ambigua. Desecha la posibilidad de alcanzar una coherencia a veces indispensable, para entender algún sentido del texto. Renuncia, ciertamente, a toda referencialidad, dada la fragmentación de la referencia que conlleva. También renuncia a rescatar la intencionalidad del autor y se queda únicamente –o demasiado privilegiadamente– con la intencionalidad del lector.

Una interpretación analógica trata de evitar la obsesión de la univocidad y la desazón de la equivocidad. Es consciente de que no puede alcanzar (sintácticamente) el sentido literal, pero sin hundirse en un sentido puramente alegórico, sino, aun privilegiando el sentido alegórico, tender idealmente –con conciencia de que es inalcanzable– al sentido literal. También es consciente de que no puede darse una referencia rígida, unívoca, biunívoca entre el texto y el mundo del texto, aunque tampoco renuncia a toda referencia (equivocista) para quedarse del solo lado del sentido, porque faltaría uno de los elementos de un binomio; lucha por manifestar de alguna manera la referencia, de una manera analógica. Igualmente, no se hace demasiadas ilusiones de atrapar la intencionalidad plena del autor (clara y distintamente), pero tampoco se abandona a la sola intencionalidad del lector, enterrando la del autor, pues sería como un diálogo sin interlocutor, sino que, privilegiando el lado del lector, trata lo más que se pueda de recuperar el lado del autor.

Lo universal no es nada sin lo particular.<sup>3</sup> Por eso, a partir de las diferencias particulares, se trata de llegar a las semejanzas que propician el universal, al menos una universalidad analógica. No una universalidad absoluta, de los universales unívocos, pero tampoco una universalidad atomizada o rota de la equivocidad, sino una universalidad fragmentada de la analogía.

Es algo intermedio entre la lectura histórica y la lectura mítica, pues entiende la mítica como no negadora de la histórica. En efecto, si hemos de privilegiar la lectura mitológica, no puede ser negando completamente la histórica. Es un híbrido en el que se busca el significado mítico y se trata de pasar, luchando, al mundo referencial del mismo, la realidad o

3. M. BEUCHOT, *El problema de los universales*, Toluca, UAEM, 21997, 462ss.

conjunto de realidades (o significados) que vive el hombre y que el mito manifiesta, señala, alude. Pero esto sólo se da luchando por acercarse lo más posible al mundo referencial de la historia, que tampoco es unívoco.

Igualmente, en el hombre se da una identidad múltiple, plural, hasta borrosa. No se cree ya en una identidad como la de la univocidad; tampoco en una identidad equívoca, porque no sería identidad ninguna; sino en una identidad analógica, como es la de la realidad. Hay identidad plural, con muchas intersecciones, es decir, con varias identidades reunidas, interactuando.

La analogicidad se ve también en la recepción de los textos. La misma recepción no es uniforme. Juan Rulfo, inicialmente, fue recibido con más dificultades en México que en otros países. Es una recepción llevada por la analogía. Hay una teoría de la recepción analógica. No recibimos unívocamente los textos; tampoco, por supuesto, equívocamente, sino que los recibimos con predominio de las lecturas sobre el autor.

### 3. Hermenéutica analógica

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos, y la hermenéutica analógica pretende estructurar la interpretación con el esquema de la analogía, la cual es un modo de significar que se coloca entre la univocidad y la equivocidad.<sup>4</sup> La univocidad es la significación idéntica de un término con respecto a sus significados, como “hombre” designa unívocamente a todos los hombres, a todos por igual. La equivocidad es la significación completamente diferente de un término con respecto a sus significados, como “osa”, que significa diversamente al animal y a la constelación. En cambio, la analogía es la significación en parte idéntica, en parte diferente, predominando la diferencia, como “ente”, que significa a diversos entes –la substancia y los accidentes– y “bueno”, que significa lo bueno útil, lo bueno deleitable y lo bueno honesto. De esta manera, una hermenéutica analógica evita los excesos e inconvenientes de una hermenéutica unívoca, que pretende una interpretación totalmente clara y distinta, así como los de una hermenéutica equívoca, que se hunde en una interpretación totalmente relativista; se coloca como algo intermedio, aun predominando la diferencia.

4. M. BEUCHOT, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, <sup>4</sup>2005, 21ss.

Con esta idea de procurar abrir la interpretación más allá de la cerrazón de la univocidad sin caer en los problemas de la equivocidad, la hermenéutica analógica se ha mostrado útil para temas filosóficos y otros, como se ve en algunos ejemplos que presentaremos a continuación.

Un ejemplo puede ser el tema, fundamental para la hermenéutica, del concepto de tradición. Allí se ven las teorías sobre la tradición que emitieron Popper, Kuhn, Laudan y Gadamer, a lo que se añade algo que se infiere de la hermenéutica analógica en diálogo acerca del tema de la tradición. Todos pensamos dentro de una tradición, pero eso no quiere decir que estemos condenados a ser prisioneros de ella, sino que existe la posibilidad y aun la obligación de hacer avanzar la tradición o incluso de superarla.

Otro tema es la aplicación de la hermenéutica analógica a la relación de la poesía y la ontología. Parecería que es difícil encontrar la conexión de esos dos correlatos, pero cada vez más se está considerando y estudiando. Se da mucha importancia a la metáfora, que es una de las formas de la analogía, y que conecta la razón con la imaginación. Con esto se puede obtener un material muy rico, desde la poesía, para elaborarlo y alambicarlo hacia la ontología. Por eso se pueden revisar las conexiones entre poesía, mística y metafísica. Allí se obtiene la ayuda de la hermenéutica analógica.

Además, otro tema es el de la relación de la hermenéutica analógica con la metafísica, por ejemplo la de Emmanuel Lévinas. Como es bien sabido, para Lévinas la mayor importancia la tiene el otro, la otredad. Ni siquiera, como Buber, el yo y el tú, sino el yo y el él. Esa alteridad es la que se recoge en la metafísica, la cual va más allá de la ontología, sobre todo más allá de la ontología fundamental en Heidegger, su maestro. Al privilegiar la diferencia u otredad sobre la identidad, la hermenéutica analógica es, de cierta manera, una hermenéutica del Otro, a la manera de Lévinas.<sup>5</sup>

Por otra parte, se puede continuar con el tema del otro levinasiano, estructurado aquí mediante la categoría de la promesa, y examinado a la luz de la hermenéutica. Para Lévinas, la promesa rompe la tragedia, va más allá de lo trágico, lo supera. Claro está que por medio del cumplimiento de la promesa misma, al cual se opone muchas veces la tragedia, el destino. Y, dado que Lévinas da un lugar central a la ética, se concluye

5. F. X. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Lévinas*, México, Universidad Pontificia de México, 2006, 203ss.

con una ética hermenéutica, edificada, precisamente, con una hermenéutica analógica.

Asimismo, se puede usar la hermenéutica analógica en el urbanismo, como para la interpretación simbólica de la Atlántida en Platón, para la que utiliza la hermenéutica analógica. La Atlántida es una ciudad perdida y, más aún, que pierde sus límites. Eso la hace ocupar un espacio sagrado. Es una ciudad concéntrica y con un centro sacro. Pero, también, la Atlántida se vuelve, de ciudad perdida, ciudad recuperada, gracias a la analogía. Por la analogía con el templo, la ciudad sagrada Atlántida es una ciudad que tiene vida, calor, fuego.

Tenemos también la contribución de la hermenéutica analógica en su aplicación a la historia, en forma de filosofía de la historia. Es una hermenéutica que trata de poner límites a la interpretación, para que no se vuelva, como la hermenéutica equívoca, una interpretación infinita, pero en el sentido de no llegar a ninguna interpretación que nos acerque al significado del texto. Es una interpretación que se esfuerza por ponernos en relación con la realidad. Para hacerlo, es indispensable que tenga límites, que evite el relativismo desmesuradamente abierto. Esta posición de límites a la equivocidad es lo más propio de la analogía; por ello, poner límites a la interpretación relativista es lo propio de una hermenéutica analógica. Aplicada a la historia, la hermenéutica analógica nos da una idea de la historicidad que no rigidiza el devenir histórico en la univocidad, porque es destruir el tiempo, pero tampoco lo disuelve o diluye en el torbellino de la equivocidad, porque es destruir el ser, y necesitamos a ambos: ser y tiempo, tiempo y ser.

En esta variedad de temas se ve el enriquecimiento que puede dar la hermenéutica analógica, tanto en su construcción como en sus aplicaciones. Temas de su propia estructura teórica y temas relativos a su aplicación práctica. Todo esto puede resultar interesante y útil para la filosofía.

#### 4. El significado, objeto de la hermenéutica

¿Qué es el significado de un signo —en este caso, de un texto? Ésta ha sido una pregunta fundamental, que ha interesado a la filosofía del lenguaje, a la semiótica, a la lingüística y ahora a la hermenéutica. Hemos recibido muchas enseñanzas de esas disciplinas, para que ahora podamos aplicarlas a la hermenéutica y lo que ella necesita saber acerca de este arduo problema.

Hay toda una tradición semiótica en la que nos ubicamos, la tomista.<sup>6</sup> Para ella, el signo es algo que representa algo distinto de sí para alguien. Por su parte, el significado puede ser sintáctico, cuando se refiere a la corrección, que es el aspecto formal, o puede ser semántico, cuando se refiere a la interpretación o a las cosas, ya que es el aspecto material. Esta última acepción es la que tomamos aquí, a saber, como la relación del signo con el significado, o como la relación del signo con el objeto o los objetos que designa. Desde el lado ontológico, la tradición distinguía el ente real y el ente de razón. El ente real es el que encontramos fuera de la mente, el ente de razón es el que sólo se da dentro de ella. También era llamado intención, y era una intención primera cuando se refería a cosas reales, y era una intención segunda cuando se refería a intenciones primeras, esto es, a conceptos, era concepto de concepto, o concepto de segundo orden. También se llamaba concepto directo –como el de una casa y el de un color blanco que se le atribuye– o concepto reflejo –como el de sujeto y el de predicado–. En efecto, la intención primera se refiere a substancias primeras y la intención segunda se refiere a substancias segundas.

El concepto es doble: subjetivo y objetivo.<sup>7</sup> El concepto subjetivo o formal, es la representación psíquica de la cosa –la *Vorstellung* tanto de Frege como de Husserl–, o especie del intelecto, aquella cualidad en la que y por la que se conoce un objeto –es un ente *quo*–, como mi concepto de triángulo; y objetivo o material, y es el objeto o cosa que se conoce –es un ente *quod*–, como el triángulo en sí. El concepto objetivo es propiamente el significado, tomado como sentido –el *Sinn* de Frege y de Husserl–. Se contrapone al objeto real, que es el supuesto o referente –*Bedeutung* de Frege o *Gegenstand* de Husserl–, como todo triángulo. Y el signo materialmente tomado era como el significante de Saussure, a saber, el vocablo “triángulo” o su imagen de la voz, y que es usado por el que lo impone para significar algo. También se llamó al concepto objetivo connotación, como opuesta a la denotación. Algo distinto es la intensión como opuesta a la extensión; pues la intensión es el contenido ideativo que tiene el concepto, y la extensión es el conjunto de objetos a los que se aplica. Por ejemplo, el concepto de hombre tiene como intensión el ser animal racional, y como extensión todos los hombres o individuos

6. M. SALVIOLI, “Il problema del significato in J. M. Bochenski, in riferimento a Tommaso d’Aquino, Frege e Husserl”, *Sapienza* (Bologna) 59,3 (2006) 305-339.

7. *Ibid.*, 316-322.

humanos. Así, el concepto objetivo tiene intensión y extensión. La extensión es su universalidad, su intensión universal.

En el caso del enunciado, lo que fungiría como concepto subjetivo es el juicio o *proposición mental*, y lo que fungiría como concepto objetivo es el *enunciable*. Es lo que los escolásticos llamaban el *enuntiabile*, y los estoicos el *lektón*, o el *dictum*. También se lo llamaba *dictum propositionis*, pero se trataba de evitar la connotación platónica que tenía en los estoicos y la que tiene en algunos lógicos modales anglosajones que lo llaman *proposition*, pero en el sentido de enunciado en sí o de proposición subsistente por sí misma. Y, también en el caso del enunciado, lo que fungiría como referente no sería sólo el objeto, sino el hecho o el estado de cosas que designa.

En el caso del término, el sentido es el concepto objetivo y la referencia es el objeto al que alude. Y, en el caso del enunciado, el sentido es el enunciable –o el contenido judicativo– y la referencia es el hecho o estado de cosas que designa.

El sentido también era llamado por los escolásticos *significación* y la referencia *suposición*.<sup>8</sup> La significación es el concepto objetivo o la forma de la cosa que se significa –el *Sinn* de Frege, o sentido–. La suposición es la cosa que se significa –la *Bedeutung* de Frege, o referencia–; la acepción del término por algo de lo que se verifica según la exigencia de la cópula del enunciado. La significación la tenía el término siempre, mientras que la suposición la tenía el término sólo cuando estaba en el seno del enunciado. Había varios modos de referencia o suposición: suposición material, cuando el término se refería a sí mismo o a los de su misma forma, como en “«Casa» es bisílabo”, “«Casa» es sustantivo”. La suposición formal se daba cuando el término se refería a los objetos normalmente, como en “La casa es blanca”. A su vez, la suposición formal era simple o personal. La simple se daba cuando el término se refería a su significado, esto es, a la forma que representa inmediatamente; y la personal se daba cuando el término se refería a los supuestos o referentes, a los que representa mediatamente. La suposición simple, a su vez, tiene otra división en real y lógica. La real se da cuando el término supone por el significado inmediato, en cuanto es capaz de propiedades de primera intención o en la realidad, como en “El hombre es risible”. La suposición lógica supone por el significado inmediato, en cuanto es susceptible de propiedades de

8. *Ibid.*, 323-324.

segunda intención o sólo en el intelecto, como en “el hombre es una especie”, al concepto mental, como en “El hombre es una especie”. A su turno, la suposición personal puede ser determinada o confusa. La determinada se da cuando se refiere a un solo individuo, como en “El hombre se escapó”; la confusa cuando no se refiere sólo a uno, como en “El hombre es mortal”. La confusa se parte en distributiva y no distributiva. Es distributiva cuando desciende o se instancia válidamente, como en “Todos los hombres son racionales”, pues se puede decir, “Luego Pedro es racional, y Juan es racional, etc.”. Es no distributiva cuando no se puede instanciar así, como en “Todos los apóstoles son doce”, pues no se puede decir “Luego Pedro es doce, y Juan es doce, etc.”.

Asimismo, hay que recordar que para esta tradición el significado va del signo al objeto pasando por el intelecto, es decir, y como se ha visto, el término “casa” no va directamente al objeto casa, que significa, sino que atraviesa por el concepto de casa que tenemos en la mente.<sup>9</sup> Esto ciertamente ha sido muy discutido, tanto por los psicólogos conductistas como por los filósofos del lenguaje referencialistas, como Putnam. Para ellos no hay nada en la mente que pueda servir a la significación, incluso como puente. El término designa al objeto sin necesidad de un concepto mediador. Con todo, me parece que el concepto es necesario para orientarnos hacia el significado del signo, es un sentido que nos lleva a la referencia, y ya en la misma teoría de Frege el sentido era el puente hacia el referente.

De esta manera, en un signo tenemos significación y suposición, sentido y referencia. –Esto en situación normal, pues hay casos anómalos en los que sólo tiene sentido o sólo referencia. Lo primero se da, por ejemplo, en los nombres vacíos, o descripciones vacías, como “El rey de México”, pues, aunque podemos entender lo que significa, no tiene objeto alguno que sea su significado o referencia; lo segundo se da en los particulares ego-céntricos, como “yo”, “aquí”, “ahora”, que no tienen sentido, sino sólo referencia.– Por lo tanto, en una situación normal, hemos de suponer que un texto tiene sentido y referencia, y esforzarnos por encontrarlos. Cuando es un relato de ficción, habrá sentido y no referencia, pero cuando no es relato de ficción, además del sentido, tenemos que encontrar la referencia, aunque a veces sea anómala, como en el caso del discurso metafórico o ale-

9. *Ibid.*, 325ss.

górico –referencialidad que ha estudiado Paul Ricoeur.<sup>10</sup> Sólo así podremos decir que hemos hecho nuestra tarea hermenéutica.

La significación analógica está a mitad de camino de la unívoca, que tiene un solo significado, correspondiente a un solo concepto o razón, y la equívoca, que tiene varios significados dispersos, que no corresponden al mismo concepto o razón; en cambio, la significación analógica tiene varios significados, pero no irreducibles, sino reducidos o aglutinados por el mismo concepto o la misma razón que les da así cierta unidad, sólo proporcional. Por ejemplo, “ente”, que se predica de varias cosas: la sustancia y los accidentes, pero bajo la misma razón de entes, o “sano”, que se predica de varias cosas, como el organismo, el alimento, el medicamento, el clima, la orina, etc., pero bajo la misma razón de la salud, con la que están relacionados.

En una hermenéutica analógica, se dará cabida a una referencia analógica, además del sentido.<sup>11</sup> Es decir, cuando se trata de un discurso científico, procuraremos buscar el referente unívoco; pero cuando se trate de un relato de ficción, sólo alcanzaremos un referente analógico, impropriamente llamado referente. Pero incluso en el relato histórico también llegamos sólo a un referente analógico, porque nunca se da tan clara la referencia en la historia, en el relato histórico; siempre está ajustado a la interpretación del historiador.

## 5. Conclusión

De este modo, se nos presenta la hermenéutica como vinculada al significado. Ella busca el significado en los textos, ya sea escritos, hablados u otros. Y el significado es algo que nos elabora la semiótica, por lo que hemos de acudir a ella. En la tradición tomista se coloca una semiótica realista, para la que hay referencia a los objetos además de sentido, para la que el sentido es el concepto, por el que atraviesa el significado para ir al objeto.

10. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Madrid, Eds. Europa, 1980, 332ss.

11. Sobre la noción de referente analógico, cf. M. A. GONZÁLEZ VALERIO, “Consideraciones sobre la hermenéutica analógica”, en AA.VV., *VII Jornadas de Hermenéutica*, México, UNAM, en prensa.

Además, esta semiótica distingue varios tipos de significación y de suposición o referencia. Entre ellos, está el significado analógico, que no tiene el significado único de la univocidad ni el significado múltiple y disperso de la equívocidad, sino un significado que va a varias cosas pero a través del concepto o razón que le da cierta unidad. Y este significado analógico es el que se requiere en la hermenéutica, por lo que se desea una hermenéutica analógica. Esta hermenéutica analógica proviene de toda una tradición, y puede rendir muchos frutos en la actualidad.

MAURICIO BEUCHOT

30.08.08 / 24.09.08

## ¿FIN DE LA ANTROPOLOGÍA ALMA-CUERPO?

### A propósito de un libro de Nancey Murphy\*

*“It is difficult to think of Plato & Sócrates, when discussing the Immortality of the Soul as the linear descendant of “Mammiferous” <vert> animal, which World find its place in the Sistema Naturae”. (Charles Darwin, Notebook E, 76).*

#### RESUMEN

Las ciencias naturales están obligando a pensar nuevamente la clásica cuestión de la naturaleza del hombre. En particular, la composición “alma-cuerpo” es puesta en tela de juicio por los datos de la biología evolutiva y la neurobiología. La teóloga norteamericana Nancey Murphy propone en una obra reciente una postura fisicalista como manera de resolver el dilema al que llevan las perspectivas de la ciencia del cerebro y las múltiples ramas de la biología que tienen como objeto de estudio al fenómeno humano. En el artículo se sintetizan algunas de las bases del planteo de Murphy así como ciertos temas que ineludiblemente habrán de ser trabajados por la antropología cristiana.

*Palabras clave:* Nancey Murphy, ciencias naturales, antropología, alma-cuerpo.

#### ABSTRACT

Natural sciences are forcing us to re think the classical issue of man’s nature. Neurobiology and evolutionary biology now question our understanding of body-soul composition. Nancey Murphy, an American theologian, suggests a physicalist approach in order to solve this dilemma posed by brain science. This article is a summary of Murphy’s basic assumptions, as well as the statement of some issues to be considered by Christian anthropology.

*Key Words:* Nancey Murphy, natural sciences, anthropology, body-soul.

\* El texto de este artículo ha sido presentado originalmente como comunicación en el I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas y editadas en *Actas del I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas “Biografías, Instituciones y Ciudadanía”* en Soporte CD-ROM, ISBN 978-987-24250-0-5. El mismo ha sido revisado por el autor para su publicación en esta revista.

## 1. Introducción: el impacto de las ciencias sobre la teología

El encuentro –o desencuentro– entre las visiones de la realidad abiertas por las religiones, por una parte, y por las ciencias, por otra, ha cobrado notable interés en los últimos años. El tópico “ciencia y religión” ocupa un espacio creciente en varios ámbitos académicos. Una dimensión particular de este encuentro es la incorporación de puntos de vista nuevos para la teología cristiana. La teología, en cuanto *fides quaerens intellectum*, encuentra en la racionalidad científica nuevos modos para acceder a la revelación.

### 1.1. Repensar la antropología dualista

1.1.1. Uno de los ámbitos donde se produce un impacto de la visión abierta por las ciencias contemporáneas es el de la antropología, especialmente el de la clásica relación entre cuerpo y alma. Éste es precisamente el tema del libro de la teóloga Nancey Murphy:<sup>1</sup> *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*<sup>2</sup>

La autora señala en el prefacio que su propósito es repensar la cuestión cuerpo-alma en la perspectiva conjunta de tres disciplinas: teología cristiana, ciencias –especialmente las neurociencias cognitivas– y filosofía. Su tesis central consiste en tres puntos: 1. el ser humano es cuerpo y no existe un elemento metafísico adicional como una mente (*mind*) o alma (*soul*) o espíritu (*spirit*); en esto consiste la llamada “posición fisicalista” (“*physicalist*” *position*). 2. Esto no significa negar que somos seres inteligentes, morales y espirituales, sino que somos organismos físicos, imbuidos con el legado de miles de años de cultura, y 3. lo más importante, por el aliento del espíritu de Dios: somos *cuerpos espiritualizados* (*spirited bodies*).

Presentaré en este artículo únicamente la estructura del razonamiento de Murphy, deteniéndome en algunos puntos.

La teóloga norteamericana sistematiza la cuestión de la composición de la naturaleza humana en cuatro grandes opciones: a. el “fisicalismo” o “materialismo”, consistente en la admisión de una única “parte” en el ser

1. Nancey Murphy es profesora de Filosofía Cristiana en el Fuller Theological Seminary. Entre sus obras hay que citar *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (1990) y *Religion and Science: God, Evolution and the Soul* (2002).

2. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

humano, el cuerpo físico. La expresión “fiscalismo” es más usada hoy, puesto que “materialismo” ha sido empleada para designar una cosmovisión negadora de lo divino, lo que no quiere sostenerse en esta posición. b. El “dualismo” conoce dos versiones: *cuerpo-alma* y *cuerpo-mente*. En los últimos años, *alma* (*soul*) ha adquirido una connotación religiosa que *mente* (*mind*) no tiene. c. el “tricotomismo”, la visión paulina (1 Tes 5, 23) que entiende al hombre como compuesto por cuerpo, alma y espíritu. d. Aunque no muy vigente en la actualidad, el “monismo” entiende que el ser humano está integrado por un único tipo de substancia, ya sea material ya sea espiritual –idealismo monista, “New Age” en el presente–.

Murphy llama la atención sobre la diversidad de opiniones acerca de esta cuestión crucial a lo largo del tiempo, incluso dentro del mismo cristianismo. El motivo radica no sólo en la convergencia sobre el asunto de visiones provenientes de la filosofía, la ciencia y la teología sino, lo que es más importante, en que la Biblia no es clara en este punto.

En un primer momento, presentaré el plan del libro, para detenerme después en algunos temas en particular. El plan es el siguiente:<sup>3</sup>

En el capítulo 1, Murphy examina los temas bíblicos e histórico-teológicos, incluyendo a la filosofía antigua, sin la cual es imposible comprender la historia de la teología. Esta historia –señala la autora– es compleja, puesto que se han dado numerosas modificaciones en lo que los cristianos han creído a lo largo de los años. Frente a las múltiples interpretaciones de los historiadores sobre ello, Murphy propondrá su propia comprensión de la historia, comenzando con las discusiones contemporáneas, para remontarse posteriormente hacia las filosofías que han contribuido al desarrollo de la doctrina y luego hacia la misma Biblia.

En el capítulo 2, la teóloga propone focalizarse en las teorías científicas que han influido en el desarrollo del tema, especialmente tres: el atomismo en la física moderna, la revolución darwiniana y, finalmente, los desarrollos recientes de las neurociencias cognitivas. Una consecuencia significativa de la física moderna fue la creación de un nuevo dualismo: mente-cuerpo. La teoría evolutiva, con su énfasis sobre la continuidad del ser humano con los animales, radicó la cuestión de cómo hay almas cuando los (otros) animales no la tienen. La importancia de las neurociencias consiste en esto: todas las capacidades que en otro tiempo fueron atribuidas a la mente o al alma ahora aparecen como funciones del cerebro.

3. Cf. MURPHY, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, 1-6.

En el capítulo 3, Murphy propone abordar el tema del reduccionismo. Si el hombre es puramente físico, entonces todos nuestros pensamientos y conductas estarían determinadas simplemente por las leyes de la neurobiología. Murphy cuestiona esta afirmación y ensaya una interpretación del modo cómo nuestro complejo equipamiento neuronal, junto con los recursos culturales incorporados durante milenios, da base a nuestras capacidades morales.

En el capítulo 4, Murphy se propone discutir sobre diversos problemas filosóficos. El primero de ellos es si podemos considerar al fisicalismo como una interpretación verdadera. Ella arguye que si es tratado como una hipótesis científica, en lugar de considerarlo como una doctrina filosófica, se ve que ofrece toda la evidencia confirmatoria que uno podría esperar. Los otros dos temas remanentes están dedicados a la diferencia entre las versiones reduccionistas y no reduccionistas del fisicalismo. Si los seres humanos carecen de alma, ¿en qué se distinguen de los otros animales? Murphy se concentra sobre la moralidad y la capacidad para relacionarse con Dios. Señala que nuestra aptitud para la experiencia religiosa está permitida por la cultura y por nuestro complejo sistema nervioso; lo mismo sucede con nuestra capacidad para la moralidad. Finalmente, permanece la pregunta: si no hay alma, ¿qué es lo que permanece de nuestra identidad más allá del tiempo? Más concretamente, ¿cómo podemos decir que la persona después de la resurrección es la misma que antes si el cuerpo resucitado es tan diferente del cuerpo mundano? La teóloga norteamericana define la identidad personal en términos de identidad más allá del tiempo de aquellas capacidades más altas posibilitadas por nuestros cuerpos: conciencia, memoria, carácter moral, relaciones interpersonales y, especialmente, nuestra relación con Dios.

Voy a detenerme en el capítulo 2, especialmente en su abordaje del evolucionismo y de las neurociencias.

## 1.2. *Evolucionismo*<sup>4</sup>

### a. La revolución darwiniana

Murphy destaca que la revolución darwiniana en la época contemporánea fue tan fuerte como lo fueron las producidas por la física y la as-

4. Cf. MURPHY, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, 48-55.

tronomía en el momento del nacimiento de las ciencias experimentales modernas. Uno de los numerosos temas que planteó la teoría evolucionista fue el de la continuidad del ser humano con los (otros) animales. Un modo para interpretar esta continuidad consistió en la aceptación de la mera condición material del ser humano, rechazando todo tipo de dualismo –cartesiano o escolástico–.

Muchos pensadores cristianos –entre los evangélicos y también católicos, como el papa Pío XII– intentaron salir de ese materialismo admitiendo que el cuerpo es producto de una evolución biológica pero manteniendo la idea de que Dios crea un alma para cada individuo en su concepción. Esta posición presenta dificultades al momento de explicar la aparición de la *especie humana*. Actualmente, muchos biólogos ofrecen una narración muy compleja de los orígenes humanos, en los cuales no existe mucha diferencia entre el hombre y los animales. El brazo del árbol evolutivo, conduciendo desde nuestros ancestros comunes con los monos hasta los hombres modernos, comenzó hace 5 o 7 millones de años e incluye al menos a tres especies de homínidos como predecesores, así como a otros homínidos que no están en línea directa de descendencia hacia los hombres modernos. No parecen existir muchas evidencias que permitan distinguir a los seres humanos como un grupo de homínidos que recibieron el don del alma espiritual. Por el contrario, cobra mayor fuerza entre paleontólogos y antropólogos la idea de continuidad entre homínidos y hombres modernos.

El desarrollo de la ciencia genética ha complementado la teoría de la evolución. La explicación bioquímica de la herencia ha solidificado la narración evolutiva de los orígenes humanos. Ella ha contribuido a confirmar con nuevos datos la continuidad humana con otras especies: todas las otras especies poseen ADN y no hay ningún gen exclusivo de la especie humana. En términos de la genética, ¡nosotros estamos más emparentados con los chimpancés que ellos con otros de los grandes monos!

#### b. Nuestros parientes incómodos

Pero, ¿por qué resulta problemática la explicación de nuestra continuidad con los animales? Una explicación que alcanzó adhesión en la historia del pensamiento fue la llamada “gran cadena de los seres”, una teoría que se remonta al pensamiento griego y que fue incorporada en la escolástica medieval. Todo lo que existe forma parte de una cadena jerár-

quica de seres: sustancias inorgánicas, vegetales, animales, seres humanos, ángeles, Dios. Esta visión incluye una división entre materia y espíritu. Los seres humanos serían seres “anfibiaos”, porque sus cuerpos son materiales y sus almas pertenecen a un estrato ontológico superior. Esta clasificación implica una connotación moral: los seres humanos son superiores a los animales. Murphy afirma que aquí radica buena parte de la dificultad por asumir la cercanía de los animales a los hombres. Otras teorías, originadas en los tiempos de Darwin, atribuyen a los animales rasgos humanos negativos –ira, conductas despóticas, etc.–. El etólogo Franz De Wall sugiere que la raíz de este pensamiento está en la concepción cristiana de la caída original, la cual implica la idea de una naturaleza corrupta o al menos dañada.<sup>5</sup>

### c. Las raíces teológicas del Darwinismo social

Comúnmente se acepta que Darwin comenzó con sus observaciones sobre la naturaleza; en un segundo momento, formuló una teoría sobre la feroz lucha por la supervivencia entre los animales; y, finalmente, a partir de sus ideas, fueron elaboradas teorías morales denominadas genéricamente “darwinismo social”. Éste sostiene, en forma sintética, que lo que entre los animales es natural –lucha y antagonismo– es bueno porque conduce hacia un progreso evolutivo. Por consiguiente, lo que es natural para nosotros, animales humanos, es la competición y la lucha. Ellas conducirán al ser humano hacia un progreso, no ya de carácter natural sino básicamente económico.

En realidad, lo que los estudios históricos señalan es que Darwin estaba ya predispuesto por la teología de su tiempo para ver la naturaleza en términos de conflicto. En efecto, por una parte el naturalista inglés fue influido por William Paley y su argumento del diseño para leer las propiedades, intenciones y actividades de Dios a partir de las características del mundo natural. Por otra parte, y como un segundo ingrediente que influyó en el pensamiento de Darwin, se destaca la obra de Thomas Malthus *Essay on the Principle of Population* (1798). El principio de población declara que su número crecería geoméricamente si no fuera por la competición y la lucha. Este principio le sirvió a Darwin para explicar el me-

5. Cf. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996, 80.

canismo de cambio de unas especies en otras. Del estudio de la domesticación de los animales, Darwin extrajo la conclusión de que la selección era el principio de cambio. Leyendo a Malthus y aplicando su principio al mundo natural, concluyó que la competición por la comida produce el mecanismo de cambio.

Es interesante notar que Malthus era un sacerdote anglicano que se movía en la tradición teológica del siglo XIX y que en realidad pretendía elaborar una teodicea y no un simple estudio sociológico. Malthus quería reconciliar la bondad de Dios con el mal y el sufrimiento. En lugar de las “miríadas de seres felices” de Paley, Malthus veía lucha, inequidad, sufrimiento y muerte como las características básicas del mundo natural. Y éstas eran interpretadas por él como resultado de la providencia divina. Paley condujo a creer que cualquiera fueran las características del orden natural, ése era el modo como Dios lo había diseñado. Malthus quiso explicar que las características del orden natural eran la competencia y el hambre. Esta ley de la naturaleza, según él, revelaba las intenciones de Dios. Por consiguiente, este orden era algo providencial. Malthus añade que el mal produce esfuerzo, el esfuerzo produce inteligencia y la inteligencia produce progreso. Por lo tanto, la carencia de alimentos, finalmente es un hecho *providencial*.

Por consiguiente, el contexto teológico en el que la teoría del naturalista inglés se desarrolló es ampliamente responsable del lenguaje simbólicamente conflictivo de Darwin. Ahora, ¿también fueron influidas las percepciones de Darwin sobre la naturaleza por estas teorías meta-científicas? Parecería que sí, afirma Murphy, apoyada en trabajos como los de de Wall. Concluye la teóloga:

“...yo estoy sugiriendo algunas posibles fuentes de objeciones morales para el reconocimiento de nuestro parentesco con el resto del mundo animal, pero un estrecho examen las muestra como insustanciales [...] No necesitamos pensarnos como teniendo almas a fin de distanciarnos del resto de las criaturas de Dios clasificados como mamíferos. De hecho, el reconocimiento de nuestros orígenes es profundamente bíblico”.<sup>6</sup>

6. MURPHY, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, 55. La autora remite a otra obra suya a fin de profundizar estos argumentos: ver su capítulo “Science and Society” en J. W. McCLENDON, Jr. (ed.), *Witness: Systematic Theology*, Volume 3, Nashville TN, Abingdon Press, 2000, 99-131.

### 1.3. Las neurociencias y el alma<sup>7</sup>

#### 1.3.1. Biología y principio de la vida

Los biólogos hoy en día sostienen que el *minimum* para la existencia de la vida de una esfera de proteínas y otras moléculas es: a. que tenga una membrana que la separa del medio ambiente; b. que esa membrana sea permeable para permitir el paso de sustancias nutrientes; c. que tenga la capacidad de auto-repararse si se daña; d. que tenga la capacidad de reproducirse. Recuerda Murphy que tres de estas cuatro funciones –menos la auto-reparación– eran atribuidas por Tomás de Aquino al alma vegetativa.

Murphy así define la postura del fisicalismo:

“La tesis fisicalista consiste en la afirmación de que en la medida en que uno asciende en el crecimiento en complejidad de los organismos, todas las capacidades atribuidas en otro tiempo al alma son hoy entendidas como productos de una organización compleja, más bien que como propiedades de una entidad no-material”.<sup>8</sup>

#### 1.3.2. La neurociencia y el alma animal

El problema más difícil para las neurociencias es la explicación de cómo la conciencia se origina desde el cerebro. Hay dos posiciones al respecto. Una de ellas es la expresada en el título del libro de Daniel Dennett: la conciencia explicada.<sup>9</sup> La otra postura es la que sostiene que la conciencia es esencialmente inexplicable, tal como lo proclama Thomas Nagel.<sup>10</sup> Sin embargo, hay espacio para una vía media. La autora explora este tema, retro trayéndose incluso a textos de Tomás de Aquino, pero mostrando novedades en el tema que, por razones de espacio, no desarrollaré aquí.

#### 1.3.3. Investigando el alma racional

Para Tomás de Aquino, el alma racional es lo que confiere la originalidad al ser humano. En ella distingue el intelecto agente y el intelecto

7. Cf. *op. cit.*, 55-69.

8. *Op. cit.*, 57 (trad. nuestra).

9. *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Co., 1991.

10. *Mortal Questions*, London, Cambridge University Press, 1979.

paciente, y la voluntad. El intelecto agente es el poder de la inteligencia humana –no de la animal– de abstraer información a partir de la experiencia y formar juicios. Esta capacidad se expresa primariamente en el uso del lenguaje. El intelecto paciente es una especie de memoria –una memoria de hechos e ideas–. Hay también una memoria sensitiva. Los neurocientíficos distinguen hoy casi una docena diferente de sistemas de memoria. Las dos especies de memoria que Tomás distingue son clasificadas ambas como tipos de memoria declarativa y compromete al lóbulo medio temporal del cerebro. La formación de memoria de largo tiempo requiere el funcionamiento del hipocampus.

Las funciones que Tomás atribuía al intelecto activo –abstracción, juicio, y razonamiento– son menos comprendidas por la neurobiología que las facultades compartidas con animales. De todos modos, todas esas altas capacidades humanas dependen del lenguaje y mucho está ya dado sobre las bases neuronales del uso del lenguaje. Éste es un proceso en dos pasos: primero, las capacidades cognitivas necesitan identificar el uso del lenguaje, tal como el conocimiento de los significados de las palabras y el recuerdo de sus sonidos. En segundo lugar, esta “arquitectura cognoscitiva” necesita ser “mapeada” dentro del cerebro. Dos regiones del cerebro se involucran en el uso del lenguaje: el área de Wernicke y el área de Broca. El tema ha sido profusamente estudiado y muestra la gran complejidad de intervenciones del cerebro en la producción de una simple palabra.

La neurobiología también localiza actualmente en parte del cerebro aquello que Tomás de Aquino designaba con la expresión “voluntad” o apetito por el bien. A partir de algunos estudios –el primero, el de Phineas Gage, quien fue atravesado en su cerebro por un metal y recuperó todas sus funciones intelectuales pero no las así llamadas “morales” como la adaptación al ambiente cultural– se concluyó también que se podían identificar algunas regiones cerebrales relacionadas con aquella potencia por el bien.

Hoy se estudia también el vínculo existente entre las experiencias religiosas y el cerebro. Se han detectado regiones cerebrales que funcionan habitualmente durante meditaciones u oraciones de monjes y personas religiosas.

#### 1.3.4. Retrospectiva parcial

Murphy sostiene que la enorme cantidad de datos acumulados permite pensar que no existe una mente o alma inmaterial agregada al cuer-

po.<sup>11</sup> Los estudios bíblicos y la ciencia apuntan hacia una misma dirección: una explicación fisicalista de la persona. Los seres humanos no son híbridos de materia y algo más; ellos son puramente organismos físicos.<sup>12</sup>

De todos modos, la teóloga norteamericana distingue entre un fisicalismo reduccionista y otro no reduccionista. El primero consiste esencialmente en reducir todas las funciones humanas a lo material. El segundo, aun cuando implique una negación de un principio espiritual distinto del cuerpo, mantiene ciertas funciones cerebrales que no pueden reducirse exclusivamente a lo corporal.

## 2. Líneas de impacto ineludible

2.1. Por razones de espacio, dejo para otro trabajo las propuestas para resolver la cuestión que formula Nancey Murphy, especialmente en los capítulos 3 y 4 de su libro, donde procura describir qué es lo que entiende por “fisicalismo no reduccionista”. Me interesa destacar aquí, siguiendo las reflexiones anteriores, la naturaleza del impacto de los datos de la teoría evolutiva y de la neurobiología.

La teóloga estadounidense pretende regresar a una visión bíblica de la unidad humana, aparentemente más acorde con la ciencia de las últimas décadas. El planteo es muy sugerente y permite abordar más directamente ciertos temas de la ciencia contemporánea, haciendo cobrar conciencia del dualismo implícito –ya sea en sus versiones fuertes, como el platónico o el cartesiano, ya en su versión muy moderada, como el hilemorfismo tomista, de buena parte de nuestras teologías–. Subrayo algunas cuestiones:

2.2. Es evidente que las antropologías dualistas han enrarecido la visión bíblica sobre el ser humano a lo largo de sus dos milenios de historia. El aporte de la conceptualización griega, si bien permitió identificar lo más genuino del ser personal, sólo en contados períodos del pensamiento cristiano mantuvo en un cierto equilibrio las diversas dimensiones del ser humano. La pulida concepción aristotélica de Tomás de Aquino del acto primero de un cuerpo orgánico naturalmente organizado<sup>13</sup> constituye un

11. Cf. *Ib.*, 69.

12. “Humans are not hybrids of matter and something else, they are purely physical organisms” (*Ib.*, 69).

13. Cf. *Summa Theologiae*, I, 75, 1

modelo de armonización en el que ni el principio espiritual ni el material se disuelven uno en el otro. La misma Nancey Murphy reconoce los méritos de esta antropología –aun cuando no acepte el hilemorfismo y opte por un fisicalismo–. De todos modos, la tentación por acogerse a una versión platonizante –el cuerpo como cárcel del alma– parece reiterarse como una constante en la historia del pensamiento cristiano.

2.3. El fisicalismo no resiste a algunas críticas originadas de la antropología católica, para la cual la cuestión del espíritu no puede reducirse a la de un mero epifenómeno. Sin embargo, es un intento de respuesta a las serias grietas que aparecen en las antropologías clásicas, las que no consiguen dar cuenta de la prodigiosa novedad de las ciencias físico-químicas y naturales acerca de la estructura orgánica del ser humano. En efecto, las bases evolutivas y neurobiológicas del hombre son las que más directamente ponen en cuestión cualquier visión dualista del alma-cuerpo, puesto que presentan una corporeidad que ya viene cargada de formalidad. Ni los elementos físico-químicos ni los componentes genéticos son una “tabla rasa”. Cuando el magisterio católico habla de la creación de un alma humana en un cuerpo evolucionado, debería admitir que la introducción de una forma vital, el alma, en un cuerpo, adviene no en una materia pura sino en una materialidad ya profusamente informada –química, física y genéticamente–. El problema decisivo es aquí pensar al cuerpo –mente, por ejemplo– no como materia pura sino como materia ya informada. Tanto la estructura físico-química como en mucha mayor medida la genética está cargada de información que determina al futuro sujeto.<sup>14</sup>

2.4. En lo que hace a la teoría de la evolución, es importante subrayar que no se trata de una teoría prescindible. El razonamiento que parte de que se trata sólo de un paradigma epistemológico histórico –en el sentido de Thomas Kuhn– y que podría ser en el futuro reemplazable proviene de una posición que no se ha dejado informar suficientemente por la ciencia. Basta visitar un museo de ciencias naturales para comprender que las ideas de una historia del cosmos y de la vida no están en el mismo nivel que una teoría filosófica determinada. En efecto, la magnitud de datos recabados por la biología, la paleontología, la geología y otras disciplinas impiden cuestionar seriamente la idea de la dinamicidad

14. Para un desarrollo más elaborado de los fundamentos filosóficos para pensar la antropología en clave evolutiva, cf. C. CASTRO CAMPOLONGO, “Reformular las convicciones. Un materialismo bien recibido en teología para pensar la teología de la creación en clave evolutiva”, en L. FLORIO (ed.), *Evolución y Cristianismo. Un diálogo posible*, Buenos Aires, Dunken, 2007, 79-115.

y variabilidad tanto del universo como de los seres vivientes. Nadie, en el mundo científico, niega seriamente que haya un pasado inmenso y distinto del universo y de la vida. Otra cosa diferente es la apelación a una teoría interpretativa de tales fenómenos. El “Big-bang”, las diversas concepciones evolucionistas –darwinismos, neo-darwinismos–, etc. están en un plano diverso al del hecho evolutivo. Es por ello que la necesidad de anclar la antropología en una perspectiva evolucionista es una tarea ineludible y que recién se está llevando a cabo. Se trata de una tarea que no se restringe sólo a la antropología filosófica, sino que ha de incluir también a la antropología teológica, en la medida en que el hombre redimido y santificado es ese mismo sujeto heredero de una vasta historia cósmica y vital, la cual se halla inscripta en su misma estructura ontológica.

2.5. La idea del hombre como *imago Dei* debe relacionarse con la del hombre como *imago animalis*. El puesto del hombre en el cosmos es mucho más humilde del que suele él mismo creer que detenta. No solamente es un habitante de un minúsculo planeta de una marginal galaxia en un punto temporal ínfimo –según los cálculos actuales, alrededor de 14.000 millones de años–, sino que además comparte la historia de la vida y el patrimonio informativo genético –así como su estructura morfológica e instintiva– con los animales. Es *imago animalis* en la medida en que, siendo una más de las millones de especies que han existido y existen, tiene la capacidad de expresar a aquellas a través de su lenguaje. En cuanto animal, es preciso reiterarlo, es simplemente uno más entre una pluralidad asombrosa de especies que han habitado y habitan el planeta. Las observaciones acerca de su dimensión intelectual deben apoyarse en la animalidad. Hay que agregar: no se trata de la animalidad expresada por Aristóteles, sino de la dimensión biológica comprendida por la biología, genética, paleontología, etc., que dan un mapa absolutamente más complejo del que Aristóteles disponía. En síntesis: es una “*imago Dei*” desde su condición de “*imago animalis*”.

LUCIO FLORIO

30.09.08 / 20.10.08

## MICHEL DE CERTEAU: RECORRIDOS POR EL “CREER” Y SUS CONSTELACIONES CONTEMPORÁNEAS

### RESUMEN

El historiador francés Michel de Certeau se ha dedicado mucho a reflexionar acerca del “creer” desde áreas y acontecimientos muy diversos. En este artículo, el autor se concentra en sus análisis del creer y sus constelaciones contemporáneas, ofreciendo un panorama introductorio de textos y tramas para impulsar la recepción, todavía incipiente, de su pensamiento en el contexto latinoamericano.

*Palabras clave:* Michel de Certeau, creer, antropología, cultura contemporánea.

### ABSTRACT

French historian Michel De Certeau has been committed to reflection on “believing” from different points of view. The author of this article focuses on De Certeau’s studies on belief and contemporary constellations. He provides an introductory set of texts in order to aid his reception in Latin American context.

*Key Words:* Michel de Certeau, to believe, anthropology, contemporary culture.

### 1. Introducción

“Creer” es un acontecimiento antropológico que fascinó a Michel de Certeau y al que dedicó importantes hitos de su trayectoria reflexiva.<sup>1</sup> Una persona, un grupo, una multitud, una nación creen; mudan las figu-

1. Si, por un lado, el creer y las creencias fueron un tema permeante de todo su pensar, en sus últimos escritos este interés se focalizó en la propuesta de una *antropología del creer*. Entre sus escritos más significativos en lo que hace al argumento se pueden ver: M. DE CERTEAU; J. M. DO-

ras históricas de la adhesión o dejan de estar convencidos. Asienten, “invisten” o se retraen. Una red de “creeres” y/o “descreeres” constituye la trama misma del existir-juntos. Desde esta perspectiva de análisis el historiador francés abordará áreas tan diversas como: las conmociones de mayo del '68. La epistemología de las ciencias sociales. Los medios de comunicación. La crisis de credibilidad por la que atraviesan instituciones religiosas, políticas y económicas. Los modos de adherir y de resistir en el campo popular. Los intentos de las empresas por movilizar a sus cuadros con decálogos y liturgias. El retorno de lo reprimido en la emergencia a la visibilidad de reliquias, miedos y nostalgias que parecen estar fuera de la contemporaneidad.

Dado que el autor ya ha sido presentado en esta revista en lo que a biografía y claves de lectura se refiere,<sup>2</sup> en el presente artículo me concentro en sus análisis del creer y sus constelaciones contemporáneas a partir de dos recorridos que se reparten ambas vertientes. El género literario es el de una *presentación inicial*, por lo que privilegio un ofrecimiento a la consideración de lectores y lectoras, de tramas y textos de Michel de Certeau ante la presunción de su aun escasa recepción en los medios teológicos latinoamericanos.

MENACH, *El estallido del cristianismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976; M. DE CERTEAU, “Croire: une pratique de la différence”, en CENTRO INTERNAZIONALE DI SEMIOTICA E LINGÜISTICA, *Documents de travail et prepublications*, Urbino, Université d'Urbino, 1981; “L'Institution du croire. Note de Travail”, *RSR* 71 (1983) 61-80; “Le Croyable ou l'Institution du croire”, *Semiotica* 54 (1985) 255-266; “Credibilités politiques”, en Id., *L'invention du quotidien, vol. 1: Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, 259-275 (hay traducción castellana: *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996); “Las revoluciones de lo «creíble»”, en Id., *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, 21-24; “Autoridades cristianas y estructuras sociales”, en Id., *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006, 93-140; “La ruptura instauradora”, en Id., *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006, 191-230. Para las fuentes, los trazos y las principales direcciones de la propuesta de una antropología del creer me he valido abundantemente de dos estudios claves: L. PANIER, “Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau”, en C. GEFFRÉ (ed.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Du Cerf, 1991, 37-59; y P. ROYANNAIS, “Michel De Certeau: L'Anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse du croire”, *RSR* 91 (2003) 499-533. Algunos abordajes al autor han sido inspirados por el fecundo trabajo de S. MORRA, «Pas sans Toi». *Testo, parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004. Una muy útil introducción general al autor y a su recepción latinoamericana puede verse en C. RICO DE SOTELLO (coord.), *Relecturas de Michel De Certeau*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

2. Cf. M. ECKHOLT, “No sin Ti. El caminante herido y el Dios desconocido. Una aproximación a Michel de Certeau sj”, *Teología* XLIII (2006) 281-305.

## 2. Recorriendo el creer como acontecimiento antropológico

Michel de Certeau asume un abordaje al acontecimiento del *creer* que será decisivo en gestar un itinerario interpretativo peculiar y en suscitar originales indicaciones analíticas. Privilegia *la* creencia más que las creencias, el *acto* de creer más que sus objetos. No se propone hacer un mapa de lo que una sociedad o una iglesia creen sino el hecho de que lo hacen y las modalidades en que lo ejercen. En esta perspectiva, *creer* constituye el corazón, el motor de las *creencias*; la fuerza que impregna e "in-viste" a las distintas convicciones:

"El término «creencia» designa habitualmente el objeto de una convicción («tener creencias»), yo prefiero el de «creer» en cuanto que precisa una perspectiva. No se trata aquí de un buen objeto (tenido por verdadero) ni de uno malo (tenido por «falso» o por «supersticioso»), sino del *acto* mismo de creer, es decir, de aquello que el locutor (individual o colectivo) *hace* del enunciado que afirma creer."<sup>3</sup>

Una tal prioridad de enfoque está íntimamente asociada con una opción metódica. Certeau abordará el *creer* desde una aproximación *pragmática*. Entendiendo por tal la que se interesa en las *operaciones* de los creyentes sobre los más diversos contenidos o creencias. La mirada estará puesta en lo que el creyente *hace* con cuanto dice o hace. Enunciados y prácticas, decirs y haceres serán estudiados atendiendo más al *modo* en que quienes creen los modulan que a sus objetos.<sup>4</sup>

Este prisma de acceso trae consigo una estela de aperturas que resumo en cinco: una visión amplia de "creeres" y creyentes. Una manera de rediseñar la comprensión de los vínculos entre creer y saber. *Creer* como modalidad de articulación entre decir y hacer. Creer como práctica del otro y de la diferencia. Poética, autoridades e instituciones del *creer*.

3. M. DE CERTEAU, "L'Institution du croire. Note de Travail", *RSR* 71 (1983) 61-80, 61 (en adelante IC). En la misma clave: "A título de primera aproximación, yo entiendo por «creencia» no el objeto del creer (un dogma, un programa, etc.) sino el investimento de los sujetos en una proposición, el acto de enunciarla teniéndola por verdadera- dicho de otro modo, una modalidad de afirmación y no su contenido.", en M. DE CERTEAU, "Credibilités politiques", en *Id.*, *L'invention du quotidien*, vol. 1: *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, 259-275, 260.

4. Certeau recurre con frecuencia al registro de "modalidades" o "modalización" y se apoya explícitamente en A. J. GREIMAS, "Pour una théorie des modalités", *Langages* 43 (1976) 90-107. Para una mejor comprensión de esta terminología, conviene tomar en cuenta esta presentación de dos lingüistas contemporáneas: "Expresión de la subjetividad en el lenguaje, la modalidad es constitutiva del sentido de todo enunciado: aun el menos modalizado contiene en efecto un cierto tipo de modalidad. La modalidad afecta a lo dicho añadiendo la perspectiva desde la cual el lo-

## 2.1. *Una visión amplia de creer y creyentes*

Certeau no toma como sinónimos *creer* y creer religioso. No concentra la densidad de tal verbo en lo que este registro circunscribe. Más aun, considera imprescindible analizar lo que tiene que ver con la fe cristiana, las adhesiones eclesiales, los discursos y prácticas religiosas en estrecha relación con *dinámicas creyentes* más dilatadas. Personas, colectivos y sociedades no “creen” sólo religiosamente sino también cotidianamente, políticamente, científicamente. En todos estos campos puede escucharse un lenguaje análogo: reconocimiento, obligación, don, crédito, recibir, confianza. No sólo hay sacerdotes y dogmas en las iglesias sino también en las instituciones científicas donde severos magisterios de expertos vigilan ortodoxias. La política y la economía están atravesadas por credibilidades, intercambios de confianza y autoridades; por crisis de legitimidad y contestaciones. En todos los casos encontramos instituciones que buscan, basándose en su autoridad, hacer *creer* y hacer *hacer*. Sintetizando, es posible decir con Royannais que *creer* no es para Certeau un acto más del ser humano o algo de lo que se podría prescindir, sino una dinámica de su mismo existir.<sup>5</sup> Una aproximación al “creer” religioso y a su peculiaridad, por tanto, no podrá lograrse si se lo desgaja del resto de las “confianzas”.

## 2.2. *Rediseñar la comprensión de los vínculos entre creer y saber*

No es infrecuente que algunos cultores de las ciencias antropológicas emprendan el análisis del *creer* ubicándolo en contraposición con la racionalidad. De un lado estaría lo que una sociedad “sabe” y del otro lo que “cree”. Habría un ámbito de afirmaciones populares, primitivas o místicas y otro de racionalidad. He aquí una primera constelación a la que Certeau contesta y quiere redefinir. Para él, la creencia sólo es abordable si se la analiza en sus vínculos polares con el saber; si se la ve, al mismo tiempo, suponiendo y engendrando saberes. Las ligazones entre saber y creer, además de analíticamente imprescindibles, son complejas y pluriformes.

Nuestro autor ejemplifica esta densidad analizando un intercambio de correspondencia entre el matemático Georg Cantor y su colega Dede-

ctor considera el contenido de lo que dice. En este sentido, la modalidad remite a la relación establecida entre el locutor y los enunciados que produce.”, M. M. GARCÍA NEGRONI; M. TORDESILLAS COLADO, *La enunciación en la lengua. De la deixis a la polifonía*, Madrid, Gredos, 2001, 92-93.

5. Cf. P. ROYANNAIS, “Michel De Certeau: L’Anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse du croire”, *RSR* 91 (2003) 499-533 (en adelante ACR).

kind.<sup>6</sup> En una de las cartas, el primero le envía para su consideración una originalísima demostración de un teorema diciéndole que ha descubierto algo tan inesperado, tan novedoso que no puede estar tranquilo hasta saber lo que Dedekind opina. Hasta que él lo apruebe Cantor solo puede decir: *lo veo pero no lo creo*. Si, por un lado, "ve" el teorema –lo sabe– porque articula su intuición con una construcción demostrativa; por el otro necesita "creerlo"; requiere que sea recibido por los matemáticos a quienes su interlocutor representa. La respuesta de Dedekind es aun más notable: el teorema es *exacto* pero será "increíble" puesto que implicará una conmoción en los "artículos de fe" aceptados por los matemáticos. Su publicación no es aconsejable. Sus rasgos de incredulidad no le vienen de su inexactitud sino de su inoportunidad.

"Es creíble en la medida en que pertenece a las expectativas comunes sobre la base de las cuales se efectúan y reglamentan los intercambios científicos. A este título, tiene un valor convencional, cuya determinación varía según cada grupo y es de otro orden que su valor cognitivo: uno difiere de otro pero no hay contradicción entre ambos."<sup>7</sup>

Una lectura detenida de este intercambio sirve a Certeau como plataforma para explicitar las intrincadas y polifacéticas conexiones entre saber y creer:

a) Entre creer y saber hay importantes tránsitos y éstos ofrecen diversas trayectorias posibles: un enunciado que ya es visto/sabido se puede transformar en creíble –el teorema es recibido por los matemáticos–. O puede darse un paso adelante en la cognoscibilidad de un enunciado ya creído. Un enunciado que no sea ni sabido/visto ni creído puede serlo como preámbulo o como desembocadura; sea que se trate de algo dudoso y en suspenso que no puede resolverse aun en el marco en que se plantea, sea que se llegue a tal estado cuando un enunciado es citado como una reliquia histórica del pasado, como un comentario de la historia de la etnología que ya no cuadra en el actual contexto de referencia. Los enunciados admiten distintos estadios, por ejemplo: *No lo se (es falso) y no lo creo*; *lo se (es exacto) pero no lo creo*; *no lo se (es falso) pero lo creo*. Existe la posibilidad de que dichos estadios sean un lugar de detención, pero también de tránsito.

6. Para todo este desarrollo cf. IC 63-68.

7. IC 65.

“Entre los enunciados «creídos» y los enunciados «vistos», operaciones combinatorias efectúan desplazamientos de unos hacia otros. Estos forman cuerpos vivientes que se transforman constantemente (como lo muestra el examen del campo matemático o del campo religioso). Los movimientos cambian los equilibrios entre saberes y creencias.”<sup>8</sup>

b) Los saberes y las creencias han sido objeto de tratamientos históricos separados. Se han hecho estudios de los itinerarios de unos como si fueran del todo ajenos a los otros. Urge una historia de sus encuentros y desencuentros para que pueda despuntar en toda su amplitud la riqueza de sus conexiones. Podrían verse situaciones en las que se han dado saberes que han tenido *efectos de creencia*; o creencias que ha funcionado como preámbulo de saberes; o creencias que han operado como reliquias o fetiches cuando han continuado a sostenerse cuando el paradigma que las enmarcaba hubo desaparecido. Quien siga insistiendo en miradas que ponen todos los progresos del lado de los saberes y todas las resistencias-retrazos en la cuenta de los creeres, se incapacitará para adentrarse en las configuraciones de equilibrios y transformaciones que sociedades, ámbitos e individuos han protagonizado –y siguen haciéndolo–.

c) El creer no es un saber débil. Se cree porque no se tienen pruebas, porque faltan otros medios más propios de conocimiento. «Creer» no es un conocer degradado y pobre:

“Es necesario subrayar la imposibilidad de comprender el creer como una modalidad epistémica débil del saber. El creer... caracteriza un modo de conocimiento propio, el de la relación. Lo que es creído no está a disposición como el objeto científico, colocado allí, al alcance de la mano. Rechazar que el creer sea reducido a un saber, es mantener el lugar del otro... Existe algo inapropiable en el creer no por imposibilidad de saber sino como condición de posibilidad para saber.”<sup>9</sup>

### 2.3. *Creer como modalidad de articulación entre decir y hacer*

Certeau ubica al *creer* no sólo como la “modalidad” que un sujeto da a un enunciado, sino también como la que produce en su hacer. Creer es un modo de realizar prácticas. Más aun, si estas no estuvieran, aquel desaparecería. Por eso, el autor gusta de hacerse eco de la afirmación de Pierre Janet: *Creer es actuar; decir que creemos en algo es decir: nosotros haremos algo*. En palabras del mismo Certeau:

8. IC 67-68.

9. ACR 510.

“En la religión como en la publicidad, el acto de creer es pragmático. Se sitúa en la juntura de un enunciado (del tipo: yo creo x) y de una efectucción. Conjuga un decir sobre un hacer. Viceversa, no hay ya creer allí donde no está comprometido un hacer. Relativa a las prácticas, la creencia es al mismo tiempo especificada por aquellas.”<sup>10</sup>

La creencia deja de existir cuando decir y hacer se disocian por completo. Esta grieta reduce los enunciados a resabios de creencia. Simplemente ya no se cree en ellos. Pero también se vuelve sobre las prácticas. Al no tener ningún “decir” dejan de ser significativas y solo pueden subsistir como técnicas en el registro de la eficacia. He aquí el ámbito donde se inserta una de las hipótesis de largo alcance planteadas por Certeau: la modernidad, que despunta en el pasaje del siglo XVI al XVII y se va consolidando hasta articular nuestro actual escenario, se caracteriza precisamente por provocar una disyunción entre decires y haceres, entre discursos y prácticas. Hace surgir un sujeto “sufriente” y tenso entre dos polos que se alejan.

“Las convicciones se relajan, pierden sus contornos y aparecen en el lenguaje común de un exotismo mental, en una koiné de la ficción; se acumulan en la región donde se dice lo que no se hace, allí donde se *teatralizan* los requerimientos que uno ya no logra *pensar*, allí donde se mezclan «necesidades» variadas, todavía irreductibles, pero todas desprovistas de representaciones *creíbles*.”<sup>11</sup>

No obstante, los grados y figuras de desligadura decir/hacer son muy variados y los retornos de uno sobre otro frecuentes:

“Las convicciones pasadas, desorbitadas de las prácticas que las articulan, se objetivan en las estrategias que se supone las reemplazan (entre religión y política, por ejemplo, o en el discurso sobre los «valores», donde los valores son algo que hay que hacer, porque el hacer ya no tiene valor en sí mismo). Inversamente, los gestos que sobreviven al derrumbe del sistema de intercambio del que recibían su legitimidad pública siguen siendo determinantes, por más ilegítimos que sean en el paisaje mental que se les ha vuelto extranjero. Están allí, activos, pero «ilícitos», con el estatuto de «supersticiones», es decir de «supervivencias» (a la manera de Mme de Deffand que no cree ya en los fantasmas pero les tiene miedo).”<sup>12</sup>

10. IC 77-78.

11. M. DE CERTEAU, “La ruptura instauradora”, en Id., *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006, 191-230, 191.

12. M. DE CERTEAU, “Croire: une pratique de la différence”, en CENTRO INTERNAZIONALE DI SEMIOTICA E LINGÜISTICA, *Documents de travail et prepublications*, Urbino, Université d’Urbino, 1981, 6 (en adelante CPD).

## 2.4. Creer como práctica del otro y de la diferencia

El hecho de que Certeau se proponga una lectura pragmática del creer privilegiando las operaciones por sobre los contenidos, no implica defender que el sujeto domine o controle lo que cree. Al contrario, este modo de adentrarse:

“...analiza las maneras en las que se inscribe, en el lenguaje y en la acción, la relación de un sujeto con aquello que se le escapa, es decir, con el *otro*, bajo las formas interrelacionales (relación con otros), temporales (ley de la duración) y pragmáticas (resistencia de las cosas). Desde esta perspectiva el acto de creer aparece como una *práctica del otro*.”<sup>13</sup>

*Creer* es una práctica del *otro*. Se cree o descree a/con/hacia otros. La alteridad le es constitutiva y es una manera de vivirla. El acto de creer enraíza enunciados y prácticas en una densa trama de “otros” al tiempo que les atribuye *sentido* por la dinámica de la confianza. Se trata pues de otro fiable, capaz de responder; que garantiza y del que se espera una regularidad. Creer involucra un intercambio de dones y retribuciones; es siempre una comunicación.

Pero *creer* es también una práctica de la *diferencia*. Implica una dilación temporal entre el don y la respuesta, entre lo dado y lo esperado. La apropiación es diferida y el presente del creyente es alterado por un futuro:

“Ahueca en sí mismo un vacío relativo al tiempo del otro... Crea un déficit para que un advenir se introduzca en su presente... En una sociedad, el creer impide la unificación totalizante del presente. Crea en ella una remisión al otro y a un futuro. Pero también evita la diseminación. Crea una trama de dichos y derechos entre los miembros de un grupo. En suma, garantiza una socialidad fundada en una duración. Sirve de resorte a un sistema de garantías donde los contratos sociales se gestionan en términos de tiempos separados. Es esencial a las colectividades que articulen temporalmente las relaciones humanas. Se puede inferir que cuanto más una sociedad escapa a la ley del tiempo (por ejemplo constituyendo lugares escriturísticos donde el saber puede ser capitalizado en un presente), menos importancia da al creer”.<sup>14</sup>

La científicidad trabaja sobre el ver y lo inmediato subrayando la verificación y la exactitud; pero también “eliminando” el lapso entre lo dado y lo devuelto. El «creer», en cambio, inscribe al sujeto en un diferir temporal que evita su achatamiento monopólico sobre el hoy.

13. IC 62.

14. CPD 4.

La forma en que el creer vincula alteridades y gestiona diferencias, sin embargo, no es una cualquiera:

“Esto permite precisar el estatuto del creer: se sitúa entre el simple reconocimiento de la alteridad (de la pura diferencia) y el contrato, donde las reglas del respondiente están definidas por anticipado y donde los partners son de algún modo iguales a partir de estas reglas. Entre ambos se ubican distintas formas de creencia entre la pura diferencia y el pacto.”<sup>15</sup>

No se cree contratando un intercambio por medio de un acuerdo de reglas que pautan dares y recibires. Quien cree ha de suponer que detrás de lo que espera hay un fiador que funda la expectativa. Creer es arriesgarse a que haya “otro” capaz de dar una respuesta, una devolución y mantenerla. Pero este “otro” debe, al mismo tiempo tener a alguien que responda de él. En otras palabras, debe ser, de alguna manera también él un creyente. Se cree que el otro cree y porque el otro cree. Creo que los otros creen y porque ellos lo hacen. La creencia tiene una base: hay garantes. Y una diámica: busca fiadores detrás de lo que espera. Esto origina una cadena de garantes que se apoyan últimamente en que existe un fiador.

Estas rutas del *creer* son dibujadas por Certeau como una suerte de secuencia: se inicia con una remisión del creyente a la “cosa” de la que espera una retribución. Luego se da una remisión de la “cosa” con la que se cuenta hacia un garante que debe asegurar la devolución. Posteriormente sigue una remisión de este garante singular a otros que respondan por él. Por fin, una remisión de esos otros creyentes creídos a la suposición general de que *hay un garante*. Esta verosimilitud nodal funda la creencia:

“Con esta verosimilitud se alcanzaría el postulado general de la creencia, el cimiento o fundamento: *la creencia debe suponer que lo Real responderá*. Tal sería para Michel de Certeau el «postulado universal de la comunicación»: lo verosímil legitima la creencia refiriéndola a otro, refiriéndola a una función *enunciativa* (hay un garante) y refiriéndola a una fidelidad supuesta que responde a priori y en la que se fía.”<sup>16</sup>

## 2.5. Poética, autoridades e instituciones del creer

Lo otro, el otro y los otros articulan el creer de múltiples maneras convirtiéndolo en una experiencia de indisponibilidad y desposesión. Es-

15. L. PANIER, “Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau”, en C. GEFFRÉ (ed.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Du Cerf, 1991, 37-59, 49 (en adelante ACP).

16. ACP 53.

tá esculpido por un *recibir* y por un *encaminarse*. Se teje asumiendo lo dado y arriesgando pasos que nadie ha dado. He aquí el contexto en el que Certeau propone un recorrido por tres articulaciones claves del creer: su dimensión poética, su constitutiva relación con las “autoridades” y las instituciones.

#### a) Creer como poética instituyente

Lo “recibido”, lo “admitido”, lo que otros dicen y merece crédito, los acuerdos que permean las relaciones interhumanas antes que mi acción humana sea posible tienen para Certeau un rol “poético”. Esto quiere decir que el hecho de que el “otro” sea anterior, lejos de provocar una rutina insoportable o a una clausura asfixiante de la autonomía, posibilita una apertura, impulsa lo propio, incuba operatividades posibles y reclama una interpretación plural:

“Este rol jugado por la institución que es lo «recibido» lo califico de poético en la medida en que las opiniones recibidas que preceden a la verificación no componen solo un pasado en el cual se corta una racionalidad, sino un principio de desbordamiento representado por las creencias, es decir, por los mil índices actuales de un porvenir ofrecido a nuestras prácticas y a nuestros saberes. Lo recibido hace lugar al otro. Puntúa la vida social con los signos innumerales de lo que se escapa (aun?) a una apropiación. Lo recibido hace pulular, en torno y al interior de nuestras razones o de nuestras evidencias, lo que las excede.”<sup>17</sup>

La creencia es poética porque abre futuros y posibilita instituir. Por un lado, porque sólo sobre lo *dicho* será posible que un sujeto pueda *decir*. Lo recibido es la condición y el ámbito de la palabra propia. Siempre que un yo se presenta hablando *sus* palabras o realizando *sus* prácticas, se escucha un rumor de hablantes y practicantes que no son él, se adivina una interrelacionalidad. La autonomía es también una posibilidad abierta por los otros.

Además, porque en palabras de Sperber citadas por Certeau, “*la creencia forma parte del equipamiento mental que hace posible la adquisición de un saber*”. Pone de manifiesto que lo que hoy se sabe difiere de lo que podrá afirmarse mañana. Esto es, salva y protege la posibilidad de alcanzar lo que actualmente no considera posible conocer; abre a proce-

17. IC 73.

dimientos que trasladan a un “después” la evidencia hoy imposible o el juicio que con los recursos actuales se vuelve inviable.

Finalmente, porque la creencia no tiene un sentido cerrado y circunscrito. Al modo de la metáfora, habilita diversas interpretaciones; tantas, que el creyente estará urgido a precisar, a interpretar. Creer impulsa a investigar, a explorar, a defender la pluralidad de trayectorias posibles: *“El enunciado de la creencia tiene la capacidad de abrir todo un campo imprevisible de interpretaciones posibles.”*<sup>18</sup>

La dinámica poética del «creer» tiene que ver, en última instancia, con que ha de vincular dos polos a los que no puede subsumir: *Hay otro/s* y *debe haber un sentido*. Por un lado, el creer reconoce que hay regiones de las que no puede apropiarse, que hay innumerables “más” que son indisponibles e incontrolables por cualquier conocimiento. La excedencia es inaferrable –hay otro/s–. Por otro lado, el creer no rechaza la conexión de estos “más” con la verdad –tiene que hacer un sentido–. Que lo que desborda sea excesivo no quiere decir que no tenga ligazón ninguna con el conocimiento: la defensa y la expectativa de una inteligibilidad posible –aunque parezcan de hecho imposibles– le son constitutivas. Lo que está más allá de tener sentido. Entre la acogida de la alteridad y la exigencia de un orden en el campo de conocer, el creer se alza como punto de encuentro posible

“Desde este punto de vista, en figuras más o menos triviales, sofisticadas o desorbitadas, pero grabadas en el lenguaje como los focos paradójicos de una instauración poética, las creencias son las representaciones de una experiencia estética y de un a priori ético. Sin duda, al buscar mantener juntos ambos ejes, apuntan a hacer creer que, lejos de ser antinómicas, deben coincidir en un punto inaccesible pero necesario. Este será el horizonte de su función poética una poética puesta en circulación en una sociedad gracias al dinero chico de las ideas «recibidas» y a los gestos cotidianos del creer.”<sup>19</sup>

## b) *Creer* y autoridades

Es claro, por lo ya dicho, que el creer dice relación con la autoridad o autoridades. Razón por la cual Certeau se ha ocupado una y otra vez de las conexiones entre ambos. Para acceder a su punto de vista es prioritario tener en cuenta su “definición”:

18. IC 75.

19. IC 75-76.

“Por autoridad entiendo primero lo que tiene autoridad. Puede entonces distinguirse: a) una referencia social que tiene «fuerza de ley» y que expresa una suerte de contrato fundador (por ejemplo, los derechos del hombre y del ciudadano o una constitución); b) o un personaje (autoridad «constituída») a quien se reconoce el derecho de hacerse obedecer en virtud de dicho contrato (por ejemplo un magistrado, un gobernador, etc.); c) o un criterio que especifique, determine y mida lo que tiene derecho al respeto (por ejemplo, la legalidad o la competencia); d) o un recurso teórico que se impone al pensamiento como lo que posibilita nuevos desarrollos (así ayer, Platón, Aristóteles, o incluso los auctoritates en la Edad Media; hoy, Marx, Freud, Mao, o bien, en otros aspectos, el Evangelio, el Corán, etc.). Antes de encarar los personajes o los papeles sociales, parece necesario reubicarlos en su panorama general de «la autoridad».”<sup>20</sup>

Se trata de una visión amplia y al mismo tiempo unificada en torno a la doble capacidad de toda autoridad: suscitar, engendrar y ser recibida, reconocida. Hay “autoridades” cuando hay entendimientos y consensos entre quienes conforman un colectivo. Solo así son posibles las referencias comunes y el funcionamiento de la cadena de organismos y roles sociales.

“Así como un oro invisible, oculto en las profundidades de los bancos, sostiene la moneda que circula, del mismo modo, a menudo tácito, oculto en el fondo de convicciones apenas formuladas (por ser consideradas evidentes) o durante un tiempo reconocidas en las representaciones que aclaran su contenido, un consenso funda por sí solo un sistema de autoridades.”<sup>21</sup>

Desde esta noción de autoridades se ve el porqué, para Certeau, se trata de una dinámica fundamental y decisiva de la vida común. Ellas la hacen respirable, permiten la comunicación y la creatividad social; dan referencias comunes y abren caminos posibles. En todos los casos favoreciendo las vertientes poéticas del creer que ya se han analizado. Pero esta centralidad es la que las hace vulnerables:

“También ellas se corrompen, pero es cuando apestan que uno se da cuenta de que están viciadas. Las enfermedades de la confianza, la sospecha ante los aparatos y las representaciones políticas, sindicales o monetarias, las formas sucesivas de un malestar que permanece nos recuerda ahora este elemento al que se había olvidado durante las épocas de certidumbre y que no parece indispensable más que cuando falta o se corrompe.”<sup>22</sup>

20. M. DE CERTEAU, “Autoridades cristianas y estructuras sociales”, en *Id.*, *La debilidad de creer*, 93-140, 93 (en adelante, ACES).

21. ACES 95.

22. M. DE CERTEAU, “Las revoluciones de lo «creíble»”, en *Id.*, *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, 21-24, 21 (en adelante RC).

Para Certeau el descrédito, la incredibilidad de las autoridades es un problema esencial de todo colectivo. Por eso mismo, se levanta enfático contra quienes, elitista e irresponsablemente, promueven una demolición de un sistema de autoridades sin procurar alternativas para reemplazarlo. Inevitablemente será ese mismo grupo o uno reaccionario del signo contrario quien lo hará.

### c) *Creer e instituciones*

El autor se interroga sobre esta dupla clave en términos que podrían sintetizarse en la pregunta: ¿qué hacen las instituciones con las creencias? Entre sus búsquedas de respuesta contamos ante todo con ésta: buscan poner el *creer* al servicio de una racionalidad social y trabajan sobre las creencias tanto en lo que respecta a su enunciación cuanto a lo que atañe a sus enunciados.

Un primer hacer institucional consiste en producir una selección de aquellos que pueden hablar legítimamente y que serán admisibles. Se precisan, modifican y deciden los criterios que los acreditan. No se considera suficiente que los garantes del creer operen en el anonimato de un "se" sino que se ve necesario poner en evidencia a aquellos que pueden hablar con autoridad, circunscribirlos y vigilarlos. La institución se arroga el carácter de único locutor del cual todos los demás son delegados: *la familia piensa, la iglesia afirma, el partido declara*. Una segunda operación se mira a diseñar una compatibilidad entre los diversos enunciados de las creencias. Siguiendo la lógica de la cohesión, selecciona, elimina, remodela, jerarquiza e interpreta de modo que los enunciados se conformen a sus criterios. Las proposiciones se estabilizan, se delimitan en número, sentido y uso, buscando evitar derivas. Un pequeño número de artículos de fe, una delimitación en la manera de entenderlos y de practicarlos es la desembocadura.

Estas operaciones pueden alcanzar grandes logros, contagiando la fascinación por la coherencia y el poder de la unidad. Pero se está siempre demasiado cerca de pasar del trabajo al exceso. La búsqueda de la reducción de la complejidad y de la unanimidad pueden llegar a patologías varias: compensar con obligaciones lo que se pierde en amplitudes y en riesgos de la pluralidad. Unir lo que se ha de creer de tal modo con un tipo de práctica que se ha de hacer que toda plasticidad se eclipse. En el límite, se llega a lo que Certeau llama la "ley de las sectas": producir creyentes es

producir practicantes y trabajadores. Y esto con la ventaja adicional de que no es necesario pagarles. Un ejemplo entre muchos al que remite es el de grandes empresas contemporáneas que redactan sus “credos”, sus tablas de valores o decálogos, en donde se busca fijar creencias y movilizar practicantes con un mensaje claro: *cuando se pertenece a la empresa x, es ésto lo que ha de creerse –decirse y hacerse–*. El resultado puede ser una suerte de “política de lo simbólico” con efectos paralizantes:

“Los aparatos que tienen por tarea redefinir los locutores y los enunciados recibidos tienden a obedecer a la lógica técnica de su tarea. Poco a poco se autonomizan del creer para proceder a una racionalización organizacional cuyo modelo es la científicidad. La institución que regla las creencias se transforma en una institución técnica. Deja de ser ella misma admisible y creíble, salvo a título de la creencia general que, en el paradigma cultural actual, se liga a una científicidad. Por su propio desarrollo tecnocrático el tratamiento institucional del creer agota o excluye lo que pretende gestionar.”<sup>23</sup>

Las dinámicas poéticas del creer –posibilidad, apertura, interpretación, palabra propia– quedan ahogadas por la obsesión controladora, centralizadora y eficientista.

### 3. Recorriendo las constelaciones contemporáneas del creer

El análisis de Michel de Certeau en torno al creer no se ubica sólo en el plano fundamental/raigal al que el segundo momento del artículo estuvo dedicado. Propone, también, interpretaciones de la situación de este acontecimiento antropológico en las coordenadas contemporáneas en las que se movió. *Revoluciones de lo creíble* y *estallido del cristianismo* son dos de sus creaciones terminológicas de las que me valgo para acompañar su recorrido.

#### 3.1. *Revoluciones de lo creíble*

Un primer acercamiento a la manera en que Certeau interpreta las figuras en las que se constela el creer en su contemporaneidad es la hipótesis de estar asistiendo a una *revolución de lo creíble*. Desembocadura y

23. IC 79.

radicalización al mismo tiempo de un proceso iniciado en el pasaje entre los siglos XVI y XVII, el mundo occidental vive en el siglo XX una conmoción de las profundidades del creer. Dos facetas se destacan: un movimiento en las regiones de la confianza y una proliferación fantástica.

a) La revolución de lo creíble es caracterizada, ante todo, como un "movimiento" en las regiones de la confianza, en el subsuelo de los entendimientos que hacen a lo creíble:

"Las confianzas se desmoronan. Violentamente o sin estrépito. Caen los valores que conllevan las adhesiones y todo un sistema de participación. *No «se» cree más en ello. ¿Quiénes son los que no creen? ¿Y cómo es que se ha producido este resultado? Es casi imposible determinarlo. El fenómeno no es visible hasta que se ha llegado a él. De su lenta preparación no existen más que signos a posteriori, cuando «es un hecho», cuando el resultado está aquí y ahora, como respecto de una muerte se remonta su pasado, jalonado desde un comienzo de presagios hasta entonces desapercibidos.*"<sup>24</sup>

Occidente asiste a una oleada de desafecciones, a un exilio de las adhesiones. El *creer* se muda, se pone en marcha, se lanza a otros paisajes:

"Las instituciones actuales producen más emigrados que semi-soldados; los que parten son más numerosos que los nostálgicos... Se produce un exilio. Monumentos en los cuales los titulados conservadores, al ocuparlos, piensan resguardar la verdad, son otras tantas instituciones que aparecen abandonadas por aquellos que, precisamente, se quieren fieles a una exigencia de conciencia, de justicia o de verdad. Lo que emigra... es la adhesión, ya sea de los ciudadanos, de los afiliados de un partido o de los miembros de una Iglesia. El mismo espíritu que animaba las representaciones las abandona. No ha desaparecido. Está en otro sitio, partió al extranjero, lejos de las estructuras cuya partida ha convertido en espectáculos desolados o en liturgias de ausencia. Y si tantos personajes importantes toman un tono vengativo o lloroso para protestar ante el cielo contra un tiempo despojado de virtudes, no es que este espíritu ya no existe; es que ya no habita entre ellos. No es que falte. *Les falta.*"<sup>25</sup>

La alusión inspiradora a los capítulos 10-11 del libro del profeta Ezequiel por parte de Certeau, hace a este análisis aun más punzante. Como en dicha escena, también en occidente la Gloria de YHWH comien-

24. RC 21-23.

25. RC 25-26.

za a retirarse del templo y a exiliarse de la ciudad. Una contundente migración espiritual deja a más de un lugar “sin gloria”; como taperas donde los ecos de fulgores pasados se acercan cada vez más al registro del museo y la curiosidad.

Lo analizado en el primer punto hará comprensible que una tal perturbación de las confianzas/adhesiones no podría dejar intocadas a las “autoridades”, ni a sus conexiones con el *creer*:

“El descrédito de las autoridades es parte de nuestra experiencia. Los síntomas se multiplican. El problema amenaza con deslizarse de un sector a otro, político, religioso o social. Resurgiendo por todas partes, afectan a todos los «valores», los del régimen, los de la patria, los de las Iglesias o los de las Bolsas. Una devaluación, se entiende. Incluso en los lugares donde se la aplaca o se la oculta, reaparece bajo otra forma. Los dogmas, los saberes, los programas y las filosofías pierden su credibilidad, sombras sin cuerpo que ni las manos ni los espíritus pueden asir y cuya evanescencia irrita o deprime el gesto de los que todavía las buscan, no nos dejan otra cosa que la ilusión, a menudo tenaz, o la voluntad de «tenerlas».”<sup>26</sup>

Ahora bien, esta voluntad de tener autoridades explica uno de los movimientos de reacción que Certeau considera característicos y que tiene como protagonistas a las “autoridades” conmocionadas y a quienes defienden que *hay que creer en algo*, procurando alianzas con todas aquellas instituciones que puedan combatir el caos de las incertezas. Esto da lugar a un proceso de *utilitarización* del creer. Muchos desacreditados y no pocos exigidores de rocas firmes defienden las creencias con el argumento de que *son necesarias*. Un país, una iglesia, una ciencia exigen verdades articuladoras en común, “tienen” que tenerlas. Pero no son capaces de ir más allá de esta postulación. No están en condiciones de mostrar nada que se corresponda con este deber ser. Se comportan «como si existiese» lo que «debería existir». Esto provoca un efecto inesperado e inverso a la defensa buscada:

“Comportarse como si existiese y porque es fuente de beneficios nacionales o particulares es sustituir subrepticamente la veracidad por lo utilitario; es suponer una convicción por la sola razón de que hay una necesidad; es decidir una legitimidad porque se preserva un poder, es imponer una confianza o el fingimiento a causa de su rentabilidad.”<sup>27</sup>

26. RC 23-24.

27. RC 24.

La necesidad sin respaldo desemboca en una instrumentalización que hace aparecer al creer como menos necesario, como arraigado en niveles no tan radicales de la antropología:

“Reclamar la creencia en nombre de las instituciones a las cuales se sirve es el primer objetivo de una política. ¡Extraña inversión! Se expresa el apego a las expresiones y ya no más a los que expresan; a los beneficios de una adhesión antes que a su realidad. La defensa de los «valores» que privilegia el servicio que éstos rinden a un grupo no cree ya en lo que dice, se tiene por perdida desde el momento mismo en que se justifica solamente a título de beneficio. En voz baja ¡cuantos realistas o conservadores reconocen de este modo la devaluación que combaten a grandes voces!”<sup>28</sup>

Certeau llama a esto la lógica de la *utilidad del muerto*. No cabe duda de que hay un difunto –el patriotismo, la revolución, la práctica religiosa–, pero todavía es útil, sirve y es funcional. La insistencia en seguir este trayecto utilitarista provoca un desacople de magnitud entre autoridades y consensos, poniendo en tela de juicio el lazo mismo que los vincula. No obstante, es frecuente que se busque dar vuelta la carga de la prueba: se reclama con insistencia a los individuos y a los grupos que “crean”, sin zambullirse en las aguas convulsionadas de la pérdida de credibilidad:

“No hay que invertir los términos del problema, llorar el respeto que se pierde y atribuir a la desgracia de los tiempos o a la decadencia de los hombres el perjuicio que se hace a las autoridades. Lo contrario sería más cierto. Algunas autoridades no deberían existir, ya no son lo que pretenden, a partir del momento en que la gente ha dejado de adherir a ellas. Los contenidos ideológicos o los aparatos institucionales pueden permanecer sin cambios, pero ya no son representativos sino de un grupo particular. Su «título» es otro, como el de una moneda cuya aleación hubiera sido modificada por su acuñación. Lo que resulta cambiado, hasta comprometido, es su credibilidad; ahora falta precisamente eso que las hacía respetables.”<sup>29</sup>

En este escenario, la ligazón entre *creer* y autoridades se eclipsa. Si desde un ángulo los miembros de los colectivos ya no estarán en condiciones de reconocer y experimentar una autoridad legítima; desde el otro, ésta ya no será capaz de provocar adhesión ni de organizar participación.

Pero Certeau dirige su atención a otro paisaje de la revolución de lo creíble. El despuntar de la vida y la creatividad más vigorosa parecen dar-

28. RC 24.

29. ACES 96.

se cita en una suerte de “otro país”, en una tierra extranjera que aun no ha articulado una lengua y no ha alcanzado a plasmar símbolos ni reivindicar derechos. Sin embargo, muchos caminantes comienzan a afinar una suerte de cantar de rechazo a la insignificancia, de oposición a tener que emigrar para vivir:

“Detrás de la cólera, aun cuando no se sepa siempre su verdadero nombre, existe el deseo de crear una polis y una política; existe la voluntad de organizar las condiciones de vida en función de las razones para vivir.”<sup>30</sup>

Un grupo en un lugar y, otro más allá... parecen ir creando “espacios” y “circulaciones” que sin constituir referencias ni pertenencias comunes van dejando ver y alborean a confrontar nuevos recursos, posibilidades, mapas, itinerarios y lenguajes:

“Estas credibilidades nacientes testimonian lo que hay de más frágil, y también de más mutable, pero que resulta más fundamental en la vida social. Enuncian las invenciones. Pero, a menudo, estas inauguraciones, novedades que bullen en la espera de la historia humana, se hacen visibles solamente gracias a lo que se torna creíble o deja de serlo.”<sup>31</sup>

Es en este caminar cotidiano, en el continente de lo que parece habitual donde Certeau ausculta la revolución en curso:

“Las revoluciones de lo creíble no son necesariamente reivindicatorias; son a menudo más modestas en sus formas y más temibles, como las corrientes de las profundidades; operan estos desplazamientos en la adhesión; reorganizan subrepticamente las autoridades recibidas, y en una constelación de referencias privilegian algunas y extinguen otras. Trabajo secreto en el cual las representaciones públicas no pueden quedar ajenas sin convertirse en una fachada sin significado.”<sup>32</sup>

b) Pero, al mismo tiempo, y poniendo al abrigo de cualquier diagnóstico unilateral, Certeau desentraña una segunda vertiente de la revolución del creer: *el florecimiento de lo fantástico y de lo imaginario*. En la medida en que la vida colectiva se estructura cada vez más desde las lógicas técnico-administrativas y que, en el campo del saber, la ciencia expulsa la finalidad y las convicciones, se dibuja y se dilata un “lugar” que acoge inquietudes y deseos cuya agua no tiene otros canales para circular:

30. RC 29.

31. RC 30.

32. RC 30-31.

“El tiempo de la formalización administrativa tiene como contracara ese espacio de prestigios e inquietudes donde proliferan la eros-ficción, las brujerías de la etnología o de la actualidad, la ciencia ficción y los más allá «diferentes». Y en este zoológico de lo imaginario también se coloca a la religión.”<sup>33</sup>

Por eso, serán el *management* y las “mitologías”, ambos y en sus relaciones recíprocas, las ventanas privilegiadas para un análisis del “creer” contemporáneo:

“Lo fantástico penetra en esos lugares de donde lo ético debió ser eliminado. Donde se elabora una racionalización de la empresa o una técnica de las relaciones humanas, también nacen leyendas, al mismo tiempo que dogmas y mitos. Algunas revistas técnicas no solo se abren a información cultural sino que se dan apologías del humanismo, filantropía edificante, defensa del alma, recurso a lo sagrado, incluso al papa: leyendas dogmáticas y predicantes. Filosofías del pobre para cuadros especializados que no dejan de responder a una necesidad.”<sup>34</sup>

Un dato peculiar es traído a colación por Certeau en esta misma línea: los más asiduos a la literatura erótica son los famosos y los ejecutivos. ¿Su interpretación? No estamos ante un fenómeno de inmoralidad sino ante una necesidad “ideológica”. Lo que se busca leyéndolas es, precisamente, lo que no se va a hacer, y las razones por las que no se lo hará. Se necesita hablar de algo que no sucede, narrar lo que falta.

Ubicada en esta “zona”, la religión vuelve a entrar en el utilitarismo antes descrito pero por otros caminos. No llega allí por lo que ella hace sino por lo que se hace con ella. Se la convierte en útil e insignificante y se la reclama en clave de espectáculo: no se cree en ella pero se la necesita porque en *algo hay que creer*:

“La religión (como muchas otras ideologías transformadas hoy en liturgias inconsistentes, como muchas otras leyendas surgidas de historias muertas) recibe de una sociedad el papel de recoger en su *lenguaje*-pero no en su *fe*- todo tipo de necesidades privadas de aire y expresión. Se las utiliza. Pero ¿para decir qué? Este lenguaje se ha vuelto incapaz de enunciarlo. Lo que implica lo que arae hacia sí no es verificable por ninguno de quienes lo emplean. Del teólogo al artista, del devoto al etnólogo, cada uno le adosa, como a la imagen, el sentido que quiere. Lo sagrado ha dejado de articular lo que evoca.”<sup>35</sup>

33. ACES 99.

34. ACES 100.

35. ACES 103-104.

Como una suerte de almacén de lo que no tiene espacio, como un amontonamiento de todo lo que no tiene explicación, como depósito de lo reprimido y tenido por aberrante por los sistemas que permean la existencia colectiva:

“Le adjudican la función de recoger los desechos «espirituales» y suministrarles un lugar. Pero también hace perceptible un vacío entre los aparatos administrativos o técnicos y los hombres que les están sometidos, al tiempo que les son deudores. Ella manifiesta una interrogación que no se desaloja tan fácilmente de las casas y de los edificios. Algo circula, que es del orden del alma, a lo que ofrece un nombre y una posibilidad.”<sup>36</sup>

### 3.2. *El “estallido” del cristianismo*<sup>37</sup>

Las consecuencias de estas mutaciones sobre el cristianismo en Francia son, para Certeau, contundentes. Su caracterización de conjunto es expresiva de la orientación de su interpretación: lo hacen “estallar”:

a) El cristianismo es sometido a un proceso de teatralización o folklorización: los decires y haceres cristianos no desaparecen de la esfera pública pero su “registro” y su significación global han cambiado drásticamente. No han desaparecido. Más aun, lejos de ser marginados, la prensa, la radio y la TV no cesan de solicitar la participación de figuras eclesíásticas y de poner en circulación discursividades cristianas de variado tipo. Unas y otros parecen infaltables en cualquier debate en torno a las costumbres y a la vida civil. Pero la cuestión es: ¿en calidad de qué son convocados?, ¿en qué régimen se los hace funcionar? Certeau responde que se trata de una teatralización. Se los llama y se los escucha como personajes de la “comedia social”. No se los recibe como a testigos de una verdad, ni se percibe en sus lenguajes una palabra ante la cual cabe decidirse en términos de adhesión o combate. Tienen que estar para asegurarse que las voces de otro tiempo estén presentes en el juego de las reliquias del imaginario social. No están allí para decir sino para que pueda decirse.

b) El cristianismo vive un proceso de disociación entre discursos y prácticas, entre creer e instituciones: muchos creyentes, a la hora de dar cuenta del cristianismo en el campo de lo público, rehuyen del lenguaje

36. ACES 104.

37. Para todo lo que sigue cf. M. DE CERTEAU; J. M. DOMENACH, *El estallido del cristianismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976 (en adelante EC).

religioso. Términos como justicia, liberación e igualdad suelen impregnar sus intervenciones. Al mismo tiempo, multitud de personas que ya no profesan creencias definidas abundan –en manifestaciones públicas y privadas– en referencias a Jesús, al papa o al diablo. Como si la experiencia fundamental de la fe ya no se encontrara en los mismos lugares que el lenguaje religioso. Cantidades de militantes comprometidos en los movimientos cristianos dejan las instituciones de la iglesia y radican sus militancias en los campos de la sociedad civil, la política o la cultura. Y lo hacen aduciendo, precisamente, querer seguir creyendo:

“Son motivaciones cristianas las que hacen que dejen puestos cristianos en abandono... Un número de cristianos, siempre en aumento, se hacen menos practicantes a medida que se hacen más creyentes. Su misma fe los aparta de la práctica sacramental o litúrgica.”<sup>38</sup>

La dinámica del creer se muestra conflictiva respecto del practicar reglado y regular, del compromiso institucional. Este distanciamiento cobra tal entidad que ya no es posible comprender el estado real de las convicciones personales en torno a la fe a partir de las conductas requeridas por los ritos oficiales. La ligazón entre la creencia cristiana y las figuras institucionales del cristianismo en torno a estilos de vida familiar, comportamientos sexuales y opciones políticas ya no es obvia. Adopta la forma de la tensión, la ambivalencia y la dramaticidad.

c) El cristianismo “flota” y entra en un régimen de disponibilidad: el resultado de conjunto de estas dislocaciones en torno a discursos y prácticas es la desintegración de la constelación creyente en la que el cristianismo francés se apoyó por mucho tiempo:

“La institución cristiana se agrieta, como una casa abandonada: hay creyentes que salen de ella por la ventana; hay recuperadores que entran por todas las puertas. Es un lugar cruzado por movimientos de todas clases. Lo utilizan para todos los fines. No define ya un sentido no es ya el indicativo social de una fe. La constelación eclesial se disemina a medida que sus elementos se desorbitan. Deja de «tenerse en pie» porque ya no existe una articulación entre el acto de creer y los signos objetivos. Cada signo sigue su propio camino, va a la deriva, obedece a nuevos empleos diferentes, como si las palabras de una frase se dispersaran en la página y entraran en otras composiciones de sentido.”<sup>39</sup>

38. EC 10-11.

39. EC 11-12.

Si el cristianismo francés constituyó durante mucho tiempo la trama misma de la dinámica sociocultural, hoy ha pasado a ser un fragmento de la cultura. Si las creencias cristianas estuvieron ampliamente arraigadas en la vida de grupos humanos bien identificables y generaron comportamientos específicos públicamente identificables, hoy el cristianismo “flota”. En otras palabras, se establece una dislocación entre la fe cristiana y el conjunto de las instituciones religiosas. Esto da lugar a un proceso de diseminación. Los signos y los discursos cristianos ya no están anclados primariamente en la fe de un colectivo particular. Han quedado “liberados”, disponibles y se desplazan. Esto hace posible que diversos sectores de la sociedad recurran a ellos en orden a satisfacer necesidades que les son propias:

“He aquí el hecho rotundo: el cristianismo objetivo se folkloriza, se desprende de la fe para pertenecer a la cultura y, en una evolución general, proporciona símbolos y metáforas a ciertos sectores en crisis. Si esto es así, el lenguaje cristiano funciona como representación de problemas sociales.”<sup>40</sup>

Este cristianismo en disponibilidad conoce distintas apropiaciones. Da voz a todos los conflictos que genera el fin de la sociedad tradicional con su gama de acentos: rechazos, inquietudes, nuevas interpretaciones tranquilizadoras y rompimientos blasfemos. Permite a diversos sectores políticos –derechas e izquierdas– recurrir a la referencia cristiana en búsqueda de legitimidades que no les llegan por otras vías: presidentes que se muestran entrando y saliendo de oficios religiosos, candidatos que postulan en sus campañas el retorno a tradiciones religiosas “de otros tiempos”. Incontables agnósticos se vuelven grandes defensores de lo más tradicionalista que hay en la religión.

d) El cristianismo se “estetiza”: así diseminado, el cristianismo sufre un proceso de “estetización”. Sus escritos, sus ritos, sus edificios son abordados como obras de arte, como sugerencias poéticas y potencial de belleza. Se trata de una suerte de magníficas ruinas de las que es posible extraer materiales para la creación teatral, inspiración para la expresión y renovación para el imaginario social. Ya no son testigos de una revelación ni signos de una verdad:

“Una religión se convierte en estética de una experiencia que no es la suya. Quedan de ella textos y objetos actualmente practicados de modo distinto de cómo fueron creados, percibidos y vividos por creyentes.”<sup>41</sup>

40. EC 13.

41. EC 18.

## 4. Conclusión

La propuesta de una presentación inicial de los análisis y procederes de Michel de Certeau en torno al *creer* y sus constelaciones contemporáneas no se lleva, a mi juicio, demasiado bien con una síntesis o una recapitulación. Tomo el riesgo de "recibirlo" en una práctica de la diferencia y de creerle como se lo hace con una autoridad poética. Lo que ha visto del creer me es posibilitante, impulsor y exigente invitador a un diálogo crítico. Pero, siendo Certeau otro, quedando ahora este texto confiado a la alteridad de los lectores y lectoras, terminar es abrirse a un encuentro posible. Y al riesgo de creer:

"¿Cómo va a ejercerse y formularse una experiencia comunitaria de la fe? ¿Cómo va a situarse en relación con el cuerpo de signos y textos que le indican una singularidad cristiana? ¿Cómo se articulará en la práctica y las organizaciones sociales? En suma ¿qué quiere decir ser cristiano en esta sociedad?... Existen actualmente innumerables prácticas vividas y sostenidas por cristianos, pero sin rostro cristiano, sin firma, perdidas en la multitud, algunas de ellas a la espera de un lenguaje y otras –las más numerosas, me parece– no necesitadas de él. Esta agitación anónima del río cristiano disuelto en el mar humano es ya el rumor de un silencio detrás de los discursos y las disputas. ¿Génesis o supervivencia? ¿Quién se atreverá a pronunciarse?".<sup>42</sup>

MARCELO GONZÁLEZ

25.10.08 / 02.11.08

42. EC 35-36.46.



## JUSTICIA, CARIDAD Y SOLIDARIDAD EN LA DSI

### RESUMEN

El Magisterio social de las últimas décadas ha sido criticado por un supuesto giro destinado a alejar a la Iglesia del compromiso por la *justicia* y a confinarla en el ámbito de la *solidaridad* y la *caridad* como respuestas estrictamente voluntarias y gratuitas. A partir de la consideración de la relación entre justicia y caridad en la *Suma Teológica*, este trabajo pretende mostrar que en la DSI estos principios se vinculan entre sí según dos modelos complementarios: el de la compenetración, por el cual la solidaridad y la caridad informan la justicia, y el de la distinción, por la cual se complementan entre sí como lo estrictamente debido y lo que se da gratuitamente. Esta clave de interpretación podría prevenir muchas sospechas infundadas sobre la orientación del Magisterio en los temas sociales.

*Palabras clave:* justicia, justicia social, caridad, solidaridad, Doctrina social de la Iglesia.

### ABSTRACT

The Social Teaching of the last decades has been criticized due to a so called “shift” aimed at moving the Church away from its commitment to *justice* and confining it to the realm of *solidarity* and *charity*, understood as strictly voluntary, free activity. Beginning with the relationship between justice and charity in the *Summa Theologiae*, this article contends that these principles are connected according to two complementary models: the model of interlinking, where solidarity and charity shape justice, and the model of distinction, where they complement each other in terms of what is strictly owed and what is given freely. This interpretive key may prevent many unfounded suspicions about the orientation of Catholic Teaching in social issues.

*Key Words:* justice, social justice, charity, solidarity, Catholic Teaching in social issues.

En el estudio de la DSI, constituye un motivo de incomodidad el uso excesivamente fluido de los conceptos de justicia, solidaridad y caridad, y sus diferentes declinaciones. En algunos contextos, estos términos parecen perfectamente intercambiables mientras que, en otros, se presentan como casi contrapuestos. Esta circunstancia no sólo afecta la claridad de la reflexión, sino que genera interminables especulaciones acerca de la causa de los vaivenes en la preferencia por uno u otro término en los textos del magisterio.

Por supuesto que sería excesiva la pretensión de circunscribir estas nociones atribuyéndoles contenidos perfectamente diferenciados. Sin dudas, sus significados son parcialmente coincidentes. Sin embargo, su multiplicidad no es casual, y en sus relaciones recíprocas ponen de manifiesto una riqueza de significado que debe ser explicitada.

Dado que sería ingenuo suponer en el magisterio una perfecta unidad de pensamiento y de lenguaje a lo largo de los años, este trabajo no constituye un ejercicio de concordismo que niegue toda evolución y la posibilidad de incoherencias, sino un esfuerzo por comprender la lógica (o lógicas) subyacentes en los cambios semánticos. Ello, por supuesto, no puede hacerse sino a modo de hipótesis, con la esperanza de poder contribuir a una utilización más consistente del lenguaje propio de esta disciplina.

## 1. De la justicia a la solidaridad, ¿un retroceso?

En el discurso del Magisterio social se ha verificado un desplazamiento de vocabulario, que se insinúa ya en Pablo VI y que se hace evidente en los dos últimos pontífices: el término “justicia” queda progresivamente relegado frente a los de “caridad” y “solidaridad”. Para muchos, este hecho es consecuencia del debilitamiento de la conciencia de la significación evangélica del compromiso por la justicia, y correlativamente, de una excesiva confianza en la actividad asistencial y en la buena voluntad de la sociedad civil para afrontar los desafíos de la justicia social. Veremos a continuación dos ejemplos recientes de esta línea crítica.

### 1.1. *¿Subordinación de la justicia al amor?*

Para J. Verstraeten, la encíclica *Populorum progressio* había establecido un excelente balance entre los principios de amor, justicia y solida-

ridad.<sup>1</sup> En ella, amor y solidaridad son definidos en términos *voluntarísticos*, como decisiones libres de personas o grupos a favor de los pobres; la justicia, en cambio, es definida en términos estructurales, como la “rectificación de las relaciones comerciales entre naciones fuertes y débiles” (cf. PP 44). Con posterioridad, bajo la influencia de la Conferencia de Medellín (1968) y la teología de la liberación, la justicia se había convertido en el principio central, como respuesta al nuevo análisis en términos *estructurales* de la injusticia y de la violencia.<sup>2</sup> Ello desembocaría en el documento final del Sínodo general de obispos de 1971, *Iustitia in mundo*, que en su n.6 afirma: “La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una *dimensión constitutiva* de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva”.<sup>3</sup>

Después de *Evangelii nuntiandi*, la atención a “la observancia de los deberes de justicia” (IiM 30) habría sido gradualmente sustituida por un discurso centrado casi exclusivamente en el amor y la solidaridad definida como “amor social”. Ello puede observarse en la encíclica de Juan Pablo II *Sollicitudo rei socialis*, escrita con ocasión del 20º aniversario de PP (1987). En ella, el Papa hace numerosas referencias a la dimensión *estructural* de los problemas sociales y la importancia de la justicia (cf. SRS 16.32.39.43-44), frente a lo que reconoce como “estructuras de pecado” (SRS 36). Pero a continuación remite estas estructuras al pecado personal, llamando a una solidaridad fundada en la conversión personal (SRS 38), y entendida como virtud social fundamental, e incluso cristiana (SRS 40). Aunque no se deje de afirmar que el amor y la solidaridad implican la justicia, según Verstraeten, los puntos señalados serían indicio de una ten-

1. J. VERSTRAETEN, “Justice subordinated to Love? The Changing Agenda of Catholic Social Teaching since *Populorum Progressio*”, en J. DE TAVERNIER ET AL. (eds.), *Responsibility, God and Society. Theological Ethics in Dialogue*, Festschrift Roger Burggraeve, Leuven-Paris-Dudley (MA), Ed. Peeters, 2008, 389-405.

Siglas: PP: *Populorum progressio*; GS: *Gaudium et spes*; en *Evangelii nuntiandi*; CDS: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*; S.Th.: *Suma Teológica*; CEC: *Catecismo de la Iglesia Católica*; DiM: *Dives in misericordia*; DCE: *Deus caritas est*.

2. Un énfasis que, como señala Verstraeten, no es nuevo. Ya *Quadragesimo anno* remitía los problemas de distribución a la “justicia social”, no a la solidaridad; *Gaudium et spes* invoca la justicia como principio ordenador de la economía (GS 66) y garantía de la paz (GS 77).

3. La expresión “dimensión constitutiva” ya no aparece en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), que sólo reconoce “vínculos profundos” entre “liberación” y evangelización, circunstancia que Verstraeten atribuye al miedo a un énfasis unilateral en el discurso sobre justicia/liberación, 391.

dencia a remitir los cambios estructurales al voluntarismo de los individuos y los líderes de las naciones. Sugestivamente, la frase de Pío XII *opus iustitiae pax* fue releída como *opus solidaritatis pax* (SRS 39).<sup>4</sup>

En *Centesimus annus*, si bien la adhesión a la economía de mercado capitalista está fuertemente matizada, el capítulo 5 contiene una crítica sorprendente y sin matices del “Estado asistencial” (CA 48), lo cual se convierte en el CDS 351 en una condena del Estado del bienestar,<sup>5</sup> proponiendo al mismo tiempo la caridad activa y voluntaria como la solución más adecuada (CA 48-49). Semejante condena, observa Verstraeten, se dirige a una caricatura del Estado asistencial, alejada de la realidad de países como Bélgica o Alemania, donde el mismo es el resultado histórico de la libre organización de la sociedad civil, y que combina la intervención del Estado con la contribución de organizaciones de seguro de salud de las más variadas proveniencias ideológicas y religiosas. Al parecer, el concepto de “socialización”, introducido por *Mater et Magistra* (59-61), que permitía un análisis social desde la perspectiva de las instituciones justas y la injusticia estructural, y justificaba la intervención del Estado en ese proceso, ha sido reemplazado por el llamado a la asociación voluntaria (CDS 151; CEC 1882).

El CDS, siguiendo la misma línea, trata el tema de la justicia en sólo dos páginas, y el de la justicia social, en dos líneas, bien alejado de la importancia de este concepto en *Quadragesimo anno*. La justicia no es considerada un principio, sino, de modo más vago, un “valor”, y se la vincula con la libertad, siguiendo la línea de “justicia *en* libertad”.<sup>6</sup>

Todo ello converge en “una explícita subordinación de la justicia al amor”, entendido este último como “el más alto y universal criterio de toda la ética social” (CDS 204). Frente a ello, sostiene Verstraeten que la preocupación por los pobres no puede ser reducida al amor benevolente y a la solidaridad de los que quieren hacer algo por los demás. Si sólo el amor es

4. En este giro habrían tenido influencia decisiva ciertos *lobbies* opuestos a la teología de la liberación, lo que explicaría también, parcialmente, el nuevo entusiasmo por la economía de mercado. Las ideas de estos grupos estarían inspiradas por M. Novak, quien tuvo influencia directa en la redacción de *Centesimus annus*, VERSTRAETEN, *op. cit.*, 393. Su ideario está reflejado en M. NOVAK, et AL., *Towards the Future. Lay Comisión on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, carta escrita como crítica del primer borrador del documento de los obispos americanos *Economic Justice for All* (1986).

5. En el original inglés: “Solidarity without subsidiarity, in fact., can easily *degenerate* into a «Welfare State»”. La traducción en español reza simplemente: “...puede degenerar fácilmente en *asistencialismo*” (cursiva mía).

6. Propuesta por la mencionada carta *Towards the Future* (nota 4).

la respuesta, los pobres devendrían objeto del voluntarismo bien intencionado de las personas o naciones ricas, y su desarrollo no sería un derecho sino algo que depende de las virtudes paternalísticas de sus benefactores.<sup>7</sup>

## 1.2. ¿División del trabajo entre la Iglesia y el Estado?

En línea con la crítica precedente, S. Pope analiza la afirmación en *Deus caritas est* de que la responsabilidad directa de la Iglesia es la caridad, no la realización de la justicia: “una sociedad justa debe ser el objetivo de la política, no de la Iglesia” (DCE 28a).<sup>8</sup> Ello, por supuesto, debe entenderse no en el sentido de que la Iglesia “puede y debe quedar al margen de la lucha por la justicia”, sino de que en el ámbito de la justicia, su tarea es “mediata” (DCE 29). La Iglesia ejerce su responsabilidad de promover la justicia en la sociedad a través del uso de sus recursos pedagógicos, morales y pastorales, formando la conciencia de los ciudadanos, promoviendo el debate razonado en el ámbito público, e insistiendo en el respeto del bien común y la dignidad humana.

Pope entiende que esta doctrina es problemática por dos razones:

1. Una primera razón es *externa*. A partir de la pasividad de las iglesias blancas y sus ministros ante el escándalo de la discriminación racial, denunciada por Martín Luther King Jr. en su “Carta desde la prisión de Birmingham”, Pope señala que la caridad por los necesitados requiere trabajar por sus derechos y encarar las causas de su sufrimiento; en una palabra, requiere involucrarse en la lucha por la justicia, en un modo colectivo y concertado. El concepto de caridad de la encíclica, por el contrario, parece focalizarse en las necesidades inmediatas de los pobres, sin tener en cuenta las causas estructurales de su sufrimiento. El recurso a la caridad así entendida corre el riesgo de justificar la inacción e incluso la complicidad con la opresión.
2. Una segunda razón es *interna*. El elogio de la superioridad de la caridad puede crear la impresión de que la Iglesia trasciende la justicia y no necesita focalizarse en ella. Esta vez ilustra su posición con el problema de los abusos sexuales a menores por

7. Cf. VERSTRAETEN, *op. cit.*, 403.

8. S. POPE, “Benedict XVI’s *Deus Caritas Est*. An Ethical Analysis”, en L. HOGAN (ed.), *Applied Ethics in a World Church. The Padua Conference*, New York, Orbis Books, 2006, 271-277.

miembros del clero en los Estados Unidos. A su juicio, se trata de un ejemplo de cómo el argumento del amor a la Iglesia y la misericordia para con los acusados pudieron desplazar la atención respecto del sufrimiento de las víctimas y de los más obvios imperativos de la justicia. Ello demuestra que “el amor y la caridad no sólo son limitados en su objeto sino que también deben ser dirigidos y corregidos por la justicia”.<sup>9</sup>

La visión general de DCE acerca del poder unificador del amor, ganaría plausibilidad teniendo más presente que la gracia inspira el ejercicio de la justicia tanto en el ámbito interpersonal como en el más amplio dominio de lo social. “La justicia sin amor puede ser despiadada, pero el amor sin justicia puede ser radicalmente irresponsable”.<sup>10</sup>

En conclusión, las dos críticas que hemos referido brevemente muestran la necesidad de comprender el nuevo énfasis en la solidaridad y la caridad. ¿Se trata de un giro ideológico de corte liberal? ¿Existen otras interpretaciones plausibles para estos cambios?

## 2. Justicia legal y justicia social

La respuesta a estos interrogantes debe partir de una revisión del concepto de justicia, especialmente porque la exaltación de la caridad y la solidaridad se ha hecho a veces a costa de un empobrecimiento del mismo.

CDS 201, en el marco de los “valores fundamentales” define la justicia por una doble referencia. En primer lugar, recurre a la división clásica de la virtud de la justicia, que Santo Tomás recoge de Aristóteles, y que distingue entre una justicia general o legal,<sup>11</sup> entendida como la que ordena a los ciudadanos al bien común de la sociedad, y la justicia particular, que tiene como término a los individuos, sea en sus relaciones recíprocas (justicia conmutativa), o en la distribución de bienes y cargas (justicia distributiva).<sup>12</sup> En segundo lugar, alude a la expresión “justicia social”, entendida como un “desarrollo” de la justicia general. Debemos analizar más de cerca la relación entre la justicia legal y la justicia social.

9. POPE, *op. cit.*, 277.

10. *Ibidem*.

11. S.Th. II-II, q.58, a.5.

12. S.Th. II-II, q.61, a.1.

## 2.1. *Justicia legal*

El concepto de justicia general está referido a la ordenación de *toda* la actividad social hacia su fin, que es el bien común. La justicia general tiene, por lo tanto, una función arquitectónica, de edificación de la sociedad, incluso respecto de los diferentes aspectos de la justicia particular. Y dado que esta ordenación se realiza a través de las leyes, a esta justicia se la llama también *justicia legal*, no sólo en el sentido de la ley vigente, sino de aquellas exigencias de la justicia que deben plasmarse en el ordenamiento jurídico.<sup>13</sup>

Este concepto de justicia legal, sin embargo, se ha mostrado históricamente insuficiente. Los tratados de *iusitia et de iure* durante siglos se habían mantenido en una perspectiva abstracta, crecientemente desajustada respecto a los problemas sociales concretos. A ello se sumó el debilitamiento del concepto de justicia general como justicia del bien común, lo que lleva en la época moderna a identificar tendencialmente la justicia con la justicia conmutativa y con el ordenamiento jurídico positivo.<sup>14</sup> Las categorías resultantes eran claramente insuficientes para afrontar el desafío de la sociedad industrial, y las condiciones laborales de la nueva clase del proletariado.

## 2.2. *Justicia social*

El concepto de justicia social refleja, precisamente, el despuntar de un nuevo tipo de reflexión social, capaz de percibir los cambios históricos y de juzgarlos a la luz del Evangelio para discernir las nuevas exigencias de la justicia. *Rerum Novarum* (1891), aun con sus límites, hoy evidentes, es un testimonio claro de esa nueva orientación, que consiste en una mayor sensibilidad ante las “cosas nuevas”.<sup>15</sup> En un proceso lento

13. Hablamos por ello de justicia legal *natural* y *positiva*, incluyendo la primera los deberes naturales que aún no han recibido sanción jurídica positiva, y que sin embargo, están ordenadas potencialmente a ello. Por esta razón, no son dos especies distintas de justicia sino una misma. Cf. A. ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares*, I, Madrid, BAC, 1979, 679.

14. M. COZZOLI, «Justicia», en F. COMPAGNONI, ET AL. (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1992, 989.

15. Sobre la creciente sensibilidad histórica de la DSI, cf. Ch. CURRAN, *Catholic Social Teaching 1891-Present. A Historical, Theological and Ethical Analysis*, Washington DC, Georgetown University Press, 2002, 54-67. El CDS 201 avala implícitamente este carácter histórico de la justicia social cuando, luego de invocar “el respeto de las formas clásicas de la justicia: la conmutativa, la distributiva y la legal”, se refiere a aquella como un “verdadero y propio desarrollo de la justicia general”, es decir, un desarrollo histórico, y como “exigencia vinculada a la cuestión social”, cf. CEC 2421.

pero inexorable, va quedando en claro que las exigencias de la justicia no pueden ser determinadas sólo por deducción a partir de principios generales y de una vez para siempre. La justicia social es la respuesta a los requerimientos provenientes de la realidad social de cada época.

De hecho, el concepto nace ante los grandes conflictos entre capital y trabajo en la sociedad industrial. En este contexto, la justicia social alude a exigencias debidas a toda una clase social, la clase obrera. No piensa ya entonces en términos de relaciones interindividuales, sino de relaciones colectivas o sociales. El sujeto primario no es el individuo, sino el grupo, en el seno de relaciones propias de una sociedad compleja y estructurada.<sup>16</sup> Ello explica el texto de CDS 201, en el cual se afirma que la justicia social “concierna a los aspectos sociales, políticos y económicos, y, sobre todo, a la dimensión *estructural* de los problemas y las soluciones correspondientes”.

El mismo carácter histórico de este concepto explica, al menos en parte, cierta pérdida de vigencia del mismo en los últimos decenios: si bien pudo reflejar bien el ideal social en la época de la industrialización, hoy el concepto de solidaridad parece adecuarse mejor a los desafíos de un mundo crecientemente interdependiente.<sup>17</sup>

### 2.3. *Justicia legal y justicia social*

Para la opinión mayoritaria entre los teólogos preconciarios, el concepto de justicia social coincide con la justicia legal, completada por la justicia distributiva en una justicia *comunal*, dejando fuera sólo la justicia conmutativa.<sup>18</sup> Esta solución es perfectamente aceptable, pero revela todavía una matriz abstracta y a-histórica, que nos resulta de escasa utilidad. Si, en cambio, adoptamos una perspectiva más histórica, y definimos la justicia legal como aquella que está plasmada *efectivamente* en el ordenamiento jurídico positivo, entonces el concepto de justicia social ya no está completamente incluido en ella, y entre ambos se genera la tensión característica que une y a la vez diferencia el ideal de la realidad.

16. I. CAMACHO LARAÑA, *Doctrina social de la Iglesia. Quince claves para su comprensión*, Bilbao, Desclée, 2000, 221.

17. CAMACHO LARAÑA, *op. cit.*, 222.

18. Cf. ROYO MARÍN, *op. cit.*, 679; T. URDÁNOZ, “Introducción a la IHI, q. 58”, en S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, VIII, Madrid, BAC, 1956, 262.

A partir de ello sería posible representar la vinculación entre justicia legal y justicia social a través de dos círculos parcialmente superpuestos, y que tienden a coincidir. Sólo queda excluida la justicia conmutativa en sus aspectos específicos –es decir, teniendo en cuenta, por ej., que incluso dentro de la legislación de los contratos, diferentes instituciones vinculan los mismos a las exigencias del bien común, como por ejemplo, el abuso del derecho y la teoría de la imprevisión–.

Así se genera la referida tensión entre la justicia legal como ordenamiento jurídico vigente y la justicia social como justicia *histórica* del bien común. En esta tensión entre realidad e ideal, la justicia social cumple una función crítica e innovadora que dinamiza la justicia legal y le impide capitular ante la ideología y los intereses sectoriales.<sup>19</sup>

### 3. Caridad y justicia

En la teología de inspiración luterana, se ha tendido a separar caridad y justicia como niveles paralelos. La caridad tiene su lugar en el orden sobrenatural, es preferencial, supererogatoria, gratuita y maximalista. La justicia se da en el ámbito mundano, es universal, obligatoria y mínima.<sup>20</sup> La teología y el magisterio católicos han cuestionado en principio esta visión pero, en el contexto de una moral legalista, la caridad no podía ser introducida en los asuntos de este mundo sino fuertemente empobrecida, en la forma de “deberes de caridad”, o de obras supererogatorias. Desde mediados de s. XX se ha hecho un gran esfuerzo por devolver a estos conceptos su inspiración bíblica y evangélica. En este contexto, *Deus caritas est*, al distinguir tan nítidamente entre actos de justicia y actos de caridad, parecería un retorno a esquemas preconciarios. ¿Se trata de una sospecha fundada?

#### 3.1. La doble perspectiva de la *Summa*

La posibilidad de una doble perspectiva en la consideración de la caridad está ya insinuada en el Nuevo Testamento. Por un lado, afirma S.

19. Cf. COZZOLI, *op. cit.*, 989.

20. Cf. J. J. PÉREZ SOBA, “Justicia y amor”, en L. MELINA ET AL., *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Madrid, Palabra, 2006, 217-255.

Pablo que “el que ama al prójimo, ha cumplido la Ley, puesto que la caridad resume en sí todos los preceptos (cf. Rom 13,8-10). Ello no impide, sin embargo, que en la enumeración de los frutos del Espíritu, el amor sea mencionado, si bien en primer término, como parte de una lista de actitudes que van más allá de la ley (cf. Gal 5,22-23).

Profundizando esta línea, en la *Suma Teológica* la caridad es considerada, en primer lugar, como una virtud *general*, en tanto que desempeña una función arquitectónica con respecto a las demás virtudes. Bajo esta consideración, la caridad es *forma* de las virtudes.<sup>21</sup> Esta expresión no significa que la caridad prive a las virtudes de su forma *específica* –lo cual haría de la caridad la única virtud bajo diferentes nombres–, sino que constituye su forma en sentido eficiente y *final*, pues las comanda y orienta hacia Dios como fin último. De este modo, la caridad informa la justicia, en cuanto anima los deberes de dicha virtud imperándolos y ordenándolos al supremo bien divino,<sup>22</sup> y no sólo en cuanto a la *actividad* propia, sino también en referencia el *hábito* mismo.<sup>23</sup>

Este modo de vincular ambas virtudes, que denominaremos en adelante modelo de *compenetración*, está dirigido a poner de relieve su recíproca interacción. La justicia es mediación operativa de la caridad, concretando el contenido de la misma en su ámbito propio y poniéndole límites negativos,<sup>24</sup> mientras que la caridad no sólo brinda a la justicia una nueva y más profunda motivación, sino que ejerce sobre ella una eficacia histórica, transformándola en su contenido.<sup>25</sup>

Ello no significa, sin embargo, negar la trascendencia de la caridad respecto de la justicia. En las qq.31-32, Santo Tomás trata la caridad en cuanto virtud *particular*, y estudia, en consecuencia, “los actos o efectos exteriores de la caridad”, es decir, los más *proprios*, elicitados por la caridad o por otra virtud que coincide con ella en su objeto formal: la beneficencia (q.31) y la limosna (q.32), donde incluye las diferentes obras de

21. S.Th. II-II,23,8; CEC 1827; cf. J PORTER, “The Virtue of Justice”, en S. POPE (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2002, 282-284; ID., *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Michigan – Cambridge, U.K., Grand Rapids, Eerdmans, 2005, 391-393.

22. Cf. S.Th. q.23, a.8c y ad 3; cf. URDÁNOZ, *op. cit.*, 701.

23. Cf. *De verit.* Q.14, a.5; *De carit.*, a.3c.

24. Insiste especialmente en esto último M. RHONHEIMER, “Sins against Justice (IIa IIae, qq.59-78)”, en POPE (ed.) *The Ethics of Aquinas*, 287-303; igualmente, PORTER, *op. cit.*, 389.

25. La caridad “modela” la concepción de la justicia *transformándola* y no sólo suplementándola, cf. PORTER, *op. cit.*, 392.

misericordia, y la corrección fraterna (q.33). “Los más propios solamente –insiste el Padre Urdánoz– pues ... no hay modalidad de bien que no esté comprendida en el ámbito universal del bien caritativo”.<sup>26</sup>

Esta segunda consideración, a su vez, no tiene un carácter absoluto. La beneficencia, por ej., es hacer bien a alguien. Como explica la q.31, a.1c, si tomamos el bien bajo su razón común (*secundum communem rationem boni*), la beneficencia es un acto de amistad o caridad, pues la caridad incluye hacer el bien al amado si es posible. Pero si el bien que uno hace se toma bajo una modalidad especial (*sub aliqua speciali ratione boni*), la beneficencia toma una esencia especial y pertenecerá a una especial virtud. Así, donde la caridad ve la razón de bien, la justicia puede ver una razón de débito (*ad 3*). La limosna (q.32, a.1), es decir, el socorro a quien padece necesidad, pertenece a la misericordia, y a través de ella, es un acto de caridad. Pero puede pertenecer también a otras virtudes (*ad 2.4*). Un mismo acto puede ser de justicia y, al mismo tiempo, de caridad, sea por la motivación, por el modo en que se realiza, o por la falta de obligación estricta para ese sujeto concreto.

Esta segunda perspectiva formal, que llamaremos en adelante modelo de *distinción*, pone de relieve no la interacción y mutua compenetración, sino la *especificidad* de la caridad frente a la justicia, cuando se trata de componer la pluralidad de registros en que se expresa la conducta cristiana, enfatizando el modo en que ambas virtudes se diferencian y complementan, sobre todo, en el nivel de los actos *exteriores*.

Nos proponemos mostrar a continuación cómo la DSI integra ambas perspectivas sin permitir que una colapse en la otra. Tener presente esta clave de lectura nos permitirá interpretar mejor el contexto del que son tomadas las expresiones magisteriales, evitando traspolaciones de uno a otro registro. Como mostraremos más adelante, ciertos temores acerca de un énfasis excesivo en un término a expensas de otro encuentran aquí al menos una de sus causas.

### 3.2. Modelo de distinción: obras de justicia y caridad

Un ejemplo, dentro del Magisterio reciente, del recurso al modelo de distinción, es DCE. En esta encíclica, la relación entre justicia y caridad se trata en el contexto de la reflexión acerca de la caridad como *tarea*

26. *Ibid.*, 938.

de la Iglesia (n. 20ss). De la mención de la crítica marxista y la pretensión de sustituir la caridad con la justicia (n. 26) surge con claridad que la perspectiva adoptada es la de las *obras* de una y otra virtud.

La justicia, en este sentido, es responsabilidad de la comunidad política, y en particular, del Estado. La doctrina social católica, al reflexionar sobre los temas de la justicia, no pretende un poder sobre el Estado, sino contribuir a la purificación de la razón, por medio de su argumentación –que es racional y se funda en el derecho natural pero al mismo tiempo está inspirada en la fe– y por medio de la formación de las conciencias. No es “cometido inmediato” de la Iglesia hacer valer políticamente esta doctrina –n. 28, y 29 donde insiste sugestivamente en la misma idea–. Es claro que el texto se refiere a la Iglesia como tal y a la actividad que se realiza en su nombre, y no a los fieles laicos en particular que, como cristianos, tienen el deber inmediato de actuar a favor del orden justo (n. 29).

Y así como la Iglesia no pretende sustituir al Estado en la tarea de construir una sociedad justa, reivindica a su vez para sí el servicio de la caridad, que será siempre necesario, aún en la sociedad más justa. Siempre habrá sufrimiento, soledad, necesidades materiales, que entrañan la demanda de una respuesta personal que el Estado no puede dar (n. 28b).

Como puede apreciarse claramente, aquí la distinción se establece entre obras de caridad y obras de justicia, y más precisamente, entre el servicio organizado de la caridad y la actividad política (cf. n. 20 y 28a); y entre sus respectivos sujetos, la Iglesia –la jerarquía, o las organizaciones caritativas, cf. 29, último párrafo– y el Estado o los fieles laicos obrando a título personal. En este contexto, parece aceptable la distinción entre las obras estrictamente debidas, como respuesta material a necesidades materiales, y aquellas que exceden las exigencias de la justicia, y que aún con ocasión de necesidades materiales, apuntan a demandas de otro orden.

### *3.3. Modelo de compenetración: caridad, forma de la justicia*

Pero es importante notar que *el mismo* documento alude a otro modo de vincular caridad y justicia. Por ejemplo, en el n. 29, se dice: “Aunque las manifestaciones de la caridad eclesial nunca pueden confundirse con la actividad del Estado, sigue siendo verdad que la caridad debe animar toda la existencia de los fieles laicos y, por tanto, su actividad política, vivida como «caridad social»”. Aquí no se trata ya de una distinción

de contenido entre obras de ambas virtudes, sino de una compenetración: la justicia animada por la caridad, que adquiere así el carácter de caridad social. Ésta es una aplicación del principio clásico explicado anteriormente de la caridad como forma de las virtudes.

Esta orientación no tiene lugar sólo en cuanto a la motivación del obrar, sino también en referencia a su mismo contenido. En efecto, si consideramos que las virtudes tienen una dimensión histórica y cultural, y que la percepción de sus exigencias está sometida a múltiples condicionamientos, en parte subjetivos y en parte de la misma realidad, no es difícil imaginar la incidencia que puede tener la caridad, en cuanto amor a Dios y al prójimo, en la comprensión del verdadero significado de cada virtud.<sup>27</sup> El concepto moderno de justicia social es un buen ejemplo de cómo la caridad en la Iglesia ha permitido renovar ideas seculares acerca de la justicia.

Esta consideración se ve reflejada claramente en el CDS. En el n. 207 se refiere a la caridad como *forma virtutum*, afirmando la necesidad de la misma para construir un orden de paz y justicia. A continuación, en el mismo n. 207 y en el n. 208 habla de *caridad social* y *política*, cuya especificidad no se encuentra a nivel de los contenidos —que coinciden con los de la justicia social—<sup>28</sup> sino en su motivación profunda.

### 3.4. Caridad, complemento de la justicia

Diferentes textos aluden a una “complementación” entre ambas virtudes, pero ello no es suficiente para encuadrarlos en el modelo de distinción. Por ej., CDS n.206 trata de exaltar la superioridad de la caridad sobre la justicia, sosteniendo que “la caridad presupone y trasciende la justicia”, y por lo tanto, “esta última ha de complementarse con la caridad”. A continuación explica esta afirmación de dos maneras no completamente coincidentes:

1. Si la justicia “es de por sí apta para servir de «árbitro» entre los hombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según una medida adecuada, el amor, en cambio y solamente el amor ... es capaz de restituir el hombre a sí mismo” (DiM 14).<sup>29</sup>

27. Cf. PORTER, *Nature as Reason*, 392-393.

28. Nótese referencia al carácter estructural de la caridad social-política, coincidente con el concepto de justicia social, cf. CDS 201.

29. La misma cita se repite en CDS 582.

Esta afirmación, aunque no es muy lograda, no ofrece dificultades: la distribución justa de bienes no agota el significado de la caridad –aunque tampoco de la justicia–.

2. La experiencia histórica demuestra que la justicia por sí sola no sólo es insuficiente, sino que puede convertirse en injusticia (*summum ius, summa iniuria*). Por ello la justicia debe experimentar una notable “corrección” por parte del amor, y en particular, de la misericordia. Aquí se pasa del plano teórico al histórico. No se trata ya del concepto de justicia, sino del modo como ésta se practica en un determinado contexto social y cultural. La justicia, librada a sí misma, tiende a endurecerse frente a los reclamos de la realidad.

Parece claro que la primera explicación coincide con el “modelo de distinción” que, desde una perspectiva objetiva, de actividades, contraponen obras de justicia –en este caso, distribución– y obras de caridad, cuyos contenidos se complementan. En el segundo caso, la distinción se sitúa en un plano histórico, entre una justicia que, librada a sí misma, tiende a pervertirse, y la virtud de la caridad, capaz de corregirla y llevarla a su plenitud. Esta “corrección” es, precisamente, el efecto histórico de la caridad obrando como forma de la justicia, conforme al modelo que hemos llamado “modelo de compenetración”.

## 4. Solidaridad y justicia

La utilización de la noción de solidaridad en el discurso de la doctrina social es apta para producir más de una perplejidad. Por momentos parece identificarse con el concepto de justicia social; en otros, se hace intercambiable con el de caridad social y política. Debemos preguntarnos, entonces, por su contenido específico.

### 4.1. Solidaridad y subsidiaridad

La solidaridad es uno de los principios permanentes de la DSI. Para comprender adecuadamente su sentido, es preciso considerarlo, como pide el CDS 162, en su articulación y conexión con los restantes principios. El principio del bien común se expresa de dos maneras en las relaciones sociales. En aquellas que se establecen entre instancia superior e inferior,

se traduce en el principio de subsidiaridad que, respetando la autonomía de cada nivel, permite hacer efectivo el principio de participación. En cambio, aquellas relaciones que se establecen de modo horizontal, entre los miembros de la sociedad en cuanto iguales en dignidad y derechos, están regidas por el principio de solidaridad.

Subsidiaridad y solidaridad deben entenderse, entonces, de modo complementario y recíprocamente iluminador:

- La solidaridad se funda en la subsidiaridad: supone la “subjetividad social” de individuos y asociaciones intermedias, que hace de la sociedad civil plural la forma originaria de socialización (CDS 417-420);
- La solidaridad hace posible una auténtica subsidiaridad: consiste en afrontar los desequilibrios sociales que atentan contra una efectiva igualdad de oportunidades y de participación;
- Pero la subsidiaridad permite la actuación adecuada de la solidaridad, puesto que evita que la misma quede confinada al ámbito del Estado, dando espacio a la responsabilidad de la sociedad civil.<sup>30</sup>

#### 4.2. *Solidaridad y justicia*

La solidaridad puede ser entendida bajo dos aspectos complementarios como principio social y como virtud moral (cf. CDS 193; CEC 1939-1942). En cuanto a lo primero, la solidaridad debe ser entendida “ante todo” como principio social ordenador de las instituciones, y que permite superar las “estructuras de pecado” mediante la creación u oportuna modificación de leyes, reglas de mercado y ordenamientos. Dado su carácter estructural y dinamizador de la justicia legal, podemos decir que se identifica con la justicia social, con exclusión de aquellos aspectos que se vinculan específicamente a la subsidiaridad (p.ej., la larga enumeración de CDS 187.3).

30. “Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo, sino que generosamente reconozca y apoye, de acuerdo al principio de subsidiaridad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio” (DCE n.28b) “La solidaridad sin subsidiaridad puede degenerar fácilmente en asistencialismo, mientras que la subsidiaridad sin solidaridad corre el peligro de alimentar formas de localismo egoísta”, CDS 351.

En cuanto virtud, por su parte, se la define como “la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos” (SRS 38; CDS 193). La cercanía con la definición clásica de justicia es muy obvia. Bajo el influjo de la gracia, además, la solidaridad humana se eleva al nivel de una virtud específicamente cristiana, caracterizada por la gratuidad total, el perdón y la reconciliación, y la disposición de amar a los otros, incluso enemigos, como los ama el Señor (cf. CDS 196).

En consecuencia, esta definición de solidaridad, sea en términos de principio o de virtud, no busca distinguirse de la justicia, sino más bien *explicitar* el concepto de justicia general, es decir, la justicia del bien común, corrigiendo a su vez ciertas *insuficiencias históricas* del mismo. Para ello, la solidaridad pone de relieve, entre otros aspectos: la igualdad de dignidad y de destino de los hombres y los pueblos (CDS 194); el desafío de la interdependencia y de las crecientes desigualdades (CDS 192), la deuda de cada miembro de la sociedad para con ésta (CDS 195), el destino universal de los bienes (CDS 171ss.), etc.<sup>31</sup> La solidaridad así entendida hace posible que el énfasis moderno en la igualdad y la libertad no degeneren en individualismo (OA 23), y permite determinar el balance apropiado entre subsidiaridad y socialización.<sup>32</sup>

Por otro lado, sin embargo, la solidaridad puede hacer también referencia a la actividad estrictamente *voluntaria* (“compromiso de solidaridad y caridad”, CA 49), que ofrece apoyo material al necesitado promoviéndolo al mismo tiempo como persona, como sucede con el servicio del voluntariado. En este caso, se está haciendo referencia a una actividad exterior que *se distingue* de la actividad propia de la justicia, en cuanto su contenido excede el débito estricto, y no es simplemente comandada por la caridad sino que brota directamente de ella.

31. Estos contenidos van siendo introducidos en el concepto de solidaridad merced a un proceso histórico de ampliación del mismo, señalado por B. SORGE, *Introduzione alla Dottrina Sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 2006, 152-155. A los factores mencionados se suma el tema del lenguaje: hoy el término solidaridad es más significativo tanto para los cristianos como para “los hombres de buena voluntad”.

32. Cf. CURRAN, *op. cit.*, 152.

### 4.3. Solidaridad y caridad

Como se puede apreciar, en el concepto de solidaridad se repite la doble consideración a la que habíamos encontrado en referencia a la caridad. La solidaridad, en cuanto mediación social de la caridad, informa la justicia y expande su alcance; y por otro lado, en cuanto solidaridad voluntaria, se distingue de la justicia y la complementa.

En el primero de estos sentidos, el principio de solidaridad comprende en cierta manera todos los demás principios, y “está iluminado por el primado de la caridad”. Es la proyección de la caridad en el ámbito social, es “caridad social y política” (CDS 580-1). Queda claro que el concepto de solidaridad enfatiza que la caridad no es una virtud exclusiva de la vida privada sino que está llamada a animar toda la vida social, como norma constante y suprema de acción (CDS 582), lo que se traduce en el ideal de la “civilización del amor”. De ahí que la caridad deba ser considerada “el mayor mandamiento social” (CEC 1889). Éste conserva el fundamento natural, que incluye los deberes de justicia, pero los trasciende en la dirección de la entrega de sí mismo (CDS 583).

En el segundo sentido, en cambio, tal como dijimos más arriba de la caridad, el concepto de solidaridad en cuanto actividad que excede la justicia, tiene la función de señalar tanto los límites inherentes al poder del Estado en la gestión del bien común como aquellos que son propios de la justicia, lo cual hace indispensable la colaboración libre y creativa de la sociedad civil.

## 5. Conclusión: una respuesta tentativa

Como resultado de este largo recorrido, las críticas que hemos referido al principio del trabajo pueden ser retomadas y discernidas con mayor claridad. Las observaciones de J. Verstraeten son atendibles cuando señala la incongruencia entre el concepto de “*estructuras de pecado*” en SRS y cierto acento unilateral en la conversión personal,<sup>33</sup> así como la falta de matices en el juicio negativo sobre Estado asistencial, que puede ge-

33. Lo mismo observa agudamente en referencia al pecado estructural: C GALLI, “El pecado social”, *Sedoi* 106 (1990) 44. En sentido contrario, criticando el énfasis del Magisterio en la consideración estructural a expensas de la conversión personal: CURRAN, *op. cit.*, 45-47.

nerar la impresión de que la solución de los problemas sociales debe quedar en manos de la libre iniciativa de la sociedad civil. Sin embargo, ello no es suficiente para afirmar que el Magisterio actual tienda a subordinar la justicia a la solidaridad, en el sentido sustituir las respuestas debidas en justicia por el ejercicio de un “voluntarismo bienintencionado” y paternalístico. La solidaridad incluye no sólo actos puramente gratuitos, sino también muchos deberes de justicia –por ej., impuestos progresivos destinados a la redistribución, a través de los cuales el Estado, en nombre de los ciudadanos, cumple con los deberes de solidaridad de estos últimos–.<sup>34</sup>

Por su parte, S. Pope acierta al señalar que una distinción tan neta como la que formula DCE entre la actividad caritativa, responsabilidad de la Iglesia, y la actividad política, competencia de la comunidad política, si no es ulteriormente esclarecida puede dejar en la penumbra el compromiso evangélico de la Iglesia por la justicia. Pero resulta a todas luces exagerado vincular la formulación de DCE con la “caridad” sin justicia de algunas Iglesias locales frente a la discriminación racial o el escándalo de los abusos sexuales.<sup>35</sup>

En ambos casos, el problema parece ser el mismo. SRS y DCE han buscado delimitar competencias: en el primer caso, entre el Estado y la sociedad civil; en el segundo, entre la Iglesia y el Estado, o la jerarquía y los laicos, mostrando en cada caso cómo la solidaridad y la caridad van más allá de la estricta justicia y no pueden ser sustituidas por ella. La solidaridad y la caridad comportan respuestas específicas a necesidades humanas auténticas que exceden los criterios estrictos de justicia pero no son por ello menos vitales. Para expresar esta idea se recurre al modelo de *distinción* al que hemos hecho referencia, contraponiendo los actos de justicia –estrictamente debidos– y los actos de solidaridad y caridad –no debidos en justicia–, o lo que compete al Estado en el desempeño de sus funciones

34. El ejemplo es desarrollado, en diálogo crítico con el pensamiento de R. Nozick, por M. RHONHEIMER, “Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune” (extracto), [www.pusc.it/fil/p\\_rhonheimer](http://www.pusc.it/fil/p_rhonheimer). Para el texto integral: E. MORANDI e R. PANATTONI (ed.) *Ripensare lo spazio politico: quale aristocrazia? Con-tratto - Rivista di filosofia tomista e contemporanea* VI (1997), Il Poligrafo, Padova, 1998, 57-122.

35. Conviene tener presente, además, la doctrina sobre la *suplencia política* según la cual la Iglesia jerárquica y sus ministros pueden actuar directamente en el ámbito político en casos excepcionales, Cf. Sínodo Mundial de Obispos, 1971, *El sacerdocio ministerial*, en *Enchiridion Vaticanum* IV/1197; JUAN PABLO II, “El presbítero y la sociedad civil”, en *L'Osservatore Romano* (29 de julio de 1993), CEC 2442. Incluyendo evaluaciones de casos concretos: SORGE, *op. cit.*, 292-302.

propias y la colaboración voluntaria que puede prestar de un modo más adecuado y eficiente la sociedad civil o las organizaciones de caridad.

Pero estos autores no han tenido en cuenta que los mismos documentos que analizan recurren también al modelo complementario de la *compenetración* para presentar la caridad y la solidaridad no ya como fuente directa de actos específicos sino como inspiración general del compromiso por la justicia. Sólo percibiendo el equilibrio entre ambas perspectivas es posible llegar a un juicio más equilibrado sobre la relación que el Magisterio establece entre los tres principios.

Sin perjuicio del peligro siempre latente de que la solidaridad y la caridad se conviertan en subterfugios para relativizar las exigencias de la justicia, se puede concluir que una interpretación más cuidadosa del contexto de las expresiones magisteriales, y una mejor individualización de la perspectiva adoptada en cada caso, puede prevenir sospechas infundadas. En conclusión, parece claro que los desplazamientos en el vocabulario de la doctrina social deben atribuirse, en primer lugar –aunque no únicamente–, al dinamismo y al carácter histórico de esta disciplina, cuya reflexión y lenguaje buscan con creciente sensibilidad comprender y expresar las exigencias que brotan de los signos de los tiempos.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

30.07.08 / 15.08.08



## “LAS PALABRAS DEL GRITO”

### Tres consideraciones en torno a Lamentaciones 3 desde la crítica literaria

#### RESUMEN

Asumiendo la crítica y análisis literario como parte integrante de la exégesis bíblica el autor, a partir de las sesiones de estudio habidas en el seno del Grupo Bíblico Interconfesional inaugurado en la Facultad de Teología en el año 2006, reflexiona sobre el libro de las Lamentaciones y la Tercera Lamentación. Son analizados sucesivamente el título del libro y su posibilidad de significar la totalidad de su contenido. Las “voces” que se van haciendo presente en “el escenario” del libro configurando un espacio sonoro de compleja homogeneidad. A continuación se propone una estructura de la tercera lamentación, también a partir de la alternancia de voces (yo/nosotros) que al mismo tiempo devela una complejísima trama de motivos o temas en torno al sufrimiento. Finalmente se propone una imagen teatral que intenta sintetizar la figura individual que parece definir este notable libro de la tradición bíblica.

*Palabras clave:* Lamentaciones, crítica y análisis literario, exégesis bíblica sufrimiento.

#### ABSTRACT

A research on *Lamentations* focused on Chapter 3. The book's title is analyzed in order to find out if it designates its whole content. “Voices” are heard within the book's “scenario”: they tread a sound space of complex homogeneity. Further on, research intends to show the structure of *Lamentations* 3 based on alternate voices (I /we) which on the same time reveals a very complex plot of questions about suffering. A theater image is finally suggested as a symbol of this remarkable book.

*Key Words:* *Lamentations* 3, Bible, biblical exegesis.

Esta investigación ha surgido a partir del Espacio de Encuentro y Reflexión que se ha generado en la Facultad de Teología luego del Simposio sobre la *Shoab* del año 2006 celebrado en Buenos Aires. Dicho espacio fue presentado por el P. Víctor Fernández en esta misma Revista.<sup>1</sup> La investigación es, pues, fruto de una escucha y reflexión compartidas sobre un texto en el grupo bíblico interconfesional y pretende ser el punto de partida para un análisis orgánico y sistemático de la Tercera Lamentación desde *la perspectiva literaria*.

A medida que avanzaron los encuentros, los acercamientos y las preguntas hechas al texto de Lamentaciones 3 fueron ciertamente diferentes y en alguna medida se han puesto de relieve en los tres artículos ya aparecidos en esta revista sobre el Libro de las Lamentaciones en general y la tercera en particular.<sup>2</sup> Fue muy enriquecedor, asimismo, observar cómo inmediatamente se pusieron de manifiesto en las preguntas y cuestiones abordadas las propias tradiciones religiosas y las corrientes y escuelas exegéticas que han influido en cada uno de los miembros.

Animado por el clima creado en el grupo de reflexión, sintiéndome por afinidad y estudio, discípulo de Alonso Schökel<sup>3</sup> y aleccionado por las palabras de Víctor Morla quien expresa en relación a Lam 3 que “Se trata del más complejo de los cinco poemas que componen Lamentaciones... Se trata de un caso único en la literatura del AT. Estamos situados ante una especie de biografía del sufrimiento”,<sup>4</sup> intento aventurarme, desde *la crítica y análisis literario*,<sup>5</sup> a bosquejar algunas propuestas de interpretación relativas no solamente al contenido de este enigmático texto, si-

1. Cf. *Teología* 95 (2008) 7-9.

2. V. M. FERNÁNDEZ, “Tiempo de llorar para seguir esperando Lamentaciones en su contexto”, *Teología* 95 (2008) 111-122; A. SKORKA, “Algunas apreciaciones acerca de Lamentaciones 3”, *Teología* 95 (2008) 123-132; F. L. DOLDÁN, «El binomio “Luz y tinieblas”», *Teología* 96 (2008) 319-329.

3. Bibliista español, nacido en Madrid en 1920. Realizó estudios de clásicos en Salamanca (1937-1940). Impartió enseñanza del estilo literario en Comillas (1943-1946). Sacerdote jesuita, hizo estudios de Sagrada Escritura en el Instituto Bíblico de Roma (1951-1954), doctorándose en 1957 con la tesis titulada *Estudios de Poética Hebrea*. Profesor de Introducción general a la Biblia y de Teología del Antiguo Testamento. Ha sido pionero en el estudio de la poesía hebrea. El mismo ha abogado por el estudio de la Sagrada Escritura como literatura. Entre otras notables producciones dirigió, junto con Juan Mateos, la versión castellana de Biblia denominada *Nueva Biblia Española*, precursora de la actual *Biblia del Peregrino*.

4. V. MORLA, *Lamentaciones*. Estella, Verbo Divino, 2004, 237.

5. “Lo supremo de la crítica y análisis literarios es la explicación de la obra, desentrañar su contenido, descubrir su principio de individuación”. L. A. SCHÖKEL Y OTROS, “Biblia y Literatura”, en AA.VV., *La Biblia en su entorno*. [Introducción al Estudio de la Biblia. Tomo I], Estella, Verbo Divino, 1992, 376.

no también comenzar a descubrir *su principio de individuación*. Qué es aquello que lo *configura* como es. Qué es aquello que lo hace ser *ese* texto, tan desafiante y singular. *Desafiante* porque invita a una suerte de combate hermenéutico y *singular* porque, como lo reconoció de inmediato nuestro espacio de encuentro, y así lo hacen los exégetas en general, se trata de una *rara avis* en las tierras del Antiguo Testamento.

Nuestra investigación se estructura en tres pasos: en primer lugar indagar en torno al *nombre* del libro; luego, aventurarnos en la elucidación de *la estructura* de la tercera Lamentación sin perder de vista el continente en el cual se inserta que es *el libro como totalidad literaria*. Finalmente, atrevemos a la búsqueda de *una imagen síntesis* que nos permita visualizar el continente y el contenido de la Tercera Lamentación.

## 1. En torno al nombre del libro

El libro de las Lamentaciones se titula, tomando pie del texto masorético, sencillamente תְּקִיָּה<sup>6</sup>, *'eikáh*, (*Threnoi* (LXX), *Lamentationes* (Vg), *Lamentaciones*)<sup>7</sup> que no es más que la primera palabra del primer poema que abre el texto. Los cinco poemas que lo componen y que se individualizan con claridad, no aluden al poeta(s), sin duda singular, que los ha realizado. Por su lado, la versión griega (LXX) y la Vulgata insertan al comienzo de la primera lamentación una indicación autoral y referencial a Jeremías y a la invasión, destrucción y deportación de Nabucodonosor en el 587 a.C.<sup>8</sup> También la traducción latina de Jerónimo pone al comienzo de la quinta lamentación una referencia explícita a Jeremías: es su oración.

Y esto ha sido así porque es indudable que en todo el texto de Lamentaciones se pueden observar relaciones directas o indirectas a temas y textos proféticos. Así en la tercera lamentación no puede ocultarse un paralelismo muy estrecho entre 3,14.53-55.58 y Jer 20,7 o 38,6. Ampliando

6. Variante de la forma תְּקִיָּה, *'eij*, (partícula interrogativa *¿cómo?*) que expresa *admiración*. Ver Dt 32,30; Is 1,21 y en Lamentaciones 1,1; 2,1; 4,1. La Biblia de Jerusalén en su segunda edición, más que en la tercera, al traducir "¿Cómo, ay, yace solitaria la Ciudad populosa!" pone más de relieve el uso y sentido de la expresión.

7. Por fragmentos del Talmud de Babilonia (*Baba Bathra* 15a) puede inferirse que el antiguo nombre del libro era *qînôt* (plural de *qînah*, elegía. Ver 2 Cr 35,25).

8. "Y sucedió, después de deportado Israel y Jerusalén devastada, que el profeta Jeremías se sentó a llorar; entonó esta lamentación sobre Jerusalén y dijo."

esta observación se puede afirmar que estos poemas se abren a una rica intertextualidad<sup>9</sup> en el sentido de que se los puede relacionar con la casi totalidad del resto de los conjuntos literarios del Antiguo Testamento.<sup>10</sup> Como es común observar en la poesía bíblica, grandes o pequeños conjuntos se presentan como verdaderas “cajas de resonancia” bíblica.

Sin embargo, visto el texto desde la versión hebrea y en su conjunto, queda todo él, de entrada, envuelto en el enigma. ¿Quién lo dice?<sup>11</sup> ¿Por qué lo dice? El texto carece de alusiones históricas concretas, de nombres propios sea de personas o de regiones o países. Solamente en Lam 4,21.22 y 5,6 se alude respectivamente a Edom, Egipto y Asiria, sin que las catástrofes del 597/587 sean explícitas.

Entre los exégetas no cabe duda al asignar referencialmente el libro y los poemas individuales –más allá de su fecha exacta de composición final– a la ruina de la Ciudad populosa, Jerusalén y Judá, en manos de babilonios con Nabucodonosor a la cabeza.<sup>12</sup>

Sin embargo, lo volvemos a poner de relieve, el texto tal como lo tenemos no ofrece referencias históricas específicas. No hay duda: Jerusalén está devastada. Y la memoria histórica nos lleva necesariamente a la catástrofe previa al exilio babilónico. Pero es cierto también, y se pone en evidencia en la forma final del texto, que el poeta ha sabido combinar temporalidad e intemporalidad, en una catarata de imágenes sucesivas y recurrentes, alusivas y elusivas, haciendo surgir de la totalidad una figura: ruina, desolación, sufrimiento, oprobio. Y frente a ella surge el grito, la congoja, la confusión, el espanto, las lágrimas, y por momentos la esperanza.

Todo el texto de las Lamentaciones nos parece está construido sobre tres pilares retóricos:<sup>13</sup> uso abigarrado de metáforas que permiten que

9. “El sentido de un texto a la luz de otros textos, dentro de un mismo autor, una escuela, una común cosmovisión”. G. FLOR SERRANO, L. A. SCHÖKEL (colaborador), *Diccionario de la ciencia bíblica*, Estella, Verbo Divino, 2000, 63.

10. Como ejemplo ver el pormenorizado estudio sobre el binomio “luz/tinieblas” de F. DOLDÁN antes citado. Asimismo P. J. P. VAN HECKE, “Lamentaciones 3,1-6: An Anti-Psalm 23”: *SJOT 16* (2002) 264-282.

11. En el grupo de reflexión bíblica interconfesional se suscitaron prolongados diálogos en torno a la enigmática figura del *geber*, “hombre” que encabeza la tercera lamentación. Y finalmente llegó a reconocerse que es prácticamente imposible una identificación clara. Otras de las tantas imágenes elusivas de los poemas.

12. Ver las consideraciones de tiempo de composición, lugar y autor en MORLA, *op. cit.*, 19-57, particularmente 49-57. Igualmente V. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 112-115.

13. Al respecto ver W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*, Salamanca, Sígueme, 2007, 127-128.

imaginación y sensibilidad corran y discurran en diferentes direcciones, y no queden exclusivamente ligadas a una circunstancia particular.

Este uso abigarrado de metáforas hace que el texto sea hiperbólico, exuberante. Trágicamente exuberante, en nuestro caso. Al respecto basta leer con detenimiento Lam 3,1-18: una sucesión asfixiante de acciones que “el hombre” ha padecido y padece. Todo dolor, toda humillación, todo sufrimiento está allí. Todo.

Y la hipérbole hace que el texto quede ambiguo y abierto. Ambiguo: lo decimos ahora y lo retomaremos luego, por dar un ejemplo. No sólo intriga la identidad del *geber*, hombre. ¿Quién le ha infligido tanto sufrimiento? ¿Yahvé? El texto queda deliberadamente abierto.

Podemos enunciar a partir de esta primera reflexión que el texto se convierte en palabra que puede ser apropiada como oración dolida y desgarrante tanto por un conjunto como por un individuo en cualquier situación de catástrofe. Sólo a condición de que se reconozca, aunque sea débilmente, que la causa de la ruina, el dolor, el desastre, tiene que ver con las acciones indebidas del individuo y del colectivo<sup>14</sup> frente a Dios, y tal vez con un enigma que nunca se devela.

Y volvemos, como en un final de círculo, al comienzo. La primera palabra del texto hebreo. Quizá el título que mejor le cuadra a este notable libro sea, justamente,  $\text{הֲיִכָּהֵן}$ , expresión interrogativa/admirativa. Muy bien traduce, decíamos, la expresión la Biblia de Jerusalén en su segunda edición: ¡Cómo, ay...! Y “cómo” no tiene principalmente el sentido de “¿por qué?”.<sup>15</sup> No nos parece que en su forma total Lamentaciones sea un libro sobre “¿por qué?”. El poeta, que introduce tres de los cinco poemas con la expresión  $\text{הֲיִכָּהֵן}$  (Lam 1, 2 y 4) nos ofrece la palabra que, acaso, mejor cabe a la ruina, al sufrimiento despiadado: ¡Cómo, ay...! y no ya ¿por qué?, cuando ya se han ensayado tantos *porqués*.

## 2. En torno a la estructura de Lamentaciones 3

No cabe duda que la tercera lamentación es el más complejo de los poemas del libro de las Lamentaciones. Si se la observa desde lo que po-

14. Recomendamos vivamente que el libro sea leído en voz alta y de corrido. Es impresionante el efecto auditivo y sensitivo que el texto provoca en el lector, aún en las ediciones en castellano.

15. Para ello el hebreo conoce otra palabra bien distintiva:  $\text{לָמָּה}$  que en Lamentaciones aparece solamente en 5,20.

demos llamar la *forma externa* comparte con las dos primeras la estructura en tres esticos por estrofa y la naturaleza acróstica o alfabética, pero a diferencia de ellas cada estico comienza con la letra correspondiente del alfabeto hebreo. También en esta lamentación se da una inversión de las letras *Pe* y *Ain*.

Si se observa la Lam 3 desde la *forma literaria* sorprende su complejidad, también en relación a las anteriores y posteriores. Se observan cambios bruscos de sujeto y objeto así como cambios en la actitud interior del poeta.

Ahora bien, de esta complejidad parecen dar cuenta los exégetas. Entre once autores consultados ninguno coincide totalmente a la hora de diseñar la organización de esta Lamentación.

- 1) Víctor Morla:<sup>16</sup> 3,1; 2-18; 19-39; 40-47; 48-66.
- 2) Albertz:<sup>17</sup> 3,1-18; 19-39 [19-24; 25-33; 34-39]; 40-47; 48-66 [48-51; 52-57; 58-63; 64-66].
- 3) Paffrath:<sup>18</sup> 3,1-18; 19-30; 31-48; 49-66.
- 4) Westermann:<sup>19</sup> 3,1-25; 26-41; 42-51; 52-58; 59-66.
- 5) Gerstenberger:<sup>20</sup> 3,1-18 [1-3; 4-18]; 19-36 [19-21; 22-36]; 37-54 [37-39; 40-42; 43-45; 46-47; 48-51; 52-54]; 55-66 [55-58; 59; 60-66].
- 6) Fuerst:<sup>21</sup> 3,1-18; 19-24; 25-39; 40-47; 48-66.
- 7) Hillers:<sup>22</sup> 3,1-39 [1-16; 17-20; 21-38; 39]; 40-41; 42-66 [42-47; 48-51; 52-66].
- 8) Renkema:<sup>23</sup> 3,1-33 [1-21; 22-33]; 34-66 [34-54; 55-60; 61-66]

16. V. MORLA, *Lamentaciones*, Estella, Verbo Divino, 2004, 237-240.

17. R. ALBERTZ, *Die Exilszeit*, BE 7, Stuttgart 2001, 132.

18. T. PAFFRATH, *Die Klagelieder übersetzt und erklärt*, HSAT 7:3, Bonn 1932, 31-33.

19. C. WESTERMANN, *Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung*. Neukirchen, 1990, 143ss.

20. E. S. GERSTENBERGER, *Psalms, Part 2, and Lamentations*. Grand Rapids, 2001, 492.

21. W. J. FUERST, *The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations*, Londres, CBC, 1975, 232s.

22. D. R. HILLERS, "Lamentations", AB 7A, Nueva York <sup>3</sup>1979, 65; "Lamentations, Book of", en D.N. Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. Volume 4. New York, Doubleday, 1992, 137-141.

23. J. RENKEMA, "The Literary Structure of Lamentations (I-IV)", en W. VAN DER MEER-J.C. DE MOOR (eds.), *The Structural Analysis of Biblical and Cannannite Poetry, JSOT 74*, Sheffield 1988, 294-396.

- 9) Wood:<sup>24</sup> 3,1-21; 22-42; 43-66.  
 10) Guinan:<sup>25</sup> 3,1-20; 21-39; 40-66  
 11) Fernández:<sup>26</sup> 3,1-18; 19-33; 34-54; 55-66

Sin embargo, hay algunos consensos parciales:

- a) Morla, Albertz, Paffrath, Gerstenberger, Fuerst, Fernández colocan después del v. 18 una cesura mayor que determina una parte o sección.
- b) Morla, Albertz, Fuerst, Hillers piensan que se debe establecer también, después del v. 39, una separación o cesura que determina una nueva sección o parte.
- c) Finalmente, Morla, Albertz y Fuerst coinciden en que el v. 48 marca el comienzo de una parte.

Justamente, en cuanto a las partes que conforman el poema tenemos propuestas que van desde dos a cinco, con diversas subdivisiones internas.

Lejos de ver en estas diferencias una deficiencia en el análisis, observamos que cada propuesta pone de relieve nuevamente, acentuando criterios de división diferentes (formales o temáticos), la *complejidad* del conjunto.

Al respecto parece importante hacer dos consideraciones:

### 2.1. *La tercera lamentación en relación con las restantes.*

Atendiendo a las “voces” que entran en escena en cada poema, *la primera, segunda y cuarta lamentación* presentan un cuadro similar y bastante uniforme. En el *primer poema*, un observador anónimo expone el estado de Jerusalén, tratada como una viuda que llora sin consuelo, sin auxilio de sus amantes/amigos (1,1-11). A continuación la misma ciudad, ahora personificada expresa vehementemente sus padecimientos atribuyendo a Yahvéh castigo y cólera, expresados en imágenes diversas (1,12-22). El tratamiento literario no es uniforme y monótono, pues así como

24. G. WODD, “Rut y Lamentaciones”, en R. BROWN, J. FITZMYER, R. MUYPHY (eds.), *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Tomo 2, Madrid, Cristiandad, 1971, 698-699.

25. M. D. GUINAN, “Lamentations”, en R. BROWN, J. FITZMYER, R. MUYPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey, Prentice Hall, 1990, 558-562.

26. V. M. FERNÁNDEZ, “Lamentaciones”, en *Comentario Bíblico Internacional*, Estella, Verbo Divino, 1999, 950-951.

el poeta intercala discursos directos en la primera parte (1,9c; 1,10c; 1,11c), en la segunda vuelve a intervenir en el soliloquio de la Ciudad atormentada (1,17). Sobre el final (1,21-22), cual paroxismo, ella clama a Yahvéh y se desborda en gritos contra los enemigos pidiendo también para ellos un castigo semejante al que ha recibido.

En el *segundo poema* se pone en juego un recurso similar al del poema anterior. Nuevamente un observador anónimo (2,1-10) contempla el estado de la ciudad Santa a raíz de la cólera de Yahvéh. Como haciéndose eco de las palabras de la doncella, capital de Judá de 1,12ss, el poeta enfatiza, sobre todo en los primeros versos, el papel de la cólera de Dios en el estado de la ciudad. Él se comporta como un enemigo: Él mismo destruye, derriba, hunde. El texto total, hasta aquí, va ganando en dramatismo.

En lo que puede considerarse la segunda parte de esta segunda lamentación (2,11-22) la voz del observador y la Ciudad se funden y confunden. El relator innominado se conduele por la situación de Jerusalén (2,11-17); luego invita o conmina a la ciudad a que llore y grite (2,18-19) clamando a Yahvéh. En 2,20 las voces parecen fundirse: surgen al unísono preguntas dirigidas a Dios. En los dos versículos finales, la ciudad, de nuevo personificada retoma la palabra y constata los efectos de la ira del Señor. El dramatismo, la tensión, el grito son ya incontenibles: “*¡has matado en el día de tu cólera, has inmolado sin piedad!*” (2,21c).

No es redundante observar cómo hasta aquí el recopilador o autor final no ha puesto en escena un “yo” o un “nosotros”. Un “enmascarado” observador y una develada dama, Jerusalén, en roles unipersonales o en amalgama de voces van creando un campo sonoro con palabras que describen y apelan a la emoción.

En el *tercer poema* el escenario cambia abruptamente. Ahora es un “yo” el que hace su aparición. El recurso no se volverá a utilizar en el resto de las lamentaciones. Pero es un yo nuevamente enmascarado. Ya hemos aludido (*cf.* nota 8) a la dificultad que se presenta a la hora de determinar su identidad.<sup>27</sup> Ese *yo/geber* reaparece recurrentemente desde 3,1 hasta 3,39. Justamente en este tramo del poema la expresión ocurre cuatro veces (3,1.27.35.39) aunque en usos diferentes. Y junto al *yo*, y seguramente incluyéndolo, hace su aparición, también por primera vez, un *nosotros*. “Su escena” es breve (3,40-47) pero con un contenido muy característico. El re-

27. Cf. MORLA, *op. cit.*, 240, nota 9. Para el análisis de la primera estrofa ver 241-243.

curso a la primera persona plural ya no se usará hasta el *quinto poema*. La lamentación se cierra con una vuelta a escena del “yo” (3,48-66).

La última se contradistingue del resto por dos notas características: no es *alfabética* y sus veintidós estrofas poseen un solo *estico*, a diferencia de la Lam 1-3 que contiene tres, y Lam 4 que contiene dos. Por lo demás, es una lamentación comunitaria en todo el sentido de la palabra, con una apelación inicial a Yahvé (*Acuérdate!... mira!*) solicitando que vea el estado de postración del pueblo, de Sión, que vuelve a describirse extensamente en variadas imágenes (5,2-18).

Hablando del último poema de la serie no podemos dejar de observar sus cuatro estrofas finales, muy características: una afirmación de la realeza de Yahvéh (5,19), una apelación a no ser olvidados/abandonados (5,20), una súplica de regreso/conversión: *haznos volver...* (5,21) y llamativamente, como últimas palabras, un interrogante agudo y dolido: *si es que no nos has desechado totalmente, irritado contra nosotros sin medida!* (5,22). Sobre este tema volveremos inmediatamente.

Finalmente, y siempre teniendo presentes las voces que ingresan al espacio poético, en la *cuarta lamentación* vuelve a aparecer un narrador-/poeta innominado que constata, una vez más, la situación de la capital de su pueblo. Las imágenes de desgracia y postración cobran un nuevo dramatismo pues sobresalen las que implican personas: situación de los ciudadanos en general, de los niños, de los nazireos, llegándose a un paroxismo descriptivo:

“manos de tiernas mujeres  
cocieron a sus hijos:  
triste alimento para ellas  
mientras sucumbe la capital”. (4,10)

El recurso retórico a la hipérbole, al cual ya aludimos alcanza niveles espeluznantes.

El poeta vuelve, asimismo, sobre temas ya conocidos: culpa de la capital (5,6) nuevamente con ribetes superlativos; el furor y la cólera de Yahvéh, pero en este mismo plano de significación algo novedoso aparece: la culpa y los pecados de profetas y sacerdotes como causantes de la ruina.

La segunda parte y final del cuarto poema (4,17-22) permite la entrada de un “nosotros” que no es novedosa, pero sí la temática en la que se ocupa. El fragmento es complejo, en este sentido: se entremezclan ex-

presiones de desilusión/desesperanza; por primera vez en todo el recorrido poético aparece el *ungido de Yahvéb* (4,20); hay una dura imprecación contra Edom, y en medio de ella una alusión casi isaiana (Is 40,2): Jerusalén ha expiado su culpa, no habrá otro destierro. Algo así como un suspiro que se transmuta nuevamente en imprecación: *castigará tu culpa, capital de Edom*.

Este largo recorrido por las Lamentaciones ha querido poner de relieve, en una primera aproximación, como dijimos, el conjunto de “voces” que van entrando a la escena. Como vemos, el o los poetas utilizan unos recursos diversos en cuanto a alternancias y a temáticas, y sin embargo, el conjunto posee, lo que podríamos llamar una compleja homogeneidad: poeta /capital; poeta /capital-poeta; yo /nosotros /yo; poeta /nosotros; nosotros.

## 2.2. La Tercera Lamentación en sí misma

Además de este aporte a partir de los actores del poema, y ahora en relación a la Tercera Lamentación quisiéramos poner de relieve que nos parece importante a la hora de establecer una estructura, que como organización textual nos dé una ayuda para su comprensión, que no se deben perder de vista las *marcas* que el autor impone al texto. Elementos que llamaremos *formales* y que dan una primera fisonomía del texto, a partir del cual se pueden trabajar los contenidos temáticos, estableciendo, si es posible y necesaria, otra estructura que ponga a la vista la riqueza de temas que componen y se enlazan en el poema.

En la lamentación que nos ocupa, pensamos que el poeta ha puesto marcas en el escenario que transitarán las voces/actores.<sup>28</sup>

- En varias oportunidades hemos mencionado que 3,1 pone en escena al personaje anónimo que habla. El *geber* que queda definido solamente por ser quien ha probado el dolor bajo la vara de *su* cólera. El verbo הָרַחַק está en perfecto, a diferencia de la cadena de verbos en la forma wayyiqtol que se esparcen entre 3,2-18. Este dato y la particular presentación del hablante nos inducen a considerar 3,1 como una suerte de Introducción al poema.

28. En lo que sigue nos sentimos muy de acuerdo a la propuesta de estructura de MORLA, *op. cit.*, 237-240.

- Acabamos de mencionar el uso de los verbos en el fragmento 3,2-18. La forma wayyiqtol con valor de perfecto, apunta a la descripción de males que perduran en el doloroso y torturado presente. Comienza a hacerse presente el uso del *kol* (todo):<sup>29</sup> el sufrimiento parece omnipresente.

Pero hay otros elementos que apelan a la unidad de 3,2-18: el orante se queja de continuo por lo que “él” le ha infligido. Trece acciones que quedan suspendidas por algunas pausas (3,8.14) hasta que finalmente el *geber* llega a la descripción de su estado final: privado de paz, y agotada su esperanza en Yahvéh (3,17-18). Un desfallecimiento físico (vigor), psicológico y espiritual. Y justamente en el último verso aparece por primera vez en el poema el tetragrama divino.

- En 3,19 se produce un cambio verbal: de la cadena de perfectos pasamos al imperativo. Pero además hay un cambio de temática y de modos de expresión. Como lo expresa Morla, “el orante adopta un tono didáctico de honda raigambre sapiencial, que dura hasta el v. 39”.<sup>30</sup> Es cierto que el conjunto 3,19-39 no posee la homogeneidad del conjunto anterior. No nos inclinamos a pensar en la utilización, por parte del autor de varias fuentes, sino que después del estado extenuante en que ha caído, su mente, corazón, palabra lanzados en súplica (v.19) se hunden aún más (v.20), pero de golpe quedan como suspendidos. Y anclado en la memoria/esperanza el orante empieza a borbotar pensamientos diversos, que apuntan en diversas direcciones, y que quedan ligados a palabras y temas clave: misericordia/fidelidad (3,22-24); bondad (3,25-27). Después de una pausa singular (3,28-30) el poeta se ancla fuertemente en la convicción de la no ausencia de Dios (3,31-39).

Este conjunto (3,19-39) es un verdadero desafío para el intérprete pero insistimos en la posibilidad de encararlo no como discurso encadenado sino como tanteos que el *geber* realiza en orden a hallar un suelo firme que lo sostenga. Y ese suelo firme es la convicción de la presencia de Yahvéh aún en medio de la ruina más cruel.

29. Diez veces en Lam 3 (3,3.14(x).46.51.60(x).61.62. Treinta y siete veces en las cinco lamentaciones.

30. MORLA, *op. cit.*, 238.

- Y en el versículo 40 otra sorpresa: la aparición del “nosotros”. El orante o el nosotros, o ambos llaman ahora a la conversión (3,40-41) y a continuación, pasando por una pausa llamativa que alude al perdón divino, se mencionan los avatares dolorosos del “nosotros” (3,43-47).
- Y a partir de 3,48 ingresamos en la última y cuarta parte del poema. Reaparece el “yo”, doliente, sorprendentemente ahora por *la ruina de la capital de mi pueblo... por todas las jóvenes de mi ciudad* (3,48.51). Hasta el momento no se habían presentando en esta lamentación elementos elegíacos por la ruina de la capital. Luego, nuevamente, el sufrimiento por las situaciones relativas a su persona (3,52-54.59.61). Va quedando de manifiesto que el “yo” y el “nosotros” se distinguen. Dicho de otro modo, no parece que el “yo” aluda a un colectivo. Y el poema culmina. Después de una prolongada expresión de confianza en la presencia de Yahvé (3,55-63), la sorpresa final: con saña, una fortísima súplica, eco del final de la primera lamentación y anticipo del final de la cuarta, una solicitud de castigo de los agresores. Sintéticamente una introducción y cuatro partes parecen ser las marcas de escena que ha puesto el autor. A partir de aquí se puede percibir una lamentación construida con gran complejidad: estilísticamente y desde el contenido. Mucho más compleja que el resto del libro.

Quedan, sin duda, muchas cuestiones pendientes: ¿quién aflige con tanta saña –y no nos amedrenta decirlo– sadismo, al *geber*? ¿Es sin más ni más Yahvéh? ¿No es acaso el mismo hombre quien dice seguidamente: *porque no se complace en humillar* [el Señor], *en afligir a los seres humanos*? (3,33). Una cuestión, no es la única ni la menor.

Morla llega a decir:

“En el libro que nos ocupa [Lamentaciones] descubrimos una laguna que ha pasado desapercibida a la mayor parte de los intérpretes: la ausencia de una sincera postura de arrepentimiento y de una clara solicitud de perdón. Bien es verdad que aparecen manifestaciones como «Mucho ha pecado Jerusalén» (1,8a) o «he sido muy rebelde» (1,20d), pero la ciudad nunca abre los labios para decir algo parecido a esto: «me arrepiento de corazón, de todo lo malo que he cometido; perdóname Yahvé, dios mío. Nunca volveremos a abandonarte; no te alejes de mí»”.<sup>31</sup>

31. MORLA, *op. cit.*, 485.

Al respecto, y teniendo en cuenta que en Lam 3,42 leemos: *Nosotros hemos sido traidores y rebeldes; tú nos has perdonado*, nos preguntamos: ¿Israel descubrió tan rápidamente que la caída de su capital, la sede del nombre de Yahvéh, el estrado de sus pies, había sucumbido postrado *por sus pecados*? ¿Esa lectura y hermenéutica fue y es la única posible? Y en todo caso, ¿el *geber*, el hombre, el yo/nosotros, el nosotros/yo, está destrozado (*hecho un horror*, 3,11) por sus propias culpas? *Shoah*, ucranianos, armenios, ruandeses, somalíes, pueblos enteros de las cuatro latitudes sometidos a la cruel servidumbre de la pobreza, *han probado*, están probando, *la aflicción, bajo el látigo de su furor*. ¿Del furor de quién? ¿Por sus propias culpas?

Desde estas observaciones y apuntes, y a modo de hipótesis no nos manifestamos a favor de los exégetas que, haciendo picadillo la Tercera Lamentación, ven en ella una composición ecléctica, surgida a partir de múltiples fuentes, que se tratan de identificar y estructurar con escaso rigor.

Proponemos avanzar hacia una lectura exegética que tome a Lamentaciones, seriamente, como una unidad original, y a Lamentaciones Tres como parte *integrante* de ella.

Nos animamos a decir: como una pieza teatral, si se nos permite el término, donde un robusto poeta escenifica, a partir de la tragedia comunitaria y personal, las *palabras* posibles, aunque no únicas, del grito, del dolor, del espanto, que están allí, para ser oídas, para conmover en la conmiseración, como el mismísimo cuadro, *El grito*, de Edvard Munch.

### 3. Última consideración: desde el Libro y desde la tercera Lamentación

En consonancia con lo expuesto en la anterior consideración pensamos que cualquiera de las cinco Lamentaciones no puede ser analizada adecuadamente en sí misma sino como parte de un conjunto desde el cual cada fragmento adquiere pleno sentido. Pocos son los autores que utilizan este procedimiento. Tal vez porque se parte del principio de que cada Lamentación es una obra poética singular y autónoma.<sup>32</sup> Un redactor final, en torno al año 570 a.C. habría realizado la recopilación, sin haber

32. Cf. FERNÁNDEZ, "Tiempo de llorar para seguir esperando. Lamentaciones en su contexto", *Teología* 95 (2008) 114.

producido sustanciales modificaciones en los poemas originales. La aparente autonomía de cada texto apuntaría claramente en este sentido.<sup>33</sup>

Sin embargo, varios investigadores y entre ellos Morla llaman la atención acerca de la fisonomía final del libro:

“Si resulta arriesgado postular la unicidad de autor y su consiguiente carácter de «libro», puede resultar peligroso, por otra parte, limitarse a testificar su naturaleza de colección y pasar por alto la coherencia del mensaje que se desprende del conjunto de la obra. Aun convencidos de que se trata de una obra compuesta, *no podemos negar la posibilidad de que la mano de algún poeta*<sup>34</sup> haya dado forma al conjunto y establecido, mediante retoques o glosas, la uniformidad que refleja”.<sup>35</sup>

Estamos convencidos que Lamentaciones, que duda cabe, es una obra compuesta. Pero consideramos conveniente seguir trabajando en orden a establecer si el “libro” puede o no considerarse tal. Pensamos que el aporte que hemos hecho desde las “voces” que entran y comparten la escena, invita a ello.

Finalmente, queremos expresar que en uno de sus últimos escritos Luis Alonso Schökel, junto con otros autores, dejaba esta observación:

“Quien practica este tipo de crítica [literaria] es un mediador que introduce a otros dentro de la obra. Por lo tanto, el análisis literario debería ser parte integrante de la exégesis. No sucede así actualmente, y las causas pueden ser varias: la carga, no sacudida aún, de un positivismo que reduce todo a causa e influjos; la preocupación historiográfica por datar cada estrofa o verso, asignarle un autor, identificar sus referencias; la falta de sensibilidad en unos casos, de entrenamiento en otros, de tradición académica. Comentaristas como Gunkel, Gray, Weiser, son excepción.”<sup>36</sup>

Animados y sostenidos por el grupo bíblico interconfesional, deseosos de poder contribuir a la búsqueda del *principio de individuación* de esta poderosa obra, proponemos pensar el Libro de las Lamentaciones, desde el análisis y la crítica literaria, como *un escenario* que en penumbras nos muestra una Dama Esposa, otrora exuberantemente vestida. Hoy desgarrada y ultrajada. ¡Adúltera! Doliente, postrada, en brazos, como

33. Ver las interesantes y aleccionadoras consideraciones que sobre el/los autores realiza MORLA, *op. cit.*, 51-53.

34. El subrayado es nuestro.

35. MORLA, *op. cit.*, 53.

36. L. A. SCHÖKEL Y OTROS, “Biblia y Literatura”, en AA.VV., *La Biblia en su entorno*. [Introducción al Estudio de la Biblia. Tomo I], Estella, Verbo Divino, 1992, 376-377.

parte de una Piedad, de Alguien que blande, de un lado, un brazo colérico y, de otro, posa una mano, misericordiosa, sobre su frente. Una Dama Esposa, otrora Ciudad populosa, ¡adúltera!, que gime visiones de aterradora crueldad y, extenuada, ¡pide venganza contra los agresores!

En su entorno *una voz* se espanta por ella. Un conjunto abigarrado, un *nosotros*, clama, pide castigo para los agresores, como ella. Y desde su seno, un *geber* que surge, el humano ser, gritando que ha probado la aflicción horripilante, la miseria absurda, ¡*bajo el látigo de su furor!* Y el Alguien, Imponente e Inaudible, Amante no suficientemente Amado, permanece *en silencio*.

El observador ve, o sueña, extrañado, que la cólera de Él se difuma. Que su mano misericordiosa permanece en derredor de la frente, trémula, de la que llamaban *Hermosa*, Dama Esposa, ¡*la alegría de toda la tierra!* Luego, de nuevo, el silencio.

HUGO RODOLFO SAFA  
15.10.08 / 20.10.08



## GRUPO DE ESTUDIO BÍBLICO JUDÍO CRISTIANO

### Síntesis del recorrido realizado por Lamentaciones 3

#### RESUMEN

El autor narra brevemente el itinerario de un grupo de estudios bíblicos conformado por especialistas católicos, protestantes y judíos, que se ha reunido en Buenos Aires durante dos años para analizar el texto de *Lamentaciones 3*.

*Palabras clave:* Lamentaciones 3, diálogo ecuménico, diálogo judío cristiano, Shoá, exégesis comunitaria.

#### ABSTRACT

The Author gives a brief review of the steps of a Bible study group which met in Buenos Aires for two years. It gathered Catholic, Protestant and Jewish specialists in order to analyze *Lamentations 3*.

*Key Words:* *Lamentations 3*, Ecumenical dialogue, Jewish-Christian dialogue, Shoah, communitary exegesis.

En mayo de 2006, la Confraternidad Argentina Judeo Cristiana organizó un Simposio sobre la *Shoá* y sus repercusiones en América Latina. Allí surgió la inquietud de formar un grupo de estudiosos judíos y cristianos que se sentara en una mesa común a estudiar las Escrituras.<sup>1</sup>

1. Ver mi presentación del grupo realizada en la "Nota del director" de *Teología* 95 (2008) 7-9.

En la primera reunión, en agosto de 2006, se destacó la peculiaridad de este grupo, conformado por representantes de la Facultad de Teología UCA, el Instituto Universitario ISEDET y el Seminario Rabínico Latinoamericano. Se acordó que el grupo no dialogará sobre diversas cuestiones que puedan interesar a judíos y a cristianos, sino que procurará el estudio comunitario de un texto bíblico. Debido a que la propuesta de formar este grupo surgió en un Simposio sobre la *Shoá*, se propuso el libro de las Lamentaciones, y se optó por la tercera ya que es la más elaborada de las cinco. Se pusieron en común las expectativas de los distintos miembros: P. Aldo Ranieri, Rabino Abraham Skorka, Pastor René Krüger, Pbro. Hugo Safa, Felipe Doldán y Gabriel Nápole, Rabinos Adrián Herbst y Ariel Korob, y Pbro. Víctor Fernández como secretario coordinador.

En la segunda reunión, comenzamos destacando el sentido de la primera palabra del libro de las Lamentaciones: “¿cómo?” La pregunta expresa el absurdo de lo sucedido, la inmensa dificultad que vivía el judío creyente para encontrar una explicación o un sentido a lo que ha ocurrido. Lo mismo se expresa en 2, 20: “¡Mira a quién has tratado así!”. Parece que el Dios de la alianza irrevocable ha abandonado a su pueblo. Es útil contrastar lo sucedido con las promesas de algunos textos bíblicos:

“YHWH tu Dios es un Dios misericordioso, no te abandonará ni te destruirá, y no se olvidará de su alianza que con juramento concluyó con tus padres” (Dt 4, 31).

“YHWH no dejará a su pueblo, no abandonará a su heredad” (Sal 94, 14).

“El dará orden sobre ti a sus ángeles para que te cuiden en todos tus caminos” (Sal 91, 11).

“No, no duerme ni dormita el guardián de Israel. YHWH es tu guardián” (Sal 121, 4-5).

Más concretamente, si nos situamos en el contexto de las tradiciones del sur, el Señor ha abandonado a la ciudad elegida, la predilecta, quien, por esa elección, se consideraba inexpugnable (cf. 4, 12).

Siguió la pregunta por el “*geber*” de 3, 1, expresión que indica un individuo fuerte, varonil, sufrido. ¿Quién es ese *geber*? El singular es una representación del colectivo, y el paso al plural es retórico, indicando que ese individuo abarca todo lo sufrido por el pueblo. Pero en la figura singular se accede a la experiencia del individuo liberado después de una gran angustia, personificado en Jeremías, en cuya tradición se sitúa Lamentaciones. De este modo, el texto invita al pueblo sufrido a considerar que si un individuo pudo ser liberado en el peor de los momentos, el pue-

blo también puede esperar ahora el auxilio de Dios. De hecho, esta tercera Lamentación se caracteriza por el renacer de la esperanza.

También se discutió la relación con el libro de Job. Se resalta que Job, en su redacción final, no puede escapar de la teología deuteronomista de la retribución. En Lamentaciones esa teología aparece cuestionada, o al menos puesta entre signos de interrogación (¿cómo?). El orden propio de la teología de la creación aparece en crisis.

En la tercera Lamentación hay que advertir que evita atribuir los sufrimientos del pueblo a un querer directo de YHWH, porque se dice que él “no humilla de corazón (*mi libbó*)” (3, 33). Es decir, el dolor del pueblo no es producto de una decisión íntima del Señor que lo quiera por sí mismo. De hecho, inmediatamente se atribuye a otras causas el mal que vive el pueblo (3, 34-35). Así se presenta a Dios sólo como tolerando ese mal (3, 36), aceptándolo como consecuencia natural de los males que el mismo pueblo ha cometido (3, 39-42). No obstante, sigue presente el pecado como explicación de lo sucedido, y la invitación a la conversión como salida segura.

En una reunión posterior se pusieron en común aportes variados de diversos artículos leídos. Luego se plantea la época de redacción de Lam 3: se acepta que, aunque las Lamentaciones fueron compuestas en distintos momentos, y se advierte que la redacción de cada poema responde a contextos diferentes, la unidad literaria, teológica y espiritual es evidente. Por eso tenemos que pensar que finalmente un poeta las recogió y dio unidad al conjunto de la obra. En realidad la redacción final del conjunto, recogiendo los cinco poemas, es varios años posterior a -587, porque la reflexión subyacente y la elaboración literaria requieren tiempo. Pero no debemos suponer que son muchos años, porque en Lamentaciones todavía aparece la doctrina tradicional de la retribución, que no resistió mucho tiempo después de la catástrofe teológica y espiritual provocada por el fin del reino de Judá. La tercera y la quinta Lamentación son las últimas en redactarse, posiblemente entre -580 y -570. Ambas muestran una situación más lejana a los primeros tiempos de angustia y desconsuelo. Ahora se exterioriza la aflicción de una situación de precariedad propia de la esclavitud a la que fueron sometidos los que permanecieron en Jerusalén (3, 30.34-36; 5, 5.8.13). En Neh 1, 3 tenemos un testimonio sobre la condición de esos sobrevivientes: “los restos del cautiverio que se encuentran allí en la provincia padecen estrechez y confusión. La muralla de Jerusalén está destruida en muchas partes y sus puertas fueron quema-

das”. En estas dos Lamentaciones, se habla de los sufrimientos más crueles como de algo pasado: “*Recuerda, YHWH lo que hemos pasado*” (5, 1). “Soy el hombre que *ha visto* la aflicción” (3, 1). Los sufrimientos actuales, además de la escasez de alimentos y los maltratos físicos, son sobre todo internos. Además, en ambas reaparece claramente la esperanza, la posibilidad de que YHWH vuelva a intervenir a favor de su pueblo (3, 21-25. 31-33; 37-38; 5, 19-21). Pero la tercera tiene una elaboración literaria y teológica muy superior a la quinta, por lo cual es razonable pensar que sea la última en redactarse.

Se advierte una conexión importante con dos Salmos: con Sal 143, 6 en Lam 3, 6, y con Sal 33, 9 en Lam 3, 37. En este último caso, se destaca que la cita textual del Salmo aparece enmarcada por un quiasmo constituido por la repetición de:

נִבְרַר - עֲלֵינוּן - לֹא \* אֲדַנֵּנוּ לֹא - אֲדַנֵּנוּ לֹא - עֲלֵינוּן - נִבְרַר

En una reunión posterior, se procedió al análisis literario de Lam 3 aprovechando sobre todo el minucioso trabajo de V. Morla.

En la reunión siguiente, después de considerar la recepción de Lam 3 en la literatura rabínica y patristica, se intentó una lectura intertextual conectando Mt 5, 39 con Lam 3, 27: “que tienda la mejilla a quien lo hierre”. Se rompe así la espiral de la violencia, cosa que aparece también en otros textos que suponen contextos similares, como II Isaías, textos de Qumran, el apócrifo de los Doce Apóstoles y citas talmúdicas posteriores. El amor al enemigo no aparece como ingenuidad sino como estrategia para mantener la esperanza recreando la propia identidad. Mt 5, 39 ayuda a sobrevivir en medio de la violencia de la opresión romana –a ella hace referencia, por ejemplo, “caminar una milla”, que era una de las penas que infligían los romanos, quitando la vida a quien no la aceptara-. La actitud misma que piden estos textos es contracultural, es una provocación que muestra que podemos seguir creyendo en la posibilidad de otro mundo, de otro tipo de relaciones.

También se destacó el recurso del autor de Lam 3 a la contraposición “luz – tinieblas” para expresar la situación del pueblo, que parece volver a las tinieblas previas a la creación del mundo. En esta línea, la cita del Sal 33, 9 en Lam 3, 37 parece invitar a un nuevo comienzo, recurso ampliamente desarrollado en II Isaías.

En dos reuniones posteriores se recurrió a una lectura de tipo semiótica o estructural de Lam 3, precedida por algunas consideraciones acerca de este tipo de lectura. Se destaca que los textos poéticos plantean dificultades para el reconocimiento de una dinámica interna. En Lam 3 no resulta fácil delimitar las partes, y resulta llamativo que, cuando el texto parecía indicar un camino de pacificación interna, precisamente al final aparece un estallido de indignación pidiendo venganza. Se advierte que los textos poéticos no pueden ser analizados versículo por versículo pretendiendo un orden lógico, sino que deben ser considerados desde arriba, mirando el funcionamiento del conjunto.

Se recoge la propuesta de M. Riffaterre, quien propone para los textos poéticos una forma de lectura que busca encontrar un “hipograma”, una palabra que, dicha o no, subyace al conjunto y lo hace funcionar. Se sugiere que en Lam 3 podría ser “absurdo”, con lo cual se retoman los planteos de la primera reunión acerca de la primera palabra del libro de las Lamentaciones. Pero en la propuesta de este autor juega un papel fundamental lo que él llama “los interpretantes lexemáticos” o “signos duales”, que son elementos donde se cruzan dos planos que coexisten en el texto. Así, “ellos generan simultáneamente dos textos en un mismo poema (o un texto que debe ser entendido de dos maneras diferentes)”.<sup>2</sup> Se trata de una palabra que parece no tener otra significación, “hasta que se descubre que hay otro texto en el cual la palabra es gramatical; cuando el otro texto es identificado, el signo dual se vuelve significante”.<sup>3</sup> Este signo dual es entonces “una palabra equívoca situada en el punto de intersección de dos secuencias de asociaciones semánticas o formales”,<sup>4</sup> y posee una anterioridad con respecto al texto, ya que “en orden a existir, el signo produce un texto”,<sup>5</sup> o en realidad dos textos en uno. Se sugiere que la palabra que cumple ese papel podría ser “miseria”. Así como tres miembros del grupo han publicado ya sus propuestas, Aldo Ranieri se propone completar esta propuesta en un artículo que será publicado en la revista Teología, y Hugo Safa completó su artículo que es publicado en este número de la revista.

2. M. RIFFATERRE, *Semiotics of Poetry*, London, 1978, 81.

3. *Ibid.*, 82.

4. *Ibid.*, 86.

5. *Ibid.*, 91.

Se decide iniciar una nueva etapa del grupo, eligiendo un nuevo texto bíblico para analizar, y se proponen los Cánticos del Siervo del II Isaías. Al mismo tiempo, debido a la escasa asistencia de algunos miembros, al fallecimiento del rabino Ariel Korob y al alejamiento de Adrián Herbst del Seminario Rabínico, se propone invitar nuevos participantes, pero manteniendo un número reducido que facilite un fluido intercambio. Situados en agosto de 2008, el grupo ha cumplido ya dos años dedicados enteramente a Lamentaciones 3, con el gusto de haber penetrado juntos en un texto enigmático y sugerente, que todavía nos deja más preguntas que respuestas.

VÍCTOR M. FERNÁNDEZ

30.09.08 / 02.10.08

## UNA APROXIMACIÓN AL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL EN SAN JUAN DE LA CRUZ

### RESUMEN

El presente artículo ofrece una visión general “aproximativa” sobre el acompañamiento espiritual según San Juan de la Cruz. Se proponen la unidad de vida y magisterio, el paso de la palabra dicha a la palabra escrita, las cartas como medio de acompañamiento y algunas enseñanzas principales del magisterio sanjuanista sobre el tema. La autora expone, en diálogo con otros intérpretes, el valor siempre actual de la mística del santo.

*Palabras clave:* San Juan de la Cruz, acompañamiento espiritual, mística, Espíritu Santo.

### ABSTRACT

This article provides a close up insight into spiritual counseling according to St. John of the Cross. Some issues are: unity of life and teaching; the step from spoken to written words; letters as a mean for counseling, as well as some key teachings of St. John. The Authoress points out the permanent value of St. John’s mystics while she reviews other interpreters.

*Key Words:* St. John of the Cross, spiritual counseling, mystics, Holy Spirit.

Juan de la Cruz es conocido por su talante de maestro espiritual; sus obras han recorrido el mundo y han inspirado a muchos buscadores de Dios, incluso entre las confesiones religiosas no cristianas y las tradiciones espirituales más diversas.<sup>1</sup>

1. Cf. A. GUERRA, “Zen y Juan de la Cruz”, en E. PACHO (dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos, 2000, 1555-1562.

Antes de comenzar esta reflexión sobre el acompañamiento en Juan de la Cruz, quisiera hacer una aclaración preliminar. Juan de la Cruz no usó nunca, obviamente, en sus obras la expresión “acompañante espiritual”, pero tampoco habló nunca de “director espiritual”, para este rol en su lenguaje (escrito al menos), se ajusta mucho más el de maestro, padre espiritual o guía.<sup>2</sup> Sin embargo, lo que él dijo y practicó en cuanto a la guía de almas, es lo que hoy nosotros llamamos generalmente acompañamiento espiritual.<sup>3</sup>

## 1. Unidad de vida y magisterio

Lo que el místico de Fontiveros nos enseña sobre el acompañamiento está conformado por un doble elemento: en primer lugar, lo que él vive como pedagogo y acompañante espiritual y en segundo lugar, lo que enseña sobre el tema. Hablo de doble elemento porque es algo indivisible en el santo lo que hace como acompañante y lo que enseña sobre la guía de almas: son como las dos caras de una misma moneda.

Precisamente, una de las características que hacen más atractivo su magisterio, es la cualidad experimental del mismo, es decir, Juan enseña a partir de su experiencia aunque no hable en primera persona. Es místico, teólogo y director espiritual,<sup>4</sup> tanto su poesía como su prosa trasuntan una experiencia del misterio de Dios vivida, padecida, pero sobre todo amada.

Durante toda su vida como carmelita, la cual conocemos a través de sus escritos, ha hecho de formador y mistagogo, fue maestro de novicios y de estudiantes, superior, director espiritual y consejero de monjas, frai-

2. En las concordancias de los escritos del santo, vemos que no aparece en la obra sanjuanista la palabra “director”, la palabra maestro aparece 49 veces, la mayor parte de las cuales hace referencia al maestro espiritual o guía de almas. De esas 49 veces, 16 corresponden a Subida y 14 a Llama, que son los textos en los que el tema del acompañamiento espiritual está más presente. La palabra guía, que pertenece al mismo universo de significado, aparece 16 veces, con una prevalencia mayor en Subida. Cf. “Tabla estadística” en J. L. ASTIRRAGA; A. BORRELL; J. M. DE LUCAS, *San Juan de la Cruz, Concordancias de sus escritos*, Roma, 1990, 2092.2088. La expresión “padre espiritual” aparece 6 veces y todas ellas en Subida. Cf. *San Juan de la Cruz, Concordancias*, 1348.

3. Cf. A. MERCATALLI, “Padre espiritual” en T. GOFFI; S. DE FIORES; A. GUERRA (dir.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1991, 1435-1454.

4. Así lo afirma (y en ese orden) J. CASERO RODRÍGUEZ, “San Juan de la Cruz, director de almas”, *Teología Espiritual* 31 (1987) 3-55, 36.

les y seglares. Es su actividad principal, y de hecho, en la reforma del Carmelo, Juan de la Cruz está más del lado del carisma y del acompañamiento espiritual, que de los cargos de gobierno. Aunque ejerza algunos a lo largo de su vida,<sup>5</sup> su fuerte es éste otro, el de confesor, formador y maestro espiritual; esto lo hace siempre, es su sello, su carisma, en él se reconoce y lo reconocen. La voluntad de Teresa y de otras personas, su inclinación y sus mismas limitaciones, van trazando este camino providencial en el cual su principal misión es el acompañar espiritualmente a las personas.<sup>6</sup>

Dice Federico Ruiz: “Al formar, se está él mismo formando; y aprende al enseñar. Es reformado y reformador al mismo tiempo. Al darse a los demás se encuentra a sí mismo”.<sup>7</sup>

El ministerio de acompañamiento es para él una verdadera fuente de experiencia espiritual, no sólo por lo que recibe de otros, sino por lo que él mismo elabora; a través de sus escritos vemos de qué manera el santo va tomando conciencia de su propio camino.

El hecho de ejercer este ministerio sobre todo entre frailes y monjas le confiere un tono de comunión fraterna, en el que enseña y aprende, ayuda y es ayudado, sobre todo comparte con otros miembros del Carmelo reformado.<sup>8</sup>

Según los testimonios de allegados, es un hombre que aprende mucho en el trato porque sabe escuchar, en los procesos de beatificación-canonización del santo se dice: “Era gran maestro de espíritu y que en dos palabras entendía las almas”.<sup>9</sup>

Muchos de sus comentarios, avisos, poesías o pláticas, nacen a partir de una reflexión de otra persona, algo que se le dice, una pregunta, una copla, etc. El diálogo con otros moviliza en Juan de la Cruz sus mejores energías creacionales.

5. Así lo vemos desde la primera fundación descalza de varones en Duruelo, en 1568; en El Calvario (Jaén) en 1578; en Los Mártires (Granada), en 1582; en 1588, primer definidor y superior en Segovia.

6. Una semblanza bastante completa del santo en este ministerio, la ofrece J. CASERO RODRIGUEZ, en tres artículos secuenciales, que llevan el mismo nombre: “San Juan de la Cruz, director de almas”, *Teología Espiritual* 30 (1986) 245-252; *Teología Espiritual* 31 (1987) 3-55 y *Teología Espiritual* 33 (1989) 141-212.

7. F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro San Juan de la Cruz*, Madrid, 1986, 30.

8. Cf. GIOVANNA DELLA CROCE, “La direzione spirituale dei contemplativi secondo S. Giovanni della Croce” en AA.VV., *Mistagogia e Direzione spirituale*, Roma-Milano 1985, 131-141.

9. *Procesos de Beatificación y Canonización - 1*, en Biblioteca Mística Carmelitana, Burgos, 1980, T14, 41.

Su propia experiencia de orante, las conversaciones que mantiene, su ministerio de confesor, y la vida misma lo van persuadiendo acerca de la importancia de tener un maestro y guía en el camino hacia Dios, alguien que lo favorezca y que ayude en el discernimiento de lo que se va presentando. Es un ministerio necesario, ineludible, que él asume. Bien lo expresa en los *Dichos de Luz y Amor*:

“El que solo se quiere estar, sin arrimo de maestro y guía, será como el árbol que está solo y sin dueño en el campo, que, por más fruta que tenga, los viadores se la cogerán y no llegará a sazón.”<sup>10</sup>

Examinar el espíritu que se lleva, es tarea esencial en el camino hacia Dios; y lo primero es saber que esta guía es necesaria.

El género de vida que lleva adelante Juan de la Cruz, hace que su magisterio oral sea el más extenso e intenso. Si lo ponemos en comparación con su magisterio escrito, vemos que Juan de la Cruz escribe poco, con interrupciones y solamente durante algunos años de su vida. El magisterio oral lo acompaña toda su existencia.

A pesar de ser una persona naturalmente reservada, de Dios habla con gusto e incansablemente.

Tiene don y cualidades para la palabra y para la fecunda conversación espiritual: tiene conocimientos bíblicos y teológicos, experiencia de oración, discreción, humildad y delicadeza para tratar a las personas.

Su confesor, confidente y amigo, el P. Juan Evangelista, declara que era caritativo en extremo y muy compasivo; sentía las necesidades y dolores ajenos e intentaba remediarlos en lo que estaba a su alcance.<sup>11</sup>

Inspira confianza y muchos le entregan sus secretos y dudas interiores, de un modo natural. En el trato directo pone especial dedicación y allí manifiesta contenidos adecuados a sus interlocutores, sobre todo, sus palabras tienen la propiedad de encender los corazones en amor de Dios. Ésta es la particularidad de su estilo de acompañar.

Teresa de Jesús ha disfrutado de su paternidad espiritual, a pesar de ser veintiséis años mayor que Juan, le escribe a Ana de Jesús y a su comunidad:

10. D 5. Para las obras del místico, sigo el texto y las siglas según la siguiente edición: 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.

11. *Procesos de Beatificación y Canonización – 1*, T13, 387. Citado por J. V. RODRÍGUEZ, “Lamentos y Lágrimas de Juan de la Cruz. Identificación temática y Pathos personal”, en F. RUIZ SALVADOR (ed.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1990, 398.

“En gracia me ha caído, hija, cuán sin razón se queja, pues tiene allá a mi padre fray Juan de la Cruz, que es un hombre celestial y divino. Pues yo le digo a mi hija que, después que se fue allá no he hallado en toda Castilla otro como él, ni que tanto enfervore en el camino al cielo. No creará la soledad que me causa su falta.

Miren que es un gran tesoro el que tienen allá en ese santo, y todas las de esa casa traten y comuniquen con él sus almas y verán qué aprovechadas están, y se hallarán muy adelante en todo lo que es espíritu y perfección; porque le ha dado Nuestro Señor para esto particular gracia”.<sup>12</sup>

Juan de la Cruz tiene un modo de acompañamiento que es reflejo de lo que él mismo vive, lleva a sus acompañados por el camino de la unión con Dios, en su pretensión de “igualdad de amor”<sup>13</sup> con Él. Este proyecto de participar del amor divino, pone a las personas en un camino de crecimiento continuo, ya que la meta es la participación en la vida trinitaria, porque Dios “a nadie ama menos que sí mismo”.<sup>14</sup>

## 2. La palabra dicha, la palabra escrita

Del magisterio oral,<sup>15</sup> Juan de la Cruz va pasando lentamente al magisterio escrito. Lo primero son los “billetes”<sup>16</sup> escritos en los años de Ávila (1572-1576). Son pensamientos breves y densos, acomodados al momento que atraviesa la persona a la cual se lo dirige, por ej.: “Procure conservar el corazón en paz, no la desasosiegue ningún suceso del mundo; mire que todo se ha de acabar”.<sup>17</sup>

Más tarde comienza el período toledano, en la soledad de la prisión, se van armando fragmentos importantes de sus poemas: Cántico, La Fuente y Noche. Cuando sale de la cárcel, sus hermanos y discípulos le piden claves de comprensión y así aparecen las declaraciones de los poemas. Estas obras nacen para prestar un servicio, responden a necesidades vitales y concretas.

12. Carta 268 en TERESA DE JESÚS, *Epistolario*, revisión textual, introducciones y notas por L. RODRÍGUEZ MARTÍNEZ Y T. EGIDO, Madrid, 1984, 582.

13. CB 38,3.

14. Cf. CB 32,6.

15. Sobre la enseñanza oral del santo, puede verse: JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, “¿San Juan de la Cruz, talante de diálogo?”, *Revista de Espiritualidad* 35 (1976) 491-533.

16. Pequeños trozos de papel que solía haber en los locutorios de los conventos para pasar mensajes. Aún se utilizan en algunas instancias.

17. D 153.

El período de Juan de la Cruz como escritor va de 1578 a 1586. De 1578 a 1581, se escriben las obras breves: poemas, sentencias, fragmentos. De 1582 a 1586, la redacción de las cuatro grandes obras en prosa.

Cuando llega su magisterio escrito, el santo ya tiene mucha experiencia, muchas horas de oración, muchas conversaciones. Tiene además el don de la pluma, y gran cantidad de lectura acumulada.

No hay que perder de vista, sin embargo, que el objetivo de sus obras, es de carácter pedagógico.<sup>18</sup> Juan de la Cruz está acompañando espiritualmente a muchas personas a través de sus escritos: a algunas las tiene presentes mientras escribe, por ejemplo aquellas a quienes están destinados los prólogos de *Cántico* y *Llama*, o a los frailes, monjas y laicos a los que confiesa mientras redacta *Subida-Noche*. Luego estamos todos los demás, los “insospechados” para el santo: aquellos a los que ha iluminado por sus obras a través de casi cinco siglos. Nos ha respondido preguntas acerca del proceso espiritual, la oración, la naturaleza de Dios, la comunión con Él, etc.

### 3. Las cartas como herramienta de acompañamiento

Juan de la Cruz se valió de diversos elementos para enseñar y acompañar, lo hizo con su presencia y palabra, con los pequeños billetes –muchos de los cuales se transformaron luego en los “Dichos de Luz y Amor”– y con su epistolario.

El número de cartas<sup>19</sup> que escribe Juan de la Cruz es muy reducido, algunas de las que tenemos hoy son sólo fragmentos o restos.<sup>20</sup> Hay también testimonios de cartas perdidas,<sup>21</sup> por ejemplo, la “talega llena” de cartas del santo que Agustina de San José destruyó para que no llegaran a manos del visitador.<sup>22</sup>

18. Cf. F. RUIZ SALVADOR, “Pedagogía mística y pastoral cristiana. Proyecto de San Juan de la Cruz”, *Revista de Espiritualidad* 53 (1994) 9-41.

19. Cf. A. ÁLVAREZ SUAREZ, “Dirección espiritual en las cartas de San Juan de la Cruz”, «Acompañar». *Cuadernos de acompañamiento del hombre interior* 1 (1992) 149-174.

20. Cf. OC. Cartas 3, 4, 6, 24, 26, 30, 32, 33.

21. Cf. OC. 1091-1097.

22. Este hecho también se cita en la introducción al epistolario hecha por José Vicente Rodríguez. Cf. OC. 1045.

Los destinatarios del epistolario del que se dispone actualmente (33 cartas), son en su mayor parte miembros de la Orden y acompañados espirituales.<sup>23</sup> En cuanto al tipo de correspondencia, hay cartas *oficiales*: por ejemplo a Doria, Ambrosio Mariano, la Priora de Córdoba; cartas *comunitarias*: dos a las carmelitas de Beas, y otras dirigidas a superiores o fundadoras, para ser leídas en comunidad; cartas *individuales*: a un religioso, cartas de dirección o de consejo espiritual propiamente dichas; cartas *personales*, en las que el santo habla de su experiencia y se confidencia, revela sentimientos de amistad y de comunión: a Catalina, Juana de Pedraza, Ana de Jesús, etc. Estas últimas son las más apreciadas, porque queda mejor reflejado el estilo epistolar de Juan de la Cruz.

La cantidad de piezas es reducida, pero de alto valor espiritual, esto se aprecia con la sola lectura que podamos hacer hoy y que ponderaron los destinatarios en su momento. Las cartas son un camino importante para conocer al santo, ya que en esos textos como en ningún otro podemos acercarnos a su experiencia.

En ellas encontramos valores humanos tales como sensibilidad, fidelidad a la amistad, respeto por lo que el destinatario está viviendo, libertad, valentía, claridad, realismo. Por supuesto hay valores relativos al orden de la fe: sentido de Dios y de lo teologal, primado de Dios en toda circunstancia, gran humildad, coherencia de vida.

Y hay también valores en orden al acompañamiento, por ejemplo, le habla a una persona acerca de cómo ha de estar en la noche oscura, haciendo un verdadero apostolado epistolar.<sup>24</sup>

Veamos algunos gestos de calidez y cercanía que aparecen en las cartas:

- Trata de consolar a quien está lejos de Teresa de Jesús y aduce su ejemplo personal por si puede servir a la destinataria.<sup>25</sup>
- Agradece de corazón las cartas recibidas,<sup>26</sup> con las que se consuela mucho,<sup>27</sup> se siente mucho más obligado,<sup>28</sup> las estima más por el hecho de haberlas esperado tanto.<sup>29</sup>

23. 20 cartas están dirigidas a religiosas, 5 a religiosos, 8 a seculares.

24. Se trata de la Carta 19 a Juana de Pedraza. Cf. OC. 1077-1079.

25. Cf. Carta 1.

26. Cf. Cartas 2, 15, 25, 27, 31.

27. Cf. Carta 8.

28. Cf. Carta 25.

29. Cf. Carta 11.

- Le pide a Juana de Pedraza que le escriba más a menudo, cuando pueda y si las cartas no son tan cortas, tanto mejor.<sup>30</sup>
- Aunque lo noten “tan mudo” no pierde de vista, ni deja de interesarse por las personas.<sup>31</sup>
- Envía saludos y recuerdos para amigos y bienhechores.<sup>32</sup>
- Expresa condolencias por las penas ajenas.<sup>33</sup>
- Se manifiesta libremente cuando no quiere continuar o no puede terminar sus cartas.<sup>34</sup>
- Cartas especialmente confidenciales, son las dirigidas a Doña Ana de Peñalosa en agosto y septiembre de 1591.<sup>35</sup> También aquella en la que habla de su situación después del capítulo de 1591.<sup>36</sup>

Todas ellas son de un alto contenido teológico y la referencia a Dios, a su ser y a su actuar siempre misterioso, están presentes en su correspondencia. La Voluntad de Dios que ha de ser discernida aún dónde no lo parece y a la cual hay que conformarse, aparece en estas dos cartas, cuyos pasajes esenciales transcribimos a continuación.

Primera carta:

“A la M. Ana de Jesús, OCD, en Segovia  
Madrid 6 Julio 1591  
Jesús sea en su alma.

El haberme escrito la agradezco mucho, y me obliga a mucho más de lo que yo me estaba. De no haber sucedido las cosas como ella deseaba, antes debe consolarse y dar muchas gracias a Dios, pues, habiendo Su Majestad ordenándolo así, es lo que a todos más nos conviene; sólo resta aplicar a ello la voluntad, para que, así como es verdad, nos lo parezca; porque las cosas que no dan gusto, por buenas y convenientes que sean, parecen malas y adversas, y ésta vese bien que no lo es, ni para mí ni para ninguno: pues que para mí es muy próspera, por cuanto con la libertad y descargo de almas puedo, si quiero, mediante el divino favor, gozar de la paz, de la soledad y del fruto deleitable del

30. Cf. Cartas 11 y 19.

31. Cf. Carta 7.

32. Cf. Cartas 5, 9, 12, 14, 15, 21, 28, 29, 31.

33. Cf. Cartas 9, 21, 22.

34. Cf. Cartas 1 y 31.

35. Cf. Cartas 28 y 31.

36. Cf. Carta 25. A esta podemos agregar la 26, escrita el mismo día, que incluye la famosa cita “Y adonde no hay amor, ponga amor y sacará amor”.

olvido de sí, y de todas las cosas; y a los demás también les está bien tenerme aparte, pues así estarán libres de las faltas que habían de hacer a cuenta de mi miseria.

[...] Mas, si no pudiere ser, tampoco se habrá librado la Madre Ana de Jesús de mis manos, como ella piensa, y así no se morirá con esa lástima de que se le acabó la ocasión, a su parecer, de ser muy santa. Pero, ahora sea yendo, ahora quedando, doquiera y como quiera que sea, no la olvidaré ni quitaré de la cuenta que dice, porque de veras deseo su bien para siempre.

Ahora entre tanto que Dios nos le da en el cielo, entreténgase ejercitando las virtudes de mortificación y paciencia, deseando hacerse en el padecer algo semejante a este gran Dios nuestro, humillado y crucificado; pues que esta vida, si no es para imitarle, no es buena.

Su Majestad la conserve y aumente en su amor, amén, como santa amada suya.

De Madrid y julio 6 de 1591.

Fray Juan de la Cruz”.<sup>37</sup>

Se trata de un texto típicamente sanjuanista: Dios amoroso y misterioso camina senderos de eternidad y dispone las cosas de otro modo al esperado. Seguramente, mejor de lo que nosotros pedimos, por eso la oración no debe estar dirigida a cambiar la realidad, sino a que podamos acomodarnos al cambio.

Después del capítulo de Madrid, de 1591, Juan de la Cruz ha quedado sin cargos. El santo se aviene a esta situación, reconociendo la mano de Dios detrás de los acontecimientos adversos. A Ana de Jesús, su amiga, le recuerda su cercanía y su cariño desde el comienzo de la carta, y al terminar, le asegura que él la seguirá acompañando, aunque no sea provincial de Castilla, como las monjas esperaban.

Como última frase de la carta a Ana de Jesús, está también la mirada teologal, atendiendo al sentido de la vida como imitación y referencia a Cristo. Este fin y sentido, relativiza toda circunstancia particular, que puede ser así ponderada en su justa medida y valor.

Otra carta, fechada ese mismo día:

“A la M. María de la Encarnación, OCD, en Segovia  
Madrid, 6 julio 1591

[...] De lo que a mí toca, hija, no le dé pena, que ninguna a mí me da. De lo que la tengo muy grande es de que se eche culpa a quien no la tiene; porque estas cosas no las hacen los hombres, sino Dios, que sa-

37. Carta 25.

be lo que nos conviene y las ordena para nuestro bien. No piense otra cosa sino que todo lo ordena Dios. Y adonde no hay amor, ponga amor, y sacará amor [...]”.<sup>38</sup>

Se dice lo mismo que en la primera, pero de un modo más directo: hay que ver a Dios actuando detrás de las circunstancias. De este modo, se descartan las culpas, y el santo –como es habitual en él– rehúsa el lugar de víctima. No hay víctimas ni victimarios, sino un ordenamiento de la providencia quizás no tenido en cuenta. La hermosa y famosa frase del final: “Y adonde no hay amor, ponga amor, y sacará amor...”, nos muestra hasta qué punto la postura del místico no es ingenua. Todo lo ordena Dios, finalmente para nuestro bien, pero es posible que aquí haya metido mano alguien que no es Él, ¿cómo conducirse entonces? Desde el amor, aquel que sepa poner amor, lo sacará de toda situación y finalmente saldrá enriquecido. Hay algo que aprender de esta circunstancia como de todas, y el aprendizaje es posible porque hay humildad y fe como disposición fundamental frente a los acontecimientos. Fuera de esta luz creyente, la realidad se presentaría de modo indescifrable.

#### 4. “...en este negocio es Dios el principal agente...”<sup>39</sup>

Las alusiones al protagonismo del Espíritu Santo en el proceso espiritual, son abundantes en la obra del místico de Fontiveros,<sup>40</sup> la tercera persona de la Trinidad es presencia constante en sus escritos, de modo tal que se puede trazar una verdadera y completa pneumatología sanjuanista.<sup>41</sup>

El protagonismo del Espíritu Santo en el acompañamiento, queda claramente expresado en *Llama*. Esta premisa es capital para el maestro espiritual o guía de almas, comprender el protagonismo del Espíritu divino en esta obra:

38. Carta 26.

39. LIB 3,29.

40. La expresión “Espíritu Santo” aparece 205 veces (de las cuales 60 son referencias de LIB) en la obra sanjuanista. “Espíritu de Dios” aparece 38 y “Espíritu divino”, 9. Hay muchas más referencias a la tercera persona de la Trinidad, si consideramos que la palabra “espíritu” aparece 921 veces, y a veces es difícil precisar si se trata del espíritu humano o divino. Esto sin contar otras palabras relativas como “espiritual” (entre adjetivo y sustantivo, las encontramos 978 veces), o “espiritualizar”, “espiritualmente”, etc. Cf. “Tabla estadística” y “Concordancias”, en ASTIRRA-GA; BORRELL; DE LUCAS, *San Juan de la Cruz, Concordancias de sus escritos*, 2086.758-787.

41. No es nuestra intención aquí. Cf. G. CASTRO, “Espíritu Santo”, en PACHO (dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, 556-582.

“Advirtiéndolo, pues, el alma que en este negocio es Dios el principal agente y el mozo de ciego que la ha de guiar por la mano adonde ella no sabría ir, que es a las cosas sobrenaturales...”.<sup>42</sup>

En el siguiente párrafo encontramos la gran recomendación de Llama para la elección del guía que ha de ser sabio, discreto y experimentado:

“grandemente le conviene al alma que quiere ir adelante en el recogimiento y perfección, mirar en cuyas manos se pone, porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo, y cual fuere el padre, tal será el hijo. Y adviértase que para este camino, a lo menos para lo más subido de él, y aún para lo mediano apenas se hallará un guía cabal según todas las partes que ha menester, porque, además de ser sabio y discreto, ha menester ser experimentado. Porque, para guiar al espíritu, aunque el fundamento es el saber y discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar al alma en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá.”<sup>43</sup>

Y algo más adelante, al terminar la idea sobre la posibilidad de errar que entraña la elección de un guía no idóneo, ratifica el protagonismo del Espíritu:

“Adviertan estos tales que guían las almas y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos, sino el Espíritu santo, que nunca pierde cuidado de ellas y que ellos sólo son instrumentos para enderezarlas en la perfección por la fe y la ley de Dios, según el espíritu que Dios va dando a cada una”.<sup>44</sup>

La enseñanza de *Llama* sobre guía de almas se enmarca en el itinerario a Dios por el camino del recogimiento, y lo hace con cautivadora sencillez y profundidad,<sup>45</sup> lo cual nos indica no sólo el carisma del santo, sino la madurez de su pensamiento.

Si Dios es *El Maestro*, los “maestros espirituales”,<sup>46</sup> sabedores de su condición de instrumentos, se colocarán en ese lugar atentos al hacer de Dios y preocupados sobre todo por no estorbar el proceso.

42. LI B 3,29.

43. LI B 3,30.

44. LI B 3, 46.

45. Por ejemplo, hablando sobre el modo de proceder y de estar en la oración de recogimiento, dice: “Y así, entonces el alma también se ha de andar sólo con advertencia amorosa a Dios, sin especificar actos, habiéndose, como habemos dicho, pasivamente, sin hacer de suyo diligencias, con la advertencia amorosa, simple y sencilla, como quien abre los ojos con advertencia de amor”, LL B 3,33.

46. Con esta expresión se alude aquí sobre todo a los confesores, pero podría ampliarse en algún caso a superiores y formadores.

El estilo de la advertencia muestra una comprobación: estos maestros en general, no saben acompañar, no tienen ciencia o si la tienen, lo más frecuente es que no tengan experiencia. Piensan “con buen celo”,<sup>47</sup> que lo mejor es llevar a sus acompañados por donde ellos han ido, y como la mayoría no ha pasado de la meditación y buena lectura, no dejan a sus acompañados avanzar hacia el recogimiento y la noche de contemplación pasiva.

El gran problema de base que tienen estos acompañantes es el de no entender el proceso, con lo cual indican lo que resulta contraproducente:

“No entendiendo, pues, estos maestros espirituales las almas que van en esta contemplación quieta y solitaria, por no haber ellos llegado a ella, ni sabido qué cosa es salir de discursos de meditaciones, como he dicho, piensan que están ociosas, y les estorban e impiden la paz de la contemplación sosegada y quieta, que de suyo les estaba Dios dando, haciéndoles ir por el camino de meditación y discurso imaginario, y que hagan actos interiores; en lo cual hallan entonces las dichas almas grande repugnancia, sequedad y distracción, porque se querrían ellas estar en su ocio santo y recogimiento quieto y pacífico. En el cual, como el sentido no halla de qué asir, ni de qué gustar, ni qué hacer, persuádenlas éstos también a que procuren jugos y fervores, como quiera que les habían de aconsejar lo contrario. Lo cual no pudiendo ellas hacer ni entrar en ella como antes (porque ya pasó ese tiempo, y no es su camino), desasosíéganse doblado, pensando que van perdidas, y aun ellos se lo ayudan a creer...”<sup>48</sup>

Brinda el santo una especie de “regla de oro” del acompañamiento, que hoy nos parece básica, pero que en una época en que el acompañamiento era muy directivo y centrado en la obediencia, resulta revolucionario. Puesto que verdaderamente el Espíritu Santo es *El Guía*, la discreción, experiencia y sabiduría de los guías se verificará en su capacidad de acompañar o por lo menos no estorbar el trabajo de Dios:

“Y así, todo su cuidado sea no acomodarlas a su modo y condición propia de ellos, sino mirando si saben por dónde Dios las lleva, y, si no lo saben, déjenlas y no las perturben. Y, conforme al camino y espíritu por donde Dios las lleva, procuren enderezarlas siempre en mayor soledad y libertad y tranquilidad de espíritu, dándoles anchura a que no aten el sentido corporal ni espiritual a cosa particular interior ni exterior, cuando Dios las lleva por esta soledad, y no se penen ni se soliciten pensando que no se hace nada; aunque el alma entonces no lo hace, Dios lo hace en ella.”<sup>49</sup>

47. LI B 3,56. El santo se muestra indulgente en la mayor parte de las afirmaciones, siendo que la situación se prestaría para un duro juicio, que reserva a pocos casos –y nunca identifica personas-. Sin embargo, lo que tiene el santo de discreto, no le falta de lúcido y valiente.

48. LL B 3,53.

49. LL B 3,46.

Si el estilo que lleva Dios con una persona<sup>50</sup> no alcanza a ser comprendido por su maestro, tiene que, al menos, no perturbarla y dejarla seguir su camino, lo cual no será un servicio menor, y señal de gran humildad.

El desprendimiento y el procurar la libertad de espíritu de quien es acompañado, tienen que ser la verdadera preocupación del acompañante.

Precisamente, al hablar de discernimiento de algunas locuciones internas, el santo había dicho ya en el libro de la *Subida*,<sup>51</sup> una palabra firme sobre las personas a las que se debía confiar dichas locuciones:

“se han de manifestar al confesor maduro o a persona discreta y sabia, para que dé doctrina y vea lo que conviene en ello y dé su consejo, y se haya en ellas resignada y negativamente. Y si no fuere hallada la tal persona experta, más vale, no haciendo caso de las tales palabras, no dar parte a nadie, porque fácilmente encontrará con algunas personas que antes le destruyan el alma que la edifiquen. Porque las almas no las ha de tratar cualquiera, pues es cosa de tanta importancia errar o acertar en tan grave negocio.”<sup>52</sup>

El texto marca esta experiencia repetida: se han cometido grandes errores e imprudencias por no saber acompañar a las personas en su camino, en especial cuando ese camino es algo distinto de lo que se ve en la mayor parte de los casos. La impericia y la imprudencia de muchos confesores, impulsa al santo a dar el consejo de no confiarse a quien no dé pruebas de madurez, discreción y sabiduría y el peligro no sólo es el de errar, sino, literalmente, el de destruir a las personas.<sup>53</sup>

## 5. “Mira que más pueden dos juntos que uno solo”<sup>54</sup>

Los *Dichos de Luz y Amor* en su conjunto, como hemos dicho más arriba, son en sí mismos, instrumentos de acompañamiento espiritual.<sup>55</sup>

50. J. CASERO RODRÍGUEZ, “El Espíritu Santo, agente principal en la dirección del alma. Estudio a partir de San Juan de la Cruz”, *Teología Espiritual* 23 (1979) 131-180.

51. Tengamos en cuenta que probablemente *Subida* es anterior a *Llama*, aunque pertenecerían al mismo período de permanencia del santo en Granada. En 1584 estaba completa *Subida* y buena parte de *Llama*. Cf. E. PACHO, *San Juan de la Cruz y sus Escritos*, Madrid, 1969, 229-274.

52. 2S 30,5.

53. Recordemos que en lenguaje sanjuanista, las almas son las personas.

54. D 9.

55. Eulogio Pacho, llama a los *Dichos de Luz y Amor*, “Páginas ocasionales de Dirección Espiritual”. Cf. PACHO, *San Juan de la Cruz y sus Escritos*, 151-184.

Entre ellos, algunos hablan específicamente del tema, y se resalta la importancia de tener con quien cotejar el propio camino y su desarrollo. Dios, gran acompañante de la historia personal y colectiva, se hace presente en sus mediaciones y mediadores. Siempre hay dos advertencias en su magisterio, que nos previenen tanto del peligro de prescindir de las mediaciones, como de confundir a los mediadores con el fin. En materia de acompañamiento suele prevalecer la primera, como vemos en el siguiente texto:

“Más vale estar cargado junto al fuerte que aliviado junto al flaco: cuando estás cargado, estás junto a Dios, que es tu fortaleza, el cual está con los atribulados; cuando estás aliviado, estás junto a ti, que eres tu misma flaqueza; porque la virtud y fuerza del alma en los trabajos de paciencia crece y se confirma.

El árbol cultivado y guardado con el beneficio de su dueño, da la fruta en el tiempo que de él se espera.

El alma sola, sin maestro, que tiene virtud, es como el carbón encendido que está solo: antes se irá enfriando que encendiendo.

El que a solas cae, a solas se está caído y tiene en poco su alma, pues de sí solo la fía. Pues no temes el caer a solas, ¿cómo presumes de levantarte a solas? Mira que más pueden dos juntos que uno solo.

El que cargado cae, dificultosamente se levantará cargado.

Y el que cae ciego, no se levantará ciego solo; y, si se levanta solo, encaminará por donde no conviene.”<sup>56</sup>

Aparece en primer lugar, la figura divina, gran y único acompañante, siendo las personas que ejercen ese ministerio, sacramentos del Dios fuerte, capaz de llevar todas nuestras cargas. Por otra parte, se nos dice que junto a Dios podemos todo y separados de él nada podemos. El hecho de tener presente esta experiencia, genera una fuerte conciencia de realidad espiritual.

Los dichos restantes aluden con variaciones a la importancia de dejarse guiar. Existe una permanente tentación de no someter el propio espíritu al juicio de otro/s. Las consecuencias se dividen entre los beneficios de tener guía y los daños que se siguen de no tenerlo.

Los beneficios son: ser fuerte junto al fuerte (4); dar fruto adecuado (6); poder junto a otro lo que no se puede solo (9).

Los daños: ir perdiendo la virtud alcanzada (7); no poder enmendar los errores (8 y 10); estar ciego y no acertar el camino (11).

56. Dichos 4. 6-11.

## 6. “...es recia y trabajosa cosa en tales sazones no entenderse una alma ni hallar quien la entienda...”<sup>57</sup>

El prólogo de *Subida*,<sup>58</sup> trata el problema del acompañamiento espiritual, lo primero que vemos es el enorme ascendiente que tiene el confesor o director espiritual –en aquel momento coincidían generalmente en la misma persona–, sobre monjas, frailes y seglares que emprendían decididamente un camino de oración y de relación más intensa con Dios. Una figura tan influyente, y a menudo tan errada a juzgar por la experiencia que refleja el santo, amerita ella misma una palabra que le sirva de guía.

Este acompañamiento presentaba algunos problemas que son tratados en el prólogo de *Subida*, en esta secuencia: necesidad y desorientación de muchas almas [3], ignorancia y desorientación de los maestros espirituales [4-5], discernimiento necesario tanto en la noche pasiva como en la activa [8-9]. Aquí tomamos de los párrafos 3 al 6, lo más significativo para nuestro interés:

“...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. [...]

Por lo cual es recia y trabajosa cosa en tales sazones no entenderse una alma ni hallar quien la entienda. Porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad, en que a ella le parece que va perdida, y que, estando así, llena de oscuridad y trabajos, aprietos y tentaciones, encuentre quien le diga, como los consoladores de Job (2, 11\_13) o que es melancolía, o desconuelo, o condición, o que podrá ser alguna malicia oculta suya, y que por eso la ha dejado Dios; y así, luego suelen juzgar que aquella alma debe de haber sido muy mala, pues tales cosas pasan por ella.

Y también habrá quien le diga que vuelve atrás, pues no halla gusto ni consuelo como antes en las cosas de Dios; y así doblan el trabajo a la pobre alma. [...]

Y no contentándose con esto, pensando los tales confesores que procede de pecados, hacen a las dichas almas revolver sus vidas y hacer muchas confesiones generales, y crucificarlas de nuevo; no entendiendo que aquél, por ventura, no es tiempo de eso ni de esotro, sino de dejarlas así en la purgación que Dios las tiene, con-

57. S Prólogo, 3.

58. El prólogo de *subida*, es un texto programático. El santo esboza la tarea que se propone con la declaración del poema de la Noche.

solándolas y animándolas a que quieran aquella hasta que Dios quiera; porque hasta entonces, por más que ellas hagan y ellos digan, no hay más remedio. [...].

Porque podrá haber algunas almas que pensarán, ellas o sus confesores, que las lleva Dios por este camino de la noche oscura de purgación espiritual, y no será, por ventura, sino alguna imperfección de las dichas; y porque hay también muchas almas que piensan no tienen oración, y tienen muy mucha; y otras, que tienen mucha, y es poco más que nada.”<sup>59</sup>

En la necesidad y desorientación de muchas almas, se da el hecho de no ser entendidas, no ser bien guiadas, confundir sus mociones interiores y ser confundidas por otros: “no entenderse ni hallar quien las entienda”.<sup>60</sup>

La ignorancia y desorientación de los maestros espirituales, se da “por no tener luz y experiencia de estos caminos, antes suelen impedir y dañar”,<sup>61</sup> es decir faltan conocimientos, pero también falta experiencia de Dios,<sup>62</sup> y así muchos acompañados y acompañadas espirituales aventajan en su camino a sus propios directores o confesores. Con estos antecedentes, lo extraño sería acertar y lo usual es detener el crecimiento o en el peor de los casos ir en contra de lo que el acompañado/a necesita.

Por la misma falta de luz y experiencia, sucede que estiman como avances espirituales, los que en realidad no lo son y estimulan actitudes y prácticas que a la larga son perjudiciales para las personas. Expuestas estas razones, entendemos “la gran necesidad que tienen muchas almas”. Aunque es duro San Juan de la Cruz con estos errores y se lamenta de la falta de pericia de estas personas, expresa su delicadeza a las personas concretas, sin dar detalles que en su época fácilmente podrían delatarlas.

## 7. “Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo todo dicho y revelado...”<sup>63</sup>

El argumento sobre los yerros en el acompañamiento, se profundiza en el capítulo 18 del segundo libro de la *Subida*. Hoy puede llamarnos

59. S. Pról. 3-6. A pesar de los cortes, creo que el fragmento refleja lo que el santo intenta decir.

60. S. Pról. 3.

61. S. Pról. 4.

62. Y aún experiencia como acompañantes y confesores. Juan de la Cruz llevaba más de 15 años en este ministerio cuando escribe este texto. Esto si consideramos su primer cargo de confesor de las descalzas de Medina, en 1568. Pero en realidad comenzó antes, cuando él mismo era estudiante.

63. 2S 22,5.

la atención el hecho de que se otorgue tanta importancia, en el proceso espiritual, a las “gracias extraordinarias”. Las visiones, levitaciones, apariciones y locuciones,<sup>64</sup> siempre ejercieron –y ejercen– un poderoso atractivo entre los creyentes, pero en aquel momento, con la profundización en el tema –y sobre todo en la práctica–, de la oración mental o de recogimiento, o lo que hoy llamaríamos oración contemplativa, empezaron a darse y a hablarse de este tipo de fenómenos. A esto tenemos que agregarle el hecho de que estas experiencias podrían ser objeto de persecución inquisitorial, habiendo como había en el ambiente, tanta preocupación por el alumbradismo.<sup>65</sup>

Lo que sucedía en el marco de la oración, empezó a ser objeto de análisis y reflexión, ya sea por el deseo de discernir espíritus y seguir creciendo, ya sea por la preocupación de entrar en un ámbito heterodoxo y con ello, poner incluso en peligro la propia vida.

Desde la actualidad podemos preguntarnos: ¿existían realmente tantas visiones, locuciones y los así llamados fenómenos extraordinarios que parecen referir las personas de aquel momento? Es un hecho difícil de establecer con precisión. Lo que es seguro es que éste era un tema de interés y de acompañamiento. El punto central es ¿qué hacer, cómo comportarse y posicionarse frente a estos fenómenos? ¿Es importante discernir los fenómenos auténticos de los que no lo son? Y si fuera importante, ¿Cómo hacerlo?

Juan de la Cruz percibe la desorientación de los confesores:

“sólo el atreverse a gobernarse el uno por el otro ya es yerro, y así ya sólo en eso caen cuanto a lo menos y primero, porque hay algunos que llevan tal modo y estilo con las almas que tienen las tales cosas, que las hacen errar, o las embarazan con ellas, o no las llevan por camino de humildad, y las dan mano a que pongan los ojos

64. Cf. J. M. VELASCO, “Fenómenos extraordinarios en la vida mística”, en *El Fenómeno Místico. Estudio Comparado*, Madrid, 1999, 64-80.

65. El nombre de “alumbrados”, era la denominación que la gente ponía a las personas dedicadas a la piedad entre 1522 y 1523. Se forman grupos en casas o junto a los conventos (en especial de franciscanos) y se practicaba la oración mental. Recién en 1525, con el Edicto inquisitorial contra los alumbrados de Toledo, adquirió un preciso sentido doctrinal, que a grandes rasgos puede describirse con un modo de quietismo, que muchas veces dispensaba de toda observancia moral y religiosa. Cf. A. MÁRQUEZ, *Los Alumbrados*, Madrid, 1972. También en A. HUERGA, *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el Siglo XVI*, Madrid, 1973. Sobre el quietismo y su relación con San Juan de la Cruz Cf. P. GARRIDO, “San Juan de la Cruz, los carmelitas y el quietismo. Presencia del santo en los procesos de Molinos y Petrucci”, *Angelicum* 69 (1992) fasc.1.

en alguna manera en ellas: que es causa de quedar sin verdadero espíritu de fe, y no las edifican en la fe, poniéndose a hacer mucho lenguaje de aquellas cosas. En lo cual las dan a sentir que hacen ellos alguna presa o caso de aquello, y, por el con siguiente le hacen ellas; y quédanseles las almas puestas en aquellas aprehensiones, y no edificadas en fe, y vacías y desnudas y desasidas de aquellas cosas, para volar en alteza de oscura fe.”<sup>66</sup>

Largamente explica en ese capítulo y en los tres siguientes (19-21), que estos fenómenos acompañan un itinerario espiritual y que si Dios regala estas experiencias es para un crecimiento en las virtudes teologales. Allí estará también el discernimiento acerca de la autenticidad de éstas, lo cual, en última instancia, tampoco es necesario: ¿qué cambia en el orden de la fe, el hecho de tener o no tener este tipo de experiencias? La propuesta sanjuanista es no detenerse en ellas, porque lo que Dios regala como ayuda a la fe, podría transformarse en extravío, haciendo perder la humildad, que es el cimiento de todo el edificio.

La conclusión y gran enseñanza llega en el capítulo 22, con una afirmación contundente: la respuesta final la tenemos en Cristo. Estas comunicaciones ¿son realmente porque Dios tenga algo nuevo para decir?

“Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar.”<sup>67</sup>

Dentro de este asunto, algo que solía suceder, era el hecho de consultar a Dios por un asunto particular, situación que se veía agravada porque muchas veces eran los confesores, los que mandaban a las personas que eran protagonistas de estos fenómenos, a que le preguntaran al Señor algo, muchas veces referido a sus propias vidas –la de los confesores–. Este grave error es el que Juan intenta aclarar y orientar, porque percibe que frente a las gracias místicas están más perdidos los acompañantes que los y las acompañados/as:

“Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necesidad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad.

Porque le podría responder Dios de esta manera, diciendo: «Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo

66. 2 S 18,2.

67. 2 S 22,3.

yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo todo dicho y revelado, y hallarás en él aún más de lo que pides y desees. Porque tú pides locuciones y revelaciones en parte, y si pones en él los ojos, lo hallarás en todo; porque él es toda mi locución y respuesta y es toda mi visión y toda mi revelación. Lo cual os he ya hablado, respondido, manifestado y revelado, dándoosle por hermano, compañero y maestro, precio y premio».<sup>68</sup>

Ciertamente, el hecho de recibir una gracia mística establece una cierta crisis o perplejidad en quien la recibe. El santo dice que, aunque no hay que detenerse en estas cosas, hay que comunicarlas al acompañante espiritual, porque conviene que nos gobernemos los unos a través de los otros. Entra así de lleno en el tema de la economía de la encarnación:

“Concluyendo, pues, en esta parte, digo y saco de lo dicho: que cualquiera cosa que el alma reciba, de cualquier manera que sea, por vía sobrenatural, clara y rasa, entera y sencillamente, ha de comunicarla luego con el maestro espiritual. Porque, aunque parece que no había para qué dar cuenta ni para qué gastar en eso tiempo, pues con desecharlo y no hacer caso de ello ni quererlo, como habemos dicho, queda el alma segura (mayormente cuando son cosas de visiones o revelaciones u otras comunicaciones sobrenaturales, que o son claras o va poco en que sean o no sean) todavía es muy necesario, aunque al alma le parezca que no hay para qué, decirlo todo.”<sup>69</sup>

Los tres argumentos que da el santo para tal comunicación, son: el hecho de que al narrar una comunicación espiritual se la termina de comprender; porque muchas veces necesita la persona a la que le acontecen estos fenómenos, ser instruida acerca de los mismos; y en tercer lugar, como un acto de humildad.

La enseñanza final de 2S 22, para los acompañantes espirituales es clara:

“Encamínenlas en la fe, enseñándolas buenamente a desviar los ojos de todas aquellas cosas, y dándoles doctrina en cómo han de desnudar el apetito y espíritu de ellas para ir adelante, y dándoles a entender cómo es más preciosa delante de Dios una obra o acto de voluntad hecho en caridad, que cuantas visiones (y revelaciones) y comunicaciones pueden tener del cielo, pues éstas ni son mérito ni demérito; y cómo muchas almas, no teniendo cosas de éstas, están sin comparación mucho más adelante que otras que tienen muchas.”<sup>70</sup>

68. 2 S 22,5.

69. 2 S 22,16.

70. 2S 22,19.

El criterio de valoración, sigue siendo teologal, el mérito de los hechos se sigue midiendo en términos de virtudes. Nunca veremos al santo apartarse de lo esencial.

## 8. “...demás de ser sabio y discreto, ha menester ser experimentado...”<sup>71</sup>

La densidad de los textos sanjuanistas suele dejar al lector en un silencio reflexivo. En este caso, queda resonando la inquietud y la pregunta acerca del modo en el que podemos implementar hoy un acompañamiento espiritual, que nos permita encarnar las enseñanzas del santo. Esa reflexión nos conducirá, seguramente, al modo de realizar una capacitación acorde a la tarea y a los tiempos que vivimos.

Concretamente, ¿cómo llevaremos adelante y nos capacitaremos para vivir hoy las tres virtudes sanjuanistas del guía espiritual: sabio, discreto y experimentado?

En un tiempo de tanta especialización y de mucho discurso, pero también de tantos yerros e incertidumbres, muchos cristianos nos volvemos al silencio y a las palabras de los místicos, como Juan de la Cruz. Intuimos que tienen algo para decirnos sobre el misterio y el ministerio del acompañamiento espiritual,<sup>72</sup> sobre la condición misteriosa de Dios y del ser humano y sobre el misterio constituido por la relación entre ambos.

Los problemas y dilemas que plantea el acompañamiento espiritual hoy tienen un fondo de contacto con las preguntas que contesta el místico en *Subida y Llama*. En especial, cuando responde a la temática de la experiencia, avisando sobre la posibilidad de confundirla con Dios mismo y cuando trata sobre los defectos o la impericia de los acompañantes.<sup>73</sup> Son temas que conservan una actualidad perenne, aunque cambie la naturaleza de las experiencias y sean otras las tentaciones y defectos de acompañados y acompañantes.

71. LL B 3,30.

72. M. HERRÁIZ, “«Engendrar amor en el pecho humano». Misterio y ministerio de la paternidad espiritual”, en *A Zaga de tu huella. Estudios teresiano-sanjuanistas y de espiritualidad*, Burgos, 2000, 424-431.

73. Cf. G. CASTRO, “Llama de Amor Viva”, en S. ROS (coord.), *Introducción a la Lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca, 1993, 526-528.

Lo que ha cambiado y mucho, es el mundo y el contexto en el que tienen lugar los diálogos de acompañamiento. Es otro el equipamiento<sup>74</sup> cultural, religioso y espiritual que traen los interlocutores: en este sentido, es grande la diferencia. El desafío consiste en ser “sabios, discretos y experimentados”, en este escenario cambiado y cambiante, incorporando tanto la sabiduría de los maestros espirituales de todas las épocas, como las herramientas que nos facilita hoy la ciencia. Así, la sabiduría y la discreción que necesitamos, han de nutrirse de los conocimientos de la psicología, la sociología y otras disciplinas humanas que, con sus avances, ayudan a tener un cuidado experimentado de las personas.

La oración y el acompañamiento de los acompañantes, siempre necesarios, se vuelven especialmente importantes en contextos culturales difíciles y plurales como el actual. Anclados/as en lo esencial, desprendidos/as de las propias ideas y abiertos/as a los aportes y desafíos de la historia: así intuyo que deberán ser los acompañantes espirituales que requiere nuestra hora.

Pidamos, para todas y todos, la gracia de secundar fielmente la acción del Espíritu Santo, el verdadero Acompañante espiritual de la iglesia peregrina en la historia, tarea difícil y fundamental en todos los tiempos.

M. MARCELA MAZZINI

30.09.08 / 15.10.08

74. La palabra la tomo de J. GARRIDO, “Equipamiento y raíces”, en *Proceso Humano y Gracia de Dios. Apuntes de Espiritualidad Cristiana*, Santander, 1996, 153-176.



## EL LENGUAJE DE LA VIDA EN LA ESTÉTICA HILDEGARDIANA<sup>1</sup>

### RESUMEN

En el presente artículo, la autora busca responder cuál es el principio que hace habitable los mundos estéticos creados por Hildegarda. La hipótesis es que la causa de la habitabilidad de sus figuras radica en la centralidad que concede al carácter operante de la *vida divina*, de cuya energía brota toda *viriditas* o fecundidad cósmica y humana. A partir del análisis de las cuatro visiones primeras del *Libro de las obras divinas* y de la cuarta visión de la primera parte de *Scivias*, se señalan las razones por las cuales la vida puede ser considerada como uno de los principios decisivos de la estética hildegardiana.

*Palabras clave:* vida, Hildegarda de Bingen, lenguaje, estética.

### ABSTRACT

Which is the principle allowing us to inhabit within Hildegard's esthetic worlds? A hypothesis states that the cause is *divine life* as the core from whose energy all human and cosmic *viriditas* or fruitfulness flows. This principle is found while analyzing the first four visions of The *book of Divine Works*, as well as the fourth vision of *Scivias*. Based upon this, life can be considered one of the basic principles of Hildegard's esthetics.

*Key Words:* Hildegard of Bingen, language, esthetics.

1. Este trabajo fue presentado como ponencia en la *Tercera Jornada Interdisciplinaria "Descubriendo a Hildegarda. La abadesa de Bingen y su tiempo"*, que se llevó a cabo el 24 de agosto de 2007 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA.

En la “Presentación” a la versión francesa del *Libro de las obras divinas*, Bernard Gorceix establece una analogía entre la poesía de René Char (1907-1988) y la “teología en imágenes”<sup>2</sup> de Hildegarda de Bingen (1098-1179), en razón de que ambos fundan con sus obras “puentes” e “islas” en el mar agitado de sus respectivos tiempos.<sup>3</sup> Pero, mientras la abadesa del Rhin habita los espacios que crea con imágenes, música y palabras<sup>4</sup> integrando el mundo divino y el humano en una misma figura poética en la que Dios «se dice», el poeta francés confiesa el drama de saberse exiliado de una creación en la que ya no puede encontrar morada.

Esta sugerente comparación me dio «qué pensar» hasta derivar en el cuestionamiento al que trataré de responder en este trabajo, a saber: ¿cuál es el principio que hace habitables los mundos estéticos creados por Hildegarda? Mi hipótesis es que la causa de la habitabilidad de sus figuras radica en la centralidad que le concede al carácter operante de la *vida divina*, de cuya energía brota toda *viriditas* o fecundidad cósmica y humana.<sup>5</sup> En dicha *viriditas* se origina asimismo la belleza del cosmos y el principio de unidad de la forma artística, cuya raíz última no residiría en el principio griego de proporción sino en el principio bíblico y cristiano de vida.<sup>6</sup>

De acuerdo con lo dicho, el objeto de la presente comunicación es demostrar que en la operación hildegardiana de crear espacios estéticos habitados por la vida se encuentra uno de los motivos de la vigencia de quien –a juicio de Gorceix– es autora de “una de las más bellas obras de arte medieval”,<sup>7</sup> la cual “forma parte del patrimonio cultural germánico en el mismo nivel que Eckhart y Durero”.<sup>8</sup> A partir del análisis de las cuatro visiones primeras del *Libro de las obras divinas* y de la cuarta visión de la primera parte de *Scivias*, señalaré las razones por las cuales la vida puede ser considerada como uno de los principios decisivos de la estética hildegardiana.

2. Luis Baillet es quien se ha referido a la obra hildegardiana como “*Summa theologicae* en imágenes”. Citado por B. GORCEIX, “Présentation”, en HILDEGARDE DE BINGEN, *Le Livre des Oeuvres Divines*, Paris, Albin Michel, 1989, XXVI.

3. Cf. GORCEIX, “Présentation”, XCV-XCVII.

4. Cf. A. CASTRO ZAFRA – M. CASTRO, “Presentación. Nota de los traductores”, en HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias: conoce los caminos*, Madrid, Trotta, 1999, 11.

5. Cf. A. A. FRABOSCHI, “Hildegardis Bingensis *Liber Divinorum Operum*, I,1”, *Stylos* 11 (2002) 67.

6. Cf. GORCEIX, “Présentation”, LXXXIII.

7. GORCEIX, “Présentation”, XXVI.

8. GORCEIX, “Présentation”, XV.

## 1. El ritmo espacial de la vida divina: la linealidad ascensional–descendente

Al igual que sucedía con Agustín de Tagaste, la primacía del ritmo como elemento estético tiene su origen en la urdimbre musical de la cosmovisión hildegardiana,<sup>9</sup> ritmo que estos dos grandes del arte y pensamiento medievales concibieron en relación con la vida. Sin embargo, mientras Agustín nos presenta una estética del ritmo temporal, de ahí su elección del género narrativo en el que se encuadran sus *Confesiones* como primera expresión original de literatura cristiana, Hildegarda nos ofrece en sus visiones una estética del ritmo espacial, lo cual resulta acorde con el predominio plástico y visual de la estética del siglo XII. Se trata en ambos casos de lenguajes estéticos paradójicos que se mueven entre las fronteras del tiempo y la eternidad, del universo como templo de Dios y del cielo como morada originaria de la vida divina.

La *espacialidad* se presenta, pues, como la primera nota sobresaliente de la estética hildegardiana. Fue Gorceix quien llamó la atención sobre la estructura arquitectónica del *Libro de las Obras Divinas*, proponiendo un paralelismo entre las visiones de la mística renana y la configuración del templo románico cisterciense.<sup>10</sup> La primera visión, cuyo centro es el amor considerado como energía divina, se corresponde con el tímpano; la segunda, tercera y cuarta, que tratan acerca de la vida del cosmos y del hombre, se corresponden con la nave; la quinta dedicada a la justicia, con el crucero; la descripción de la ciudad de Dios de la que se desende desde la sexta a la novena, se corresponde con las capillas laterales; y finalmente la décima, centrada en la luz, remite al ábside.<sup>11</sup> Consideraremos aquí las cuatro primeras visiones, es decir, las que se corresponden con el tímpano y la nave, en virtud de que en ellas se encuentran las principales referencias a la vida.

Desde el punto de vista arquitectónico el tímpano, que está ubicado en el frontón que remata el pórtico del templo, es la puerta de acceso al interior del espacio sagrado donde habita la fuente de vida, el lugar donde lo interior se encuentra con lo exterior. De ahí que en él se encuentra la cla-

9. Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, "La presencia vivificante de la belleza en la construcción de la interioridad cristiana. Lectura estética del Libro X de las *Confesiones* de Agustín.", en *Actas de las Segundas Jornadas de Filosofía Medieval. Presencia y presente del pensamiento medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 18 al 20 de abril de 2007, Soporte CD-Rom.

10. Cf. GORCEIX, "Présentation", LXXXII.

11. Cf. GORCEIX, "Présentation", LIX.

ve de lectura del espacio al que se ingresa. Pues bien, la representación de la vida divina es el tema del tímpano del *Libro de las obras divinas* (1163). Hildegarda asume el principio estético de orden como ley de la composición artística, pero otorgándole una resolución personal. En virtud de esto, el espacio de esta primera visión –titulada “*El Amor de Dios, la vida y la salvación*” (I,1)– busca expresar el ritmo de la vida divina en el cruce *de la vertical y la horizontal*, símbolo de la unión de cielo y tierra.

Este punto de unión generado por el encuentro de ambas líneas es el lugar donde mora quien se presenta a sí mismo como “la energía suprema e ígnea”, más precisamente como “la vida ígnea del ser divino”<sup>12</sup> que se oculta en todo lo viviente, de modo que toda vida arde y respira por el amor divino simbolizado en el fuego que envuelve la figura. Una y otra vez repite el texto: “Todas estas cosas viven en su esencia y no mueren, porque Yo soy la vida. [...] Y en verdad soy la vida íntegra [...]. Todo lo que vive tiene sus raíces en mí [...] Todo lo que tiene vida arde por Mí”.<sup>13</sup> Las alas refuerzan el movimiento ascensional señalado por la verticalidad de la figura. El haz de luz que brota del cordero en dirección descendente le otorga un dinamismo peculiar, dado que el escorzo, a la vez que contrapesa la fuerza ascendente con la descendente, abre la figura hacia fuera de sí, y lo hace desde el corazón, que es el lugar del amor, justamente allí donde cielo y tierra se encuentran.<sup>14</sup>

Esta *morada divina* es la fuente del arte hildegardiano. En ella el espacio divino se prodiga sobre el cosmos y sobre el hombre no sólo según el ritmo ascendente-descendente del amor, sino también según el ritmo horizontal de la realidad terrena que atraviesa la vertical a la altura de las alas. En efecto, en el extremo de las alas, dos rostros luminosos y especulares –de águila y de hombre– que miran hacia el este fortalecen el dinamismo de apertura espacial de la figura, a la vez que introducen la luz como elemento clave en la configuración del espacio estético.

A esta presencia espacial de la luz se refiere Gorceix como “celebración del este”,<sup>15</sup> pues es desde ese punto cardinal desde donde viene el sol,

12. FRABOSCHI, “Hildegardis Bingensis *Liber Divinorum Operum*, I,1”, 67.

13. FRABOSCHI, “Hildegardis Bingensis *Liber Divinorum Operum*, I,1”, 68-69.

14. Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “La «habitabilidad comunional» como figura conclusiva de la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar”, *Teología* 91 (2006) 535-541 y “Teodrama y comunión. La «habitabilidad comunional» como figura conclusiva de la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar”, en *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, Juiz de Fora – Buenos Aires, Edições Subiaco–Ediciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 2007, 364-371.

que es símbolo de la luz de la vida que salva. Éste es el ámbito del Dios cuyo amor es acción decididamente operante, lo cual queda muy bien expresado en la tríada “vida, fuego y amor”. A partir de esta fuente se produce la gran apertura hacia una creación que Hildegarda concibe incluida en la morada de amor del Dios Trino.

## 2. El ritmo cósmico espacial en la figura temporal de la rueda

En la simbólica del templo la nave representa el *espacio de la peregrinación*, lo cual se corresponde con la secuencia de las imágenes cósmicas y antropológicas que aparecen en las tres visiones siguientes, a saber: “*El macrocosmos*” (I, 2), “La naturaleza humana como un microcosmos” (I, 3) y “*La interacción entre lo celestial, lo natural y lo humano*” (I,4). Para expresar el ritmo del peregrinar humano hacia Dios, la abadesa renana recurre a *la figura de la rueda* en la que se simboliza el devenir cíclico de la naturaleza y del hombre.<sup>16</sup> Este nuevo eje espacial circular, que simboliza la vida del mundo, se relaciona causalmente con el eje espacial lineal de la primera visión, lo cual pone en evidencia la voluntad hildegardiana de establecer una explícita correspondencia entre el mundo de la vida divina y el de la vida del mundo creado.

Ahora bien, en esta “una verdadera locura del espacio”, como la llama Gorceix,<sup>17</sup> la densidad vital se va intensificando en cada nueva visión de la serie. Así, la segunda visión explicita lo que ya se había anunciado en la primera, a saber: que *toda vida procede de Dios*. Lo interesante es que este nuevo espacio brota desde el centro del primero, el cual no desaparece sino que envuelve con su fuego de amor a la creación que ha sido gestada a partir de la herida del cordero. Desde el punto de vista de la composición del espacio, es la tensión lineal de la vertical con la horizontal el punto a partir del cual se genera estéticamente la rueda de la vida. Con la imagen de la rueda, que es de desplazamiento espacial, introduce Hildegarda el dramatismo rítmico de la sucesión de nacimiento y la muerte.

15. Cf. GORCEIX, “Présentation”, L.

16. “La rueda posee la perfección sugerida por el círculo, pero con cierta valencia de imperfección, pues se refiere al mundo del devenir, de la creación continua, y por tanto de la contingencia y de lo perecedero.” J. CHEVALIER – A. GHEERBRANT, “Rueda”, en *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1988, 895.

17. GORCEIX, “Présentation”, XLVII.

Para la estética hildegardiana *la vida divina se manifiesta en lo concreto viviente*. Dos son las imágenes cósmicas que expresan esta peculiaridad de la operación divina: por un lado, la vida que se exterioriza en la *viriditas*, y por otro lado, la energía *eólica* en tanto portadora de la semilla de vida. Una ley de compensación equilibra las fuerzas contrarias que rigen el ritmo cíclico. Como en el arco de medio punto del templo románico, el equilibrio de estas fuerzas en tensión es dinámico y depende de la unidad que ambos laterales alcanzan en el punto de unión.

Es justamente de la ley de confrontación y compensación que rige las energías cósmicas<sup>18</sup> de donde procede la unidad y belleza del mundo y del hombre. Con acierto subraya Gorceix la relación entre el dinamismo de la energía vital y la belleza, cuando dice que:

La unidad, la belleza del universo, y de esta reducción perfecta del universo que es el templo de Dios, no resulta tanto de proporciones perfectas, de un equilibrio alcanzado, de una geometría absoluta. Ellas nacen más bien de la manifestación, de la revelación, de la expresión de una infinidad de fuerzas, energías, tensiones, posiciones y empujes, que se hallan contrabalanceados, apuntalados, compensados, contenidos y detenidos, por cierto, pero que están siempre a punto de renacer y de reencontrarse con la vida.<sup>19</sup>

Este pasaje resulta decisivo a la hora de determinar la incidencia del principio de vida en el lenguaje estético hildegardiano. La figura que aparece en el centro de la segunda y tercera visión nos muestra claramente que el hombre es el centro viviente y activo del universo. En la medida en que se vuelve permeable a las energías cósmicas que proceden del verdor y del viento, el hombre es bello y presenta una imagen libre y siempre renovada de la manifestación de la gloria de Dios. En significativo preanuncio del modelo renacentista, la figura humana cruciforme, que está en el centro de la rueda de ambas visiones, propone una interpretación dramática de la existencia en la que retorna la tensión lineal entre la vertical y la horizontal, definitivamente incluida a partir de la Encarnación en el círculo divino en el que la vida ha triunfado sobre la muerte.

La cuarta visión hace explícita la correspondencia entre los tres espacios: el divino, el cósmico y el humano. Las repeticiones y las parataxis que abundan en el discurso narrativo refuerzan el sentido cíclico de las tareas de cultivo, que se describe en las imágenes visuales de la rueda. Cla-

18. Cf. GORCEIX, "Présentation", LXXX.

19. GORCEIX, "Présentation", LXXXIII (la traducción es mía).

ramente quedan vinculados aquí los ámbitos descriptos. Por ello puede afirmar el texto:

“¿Cómo sabríamos que Dios es vida de otro modo que por sus criaturas vivientes que lo glorifican, que proceden de él y celebran su gloria? [...] ¿Cómo podría ser conocida su eternidad si no emitiera ningún esplendor? No existe, en efecto, ninguna criatura que no posea algún rayo, verdor, semilla, flor o bien belleza: de otro modo no sería una criatura?”<sup>20</sup>

Ésta es la paradoja que presenta el lenguaje estético hildegardiano: que la vida eterna se expresa en la vida concreta del permanente morir y renacer.

### 3. El hombre como tabernáculo viviente: el ritmo del adentro y del afuera

La concepción espacial del ritmo vital que aparece en esta obra de cierre ya estaba prefigurada en la cuarta visión de la primera parte de *Scivias* (1141). El nombre de la cuarta visión denota el carácter espacial de imagen y narración: “El hombre en su tabernáculo” (I, 4a) indica el lugar donde acontece la vida; “Salida del alma de su tabernáculo” (I, 4b) señala el lugar desde donde se parte de la vida. Nacimiento y muerte son vistos como momentos de la misma realidad humana.

En clara superación de la imagen de la cárcel platónica, Hildegarda propone la figura del *tabernáculo como morada de vida*. Es un tabernáculo pleno de luz y fortificado, en el que los colores son claras señales indicadoras de la vida que alberga (I, IV, 3). Se trata de un espacio interior de transformación y renovación (I, IV, 7.11.13), habitado por fuerzas contrarias –el bien y el mal– que están en lucha (I, IV, 22). La vida del alma y del cuerpo es una y la misma, ambas permanecen unidas (I, IV, 24.25) hasta que se produce la muerte que es presentada como un desenlace dramático y doloroso (I, IV, 29). El ritmo espacial es aquí el del dentro y el fuera, donde el nacer es un salir fuera del útero para entrar en el tabernáculo de la vida humana y el morir es un salir del tabernáculo para entrar en la vida divina.

De este modo, a los dos desplazamientos anteriormente considerados –la linealidad del arriba y el abajo y la circularidad de los puntos car-

20. HILDEGARDE DE BINGEN, *Le Livre des Oeuvres Divines*, Paris, Albin Michel, 1989, IV, 11, 73 (la traducción es mía).

dinales trazados por la rueda— se suma ahora el dinamismo propio del viviente dotado de espíritu, que es el descrito por el dentro y el fuera. Puesto que la intimidad es el tabernáculo de la vida y de la personalidad, en el dinamismo del salir de sí está la raíz ontológica de toda expresión humana, en la cual el orden procede de la vida y no viceversa. De aquí se sigue que tanto la imagen visionaria como el texto narrativo que la interpreta están atravesados por una *red de correspondencias*, a partir de las cuales Hildegarda va configurando un lenguaje dinámico que es expresión del principio vital del que surge su palabra. Por ello, señala Gorceix que:

“La multiplicación de niveles de sentido está facilitada por la permanencia de la correspondencia. [...] Los niveles verticales de sentido corroboran una horizontalidad perfecta de relaciones entre los seres y las cosas. [...] Sin embargo, raramente —este es uno de los grandes méritos de la obra de Hildegarda— nosotros tenemos la impresión, para utilizar una expresión moderna, de que el significante devora al significado. Raramente, dicho nuevamente, las exigencias de la exégesis parecen contradecir o ladear las formas y los colores surgidos de la visión. El espacio visionario, multiplicado, desmultiplicado, orientado, sobreorientado, guarda su autonomía, y —esta es al menos la impresión— su anterioridad, aunque sea también interpretado, sobreinterpretado. Por el contrario: el apoyo mutuo que a lo largo de todo el Libro de las obras divinas se prestan lo concreto y lo espiritual, la visión y su interpretación, muestra magníficamente la indisociabilidad creativa de dos mediaciones aparentemente concurrentes. Esto evita tanto las esclerosis de una alegorización edificante como la confusión que nacería de la evocación demasiado libre de la profusión del mundo.”<sup>21</sup>

El fruto del dinamismo espacial del ritmo hildegardiano en los tres modos descriptos —lineal, circular y expresivo— es una palabra multívoca y creativa a partir de la cual se establece una red inconmensurable de sentidos en la que se manifiesta la feracidad del principio de vida. Cuando en el centro del espacio está la vida, el espacio se vuelve morada. Cuando el hiato entre imagen y palabra, entre visión e interpretación es sostenido por la vida, las mediaciones se vuelven creadoras y creativas. Hildegarda nos ofrece hoy una orientación en el camino hacia la recuperación del sentido por la vía de una estética vital expresada con ritmo espacial, cuyo origen divino se presenta como un claro signo de protección de la intimidad de donde brota toda vida.

CECILIA INÉS AVENATTI DE PALUMBO

20.05.08 / 20.06.08

21. GORCEIX, “Présentation”, LVI-LVII.

## REFLEXIONES SOBRE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DURANTE LA CRISIS DE IDENTIDAD DE LA ADOLESCENCIA

### RESUMEN

El artículo plantea la heterogeneidad de las opiniones sobre el tema de la *identidad*, remarcando que en muchos trabajos la cuestión termina apuntando a la experiencia religiosa. Se subraya que lo mismo pasa con el tema de la evolución cósmica. La vinculación entre ambos puntos sería la comprobación de que la identidad es un logro evolutivo. A partir de la comprobación de la adolescencia como crisis de identidad, se insiste en que la evolución, también es este aspecto, es un proceso continuo-discontinuo; se plantea el proceso evolutivo como una marcha hacia la individuación y la libertad que debe ser respetado; se afirma que la crisis de la religiosidad adolescente impone a los adultos la obligación de comprender y respetar dicho proceso, mientras trabajan seriamente y sin desmayo para construir un mundo y un “nuevo humanismo” a la luz de *Gaudium et Spes*.

*Palabras clave:* experiencia religiosa, identidad, adolescencia, humanismo.

### ABSTRACT

This article reviews different opinions on *identity*, showing how several researches point toward religious experience. The issue of cosmic evolution shows a similar pattern. Joining both, a conclusion could be drawn: identity is an evolutionary accomplishment. Based on teen-age as an identity crisis, the author remarks that in this field as well, evolution is a continuous-discontinuous process toward identity. Religious crisis at this age should be understood by elders who attempt to build that “new humanism” intended by *Gaudium et Spes*.

*Key Words:* religious experience, identity, teen-age, humanism.

\* La siguiente ponencia fue presentada en el XV Congreso Mundial de AIEMPER.

Al enfrentar el tema de la *Identidad*, nos llama de inmediato la atención el comprobar que en el campo de la Psicología no ha habido demasiados temas que como éste presenten tanta complejidad en la forma de exposición teórica, y tan escaso acuerdo, tanto en lo conceptual como en el vocabulario empleado por los distintos autores. Harry Campos Cervera confiesa lisa y llanamente que, siendo “uno de los conceptos fundamentales del pensamiento”, le resulta imposible definirlo adecuadamente. Así y todo intenta caracterizarlo mencionando que nos habla de una “mismidad y continuidad vigorizantes”.<sup>1</sup> Por su parte Rollo May, desde su posición –la menos lírica del campo existencial– habló del “coraje de ser uno mismo”, que para él, posando la mirada en el aspecto ético, constituiría la “virtud máxima” del ser humano.<sup>2</sup> Desde un enfoque completamente distinto –si bien no opuesto– Margaret Mahler, estrechaba el objetivo de su cámara antropológica para aclarar que “utilizamos el término identidad para referirnos a la conciencia más temprana de un sentimiento de ser, de entidad, que incluye en parte una catexia del cuerpo con energía libidinal. No es un sentimiento de *quién soy* sino de *qué soy*, y como tal constituye la primera etapa del proceso de despliegue de la individualidad”.<sup>3</sup> Frente a la gran heterogeneidad en cuanto al uso del término, me parece oportuno aclarar en este momento, desde qué punto de vista dirijo mi observación sobre el particular: lo hago desde mi identidad de psicoterapeuta con especial dedicación a niños y adolescentes. Ejercer cualquier forma de psicoterapia implica siempre, o por lo menos debería implicar, ciertas actitudes mentales a la vez que exige la existencia de una antropología fundante. Antropología siempre subyacente en el trabajo clínico, sea o no consciente de ello el profesional. Recordemos que la psicoterapia fue definida por Bräutigam como: “un método curativo que apela a las capacidades específicamente humanas de la *Introversión* y de la *relación interpersonal*”.<sup>4</sup>

Para aclarar algo más su posición, este pensador agregaba inmediatamente:

“En el método científico-natural, objetivo y analítico, el hombre es concebido como un objeto natural y aparece ante el investigador en tercera persona [...] se trata únicamente del *Yo* de una existencia reducida al pensamiento reflexivo... Pero con-

1. H. CAMPOS CERVERA, *Identidad*, en: VIDAL, BLEICHMAR Y USANDIVARAS, *Enciclopedia de psiquiatría*, Buenos Aires, El Ateneo, 1977, 299 y 301.

2. R. MAY, *El hombre en busca de sí mismo*, Buenos Aires, Editorial Central, 1990, 179.

3. M. MAHLER, *El nacimiento psicológico del infante humano*, Chile, Marymar, 1977, 14.

4. W. BRÄUTIGAM, *La psicoterapia en su aspecto antropológico*, Madrid, Gredos, 1961, 11.

tinúa olvidado el *Yo* que vive en una vinculación interpersonal, es decir, el *Yo* que entra en relación con un *Tú* [...] Se trata del hombre que se experimenta a sí mismo como una entidad provista de unidad, como persona”.<sup>5</sup>

Pues bien, en sintonía con esta visión de Bräutigam, y aprovechando un concepto de Rodríguez Amenabar, para quien la identidad es “la situación de la personalidad en cuanto es y se reconoce como siendo la misma a través de los cambios”,<sup>6</sup> en alguna oportunidad definí precisamente a la identidad como aquello que en el psiquismo hace que nos reconozcamos en nuestra unidad y unicidad a través de los cambios evolutivos y adaptativos. Conviene dejar sentado aquí que la identidad no es un hecho primario, algo dado, sino que se va construyendo evolutivamente a partir de dos experiencias convergentes: la ya mencionada introspección, y la imagen que los demás –explícita o implícitamente– le devuelven al sujeto. Por tanto creo que una de las ideas-fuerza para la comprensión del concepto de identidad es la de *continuidad* en el marco de la modalidad de vida humana, definitivamente dialogal. En un horizonte más amplio no me cabe duda alguna de que tanto la totalidad del desarrollo ontogenético como del filogenético constituyen procesos continuo-discontinuos. Ello equivale a decir que en la evolución se comprueba una continuidad que, sin embargo, implica –y sin contradicción– momentos de crisis. Precisamente de eso se trata la adolescencia: de un momento crítico del desarrollo personal.

Evitando entrar en las turbulencias que asaltarían a un lector desprevenido enfrentado a una nomenclatura demasiado diversificada –identidad, *self*, conciencia reflexiva, individualidad, individuación, etc.– coincidiremos con Campos Cervera (ibid) en que, como quedó dicho, la “identidad es evolutiva y aparece a través de las sucesivas síntesis y resíntesis de diferentes identificaciones”.

En una ficha compuesta para la Cátedra a mi cargo en la Facultad de Medicina de la Universidad del Salvador, titulada *Adolescencia Normal* (1998) ratificaba la existencia de esa dimensión evolutiva continua, aún en plena crisis adolescente. Sostenía allí que “en el adolescente la identidad está en crisis pero de ninguna manera abolida”, y entrando en el campo polémico sostenido por algunos autores agregaba:

5. BRÄUTIGAM, *La psicoterapia en su aspecto antropológico*, 13.

6. S. RODRÍGUEZ AMENABAR, *Adolescencia y religión*, Buenos Aires, Ediciones Universidad del Salvador, 1986, 89, 129.

“Con respecto a la continuidad de la identidad infantil sostenida por Erikson, y la ruptura de dicha línea, supuesta por Kestenberg, parece haber una oposición irreductible. Sin embargo las posiciones no son tan irreconciliables, ya que la adolescencia es un momento fuerte de la evolución, y por eso se perciben en ella, con mayor claridad, las pruebas de ambas razones”, con lo que volvemos a enfrentar el concepto de que la totalidad de “la evolución puede ser concebida como un proceso continuo-discontinuo”.<sup>7</sup>

El adolescente avanza en su crecimiento que es un mar azotado por diversos vientos –algunos hasta huracanados– de entre los cuales deseo destacar la gran ambigüedad de su identidad, la sorpresiva presencia de fuertes pulsiones sexuales genitalizadas, una molesta reactivación de la situación edípica, la necesidad urgente de desidealizar a las figuras parentales, los esfuerzos por elaborar el duelo por la infancia perdida, la adquisición de la capacidad de abstracción y la consiguiente tendencia a cuestionar normas. Reconozcamos que no es la situación ideal para seguir serenamente los caminos que establecieron las identificaciones con los padres, entre las cuales la referida a la religión es una de las que poseen mayores valencias afectivas.

Pero ¿cuál es el punto de partida del camino que desemboca en la crisis de identidad, esa crisis que constituye el verdadero núcleo psicológico de la adolescencia? Al repensar las respuestas posibles a este interrogante, adquiere singular relieve la manera de ver de Jean Chateau quien, con un estilo que me resultó seductor desde mi primer contacto con su obra, concebía la infancia –verdadero punto de partida del proceso que nos ocupa– como un movimiento dialéctico que él sintetizaba magistralmente en la siguiente frase: “Pequeñez y grandeza, la casa y el camino: tal es la infancia”.<sup>8</sup> Apresurémonos a aclarar que esta ambigüedad no es otra que la que caracterizará a todo el desarrollo humano ontogenético. Digamos también que la metáfora de Chateau se refiere, estrictamente, al conflicto descrito por Fromm en *El Miedo a la Libertad*: libertad versus seguridad.

Entre quienes se han dedicado a estudiar la evolución de la identidad, ha obtenido singular difusión el término *individuación*, que para Mahler “consiste en los logros que jalonan la asunción por parte del niño de sus propias características individuales”,<sup>9</sup> pero que en la obra de Erich

7. J. V. MAFFEI, *Adolescencia normal*. Ficha de la Cátedra de Psicología Evolutiva, Facultad de Medicina, Universidad Del Salvador, 1998, 78.

8. J. CHATEAU, “¿Qué es la infancia?”, en ZAZZO Y GRATIOT-ALPHANDÉRY, *Tratado de psicología*, 1972, Tomo I, 115.

9. MAHLER, *El nacimiento psicológico del infante humano*, 19.

Fromm expresa una realidad antropológica más amplia y profunda: la emergencia del hombre desde “un estado de unidad indiferenciada con el mundo natural, para adquirir conciencia de sí mismo como una entidad separada y distinta de la naturaleza y de los hombres que lo rodean”.<sup>10</sup> Por ello el gran pensador llegó a afirmar que “desde el punto de vista filogenético la historia del hombre puede caracterizarse como un proceso de creciente individuación y libertad”. Parafraseando el particular estilo de Chateau, podríamos decir entonces que en la adolescencia se abandona provisoriamente la seguridad de la casa para optar por la aventura del camino. Lo que no significa necesariamente que se trabe la evolución ontogenética, y muy por el contrario, es posible coincidir con la acertada postulación de Peter Bloss:

“Si el primer proceso de individuación es el que se consuma hacia el tercer año de vida con el logro de la constancia del self y del objeto, propongo que se considere la adolescencia en su conjunto como segundo proceso de individuación. Ambos períodos comparten la mayor vulnerabilidad de la organización de la personalidad, así como la urgencia de que sobrevengan en la estructura psíquica cambios acordes con el impulso madurativo”.<sup>11</sup>

Cada vez que nos asomamos a la dimensión cósmica de la evolución, fatalmente terminamos introduciéndonos –de manera consciente o inconsciente– en el campo de la experiencia religiosa. Decía Pierre Teilhard de Chardin, luego de desarrollar sus ideas al respecto, que o “toda la construcción que hemos presentado del Mundo es una vana ideología, o en alguna parte, a nuestro alrededor, bajo una u otra forma, un determinado exceso de energía personal, extrahumana, debe revelarse, demostrando la gran Presencia, si es que somos capaces de observar bien”.<sup>12</sup> En consonancia con el pensamiento teilhardiano, aunque con un enfoque más próximo a la Psicología, Joaquín Aragón sostiene: “el hombre es, ante todo, un individuo que existe, es decir, que va haciéndose a sí mismo”, y cree adecuado aclarar inmediatamente a qué se refiere cuando habla de existir: “existencia no como un mero estar ahí, sino como un quehacer libre [...] como un apropiarse de la verdad hasta convertirla en certeza”.<sup>13</sup>

10. E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, <sup>25</sup>1991, 43 y 56.

11. P. BLOSS, *La transición adolescente*, Buenos Aires, ASAPPAA-Amorrortu, 1991, 118.

12. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus, 1963, 354.

13. J. ARAGÓN, “*Psiquismo y conducta humana*”, en CRUSAFONT, MELENDEZ Y AGUIRRE, *La evolución*, Madrid, BAC, 1976, 865.

Proceso, no carente de las dificultades que la propia evolución va superando –por medio de las sucesivas crisis–, y que, además, parece tener una dirección cuyo estudio nos permite hallar las etapas que nuestro autor tomara de Kierkegaard: “tres estadios de progresivo avance: del estadio estético al estadio ético de creciente personalización, y hasta el estadio religioso, en el que se hace consciente la relación personal del individuo con Dios y se percata de la dependencia original y final de Él”.<sup>14</sup>

Otro es el significado que Jung le da al proceso de individuación. Para él la personalidad tiende naturalmente a desarrollarse en dirección a una unidad estable, y –como resumieran muy respetuosamente Hall y Lindzey– ese desarrollo “constituye el despliegue de la totalidad original no diferenciada con la que el hombre nace, totalidad cuyo fin último es la realización del sí mismo”.<sup>15</sup> Parece conveniente recordar que el sí mismo, que en las primeras obras de Jung aparecía como un hipotético centro de la personalidad, ubicado a igual distancia de lo consciente y lo inconsciente, en trabajos posteriores llegó a convertirse en “la finalidad de la vida, el objetivo por el que el ser humano lucha constantemente, aún cuando rara vez lo alcanza; como todos los arquetipos, motiva el comportamiento del hombre a quien induce a la búsqueda de la totalidad, especialmente por los caminos de la religión”. Nuevamente vemos cómo los distintos caminos teóricos y las experiencias de los diversos autores pueden diferir notablemente, pero el tema de la individuación y su progresivo resultado, la identidad, conduce a casi todos ellos hacia esa oculta articulación entre lo natural y lo sobrenatural.

Dejemos que nuestra reflexión se apoye por un momento en el lúcido pensamiento de Rojo Sierra, para seguir profundizando en el concepto de individuación. Decía el inolvidable maestro español que “poseyendo el hombre no sólo conciencia, sino autoconciencia, no admite ningún coto ni ningún horizonte, y aún más porque, quiera o no, ha de plantearse a sí mismo cuál es su puesto en el Cosmos”. Cuando Rojo dirigía su mirada al tema de la personalidad –ámbito de la identidad– descubría con Stern que dicha instancia psicológica es “una totalidad individual y única más allá de lo físico y de lo psíquico” y en su descripción afirmaba que “dispone de extensiones en direcciones definidas, mediante las cuales se realiza a sí misma y realiza el mundo”. La primera de estas direcciones, la que podemos considerar orientada:

14. ARAGÓ, *Psiquismo y conducta humana*, 865.

15. C. HALL - G. LINDZEY, *La teoría analítica de la personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 53 y 54.

“hacia el interior conduce primero hacia las zonas subjetivas que aunque están separadas del mundo exterior están influidas por él. Constituyen la captación subjetiva del modo de experiencia y la reacción reflexiva interna a la experiencia. Pero siguiendo más adentro se llega a las profundidades personales, es decir, a aquellas zonas de la intimidad que, al no tener referencia inmediata habitual con lo exterior y experiencial representan al ser de la persona referido a sí mismo y a aquel aspecto del individuo más genuino y primitivo”.<sup>16</sup>

Como lo hemos afirmado varias veces en este artículo, la identidad del adolescente está en crisis. Si lo que venimos llamando identidad se integra con los resultados convergentes de la introspección y de la imagen que el medio le devuelve al sujeto, el adolescente resulta alguien que no sabe qué es y sólo puede definirse a sí mismo por la negativa: sabe y le hacen saber que ya no es niño, pero también descubre, con particular colaboración de los adultos, que aún no es uno de ellos. Se siente grande en ciertos aspectos, pero teme perder los deseos y los objetos infantiles y se aferra a ellos más o menos disimuladamente. Mientras su familia le prohíbe asumir roles y ejercer libertades que están reservados a la adultez, le exige responsabilidades correspondientes a dicha etapa evolutiva. Pero tengamos en cuenta que el *no ser* es casi sinónimo de ansiedad y de disminución de la objetividad. Desde ese cambiante y mal definido punto de observación la experiencia religiosa no puede resultar sino algo muy especial, que trataremos de definir sintéticamente.

Rodríguez Amenábar afirmaba que la religiosidad “por ser un comportamiento lleva siempre el sello de la individualidad personal, la cual, a su vez, es tributaria de su propio devenir histórico y por ende del ambiente en que acaece”.<sup>17</sup> La conclusión que se le impone al autor es que “así como el adolescente aún no está definido en cuanto a una identidad adulta y definitiva, tampoco puede estarlo en lo que hace a la adquisición de una actitud religiosa suficientemente personalizada y estable”.<sup>18</sup> Poco más adelante, Rodríguez Amenabar dice que el adolescente está en camino de lograr una actitud religiosa con dichas características, y que en ese camino “puede alcanzar buenos logros si es *convenientemente* apoyado”. Realmente esto sucederá si –y retomamos el pensamiento de Bloss referido a la adolescencia en general– los adultos que actúan ante los jóvenes y

16. M. ROJO SIERRA, *Conciencia, individuación y evolución*. Comunicación personal, 1988.

17. RODRÍGUEZ AMENABAR, *Adolescencia y religión*, 129.

18. RODRÍGUEZ AMENABAR, *Adolescencia y religión*, 139.

sus grupos respetan el proceso de individuación que “implica que la persona en crecimiento asuma cada vez más responsabilidad por lo que es y por lo que hace, en lugar de depositarla en los hombros de aquellos bajo cuya influencia y tutela ha crecido”.<sup>19</sup>

Durante los años de la adolescencia la religiosidad sufre una doble y contradictoria presión: a) por un lado, junto a la crisis sobre la cual hemos insistido en este trabajo, se anota una inclusión de la experiencia religiosa en el campo conflictivo en el que se mueven el joven y sus mayores, de manera que es frecuente que los hijos de creyentes prácticos “pierdan la fe”, así como que los pertenecientes a familias de ateos –sobre todo si éstas son agresivamente militantes– “descubran” la dimensión religiosa de su realidad; y b) por otro, la necesidad de sustituir las imágenes idealizadas de los padres facilita el encuentro con Dios.

Para acentuar la confusión del adolescente con respecto a la experiencia religiosa hay que tener en cuenta las preocupaciones surgidas en el campo del juicio moral. Ante todo la adquisición de la capacidad de abstracción le permite cuestionar normas: recordemos que una ley general de la evolución psíquica nos dice que toda función recién adquirida se ejercita exhaustivamente, hasta su dominio. Pero además, el joven está en tensión permanente porque desde los 12 a 13 años han surgido en su interior pulsiones sexuales genitalizadas, opuestas a las exigencias superyoicas. Si la educación y los modelos de identificación fueron especialmente prohibitivos, la experiencia religiosa se volverá conflictiva, y el proceso desembocará –según sea la instancia victoriosa– en una religiosidad neurótica o en la “pérdida de la fe”. En cambio si los modelos de identificación se fundaron en el refuerzo de los ideales del Yo, y la educación se apoyó en intencionalidades y sentimientos evolutivos, la experiencia religiosa puede resultar muchísimo menos conflictiva, y contribuir sólidamente a la construcción definitiva de una personalidad sana.

De manera que no nos extrañará que los observadores hayan encontrado datos contradictorios en la realidad. Por ejemplo Vergote halló una disminución de la religiosidad entre los 16 y los 19 años, y en nuestro medio el Centro de Estudios de la Opinión Pública informó, a través del diario “Clarín” (1992) los resultados de una amplia encuesta, según la cual el 85,0% de los entrevistados afirmó su creencia en Dios, aunque sólo el 36,0% reconoció practicar alguna religión. Para darle mayor realismo a

19. BLOSS, *La transición adolescente*, 124.

estas cifras el informe aclara que al interrogar a aquellos jóvenes que afirmaron creer en Dios y practicar alguna religión se destacaron los de nivel económico-social alto (55,4% por sobre la media del 36,0%), y al encuestar a aquellos otros que dijeron creer en Dios pero no practicar ninguna religión institucional, se comprobó que el grupo estaba integrado especialmente por aquellos que trabajan (75,2%), los que no trabajan ni estudian (78,2%) y los de clase socio-económica más baja (68,1%).

A lo largo de esta reflexión, formulada sin mayores pretensiones, han desfilado ante nosotros imágenes y conceptos de distinta índole –personalidad, identidad, individuación, experiencia religiosa etc.– encuadrados en los límites de la crisis de identidad. El resultado parece coherente, pero aquí lo adecuado resulta incompleto, pues para calibrar correctamente el significado último de la crisis que nos ocupa debemos ubicarla en un horizonte antropológico más amplio, como el que nos brinda el breve y profundo trabajo de Fabbri (1979), con el que deseo cerrar este artículo:

“Al comenzar la adolescencia surge en nosotros una cuádruple crisis: la de identidad (¿quién soy yo?; ¿de dónde vengo?; ¿hacia dónde voy?); la de intimidad (¿quién es el otro?; ¿cómo me relaciono con él?); la de participación (¿cómo me integro en las sociedades de los hombres?; ¿cuál es mi función en ellas?); la de trascendencia (¿cómo perduro?; ¿qué hay después de mi muerte?).”<sup>20</sup>

En el mismo trabajo Fabbri nos recuerda la síntesis que podría constituir una respuesta a todas esas cuestiones, y que extrae de la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II: *Somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre quede definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia.* Una tentadora propuesta para los jóvenes. Para validarla los adultos y sus instituciones tendrán que aprender a cumplir estrictamente con ella y respetar las vicisitudes del desarrollo adolescente, también en el campo de la experiencia religiosa. De esta manera podremos descansar con la conciencia de haber cumplido con el mandato de ser agentes conscientes de la Evolución Cósmica, hasta que Cristo sea todo en todos.

JULIO V. MAFFEI  
30.09.08 / 15.10.08

20. E. FABBRI, *Alegría y trabajo de hacerse hombre*, Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1979, 17.19.



## CATALINA DE SIENA: SU TEOLOGÍA HECHA BIOGRAFÍA \*

### RESUMEN

La biografía del creyente como condición de posibilidad del discurso teológico se pone en evidencia especialmente en la vida de los santos. Tal es el caso de Santa Catalina de Siena (1347-1380) cuya obra *El Diálogo* puede considerarse como un claro ejemplo de un trabajo teológico que utiliza la propia existencia como lugar teológico. El presente artículo analizará las características del discurso teológico de la santa que, en cuanto es fuente y atravesamiento de su experiencia mística, da cuenta del lugar personal en el que Catalina se sitúa frente a Dios. El recorrido del artículo será el siguiente: en primer lugar desarrollaremos las características que posee un trabajo teológico escrito desde la perspectiva de la biografía, en segundo lugar analizaremos la experiencia mística de Catalina como lugar de su quehacer teológico y finalmente haremos un camino inverso al punto anterior recuperando en su discurso teológico la trama vital de su biografía. Aquí hemos optado por analizar tres tipos de lenguajes: el de la ausencia, del goce y del cuerpo que a la manera de ejes atraviesan el discurso teológico de Catalina. Para este último punto nos serviremos del marco teórico del psicoanálisis lacaniano que nos aporta elementos para pensar esta relación única que Catalina posee con Dios.

*Palabras clave:* Catalina de Siena, biografía, mística, lenguaje, cuerpo.

### ABSTRACT

*Dialogue*, the work of St. Catherine of Siena (1347-1380), can be shown as a clear case of theological reflection based upon her own experience. This article will analyze her theological discourse, a source of her mystic experience inasmuch she is in front of

\* El texto de este artículo ha sido presentado originalmente como comunicación en el I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas y editadas en *Actas del 1 Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas "Biografías, Instituciones y Ciudadanía"* en Soporte CD-ROM, ISBN 978-987-24250-0-5. El mismo ha sido revisado por la autora para su publicación en esta revista.

God. First, the article will focus on her biography; second, on her mystic experience, finally an inverse way is to be followed, by means of analysis of three types of language: those of absence, delight, and that of the body. Lacan's psychoanalysis provides a theoretical frame in order to think about the unique relationship of Catherine wit God.

*Key Words:* St. Catherine of Siena, biography, mystic, language, body.

## 1. Introducción

En los últimos decenios asistimos a una irrupción de las biografías de las mujeres en el quehacer teológico. Se trata de teologías que se caracterizan por partir de las experiencias de las mujeres para articular desde ellas un saber sobre Dios.

La biografía del creyente como condición de posibilidad del discurso teológico se pone en evidencia especialmente en la vida de los santos. Tal es el caso de Santa Catalina de Siena (1347-1380) cuya obra *El Diálogo* puede ser considerada como una obra escrita en clave biográfica.

El presente artículo analizará las características del discurso teológico de la santa que, en cuanto fuente y atravesamiento de su experiencia mística, da cuenta del lugar personal en el que Catalina se sitúa frente a Dios.

El recorrido del artículo será el siguiente: en primer lugar desarrollaremos las características que posee un trabajo teológico escrito desde la perspectiva de la biografía, en segundo lugar analizaremos la experiencia mística de Catalina como lugar de su quehacer teológico y finalmente haremos un camino inverso al punto anterior recuperando en su discurso teológico la trama vital de su biografía. Aquí hemos optado por analizar tres tipos de lenguajes: el de la ausencia, del goce y del cuerpo que a la manera de ejes atraviesan el discurso teológico de Catalina.

Para este último punto nos serviremos del marco teórico del psicoanálisis lacaniano que nos aporta elementos para pensar esta relación única que Catalina posee con Dios.

## 2. Teología como biografía

Como afirma V. R. Azcuy: “Las mujeres que han desarrollado más plenamente sus capacidades humanas y cristianas –con sus correspondientes contribuciones a su entorno– ofrecen en sus biografías una teología viviente que merece ser aprovechada y explicitada”.<sup>1</sup>

Las mujeres y sus experiencias pueden ser consideradas como un lugar teológico en dos sentidos: uno amplio, en cuanto que estas experiencias no constituyen una fuente para la teología sino un lugar desde el cual se interpretan esas fuentes, y uno estricto, que se da cuando las vidas de las mujeres está atravesada por la experiencia cristiana; la teología encuentra en esta biografía un lugar teológico, una fuente del hacer teológico.<sup>2</sup> Por lo tanto, nos encontramos con dos perspectivas y dos abordajes diferentes, hermenéutico y teológico respectivamente, que remiten a enfoques y metodologías también diferentes.

Al ser la teología una ciencia que se funda en una experiencia individual y concreta, la recuperación del sujeto creyente desde su historia vivida es para M. Schneider la condición de posibilidad del conocimiento teológico.

La biografía del creyente, en cuanto encarnación de la biografía-raíz, Jesús de Nazaret, constituye la única forma posible de teología. “Las existencias teológicas prueban la verdad y fiabilidad de la palabra de fe traduciéndola en hechos, es decir realizándola en el fragmento constituido por su vida”.<sup>3</sup> De esta manera, la vida de los hombres y las mujeres creyentes se convierte en una teología en persona y en una guía que conduce hacia el misterio de Dios. Siguiendo a Cristo y fundando en él toda su vida, los testigos de Cristo prueban ser los verdaderos maestros. “Como los testigos de la fe viven y «piensan» radicalmente a partir de Cristo, representan en su biografía la única forma posible de teología”.<sup>4</sup>

Entre las existencias teológicas, los santos merecen una especial atención. Ellos constituyen según Melchor Cano, un *loci theologici*: “su

1. V. R. AZCUY, “Teologías desde las biografías de las mujeres. Reflexiones sobre el método”, en C. SCHICKENDANTZ (ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*, Córdoba, EDUCC, 2003, 205.

2. Cf. AZCUY, “Teologías desde las biografías de las mujeres. Reflexiones sobre el método”, 195.

3. M. SCHNEIDER, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, 30.

4. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, 31.

enraizamiento pneumático faculta a los santos en manera muy especial para conferir a sus encuentros con Dios un significado normativo de cara a la vida de la Iglesia... Desde este punto de vista, la autoridad de los santos gana en relación con la teología una significación gnoseológica”.<sup>5</sup>

### 3. La experiencia mística de Catalina como lugar teológico

En el acto de canonización de esta santa como Doctora de la Iglesia, el 4 de Octubre de 1970, se afirma que no se encuentra en los escritos de la Santa “el valor apologético y la audacia teológica que caracterizan las obras de las grandes lumbreras de la Iglesia antigua. Es decir que sus textos se presentan carentes de toda referencia científica”.<sup>6</sup>

Después de negar en Catalina las cualidades que se encuentran en los grandes padres de la Iglesia y en los doctores escolásticos, Pablo VI aclara qué es lo que posibilita que Catalina sea declarada doctora: “lo más sorprendente en la santa es la sabiduría infusa, es decir, la luminosa, profunda y extraña asimilación de las verdades divinas y de los misterios de la fe”.<sup>7</sup>

La teología de Catalina es, entonces, esencialmente fruto de una experiencia vivida en intimidad suya con Dios. En este sentido Catalina hace de su vida un lugar, una fuente teológica para hablar de Dios.

Ella es poseedora de una doctrina infusa, no adquirida. Es una testigo experiencial de la revelación divina.

Expresa con su vida la paradoja de ser mujer e iletrada y de poseer al mismo tiempo una sabiduría mística que la hace maestra de la verdad divina. En ella su vida se hace teología. Su obra, especialmente *El Diálogo*, se muestra como una obra abordada desde la propia biografía. De aquí que su experiencia vital, en su caso mística, es la referencia teológica desde donde ella escribe. En este sentido, podríamos decir que su vida se presenta como un lugar teológico, en sentido estricto, tal como habíamos analizado, desde donde ella expresa su fe.

En la obra de Santa Catalina de Siena, *El Diálogo*, Dios es el sujeto que enuncia y dicta todo aquello que se escribe en esta obra, mientras que

5. MELCHOR CANO, De locis theologicis liber VII de sanctorum auctoritate, en *Opera*, t.II, Romae 1890, 63. Citado por SCHNEIDER, *Teología como biografía*, 31.

6. PABLO VI, *L'Osservatore Romano*, 11/10/1970, 6.

7. PABLO VI, *L'Osservatore Romano*, 11/10/1970, 6.

Catalina se pronuncia como una expositora de la doctrina comunicada a ella por voluntad de Dios: “la doctrina de verdad que me has comunicado es una gracia especial, además de la común que das a las otras criaturas”.<sup>8</sup>

De esta manera, *El Diálogo* se plantea como un libro que Dios dictó a la Santa y ella expresó a sus secretarios.

El desarrollo de esta obra está sostenido por las sensaciones y las experiencias recogidas en sus momentos místicos. Algunos relatos que Catalina efectúa de sus ideas serán manifestados en total estado de éxtasis, con los sentidos fuera de su actividad normal.

*El Diálogo* no es un texto escrito desde un razonamiento o desde un encadenamiento lógico, sino que es el producto de una experiencia subjetiva en la cual Catalina interpela a Dios.

La escritura de su libro parte de una estructura dialógica en la que se pueden diferenciar tres pasos: en el primero, Catalina expone un interrogante a Dios, en el segundo, Dios responde. Finalmente, en el tercero, ella agradece la respuesta divina.<sup>9</sup>

Ahora bien, Catalina no es una emisora de una doctrina comunicada.

Si presentáramos a Catalina de Siena simplemente como un canal, deberíamos pensarla como alguien que recibe de forma pasiva el discurso de Dios y que lo expresa a sus coetáneos sin que subjetivamente le ocurra algo.

Pero Santa Catalina pregunta y en ese movimiento ella se expone. Así desanuda lo que, de su pensamiento, impulsa Otra existencia.

En el acto de preguntar, anida un saber que es un deseo que lleva a la santa al encuentro, por un lado, con la alteridad del Otro que está representado en la faz de Dios y, por el otro, con la alteridad que transforma su propia existencia.

La pregunta es una forma de implicación que va más allá de la mera comunicación de un mensaje. Preguntar (se) conlleva arriesgarse como sujeto y estar atravesado por lo que, instalado en la pregunta, se prefigura.

Podríamos decir que Santa Catalina no comunica, sino que transmite una teología.

La palabra transmisión trasluce la idea de que un saber es conquistado con esfuerzo por el sujeto y que este proceso no pasa por éste sin ha-

8. Cf. *Diálogo* 167.

9. Cf. G. CAVALLINI (ed.), *Il Dialogo*, Siena, Cantagalli, 1995, XVI.

cerle mella, sin que haya una implicación que ponga en juego su subjetividad.<sup>10</sup>

El diálogo que Catalina sostuvo con Dios no pudo no dejar marcas.

A su vez hay que señalar, y no es un dato menor, el paso que hace Santa Catalina a la escritura. Catalina no permanece anulada en la oralidad, sino que hace de su palabra una escritura; de esta manera, pasa del registro del oído a un registro diferente que es el del escrito.

La palabra escrita es una forma de compromiso, para con uno y para con el otro y, como tal, exige siempre una forma de respuesta. Ante la palabra escrita, la neutralidad sólo puede ser una decisión.

Escribir es una forma de pensar y, donde hay pensamiento, hay un sujeto; donde hay un sujeto, hay responsabilidad.

#### 4. Recuperando su biografía

En la obra ceteriniana hay pasión, hay una experiencia que se hace apuesta. Esto hace que la obra llegue a ser, partiendo de un sumario de escritos, una obra vital, puesto que hay un trabajo de pensamiento y reelaboración interior. Se trata de un trabajo realizado con un esfuerzo mantenido durante toda su vida, que va desde el acontecimiento místico que deseará aprehender, a la esperanza de dejar una marca de enseñanza en su prójimo.

Catalina hace un texto de su experiencia porque ésta la impele.

Observemos cómo describe Santa Catalina el tránsito por uno de sus momentos de éxtasis:

“[Aquel alma] Se hallaba dentro del cuerpo, pero se veía fuera de él por la enajenación y el éxtasis que había producido en ella el fuego de su caridad. Entonces dijo al sumo y eterno Padre: -¡Oh Padre eterno, fuego y abismo de caridad [...] amor loco!”<sup>11</sup>

En función de esta experiencia vivida Catalina intentará, con su escritura, hacer algo con ese vacío, con esa insistencia innominable que la enfrenta y que se figura como una ausencia enloquecedora. Ante todo eso Catalina antepondrá una obra enlazada a la figura del semejante y de Dios cuyo lenguaje puede interpretarse desde tres lugares diferentes, que se detallan a continuación.

10. Cf. J. D. NASIO, *Un psicoanalista en el diván*, Buenos Aires, Paidós, 2001, 130-131.

11. *Diálogo* 153.

#### 4.1. Lenguaje de una ausencia

De alguna manera, podemos decir que la sabiduría de Catalina, fruto de su experiencia mística, es “inefable”, es decir, hay allí una ausencia de simbolización.

Santa Catalina testimonia esta incomunicabilidad, este no saber y no poder dar cuenta de su experiencia. Ella afirma:

“Haré como un balbuciente. Diré: «A, a, a», porque no se qué otra cosa decir, pues la lengua finita no puede expresar el afecto del alma que infinitamente te desea [...] «Ni lengua puede expresar, ni oído escuchar, ni ojo comprender, ni corazón imaginar» aquello que vi. ¿Qué viste? «Vi los secretos de Dios».”<sup>12</sup>

Ahora bien, más que de algo que ha experimentado y que no puede decir se trata de

“la queja por una infinitud de la que no puede salir, pero con la que ya no puede contentarse [...] Es la expresión de la conciencia de la insuficiencia del lenguaje, la expresión de la conciencia del límite”.<sup>13</sup>

Al mismo tiempo que los místicos sienten esta dificultad de comunicar lo vivido, necesitan y se esfuerzan en poner palabras a su experiencia con la intención de que un otro pueda captar algo de ella. La conciencia de lo inefable no los deja en la mudez sino que, por el contrario, hace tensionar hasta el extremo su capacidad expresiva. Por lo tanto, esta conciencia los lleva a violentar el lenguaje, a hacerlo funcionar de otros modos como única posibilidad de hablar del exceso que han experimentado en su contacto con lo totalmente Otro.

Puesto que el conocimiento objetivo, racional, se encuentra sin recursos frente a la experiencia del exceso porque carece de conceptos y de palabras de significación unívoca, Santa Catalina recurre a un lenguaje simbólico que a la vez captura y deja en libertad lo “inobjetivo”.

La inefabilidad da cuenta de la predominancia afectiva de la experiencia mística. En este sentido, Santa Catalina sabe, de un modo nuevo, en la experiencia del amor, quién es ese Dios en el que cree. De aquí que más que un “ver” habría que hablar de un “tocar” o un “ser tocado” por Dios. Entonces más que la verdad de Dios, el místico “sabe” a Dios como bondad.

En síntesis, el lenguaje de Santa Catalina brota desde la vivencia profunda de un Otro ausente, originando todo un mundo simbólico como

12. *Diálogo* 153.

13. J. VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 2003, 349.

una afásica enunciación de lo que sobreviene, sin que se sepa de dónde. Esto significa que su verdad no se puede buscar afuera, sino solamente en la relación consigo mismo.

#### 4.2. *Lenguaje del goce*

Catalina Benincasa, quien nació el 25 de Marzo de 1347, fue una melliza nacida prematuramente en Siena. Su madre Lapa Piacenti tuvo que hacer la elección de alimentar solamente a una de las mellizas para que al menos una pudiera vivir. Catalina se quedó con su madre y sobrevivió, mientras que Giovanna, la más frágil, murió al poco tiempo.

Comienza aquí para Catalina una historia familiar mortífera. Rodeada de muertes se ofreció a Dios como el Otro del amor, se volvió ávida de Dios obteniendo goce por vía del amor. Intentando tramitar la propia culpa de haber ocupado el lugar del otro para sobrevivir, culpa reeditada por la muerte de otras tres hermanas, Catalina obligó a su cuerpo a las penitencias más inhumanas para que Dios pudiese verla, escucharla.

Es en la adolescencia cuando renuncia a comer carne y cualquier alimento cocido. Hasta su muerte, ocurrida el 23 de Abril de 1380 sólo comió habitualmente hierbas crudas y pan.

Acceder a la vida de Catalina es encontrarse con un estilo de vivir y transmitir ideas que surgen de su singular experiencia con Dios.

El psicoanálisis interpreta esta experiencia mística como una experiencia de naturaleza femenina porque ve ahí un goce femenino.<sup>14</sup>

Los místicos escriben sobre un goce que experimentan y del que no saben nada. La Santa no encuentra palabras para expresar el amor divino amado, poseído y gozado.

Es el momento tormentoso del místico ante la imposibilidad de decir el goce. Lo único que queda es la apremiante necesidad de hacer transmisible su sentir sin palabras.

Porque el goce de la mujer es un goce que se experimenta y sobre el que las mujeres no poseen ningún saber. Es la posición femenina la que anhela un goce que está más allá del goce apresado por lo simbólico, es decir más allá del goce fálico.<sup>15</sup> Este goce está sosteniendo el lugar de

14. M. GLASSERMAN, "Dios y el goce de la mujer", *Uno por Uno* 31 (1992) 46-49.

15. Freud llamó fálico al goce alcanzado en un punto singular. Es el goce producto de la falta que realiza (castración). El falo está predestinado a dar cuerpo al goce. Se trata del cuerpo del

Dios. Por eso podemos decir que la faz del Otro en cuanto faz de Dios es la que soporta el goce femenino.

Catalina asimila su encuentro con Dios a la experiencia de satisfacción de un niño mamando.<sup>16</sup> Aquí se apoya y descansa: en la dulzura del amor que llena su boca, es decir, la deja sin palabras, la satisface plenamente y la hace desaparecer toda con el otro.

El goce sin mediación que el místico intenta con Dios escapa al saber. Se hace, por lo tanto, evidente que tanto lo femenino como lo místico goza de una falta, allí donde hay no-saber surge Dios. Ahora bien, lo indecible del goce llama a una ofrenda donde se suplanta la falta de saber con el cuerpo. Un cuerpo que soporta un vacío, una falta irremediable. Santa Catalina sentía que desaparecía en Dios en cada comunión. Hay en ella un despojo, un vacío íntimo, basta recordar el fenómeno místico de la unidad de corazones: ella misma vio como el suyo desaparecía en el de Cristo.

La ausencia se revela en su radicalidad para convertirse en presencia pura.

Se trata de un amor que parte de la privación. Para tenerlo todo hay que soportar que todo falta, allí donde hay privación hay goce como lugar donde el sujeto se sitúa en su relación con lo divino. Dios es entonces el sostén que invita al abandono del alma. El alma es un abismo sin fondo en la que Catalina se satisface en Dios y Dios en sí mismo.

El goce del cuerpo no es de naturaleza sexual, va más allá del amor físico. El cuerpo expresa la ausencia, sufre por estar en el lugar de un vacío. Los místicos hacen de un encuentro sin mediación un testimonio escrito en el que nos describen un goce apoyado en el amor divino.

En Catalina su cuerpo ofrecido funcionará como un lenguaje sin límite, con él establecerá su relación con Dios.<sup>17</sup> Se trata de un cuerpo vestido de su misma palabra. Ella no habla sino que es hablada.

Y así Santa Catalina nos deja ver cuál ha sido su opción con respecto al discurso teológico.

lenguaje que sostiene, incluso, la imagen del cuerpo. La función de dar cuerpo al goce es importante porque le pone un límite a un goce que, de otra manera, sería infinito. Cf. G. KAIT, *Sujeto y fantasma*, Buenos Aires, Editorial Fundación Ross, 1996, 130-131.

16. Cf. *Diálogo* 96.

17. Lacan habla de exilio para nombrar esta relación basada en el goce femenino. El exilio implica la idea tanto de vínculo como la de separación. En este sentido, la asimilación de Dios es prácticamente un exilio. Cf. G. MUSACHI, *Mujeres en movimiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, 100.

De las dos maneras de gozar un discurso –también el teológico–, uno fálico que implica poder gozar, tanto por varones como por mujeres, en el interior de un discurso, Catalina nos presenta el discurso que va más allá del falo, el cual implica, tanto para varones como para mujeres, ser habitado por él.

### 4.3. *Lenguaje del cuerpo*

En el lenguaje místico de Santa Catalina el cuerpo tiene una relevancia que no es posible rechazar, a tal punto que en éste se desarrolla la escena y es el lenguaje de la misma relación mística.<sup>18</sup>

En *El Diálogo*, el cuerpo de Catalina se hace parte de la narración e instrumento dialógico, será voz y marca de su experiencia con Dios.

El cuerpo dará mensajes, a partir de lo que podría pensarse como consecuencias del encuentro con lo Real.

Se podría decir que se trata de una inscripción de la experiencia mística que se hará notar en el cuerpo de Catalina ante la imposibilidad de decir el goce.

El cuerpo, al no poder mostrar algo de la cosa en sí, sólo podrá hacer notar sus efectos:

“La criatura racional fue hecha esposa cuando Dios tomó la naturaleza humana. ¡Oh dulcísimo amor, Jesús! En señal de que la habíais tomado por esposa, al cabo de ocho días, le diste el anillo por tu dulcísima y santísima mano en el momento de la circuncisión. Así sabéis vos, venerable madre mía, que al cabo de ocho días creció tanta carne cuanto es el círculo del anillo”.<sup>19</sup>

El cuerpo de Catalina es un cuerpo poroso y recibe del éxtasis sensaciones fuertes que, de forma caótica, hallan una expresión hiperpotente. Ante la imposibilidad de asir lo real, las manifestaciones corporales son una prueba de invención que cambia totalmente la óptica de la transmisión de la espiritualidad. En lugar de una voz que explica, razona, historiza y argumenta, nos encontramos con un cuerpo que siente, se manifiesta y expresa en su gestualidad y contorsión el contacto con la faz del Otro.

Al no poder contar con el lenguaje que vehicule la relación con el Otro, su cuerpo se expresará como testigo de esa relación que amarra amor y goce.

18. Cf. G. POMMIER, *La excepción femenina. Ensayo sobre los impases del goce*, Buenos Aires, Alianza, 2 1993, 69.

19. *Carta* 143.

Como condición de la experiencia mística, se impone una confección corporal distinta de la común:

“el entendimiento, obstaculizado y atado por la pesadez del cuerpo para que no viera cómo soy en mi esencia, y la voluntad, amarrada, pues por el peso del cuerpo podía con dificultad llegar a agradarme a mí, Dios eterno”.<sup>20</sup>

Podríamos decir que este estado es involuntario. Aquí Catalina es signada por el lugar del Otro en tanto el proceso místico es mantenido.

*El Diálogo*, como hemos remarcado, no es un encadenamiento de razones, un desarrollo científico sino que su escritura será la de un cuerpo que hablará por sí mismo y de esa escritura corporal extraerá un lenguaje en una “sintaxis nueva en la que el cuerpo y los sistemas afectivos se funden con las palabras”.<sup>21</sup>

El cuerpo narra en su sufrimiento lo que pasa en el espíritu, lo actúa.

En el estado de mayor unión con Dios, donde “los sentidos son torpes”,<sup>22</sup> se constituye una corporalidad a-corporal, es decir, hay una intensa exposición del cuerpo pero para hacer de ese cuerpo Otro cuerpo, volátil, entumecido, entorpecido, dominado por una experiencia de goce:

“muchas veces el cuerpo es elevado de la tierra, a causa de la unión efectuada conmigo; algo así como si un cuerpo pesado se hiciese volátil [...] la unión que el alma ha hecho conmigo es más completa que la existente entre el alma y el cuerpo, y por eso la fuerza del espíritu unido a mí levanta de la tierra el peso del cuerpo, y éste queda inmóvil [...] pierde el cuerpo su sensibilidad, de modo que el ojo, viendo, no ve; la lengua, hablando, no habla; la mano, palpando, no toca, y los pies, caminando, no avanzan. Algunas veces, a causa de la abundancia del corazón, se permitirá que la lengua hable, para que se desahogue el corazón [...] Todos los miembros se hallan entorpecidos y ocupados por el sentimiento del amor”.<sup>23</sup>

## 5. Conclusión

La obra de Santa Catalina es un claro ejemplo de una teología que utiliza la propia existencia como lugar teológico. En este sentido, especialmente *El Diálogo*, puede ser mirado como una obra escrita en clave biográfica.

20. *Diálogo* 83.

21. D. RÉGNIER-BOHLER, “Voces literarias, voces místicas”, en M. DUBY; M. PERROT (dir.), *Historia de las Mujeres*, vol. 2: La Edad Media, Madrid, Santillana, 2000, 527.

22. *Diálogo* 153.

23. *Diálogo* 79.

Por medio de la escritura la experiencia de fe de Santa Catalina se abrió camino a la ex-sistencia. La forma de gozar ante la presencia ausente de Dios que se dio en su experiencia mística no podía ser llamada ni negada y eludió los impedimentos de la época.

En Catalina la irrupción del Otro desde lo más hondo de su interioridad genera tres tipos de lenguajes: el de la ausencia, el del goce y el del cuerpo.

Ausencia - goce - cuerpo se enlazan y se anudan a la vez: la presencia de Dios es presencia de una ausencia, de un vacío que soporta el goce del cuerpo y que por esto mismo excluye la palabra.

Podemos observar en Catalina un modo de ser femenino en relación con Dios, una forma de vivir en Dios diferente que pasa por otro lado que el saber y se sitúa sobre el sentir un goce sin mediación que establece Otro modo de lenguaje, otra forma de significar la presencia divina.

Hay algo totalmente novedoso que se inaugura y se forja en la escritura de la experiencia mística de Santa Catalina: un modo desconocido de habitar y representar la subjetividad femenina y las prácticas culturales que establecía el discurso teológico.

Para Santa Catalina, el conocimiento de Dios será dispuesto en un escenario diferente al de los silogismos, la lógica o la filosofía. El escenario que ella dispondrá como territorio de su religiosidad será el cuerpo, un cuerpo ilimitado, que se desorganiza en cada experiencia, un cuerpo que es hablado por Dios con un lenguaje que excluye la palabra y que sólo se rearma posteriormente en la escritura.

Catalina deseaba alimentarse sólo de un pan privado de toda riqueza alimentaria, humana: el Pan Divino, significante puro del Otro.

Y éste es el itinerario de Catalina: un modo de ser femenino en relación al Otro que está constituido por una palabra que, en tanto palabra mística, asentada en el goce femenino, es capaz de interpelar no desde la sabiduría humana sino desde la experiencia divina.

La biografía de Catalina parecería remitirnos a otros tiempos, pero ausencia, amor y cuerpo nos poseen siempre: Dios sigue irrumpiendo en cada uno de nosotros en nuestro quehacer litúrgico, que nos deja en la mudez, en nuestro quehacer misionero, en el cual sólo queda amar, y en el quehacer teológico, en el cual de una u otra manera está el cuerpo.

GABRIELA MARÍA DI RENZO

30.07.08 / 15.08.08

## ESPIRITUALIDAD SANANTE

### Salud y espiritualidad en Anselm Grün

*El ansiado fármaco para nuestro tiempo podría ser una «espiritualidad globalizante» que contemple la totalidad del hombre.<sup>1</sup>*

#### RESUMEN

Actualmente existe diversas propuestas de espiritualidad integradora y holística que intentan un diálogo fecundo entre espiritualidad, salud y teología. Estas páginas tienen por finalidad dar cuenta del enfoque integrador con que Anselm Grün aborda la interfase salud-espiritualidad. El artículo plantea, en la primera parte, las relaciones entre salud y espiritualidad, salud y enfermedad, y vida espiritual y, en la segunda parte, relee la perspectiva de una espiritualidad sanante según el monje benedictino alemán.

*Palabras clave:* espiritualidad, salud, espiritualidad sanante, Anselm Grün.

#### ABSTRACT

This article intends to focus on the integrative way how Anselm Grün faces the relationship between health and spirituality. First, considering relationship between health and spirituality, health and illness, and spiritual life. Second, from the point of view of a healing spirituality, according to the German Benedictine monk.

*Key Words:* spirituality, health, healing spirituality, Anselm Grün.

En tiempos en que los sistemas y servicios de salud tienden a deshumanizar al ser humano y frente a cierta espiritualidad que tiende a desencarnarlo, Anselm Grün (n. 1945), monje benedictino y asesor espiritual,

1. A. GRÜN; M. DUFNER, *La salud como tarea espiritual*, Madrid, Narcea, 2001, 96.

desarrolla una reflexión que integra de manera armónica la espiritualidad y la salud psicofísica, recordándonos la dinámica circular que las articula. Su visión holística y sistémica del ser humano queda en evidencia en sus numerosos libros, en los que elabora, con sencillez y claridad, un discurso en el que dialogan la teología, la psicología y la filosofía. Lo hace desde una actitud que bien puede calificarse como clínica, es decir, basada en la observación y la descripción de los sentimientos, pensamientos y conductas humanas. No se preocupa por “hacer entrar” la realidad humana en determinada formulación teórica –provenga ésta de la teología o de la psicología–, sino que mira a las personas concretas y descubre en ellas qué formulaciones se verifican. Su actitud es clínica, también, por su preocupación pragmática: que las personas experimenten el camino espiritual como camino de sanación, la capacidad de “la ocupación espiritual para fortalecer la salud de alma y cuerpo”.<sup>2</sup> Anselm Grün, en la obra compartida con otro de los monjes de la Abadía de Münsterschwarzach, afirma: “demostrar la dimensión curativa de la fe y de la práctica de la vida cristiana es precisamente el objetivo de mis investigaciones”.<sup>3</sup>

Para esta tarea, nuestro autor se vale de su capacidad de observación, de la Escritura, de la tradición monástica y de la psicología.

Grün nos advierte que el camino espiritual es, en primer lugar, búsqueda de Dios y no de curación, pero que al recorrerlo podremos hallar la salvación saludable porque Dios sana y salva.

Estas páginas tienen por finalidad dar cuenta del enfoque profundamente integrador con que Anselm Grün aborda la interfase salud-espiritualidad.

2. *La salud como tarea espiritual*, 14. En mi experiencia clínica como médica psiquiatra y psicoterapeuta he podido constatar las influencias –positivas o negativas– que sobre la salud ejercen los diversos modos en que las personas se vinculan con Dios y con las instituciones religiosas. Observo que ciertos estilos de espiritualidad constituyen factores protectores –respecto de la salud integral– en tanto potencian el desarrollo humano, mientras que otros estilos funcionan como factores de riesgo. De allí que este autor haya despertado mi interés, ya que logra articular las vivencias humanas con las experiencias de un Dios que nos salva/sana, rescatando el valor espiritual de lo humano y la riqueza que aporta a lo humano la auténtica experiencia de Dios.

3. *La salud como tarea espiritual*, 7.

## 1. Salud y espiritualidad

### 1.1. *Salvación y sanación*

En sus orígenes, la medicina tenía una dimensión religiosa. De hecho, los médicos –que juraban fidelidad a Esculapio, dios de la salud– consideraban que los dioses eran el origen de toda energía curativa, y su culto, junto a las rectas relaciones con el creador del mundo, eran elementos integrantes de una vida sana.<sup>4</sup> Grün nos recuerda que “todas las prácticas religiosas que han surgido a lo largo del tiempo quieren ayudar al hombre a vivir bien y sanamente.”<sup>5</sup>

Esta congruencia entre religión y medicina, que continuó hasta la alta Edad Media, nos permite entender porqué tanto los médicos como los teólogos y maestros de la vida espiritual aconsejaban un estilo de vida sano.<sup>6</sup> Entre otros casos –por ejemplo, Hildegarda de Bingen–, Grün menciona a San Benito, quien buscaba “abrir espacios a la acción salvadora de Cristo en un modelo de vida capaz de garantizar de igual manera la salud del alma y del cuerpo”.<sup>7</sup> En otra de sus obras agrega:

“Vida espiritual significaba para los antiguos monjes, también el arte de una vida sana. No sin razón muchos llegaron a una edad muy avanzada. Su ascesis no era negación de la vida, sino exigencia de vida. La dietética, el arte de vivir sano, que para la medicina antigua era la tarea más importante, los monjes la han aplicado también a su vida espiritual. Ellos han entendido el camino espiritual como el arte de una vida sana. No se da vida sana sin un sano estilo de vida.”<sup>8</sup>

Y para sostener una vida sana ordenaron su día en base a alternancias rítmicas –oración y trabajo, vigilia y sueño, comer y ayunar, soledad y compañía– que configuran un orden exterior que promueve un orden interno.

La medicina fue perdiendo de vista la unidad del ser humano a medida que avanzaba en su desarrollo científico. Para nuestro autor, la Iglesia atravesó un proceso similar, preocupándose casi exclusivamente de la salud del alma en lugar de integrar, en una perspectiva unificada, la salud

4. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 13.

5. A. GRÜN, *Portarse bien con uno mismo*, Salamanca, Sígueme, 1997, 83.

6. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 48.

7. *La salud como tarea espiritual*, 58.

8. A. GRÜN, *La sabiduría de los padres del desierto*, Salamanca, Sígueme, 2000, 107-108.

del alma y del cuerpo. Así, “la salud del alma se ha considerado como asunto exclusivamente espiritual”.<sup>9</sup> Sin embargo, la tradición de la vida monástica entendía la vida espiritual como un medio para mantener sanos el alma y el cuerpo, incluyendo la dietética como parte de la ascética, en un conjunto orientado a promover una mayor libertad y una mejor salud. En la misma línea, Grün considera imperativo que hoy la Iglesia viva y anuncie la concepción unitaria del alma y del cuerpo, de la salud corporal y la vida espiritual. La salud –dice– no es competencia exclusiva de médicos y psicólogos. La fe posee una dimensión terapéutica, y esto queda en evidencia en el Nuevo Testamento, en el que Jesús cura a muchos enfermos y siempre remite a la virtud curativa de la fe.<sup>10</sup>

Pero para que la fe opere su capacidad terapéutica es necesario que integre en su mirada, y valore positivamente, todas las dimensiones del ser humano, aún las que parecen oscuras y negativas.

Esto no significa que debemos identificar salvación y salud, pues ésta no es un indicador de aquélla.<sup>11</sup> Sin descalificar el conocimiento médico ni psicológico, por el contrario, dejándose acompañar por él,

“nos debemos dejar conducir por Jesucristo. El camino de Cristo que por la cruz lleva a la nueva vida de la resurrección, es un camino por el cual llegamos a ser humanamente más maduros y sanos... No se trata de la autorrealización y de la autoglorificación del hombre, sino de que Dios sea glorificado en todo. Y una manera de glorificación de Dios es el hombre sano y maduro, que muriendo es revestido con la nueva vida de la resurrección para que la vida de Jesús se haga visible en nuestra carne perecedera (2 Cor 4,11).”<sup>12</sup>

## 1.2. Salud y enfermedad

### 1.2.1. Salud

Definir salud y enfermedad es una tarea compleja, y no carente de controversias, que ocupó y continúa ocupando a los profesionales de la salud.

9. *La salud como tarea espiritual*, 13.

10. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 14.

11. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 74.

12. A. GRÜN, *La mitad de la vida como tarea espiritual*, Madrid, Narcea, 1998, 31-32.

Para Grün, la salud entendida de un modo integral exige un estilo de vida sano y posee además una dimensión religiosa. Supone, por tanto, una relación correcta del individuo consigo mismo, con los demás, con la creación y con su autor, Dios.<sup>13</sup> No sólo hay una interdependencia entre enfermedad y estilo de vida, sino también entre salud y relaciones con Dios.<sup>14</sup>

### 1.2.2. Enfermedad

Quienes nos ocupamos de la tarea clínica constatamos a diario cómo los síntomas o las enfermedades, ya sean de orden psíquico o físico, funcionan frecuentemente como alarmas, semáforos en rojo que nos alertan acerca de la necesidad de un cambio en el estilo de vida y de afrontamiento de las situaciones que ésta nos presenta. Grün repara en esta capacidad simbólica que tiene la enfermedad para expresar el verdadero estado interior de la persona.<sup>15</sup> “Una enfermedad puede ser simplemente el lugar al que Dios nos cita para encontrarnos en la realidad de nuestro cuerpo y tocarnos en el lugar de la enfermedad con su amorosa mano”.<sup>16</sup> Para recordarnos nuestra dependencia de El, e impulsarnos a la profundidad de nuestro ser, hacia el espacio mismo en que habita Dios al que no tiene acceso ninguna enfermedad, allí donde es todo salud y vida.<sup>17</sup> Las enfermedades son heridas que se transforman en puertas de entrada de la gracia, en puntos de contacto del amor de Dios,<sup>18</sup> son oportunidades para nuestra propia humanización y para el verdadero encuentro con Dios.<sup>19</sup> Porque:

“La enfermedad puede brindar una excelente ocasión de hacer el descubrimiento de nuestro tesoro. Si nunca cayéramos enfermos viviríamos en la superficie falsificada de nuestra naturaleza humana. La enfermedad viene a ser como un grito de Dios que nos introduce en la verdad y nos orienta en dirección al tesoro que hay oculto en nosotros.”<sup>20</sup>

13. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 9.

14. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 10.

15. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 18-19.

16. *La salud como tarea espiritual*, 36.

17. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 46.

18. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 41.

19. Cf. A. GRÜN, “La herida que me abre, la herida como oportunidad”, en A. GRÜN – W. MÜLLER (dirs.), *Qué enferma y qué sana a los hombres*, Estella, Verbo Divino, 2000, 93.

20. A. GRÜN; M. DUFNER, *Una espiritualidad desde abajo*, Madrid, Narcea, 2004, 93.

La tarea de buscar la recuperación de la salud no debe perder de vista un horizonte más integral, una salud que va más allá de la curación de una enfermedad determinada. Lo que nos ayuda a vivir mejor es no obsesionarnos en un resultado y esperar confiadamente la apertura de posibilidades insospechadas:

“Esperar no significa aferrarse a algo concreto, como por ejemplo la curación de esta enfermedad. Esperar significa mucho más: es superar las expectativas. Entonces, la idea de la curación experimentará una transformación y depuración. No todo está perdido si no sano de inmediato. La esperanza crece en la sospecha de una salvación mucho más profunda, que tampoco puede ser destruida por la enfermedad. Quien en la esperanza supera las expectativas concretas y, de este modo, no le pone límites, experimentará seguridad y tranquilidad interiores”.<sup>21</sup>

### 1.2.3. Rituales y salud

Hay gestos o acciones que repetidas de manera más o menos similar en forma cotidiana o periódica, pueden promover salud o enfermedad. Grün propone apropiarse de estos rituales y direccionarlos positivamente de un modo conciente y voluntario:

“Si yo organizo mi vida, si soy yo el que le da su forma, una forma que me corresponde y que me va, entonces saco gusto a la vida, tengo el sentimiento de que vivo yo, en vez de ser vivido por otros. Es mi estilo cómo me levanto, cómo comienzo el día, cómo voy al trabajo, cómo organizo las comidas, cómo termino el día. Un estilo de vida sano necesita un ritual sano. Si no prestamos atención a nuestro ritmo de vida, se introducen caprichosamente rituales no sanos y que ponen enfermos... Los rituales sanos me ponen en orden y me dan el gozo de organizar yo mismo mi vida.”<sup>22</sup>

Así, los rituales sanos generan un espacio interior de libertad que, en medio de los múltiples reclamos de la vida actual, nos proporcionan una oportunidad tan sencilla como concreta para actuar ese rol protagónico que todo ser humano debiera tener respecto de su propia vida.

21. A. GRÜN, *Desafíos para vivir mejor*, Buenos Aires, Bonum, 2004, 38.

22. *La sabiduría de los padres del desierto*, 108-109.

### 1.3. *Vida espiritual*

#### 1.3.1. Definición

Grün define la vida espiritual como un vivir a partir de Dios y, a la vez, desde nuestro verdadero yo.

Para vivir a partir de Dios hemos de leer la realidad desde Él, esforzándonos por descubrir las proyecciones que arrojamos sobre las personas y los acontecimientos, con las que eclipsamos los designios de Dios sobre nosotros de manera que ya no podemos descubrirlos.<sup>23</sup> Y agrega:

“Vivir de acuerdo a nuestro verdadero yo significa vivir según la propia naturaleza, sin eliminar ningún sector de la vida, de modo que a través de todo lo que hay en nosotros «Dios sea glorificado».”<sup>24</sup>

#### 1.3.2. El núcleo del ser humano

Se trata de dos caras de la misma moneda: Dios y nuestro yo no se oponen ni divergen, sino que confluyen, porque toda persona lleva en sí un núcleo divino, “el Cristo presente en cada individuo”.<sup>25</sup>

“Cada persona representa una imagen que Dios se ha formado singularmente de sí mismo [...] El mundo sería más pobre si cada uno de nosotros no expresara de manera singular y única a Dios [...] Cada persona es una palabra «encarnada» de Dios. Y nuestra tarea consiste en que esa palabra singularísima de Dios sea perceptible en nuestra vida.”<sup>26</sup>

Por eso, “quien no se siente a sí mismo, no puede sentir a Dios. Quien no se ha experimentado a sí mismo, no puede experimentar a Dios.”<sup>27</sup>

Si intentamos mirar nuestro interior y no nos quedamos estancados en la historia de nuestra vida, ni en nuestros pensamientos y sentimientos, ni tampoco en nuestras heridas e incapacidades, podremos experimentar en lo profundo de nuestra alma algo de Dios y de su misterio.<sup>28</sup>

23. Cf. A. GRÜN, *Caminos hacia la libertad*, Navarra, Verbo Divino, 2002, 90.

24. *Portarse bien con uno mismo*, 76.

25. *Desafíos para vivir mejor*, 12.

26. A. GRÜN, *Cómo estar en armonía consigo mismo*, Navarra, Verbo Divino, 1997, 23.

27. A. GRÜN, *Para experimentar a Dios abre tus sentidos*, Buenos Aires, Lumen, 2002, 36.

28. Cf. *Para experimentar a Dios abre tus sentidos*, 152-153.

“No tengo que dominar en absoluto ni mi miedo, ni mi sensibilidad, ni mi debilidad. Lo que en realidad tengo que hacer es descubrir en mí el espacio en el que Dios está presente, ese espacio al que no tienen acceso ni estos problemas ni estos sentimientos.”<sup>29</sup>

Por muy golpeados que estemos por la vida, existe en el interior de cada uno un espacio sano, el santuario sagrado al que sólo Dios tiene acceso. Allí, en medio de nuestro ser desgarrado, podemos sentir la presencia de un Dios que sana.<sup>30</sup>

Mirarnos a nosotros mismos desde Dios puede transformarse en un recurso terapéutico que contribuya a nuestra autoafirmación. También la fe aporta datos –y los más verdaderos– para construir nuestra autoimagen e identidad.

“La cuestión es cómo podremos vivir de tal modo desde la realidad de la fe, que ésta marque más nuestra vida que las devaluaciones que hacemos de nosotros mismos.”<sup>31</sup>

#### *1.4. Tres notas de una espiritualidad sana*

##### *1.4.1. Espiritualidad de abajo*

Acorde con este enfoque antropológico, nuestro autor propone una espiritualidad de abajo, que es en realidad una espiritualidad desde adentro. Para ello, se afirma en la convicción de que Dios, así como nos habla en la Biblia y por la Iglesia, también nos habla por nosotros mismos, a través de nuestros pensamientos y sentimientos, por nuestro cuerpo, por nuestros sueños, hasta por nuestras mismas heridas y presuntas flaquezas.<sup>32</sup>

Esta espiritualidad transita dos caminos: la ruta hacia nuestro yo, hacia nuestra propia verdad, y la experiencia de fracaso e impotencia resignificada como lugar de oración auténtica y como oportunidad para crear un nuevo estilo de relaciones personales con Dios. “La espiritualidad desde abajo describe los procedimientos terapéuticos que debe seguir el ser humano hasta llegar al encuentro con la esencia de sí mismo”.<sup>33</sup>

29. *Portarse bien con uno mismo*, 74.

30. Cf. *Una espiritualidad desde abajo*, 105-106.

31. *Cómo estar en armonía consigo mismo*, 80.

32. Cf. *Una espiritualidad desde abajo*, 7.

33. *Una espiritualidad desde abajo*, 11-12.

Una espiritualidad desde abajo es la que descubrimos en la manera de hablar y proceder de Jesús, quien encuentra a los pecadores y publicanos abiertos al amor de Dios, a diferencia de los que se tienen por justos, quienes buscan la perfección girando sobre sí mismos.<sup>34</sup>

“La espiritualidad que nos ofrece la teología moralizante de los tiempos más recientes parte desde arriba, nos presenta altos ideales que hemos de alcanzar: el total desprendimiento, el dominio de sí mismo, la constante amistad, el amor desinteresado, el estar libre de todo enojo y la superación de la sexualidad. Esta espiritualidad tiene su importancia para los jóvenes, ya que los impulsa a superarse a sí mismos y a proponerse metas. Pero con demasiada frecuencia también nos lleva a que saltemos por encima de nuestra propia realidad. Nos identificamos tanto con ese ideal que olvidamos nuestras propias limitaciones y debilidades, porque no responden a ese ideal.”<sup>35</sup>

Se trata de dos estilos de vida y de espiritualidad, desde dentro o desde fuera de nosotros mismos; ambos se implican recíprocamente y se complementan para una espiritualidad integral.

#### 1.4.2. Espiritualidad de la transformación

Esta espiritualidad de abajo-adentro nos abre a una dinámica de transformación de nosotros mismos. Sumergirnos en nuestros problemas, enfermedades y pecados, nos permite llegar a nuestra profundidad, donde se oculta el verdadero yo, un núcleo vital –y por lo tanto bueno y sano– que siempre ha estado allí, bajo la capa de esas dificultades que hemos intentado rechazar. Nuestra calidad de vida tiene la medida de la aceptación de lo que en verdad somos.

“La transformación consiste en desentrañar, en sacar a la luz la imagen primitiva que subyace en el montón de las demás y dejar que lo verdadero se desarrolle por encima de lo falso. La transformación exige [...] un asentimiento total al ser. Todo puede ser, todo tiene un sentido. Sólo debería investigar qué sentido tienen, por ejemplo, mis pasiones, mis enfermedades, mis conflictos, mis problemas.”<sup>36</sup>

La noción de *transformación* implica para Grün:

34. Cf. *Una espiritualidad desde abajo*, 23.

35. *La sabiduría de los padres del desierto*, 18.

36. *Transformación*, 17-18.

“Que no rechace o encierre nada en mí, sino que dialogue con mis pasiones, con mis enfermedades, con mis conflictos y problemas, incluso con mis pecados. Entonces todo me conducirá a ese tesoro que está en mí escondido, hacia las nuevas posibilidades de vida, hacia una nueva calidad que hasta ahora he reprimido.”<sup>37</sup>

Es la clave de una espiritualidad que, lejos de hacerse fuerte en el voluntarismo, confía en que todo tiene un sentido, incluso nuestros pecados, porque confía en que Dios quiere transformar todo en nosotros a fin de que su luz y gloria resplandezcan cada vez más en nuestra vida.<sup>38</sup>

Para nuestro autor, el itinerario espiritual no tiene por objetivo liberarnos de todas las pasiones sino transformarlas en instrumentos de vida y de anuncio apasionado de Dios; transformar, por ejemplo, el enojo en energía, la susceptibilidad en sensibilidad compasiva y comprensiva, el celo en perseverancia ante los engaños.<sup>39</sup>

“Transformación significa para nosotros que la propia figura se abre camino, que aparece la imagen que Dios se ha hecho de nosotros, que la imagen primitiva se hace visible tal como había salido de las manos de Dios.”<sup>40</sup>

Aún nuestro inconciente puede y debe ser objeto de esta transformación, ya que ésta se realiza desde el fondo, en lo más profundo de nuestra angustia y desesperación.<sup>41</sup> En un estudio sobre los escritos de Evagrio Póntico,<sup>42</sup> Grün visualiza el valor simbólico de la palabra demonio, entendiendo que la doctrina sobre los demonios que desarrollaron los monjes fue la intuición del mecanismo de proyección por el que adjudicamos a otro nuestros propios deseos y emociones. Al proyectar el contenido negativo del inconciente en la figura del demonio, crearon la posibilidad de evitarlo. Lo colocaron fuera del inconciente, lo nombraron y así pudieron defenderse de él.<sup>43</sup>

37. *Transformación*, 22.

38. Cf. *Transformación*, 18.

39. Cf. *Transformación*, 81.

40. *Transformación*, 88.

41. Cf. *Transformación*, 48.

42. Cf. A. GRÜN, *Nuestras propias sombras. Tentaciones, complejos, limitaciones*, Madrid, Narcea, 1996.

43. Cf. *Nuestras propias sombras*, 39-40.

### 1.4.3. Espiritualidad de la misericordia hacia sí mismo

Para nuestro autor, “seguir angustiosamente anclados en las prohibiciones y en los preceptos indica que se desconfía del hombre”.<sup>44</sup>

Lo decisivo es aceptarnos a nosotros mismos, tanto con nuestros aspectos fuertes como con nuestros aspectos débiles, y reconciliarnos con nuestra propia historia.<sup>45</sup>

Jesús, maestro de misericordia, nos enseña a tratarnos bien, a portarnos bien con nosotros mismos. El autocuidado y un estilo de vida sano que integra los distintos aspectos de nuestra persona, no están desconectados del seguimiento de Jesús, sino que forman parte de la cultura de la vida en la que él nos instruye.

## 2. Integrar e incluir: claves para una espiritualidad sanante

### 2.1. *Una espiritualidad que incluye el cuerpo*

No podemos prescindir del cuerpo porque somos nuestro cuerpo. Por eso el itinerario hacia Dios no consiste en elevarse por encima de la materia sino que pasa por la realidad de la carne.<sup>46</sup> Se trata de un sentirse a sí mismo en el cuerpo. Debemos preguntarnos si estamos en armonía con nuestro cuerpo, si aceptamos nuestro cuerpo completamente, o si acaso rechazamos ciertos aspectos del mismo.

“Sólo cuando escucho la voz de mi cuerpo y de mi alma, puedo captar la voz de Dios. Sólo cuando logro estar en armonía conmigo mismo, puede Dios coincidir conmigo, puede penetrar en la voz de mi interior.”<sup>47</sup>

Debemos conocer nuestro cuerpo, amarlo, cuidarlo, escucharlo, interpretar su lenguaje, y así entender que a través de nuestro cuerpo Dios quiere darnos un mensaje.<sup>48</sup>

Grün nos exhorta a comprender que amarse en el propio cuerpo forma parte del camino espiritual, ya que “amarnos en nuestro propio

44. *Portarse bien con uno mismo*, 63.

45. Cf. *Cómo estar en armonía consigo mismo*, 68-70.

46. Cf. *Una espiritualidad desde abajo*, 58-59.

47. *Para experimentar a Dios abre tus sentidos*, 36-37.

48. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 82.

cuerpo es la expresión del amor a Dios, pues ¿cómo podemos rechazar aquello que Dios ha creado y nos ha confiado a nosotros?”.<sup>49</sup> No podemos rechazar lo que Dios ha creado y nos ha confiado.

Los cuidados de la vida espiritual incluyen el cuerpo, y a la vez, los cuidados hacia el cuerpo han de tener una motivación espiritual. Somos una unidad y hemos de cuidar la materialidad que Dios nos ha dado; también a través de ella su Espíritu se nos hace presente: “El cuidado por el cuerpo le ayuda a hacerse transparente al Espíritu de Dios”.<sup>50</sup>

Escuchar la voz del cuerpo quiere decir tomar en serio los elementos cognitivos de la psicósomática y preguntar a cada síntoma qué nos tiene que decir.<sup>51</sup> Muchas veces el cuerpo nos informa sobre la verdadera situación interior con más sinceridad que la conciencia misma, por eso la observación de las reacciones del cuerpo ha de estar incluida en el examen de conciencia.<sup>52</sup>

Muchos cristianos –observa el autor– que desean transitar un camino espiritual, hablan del amor a Dios, pero no logran amarse en su propio cuerpo, y en lo profundo de ellos existen resentimientos intensos contra su cuerpo. Para que puedan aprender a quererse,

“La primera condición es observar lo hermoso que hay en nuestro cuerpo, encontrarlo bello, mirarlo con buenos ojos. La segunda condición sería tratar bien a nuestro cuerpo, tocarlo con ternura, sentirlo con amor, cuidarlo. Un ejercicio puede ser observarse en el espejo y saludar amablemente todas las mañanas el propio rostro. En éste, mi rostro, se reflejará la magnificencia de Dios.”<sup>53</sup>

También la vida instintiva y las necesidades del cuerpo tienen su lugar en una sana espiritualidad. Cuando se los desconoce o sólo se piensa en la mortificación, la consecuencia será que los instintos reprimidos retornarán y constantemente pedirán la palabra, o como tentación o como síntoma neurótico.<sup>54</sup>

49. *Desafíos para vivir mejor*, 72.

50. *La salud como tarea espiritual*, 54.

51. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 78.

52. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 15.

53. *Desafíos para vivir mejor*, 72.

54. Cf. *Portarse bien con uno mismo*, 40.

## 2.2. *Una espiritualidad que integre la sexualidad*

Si Dios es vida y amor, una sana espiritualidad ha de integrar necesariamente la sexualidad, pues ésta es comunicación de amor y de vida.

Grün observa que para algunas personas Dios es aquel que contempla la sexualidad con desconfianza, y así instrumentalizan a Dios para fundamentar su propio miedo a la sexualidad. Si rehuyen la sexualidad es porque la experimentan como algo sucio y porque creen que Dios la prohíbe. Afirma que “tal visión de Dios no conduce a la vida, sino al miedo y a la estrechez, a la represión y negación de la vida”.<sup>55</sup> De modo que “quien excluye la sexualidad del ámbito de lo espiritual se condena a vivir anquilosado y seco”,<sup>56</sup> pues “la represión de las propias necesidades e instintos lleva a ser agresivos consigo mismos y a ser duros con los demás, sobre todo cuando se trata de la represión sexual”.<sup>57</sup>

En la medida en que nos reconciliamos con nuestra sexualidad y nos familiarizamos con ella, nos capacitamos para integrar su sabiduría y su fuerza en nuestro camino espiritual.<sup>58</sup> La energía sexual es siempre una energía vital, una fuerza determinante en el ser humano, que nos descubre la nostalgia por la vida, por elevarse, por el éxtasis. La sexualidad puede ser una fuente importante de espiritualidad, dado que es el lugar del amor más íntimo y del éxtasis, del hacerse una misma cosa con la persona amada.<sup>59</sup> Por ello, “una sexualidad integrada y digna es expresión del amor a Dios”.<sup>60</sup>

Grün considera necesario liberar a la sexualidad del tabú que ha predominado en la tradición de la Iglesia, al menos de manera inconciente, y transitar una vía intermedia entre el pansexualismo actual por un lado, y la tendencia a demonizar la sexualidad, por el otro.<sup>61</sup>

Señala dos caminos de integración de la sexualidad en la vida espiritual: el matrimonio y la vida célibe. En el matrimonio se experimenta con otro el placer de la unión sexual que refleja la aspiración a la unión con Dios, “el completamente Otro”. El placer de la experiencia sexual es pla-

55. *Para experimentar a Dios abre tus sentidos*, 33.

56. *La salud como tarea espiritual*, 66.

57. *Portarse bien con uno mismo*, 20.

58. Cf. *La sabiduría de los padres del desierto*, 67.

59. Cf. *La sabiduría de los padres del desierto*, 69.

60. *La sabiduría de los padres del desierto*, 71.

61. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 65.

cer de una unión, y por eso la unión sexual es camino hacia Dios.<sup>62</sup> Los impulsos sexuales conllevan siempre una energía espiritual, nos recuerdan constantemente la suprema aspiración humana a llegar a unirnos y fundirnos en amor con Dios y vivir en El la plenitud de nuestros deseos.<sup>63</sup>

El sentido del tacto, dirá nuestro autor, es un elemento importante a través del cual podemos llegar a experimentar a Dios. Cuando dos personas se aman, se acarician con ternura y se tocan mutuamente. En la caricia, conocen la piel del otro para que deje de ser un desconocido. En sus pieles acarician el amor que se mueve entre ambos. “Cuando dos personas se acarician con cuidado y esmero, llegan a tocar el misterio de Dios, el misterio del amor divino que se manifiesta en el amor humano. Aquí se une al amor hacia uno mismo, el amor hacia el otro y finalmente el amor de Dios”.<sup>64</sup> Y se palpa el misterio, porque “entonces el tiempo se detiene para ellos y tienen la certeza de que Dios mismo los ha tocado”.<sup>65</sup>

En el célibe, se trata de conectar la energía erótica con Dios, y de ese modo se hace más intensa la vida espiritual. “Lo erótico es necesario para dar paso a la mística verdadera”.<sup>66</sup> En las vidas de los místicos encontramos claros ejemplos de transformación del *eros* en experiencia amorosa de Dios, por ejemplo en Teresa de Ávila en su trato con Gracián, en Francisco con Clara, en Benito con Escolástica. Nuestro autor advierte que el célibe no debe caer nunca en la tentación de reprimir la sexualidad y el *eros*, sino preguntarse en qué dirección fluye su energía sexual, a quién ama y cómo se manifiesta exteriormente esta inclinación amorosa, ya que en la manera de expresar su amor a los demás se trasluce la vitalidad de su vida espiritual.<sup>67</sup>

La unión sexual en los casados tiene como último objetivo el de llevar a Dios, lo mismo que la renuncia al ejercicio de la sexualidad en los célibes. Los místicos se han apropiado con razón de la terminología erótica y sexual como punto de referencia para orientarse a Dios, de la ansiedad sexual como expresión y símbolo de la profunda aspiración del alma

62. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 66.

63. Cf. *Una espiritualidad desde abajo*, 83-86.

64. *Para experimentar a Dios abre tus sentidos*, 93-94.

65. *Para experimentar a Dios abre tus sentidos*, 100.

66. *La salud como tarea espiritual*, 67.

67. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 68.

a unirse con Él. Consideraron la sexualidad en su finalidad de conjunto y orientaron a la unión con Dios la apetencia existencial de unión que se oculta en la sexualidad, aceptando la situación incompleta de su ser. Se ha de transformar la sexualidad en corriente erótica fecundante de la vida del célibe.<sup>68</sup>

Comentando 2Pe 1,4, Grün afirma que es tarea de los cristianos descubrir la presencia divina incluso en la sexualidad. Considera que quien gasta toda su energía en reprimir y disociar la sexualidad, ésta le avasallará en momentos de frustración o sobrecarga. En cambio, todo aquel que está en contacto con su sexualidad recibe de ella ganas de vivir, le alegra por reconocerse cuerpo, le capacita para percibir la naturaleza con todos los sentidos y detectar a Dios en ella, le da creatividad y le lleva a una espiritualidad llena de vida. Lo decisivo es que la sexualidad se valore como una fuerza que viene de Dios y que quiere llevarnos también a Dios.<sup>69</sup>

“La sexualidad me recuerda la meta de mi existencia cristiana, y es que debo glorificar a Dios también con todo mi cuerpo (1 Cor 6,20)”.<sup>70</sup> La sexualidad es la fuente principal de que disponemos para el desarrollo de nuestra espiritualidad porque es vitalidad, es una fuerza que nos arrastra hacia Dios.

### 2.3. *Disfrutar: Una espiritualidad que sabe gozar de la vida*

Grün quiere que experimentemos el sentido festivo que ha de acompañar nuestra fe. La vida que Dios nos promete es siempre el paradigma de la fiesta (Is 25,6). Los libros sapienciales están llenos de consejos para portarse bien con uno mismo, para que nos vaya bien, para que podamos gozar de la vida que Dios nos regala.<sup>71</sup> Grün nos recuerda que:

“Según la mística medieval, el objetivo de la vida espiritual consiste en llegar al «frui Deo», a disfrutar a Dios. Si uno se veta toda clase de placer, se incapacita para gozar de la experiencia íntima de Dios en el placer justificado. La verdadera ascética no es renuncia y mortificación sino aprendizaje en el arte de hacerse humano y en el arte de disfrutar.”<sup>72</sup>

68. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 69-70.

69. Cf. A. GRÜN, *No te hagas daño a ti mismo*, Salamanca, Sígueme, 2001, 117-120.

70. *Caminos hacia la libertad*, 62-63.

71. Cf. *Portarse bien con uno mismo*, 52.

72. *Una espiritualidad desde abajo*, 83-84.

## 2.4. *Una espiritualidad para la libertad*

La vida ascética es un camino para la libertad, para tomar en nuestras manos la vida y formarla.<sup>73</sup>

“Sólo seremos libres si nos enfrentamos con nuestra propia verdad. Naturalmente eso es doloroso al principio: conoceremos cuánto hemos reprimido en nosotros, dónde hemos cerrado los ojos porque la realidad no era tal como nosotros la hubiéramos querido ver. Sólo nos podremos enfrentar sin angustia con nuestra realidad si creemos que todo cuanto hay en nosotros está abrazado por el amor de Dios.”<sup>74</sup>

Debemos tomar en serio las condiciones necesarias para llegar a la libertad partiendo de nosotros mismos, de nuestra realidad. Es simplista creer que amando todo lo demás se arreglará solo, porque el primer paso consiste en preguntarnos cómo podemos ser capaces de amar. Y “ahí tenemos que empezar por liberarnos de las leyes del super ego y del poder de la mala conciencia; ejercitarnos en la libertad de las pretensiones de los otros y en la libertad de los propios apetitos para poder amar como Jesús –el hombre verdaderamente libre– ha amado”.<sup>75</sup>

El objetivo de toda autorrealización, y al mismo tiempo, de todo camino espiritual, es liberarse de todas las dependencias y subordinaciones, en relación a otras personas y a uno mismo.<sup>76</sup> Quien es dependiente instrumentaliza al otro en función de sus necesidades, en cambio, “sólo el que es libre puede atarse”,<sup>77</sup> en el sentido de que sólo en la libertad podemos llegar a confiar suficientemente en el otro como para entregarnos a él.

## 2.5. *Una espiritualidad que se conecta con los propios deseos*

Sólo en diálogo abierto consigo mismo y con las aspiraciones del corazón se llega a Dios, en quien se unifica todo. Los deseos ponen en contacto con Dios porque ponen primero en contacto con la propia realidad. Precisamos analizar nuestros deseos, sentimientos y necesidades si queremos llegar a la verdad de Dios. “De no hacerlo así lo que se encuentra

73. Cf. *La sabiduría de los padres del desierto*, 48.

74. *Caminos hacia la libertad*, 36.

75. Cf. *Caminos hacia la libertad*, 138.

76. Cf. *Caminos hacia la libertad*, 139.

77. *Caminos hacia la libertad*, 124.

no es Dios, sino una subjetiva proyección de Dios. La vía espiritual de la contemplación y unión con Dios pasa por el análisis de nuestros pensamientos y deseos”.<sup>78</sup>

Todos deseamos a Dios en tanto que anhelamos la protección, el amor, la verdadera morada, la autenticidad y la libertad. “Más allá de nuestras propias intenciones, siempre que anhelamos algo con pasión, estamos en definitiva buscando a Dios”.<sup>79</sup>

## 2.6. *Espiritualidad de armonía entre oración, trabajo y salud*

La verdadera y más profunda sanación sólo se realiza en la contemplación, en la oración por medio de la cual contemplamos y nos hacemos concientes de nuestra propia luz, en cuanto que es participación de la luz de Dios.

“En ese lugar de Dios, en el lugar de la paz, en el interior del alma, está todo tranquilo. Allí habita sólo Dios. Allí todo es santo. Allí se cierran en el amor a Dios todas las llagas que nos ha abierto la vida. Allí desaparecen todos los pensamientos contra las personas que nos han herido. Allí nuestras pasiones no tienen ya entrada. Allí tampoco pueden alcanzarnos los hombres con sus expectativas, con sus ideas, con sus juicios. Allí estaremos unidos con Dios. Allí nos sumergiremos en su luz, en su paz, en su amor. Éste es el objetivo del camino espiritual.”<sup>80</sup>

No se trata, por lo tanto, de un camino moralizante sino místico y mistagógico, que nos introduce en el misterio de Dios.<sup>81</sup>

Pero hemos de tener en cuenta que somos materia y espíritu, y que por ello hay un reclamo de equilibrio en nuestra vida. Cuando rigidizamos una de las dimensiones, con toda seguridad es a causa de un temor que provoca una huida del otro, con el consiguiente riesgo de que el polo evitado haga eclosión y nos desestabilice. Por ello, es necesario armonizar las ocupaciones espirituales con las concretas demandas cotidianas a través de una adecuada distribución de nuestro tiempo.

“Todo lo que es excesivo le hace mal al alma. Rezar demasiado puede ser tan perjudicial como trabajar demasiado. Todo lo unilateral y extremo provoca lo contrario en el alma del hombre. El aburrimiento se expande en aquel que sólo reza. O

78. *Una espiritualidad desde abajo*, 33.

79. *Para experimentar a Dios abre tus sentidos*, 56-58.

80. *La sabiduría de los padres del desierto*, 120.

81. Cf. *La sabiduría de los padres del desierto*, 121.

pronto se confronta con su agresión o con su sexualidad. El hombre tiene participación en el cielo y en la tierra. Y debe responder a ambos polos. Siempre que reprimamos uno de ellos, éste saltará contra él y le obstaculizará en la vida. Muchas personas exageran actualmente la medida del trabajo, no sin consecuencias. Quien trabaja demasiado, fácilmente se torna duro. No trabaja por placer sino porque se esconde detrás del trabajo.”<sup>82</sup>

### 3. Aportes de la psicoterapia al camino espiritual

Con su característico enfoque interdisciplinario, Grün señala la confluencia entre terapia y vida espiritual. Nuestras representaciones de Dios pueden estar teñidas de colores que son nuestros y no de Dios, y si por medio de una terapia logramos tomar contacto con nuestra propia verdad, podremos purificar nuestra imagen de Dios.

“La terapia no es un sucedáneo de la vida espiritual, sino que pretende que nuestra vida espiritual sea fructífera; quiere conducirla a la verdad para que nos encontremos con el Dios real y no con las proyecciones de nuestras angustias.”<sup>83</sup>

Un tema recurrente en su obra es el encuentro con nuestra debilidad como condición para el encuentro con Dios. Las actividades espirituales no pueden constituirse en maniobras para evitar la angustia; es allí, en nuestras heridas, donde Él ha de curarnos.

La expectativa de que una terapia logre que todas las heridas cicatricen por completo es una imagen idealizada. En realidad, lo importante es adoptar una actitud diferente ante las heridas, de modo que ya no seamos determinados por ellas, sino que éstas se conviertan en una oportunidad para sentirnos más a nosotros mismo como seres humanos y para abrirnos a Dios.<sup>84</sup>

“No hay un verdadero encuentro con Dios sin un sincero encuentro con uno mismo. Uno querría evadirse de las propias heridas yendo directamente a Dios. Pero el camino que conduce a Dios pasa por nuestras heridas y no podemos soslayarlas. Es posible también evadirse de la propia verdad por medio de la vida espiritual, ocupándose constantemente de cosas espirituales, haciendo un ejercicio espiritual

82. A. GRÜN, *El misterio del tiempo*, Buenos Aires, Bonum, 2005.

83. “La herida que me abre, la herida como oportunidad”, 105.

84. Cf. “La herida que me abre, la herida como oportunidad”, 104.

tras otro, pero sin dejar a Dios ninguna oportunidad de que Él nos descubra nuestra verdad y toque nuestro corazón herido.”<sup>85</sup>

Tanto en la terapia como en el acompañamiento espiritual se trata de mirar cara a cara las heridas, pero no con la presión de procesarlas todas y eliminarlas, sino con la finalidad de reconciliarse con ellas.<sup>86</sup>

Con acierto señala Grün que un objetivo de casi todas las escuelas psicológicas es reconciliarse con uno mismo y con la propia vida, ver todo lo que se es sin valorarlo ni juzgarlo, y desde el trasfondo de la propia historia vital descubrir y vivir el valor que se tiene y el sitio que se ocupa en la vida. Los terapeutas casi siempre tienen que tratar con personas que han sido heridas y no se llevan bien con sus heridas. Lo que la terapia la mayoría de las veces hace no es solucionar sus problemas y que olviden todas sus heridas, sino que cambien de actitud ante ellas, que las afronten de forma que puedan vivir con ellas. Cuando el sujeto empieza a portarse bien consigo y con su historia vital llena de heridas, entonces empieza a estar sano de verdad.<sup>87</sup>

En el acompañamiento espiritual y terapéutico nos atrevemos a sumergirnos en el mar de nuestra vida bajo la mano protectora y benefactora de otro. Porque alguien nos bendice, porque nos dice algo bueno sobre nosotros y sobre nuestras represiones, podemos caminar sobre ellas sin que lleguen a devorarnos. Sin esa mano que nos bendice y nos ayuda no nos atreveríamos a adentrarnos en nuestro propio mar. Dios mismo sostiene la mano del Moisés que nos acompaña sobre nuestro mar.<sup>88</sup>

Si la falta de amor es nuestra herida más profunda, también podemos presentir que es el amor el que sana nuestras heridas. Grün considera que no es el método psicológico o espiritual el que aporta sanación a los hombres sino solamente el amor, ya que el paciente necesita del amor incondicional del terapeuta para poder elaborar la carencia de amor experimentada en su infancia.<sup>89</sup> Debemos matizar esta afirmación de Grün. Ciertamente el vínculo terapéutico es fundamental en tanto experiencia correctiva o reparadora, en cierto modo el terapeuta debe “ofrecer” al paciente –a través de su persona y sus actitudes, sin salirse de su rol– esa madre bue-

85. “La herida que me abre, la herida como oportunidad”, 106.

86. Cf. “La herida que me abre, la herida como oportunidad”, 104-106.

87. Cf. *Portarse bien con uno mismo*, 71-76.

88. Cf. *Transformación*, 49-50.

89. Cf. *Desafíos para vivir mejor*, 84-85.

na o padre bueno que el paciente no tuvo o no experimentó. Pero el valor fuertemente terapéutico de esta intervención no disminuye la importancia de la técnica psicoterapéutica, sino que le brinda el contexto en el cual ésta puede cumplir su función.

La misión de la terapia es superar la ruptura interior, posibilitar la reconciliación con el enemigo interior para que el sujeto pueda convertirse en un ser pleno. La meta de la terapia es que el ser humano descubra y haga visible su rostro primero, el rostro que Dios le dio. El objetivo de toda terapia es que la persona pueda aceptarse tal como es, que diga sí a su historia personal, a su carácter, que se reconcilie con todo lo que hay en él. Sólo cuando uno se ha aceptado a sí mismo es posible cambiar.

La dimensión espiritual no debe saltarse el plano psicológico, pues a través de él se halla el acceso humano a Dios. El camino hacia Dios no pasa de largo por nuestra realidad psíquica. No hay atajos espirituales que nos ahorren situarnos ante nuestra realidad psíquica.

“Cristo descendió hasta nosotros para que nosotros encontráramos la valentía de descender también hasta nuestra propia realidad. Tan sólo así podemos ascender hasta Dios”.<sup>90</sup>

#### 4. Jesús médico

Jesús de Nazareth predicó el Reino de Dios y fue Médico. Su acción de sanar a algunos de sus contemporáneos fue manifestación y metáfora de la sanación definitiva que Dios obra en nosotros.

“Jesús como Mesías no sólo nos libera, sino que también nos sana [...] Dios es el que siempre cura, el médico que se preocupa por nuestras heridas, las cierra y las sana. Salvación y sanación son características esenciales de una auténtica experiencia de Dios.”<sup>91</sup>

De las historias de curaciones de los evangelios, se desprende que una espiritualidad inspirada en el espíritu de Jesús contempla la curación espiritual y material de la persona,<sup>92</sup> pues “Jesús transforma en los enfermos que salen a su encuentro la resignación en esperanza, el desgarrar-

90. *Cómo estar en armonía consigo mismo*, 15.

91. *Para experimentar a Dios abre tus sentidos*, 106

92. Cf. *La salud como tarea espiritual*, 131.

miento en plenitud, el pleno rechazo en autoaceptación; al ciego en vidente, al sordo en oyente; la mudez en habla, la parálisis en vitalidad, la prisión en libertad”.<sup>93</sup>

Somos seres heridos y necesitados de curación. Nuestras heridas están impregnadas de un misterio que ya conocían los griegos cuando decían que sólo el médico herido es capaz de curar heridas. Ellos representaban a su dios de la salud, Esculapio, con una serpiente colgada de un bastón. El evangelio de Juan nos muestra a Jesús como el médico herido que está colgado de la cruz, levantado en alto como la serpiente en el madero. De la herida de Jesús manan sangre y agua, de ella fluye el santo y santificador Espíritu de Dios sobre el mundo entero. También nuestras heridas pueden convertirse en fuente de vida para nosotros mismos y para quienes nos rodean. Si nos hemos reconciliado con nuestras heridas, no las proyectaremos sobre los otros, sino que nos darán una fina sensibilidad para descubrir al otro en su verdad.<sup>94</sup>

MÓNICA CRISTINA UKASKI

20.05.08 / 30.06.08

93. *Transformación*, 85.

94. Cf. “La herida que me abre, la herida como oportunidad”, 109.



## EL LEGADO PÓSTUMO DE JOSÉ CARLOS BARCELLOS

### RESUMEN

Durante el 2º Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología, realizado en la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Alberto Toutin presenta el 9 de octubre de 2008 la obra póstuma de José Carlos Barcellos (1958-2008): *O drama da salvação: espaço autobiográfico e experiência cristã em Julien Green*. Edición y prólogo de Cecilia Avenatti de Palumbo, Juiz de Fora, Edições Subiaco, 2008. En esta nota se reproduce la mencionada presentación en homenaje a Barcellos fallecido a comienzos de este año.

*Palabras clave:* José Carlos Barcellos, literatura y teología, Julián Green, salvación.

### ABSTRACT

During the 2º Latin American meeting on Literature and Theology, held at the Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Alberto Toutin introduced on October 9, 2008, the posthumous work of Carlos Barcellos (1958-2008): *O drama da salvação: espaço autobiográfico e experiência cristã em Julien Green*. Edition and prologue of Cecilia Avenatti de Palumbo, Juiz de Fora, Edições Subiaco, 2008. This note is intended as a tribute to Barcellos, deceased early this year. *Key Words:* José Carlos Barcellos, literature and theology, Julien Green, salvation.

La obra que presentamos hoy corresponde a la tesis de doctorado en teología sistemática y pastoral que defendió José Carlos Barcellos (2000) en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Sus múltiples tareas académicas y su muerte sorpresiva (14 de febrero de 2008) le impidieron publicarla en vida. Agradecemos a Cecilia Avenatti y también la colaboración de la fundación *Porticus* (Brasil) y de la editorial *Subiaco*, cuyos esfuerzos hicieron posible esta publicación.

Asumo esta tarea como un homenaje a la persona y a la obra de José Carlos Barcellos, quien gracias a su agudo sentido de la amistad y del encuentro hizo posible la fundación de la ALALITE en octubre del 2005 en Santiago de Chile. Lo hago con el respeto por la palabra y la memoria de José Carlos, respeto con que el narrador de la novela *La hermana* (de Sandor Marai), recibe el manuscrito del gran pianista Z ya muerto quien se lo hace llegar como un legado póstumo: “Cuando alguien habla desde la otra orilla sobre las cuestiones de la vida y la muerte, sobre las grandes emociones que mueven al hombre, como la fe, el amor y la pasión, los que aún esta orilla no pueden responder. Deben callar y escuchar”.<sup>1</sup>

Desde el puente de silencio que se instaura entre él y nosotros quiéramos que escucháramos algunos puntos de su trabajo.

## 1. Problemática

En la primera parte de su trabajo, José Carlos establece los términos de su problemática. Su interés teológico por la obra del escritor estadounidense de lengua francesa Julien Green (1900-1998) responde a una percepción problemática del discurso teológico en el espacio y debate públicos en América Latina. En primer lugar, hay una preocupación de tipo pastoral. Él considera que una de las dificultades por las que atraviesa el discurso teológico y su recepción tiene que ver con el horizonte marcadamente eclesial en que éste es elaborado. Sin duda se trata de un horizonte irrenunciable, pero no exclusivo. Este horizonte determina los destinatarios privilegiados –comunidades cristianas–, así como el lenguaje y los modos de expresión ya codificados en su significación accesible sólo para los “iniciados”. Cierta la reflexión teológica en América latina toma conciencia progresivamente de su inserción en un contexto marcado por la pluralidad cultural, por la vivencia interreligiosa de la creencia, por la fragmentación de las propuestas de sentido, por la realidad de la pobreza que afecta a una amplia mayoría de hombres y mujeres de nuestro continente. Por ello, esta reflexión busca nuevos caminos para ofrecer un sentido a esta urgente y vasta realidad, en especial teniendo en cuenta el sentir y el pensar de los hermanos más pobres. Sin embargo, José Carlos observa que hay un vacío metodológico en la teología, es decir ausencia

1. S. MARAI, *La hermana* [Traducción del húngaro de Mária Szijj y J. M. González Trevejo], Barcelona, Salamandra, 2007 (1946) 74.

de un camino para acoger, dentro de su elaboración, a la literatura, la música, el cine, la telenovela, la moda el deporte y el carnaval, “como realidades a través de las cuales se configuran de manera efectiva las experiencias concretas de vida de las inmensas multitudes en el mundo actual”.<sup>2</sup> Todo ello dificulta el diálogo de la teología con quien se encuentra fuera de ese horizonte político y eclesial, perdiendo así la oportunidad de enriquecer su comprensión del evangelio en el esfuerzo mismo de proponerlo a nuestros compañeros en humanidad.

En segundo lugar, el autor percibe un fenómeno creciente en la cultura contemporánea de masificación y despersonalización del ser humano. La realidad del sujeto se va desdibujando, virtualizando en redes de interconexión global que, al mismo tiempo, le hacen perder densidad ontológica. Hay un olvido progresivo de la realidad del sujeto, en su devenir, en su situación, en su complejidad.

Ambos fenómenos inciden en el discurso teológico, en la medida en que afectan a los sujetos que lo elaboran. La teología de inspiración eclesial resulta ella misma ajena a las comunidades cristiana a las que quiere acompañar y metodológicamente desvalida para acoger críticamente los fenómenos de configuración cultural de las multitudes. Sus modos de elaboración han privilegiado la forma conceptual y abstracta, que dota sin duda a la teología de rigor y de precisión en su discurso, pero la vuelve, en último término opaca, respecto a los sujetos mismos que la practican –sensibilidad, imaginarios, lugar hermenéutico– e irrelevante, respecto a sus destinatarios.

Ante esta problemática, José Carlos ve la urgencia de que el discurso teológico vuelva a enraizarse en su terreno nutricional que es la experiencia humana y cristiana y se dote de un camino –de un método– y de una mediación y de un interlocutor adecuado a ello.

## 2. Planteamiento de su tesis

En la segunda parte del trabajo, José Carlos precisa su comprensión de la teología y elabora las categorías literarias: espacio autobiográfico, antropológico-teológica, drama y teológica propiamente tal –experiencia cristiana– que le permiten poner de relieve el alcance de la obra de Green. Bar-

2. J. C. BARCELLOS, *O drama da salvação: Espaço autobiográfico e experiência Cristã em Julien Green*. (Tese de doutorado). Pontifícia Universidad Católica do Rio do Janeiro, 2000, 41.

cellos entiende entonces la teología como una *hermenéutica de la experiencia cristiana*.<sup>3</sup> Esta comprensión de la teología parte del supuesto de que el hombre se descubre y se asume como un ser en el mundo, en el que habita y lo configura y, al que él mismo puede aportar su sentido a través del lenguaje y de su acción creativa. El acontecimiento de la manifestación y acción de Dios a favor del ser humano asume la mundanidad constitutiva de éste último y el talante interpretativo que le es coextensivo. Dios se hace acontecimiento en la historia que Él guía, en los mediadores que hablan y actúan en su nombre, especialmente en Jesús. Y todo ello se vuelve acontecimiento significativo en la medida en que se traduce en una experiencia humana específica singular y englobante para sujetos concretos. Para que la teología pueda aprehender la palabra y el actuar de Dios, inscrito en el experimentar humano se requiere una redefinición de la tarea de la inteligencia de la fe. Dado que el objeto de la teología es la experiencia cristiana, el *intellectus fidei* desplegado por aquella no se restringe exclusivamente a una investigación de carácter lógico o conceptual sino que puede ser entendido como “una exploración existencial del significado salvífico de las verdades de la fe cristiana”<sup>4</sup> o como “un esfuerzo de objetivación de la experiencia de fe y construcción de *una interpretación global y coherente de la existencia humana conocida como destino divino*”.<sup>5</sup> La tarea que incumbe a la teología no es, por tanto, que sea significativamente más relevante en el espacio público- tarea que podría reducirse a una pragmática del discurso teológico- sino también y sobre todo que sea soteriológicamente indicativa de la acción de Dios en favor de la vida de los hombres y mujeres.

Para enfrentar este desafío, José Carlos ve en la literatura en general una mediación intelectual y discursiva adecuada al quehacer de la teología como hermenéutica de la experiencia cristiana. Puesto que la teología se entiende como “una forma de apropiación –no sólo intelectual sino también y sobre todo existencial– del misterio de la fe”, no hay otra manifestación cultural, en las sociedades modernas, que cumpla mejor que la literatura el papel de poner al hombre en contacto directo consigo mismo, haciéndole manifiestas sus verdades más profundas y abriéndole perspectivas amplias para su autocomprensión y autoposición”.<sup>6</sup>

3. Cf. BARCELLOS, *O drama da salvação*, 40-54.

4. BARCELLOS, *O drama da salvação*, 46.

5. BARCELLOS, *O drama da salvação*, 49. La cita es de J.-F. MALHERBE, “La connaissance de la foi” en B. LAURET Y J.-F. REFOULÉ (dirs.), *Initiation à la pratique de la théologie*. Vol. I. Paris, Du Cerf, 103.

6. BARCELLOS, *O drama da salvação*, 9.

Pero, para que una obra literaria sea teológicamente relevante se requiere también del sujeto-teólogo que sea capaz de establecer los nexos entre la interpretación de la experiencia humana, descrita y explorada en la literatura, y la interpretación de experiencia de encuentro con Jesús que singulariza a la experiencia cristiana. Dada esta pretensión de la teología, el teólogo, su vida y caminar creyente es el primer espacio en donde se verifica la fecundidad del encuentro entre la experiencia humana, declinada en sus posibles, por la literatura y la experiencia cristiana, manifestada en sus esperables en Jesús. El teólogo, en cuanto enunciador de su discurso, funciona como operador ilocucionario del tipo “yo creo que” respecto a la posibilidad de verificación de sus afirmaciones, de cara a los interlocutores a los que se dirige.<sup>7</sup>

Para ahondar sobre las posibilidades de verificación existencial del discurso teológico, José Carlos se interesa específicamente en los escritos biográficos de Green: su autobiografía (*Jeunes années*, 1984) como sus más de veinte volúmenes de *Diarios (Journaux)* que se extienden desde 1914 hasta 1996. Estas obras, puestas en diálogo con la obra novelística y dramaturgica, constituyen una preciosa clave hermenéutica, iluminándose mutuamente entre ellas. “Mi verdadero diario se encuentra escondido en lo que *yo invento*”, escribía Green.<sup>8</sup> En efecto, este género biográfico se ofrece a Barcellos como un rico espacio en donde el sujeto –masificado y despersonalizado en la cultura y opacado u olvidado en la teología– encuentra un lugar privilegiado de expresión y de realización. El esfuerzo escritural en primera persona no sólo permite al sujeto venir especularmente a la palabra, viéndose reflejado en ella sino que también, de alguna manera, se abre a una nueva inteligencia “en el camino de sí a sí” –según la expresión de Gusdorf– y puede vivir una transformación ficcional o imaginaria del mismo. El sujeto que se plasma en estos relatos autobiográficos no es simplemente el mismo que se reconoce reflejado en sus condiciones fácticas sino que es el sujeto que, desde sus insatisfacciones, sus nostalgias y sueños no realizados, se declina ficcionalmente en sus posibilidades deseadas de ser. “Contra el hombre que soy –escribe Green– protestará siempre que hombre que yo habría querido ser, y los dos coexistirán hasta el final, pero es el hombre que yo habría querido ser que será juzgado”.<sup>9</sup>

7. Cf. BARCELLOS, *O drama da salvação*, 53-54.

8. J. GREEN, *Journal* (31 de agosto de 1946), *Oeuvres Complètes*. Vol. VI Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 946, citado por BARCELLOS, *O drama da salvação*, 86.

9. J. GREEN, *Journal* (23 de septiembre de 1946), *Oeuvres Complètes*. Vol IV. Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 941, citado por BARCELLOS, *O drama da salvação*, 106.

Este hombre –tal como se desprende de los relatos de Green– se encuentra presente en el mundo, asumiendo una cierta dimensión trágica de su existencia que le viene dada, en parte, por la conciencia “de los estrechos límites de la condición humana y de la imposibilidad para superarlos, a pesar de la buena voluntad y la inteligencia del héroe”<sup>10</sup> y, en parte, por la oscura realidad de Dios en el mundo y en el deseo del ser humano como el “siempre ausente y siempre presente”.<sup>11</sup> La condición dramática del hombre, que desde el corazón de la experiencia secular, es movida por un deseo infatigable de llegar a ser lo que es, es lo medular de la obra greeneana y lo teológicamente relevante para el proyecto de José Carlos. La teología bajo una forma no teórica y literaria de Green es, en síntesis, una “teología de la experiencia cristiana”<sup>12</sup> y que encuentra bellamente resumida en un pasaje de *Jeunes Années* de Green: “Lo que hay que tratar de aprehender y de rehacer es el paso de Dios en la vida de un hombre”.<sup>13</sup> La experiencia cristiana para Green es vivida, pensada y expresada en el corazón de la experiencia secular y mundana. Se trata de un “«acto de presencia» de un cristiano que intenta vivir y meditar seriamente acerca del evangelio en medio de las múltiples circunstancias personales, sociales, políticas y culturales de la vida moderna”.<sup>14</sup>

En la tercera parte de su trabajo, José Carlos presenta de manera descriptiva los aspectos centrales de la comprensión greeneana del Evangelio de Jesús: el drama de la historia del hombre, tironeada entre la gracia y el pecado, la presencia oculta y eficaz de Dios en el mundo, el misterio de Cristo, la Iglesia: palabra y sacramento y su peregrinar en la historia. En síntesis, José Carlos guiado por los escritos de Green, toma la ruta de cumbres para explorar el paso de Dios en la vida de un hombre, teniendo por un lado, el abismo de Dios que está siempre más allá de todo lo imaginado y, por otro, el abismo del mismo ser humano, en su ambigüedad y sus aporías, allí donde vemos casi nada pero intuimos que sucede algo decisivo: el drama de la salvación adámica.

10. BARCELLOS, *O drama da salvação*, 115.

11. L. GOLDMANN, *Le Dieu Caché: étude sur la vision tragique de la existence dans les Pensées de Pascal et dans le Théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1994, 163, citado por BARCELLOS, *O drama da salvação*, 120.

12. BARCELLOS, *O drama da salvação*, 104.

13. J. GREEN, *Jeunes années, Ouvres complètes*, Vol VI. Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 676, citado por BARCELLOS, *O drama da salvação*, 105.

14. BARCELLOS, *O drama da salvação*, 109.

### 3. A modo de balance... Una conversación que debe continuar

El trabajo realizado por José Carlos Barcellos alía, por un lado, rigor metodológico, para favorecer un encuentro entre teología y literatura sin que sus interlocutores se desperfilen, y, por otro, profunda simpatía hacia las búsquedas espirituales y teológicas, inscritas en expresiones culturales, como en este caso, en los escritos autobiográficos de Julien Green. Su trabajo se inscribe dentro de una bella tradición de teólogos latinoamericanos que se han aventurado en esta conversación con la literatura desde la teología: tan sólo por recordar algunos nombres, Juan Carlos Scannone y los desafíos de la poesía popular de Martín Fierro a la teología (1976), Pedro Trigo y su trabajos sobre la Institución eclesiástica en la nueva novela latinoamericana (1982), Antonio Manzatto y su reflexión teológica a partir de la antropología contenida en la obra novelística de Jorge Amado (1994), Paulo Astor Soethe y la legitimación teológica del discurso literario a partir de la obra de Heinrich Böll (1997), Antonio Carlos de Melo Magalhaes y sus trabajos sobre teología y literatura (1997), los seminarios y talleres organizados por Cecilia Avenatti en Argentina, por Salma Ferraz en Brasil y por Clemens Franken en Chile, y de muchos otros más.

José Carlos Barcellos propone una hermenéutica teológica de textos literarios en cuanto éstos le permiten ahondar en el Evangelio de Jesús, en el actuar salvífico de Dios en favor de todos los seres humanos. Es una teología que sin renunciar al esfuerzo del concepto, busca explicitar y sacar, a la luz de la fe, la experiencia humana dicha en el modo poético y simbólico de la literatura.

Ahora bien, dados los conceptos operatorios que define, epistemológicamente de manera impecable, Barcellos, “espacio autobiográfico”, “drama” y “experiencia cristiana”, ¿no pone así las bases para un trabajo literario y teológico que podría ir más allá de “una aproximación eminentemente descriptiva que apunta a dar una visión de conjunto del pensamiento teológico”<sup>15</sup> de Green? ¿No hay también un desfase entre el potencial teológico contenido en los escritos de Green y el esquema temático en el que José Carlos lo ordena y sistematiza: el hombre delante de sí mismo y el don de la gracia, Dios y el mundo, el misterio de Cristo, el Espíritu y lo cotidiano, la Iglesia: palabra y sacramento? Todo sucede como si los aportes de la teología en forma literaria de Green se vertieran en

15. BARCELLOS, *O drama da salvação*, 130.

moldes ya definidos, sin que estos moldes y categorías tuvieran que ser pensadas por la teología de manera nueva.

El trabajo de Barcellos que hoy aparece de manera póstuma es una obra inacabada y que por lo mismo debe continuar. Sus empeños pueden ser asumidos y enriquecidos hoy por las sensibilidades, pensamiento, la fe y el trabajo de los que seguimos en esta orilla de la vida. Unas conmovedoras palabras de Paul Ricoeur pueden ayudarnos a descifrar el sentido de este legado de José Carlos: “Que Dios, el momento de mi muerte, haga lo que quiera. Yo no reclamo nada, no exijo ningún «después». Yo deposito en los otros, mis sobrevivientes, la tarea de asumir el relevo de mi deseo de ser, de mi esfuerzo por existir, en el tiempo de los vivos”.<sup>16</sup>

Teólogos y literatos necesitamos ponernos en actitud de búsqueda de un ser humano que adviene, en el tiempo, a lo que está llamado a ser y, en ese mismo proceso, en búsqueda de un Dios cuyo paso hemos de reconocer hoy y cuyo advenimiento definitivo esperamos. Este trabajo consolida las bases necesarias para que el puente tendido entre las búsquedas de la teología y las de la literatura pueda ser atravesado por otros investigadores. Él como muchos otros ha corrido el “bendito riesgo”<sup>17</sup> de aventurarse, con los escritores, en las profundidades enigmáticas de la condición humana en su devenir histórico. Es aquí donde escritores como Green aspiran a llegar y José Carlos esperaba la misericordia infinita de Dios y encontrar, al final la propia identidad humana y cristiana.

Si la ausencia de José Carlos, como interlocutor responsorial de su obra, nos invita al silencio y a la escucha, creo que el vigor de su planteamiento, el carácter inacabado de su proyecto, hace de este trabajo más bien una “carta de amor”<sup>18</sup> –como describe Gustavo Gutiérrez, el quehacer teológico–. Es decir, una expresión del *intellectus amantis fidei* en el Dios que José Carlos amó y buscó amándole, junto a otros buscadores, creyentes o no, y del *affectus ecclesiae*, de su amor a la Iglesia concreta y vital, la de los santos y pecadores, la de la difícil unidad, la Iglesia de lo imposible.

ALBERTO TOUTIN

15.10.08 / 30.10.08

16. P. RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Lau-nay*, Paris, Calman-Levy, 1995, 239.

17. K. RAHNER, “La palabra poética y el cristianismo”, en *Escritos de teología*, Madrid, Taurus, 463.

18. J. M. LETURIA, “Entrevista a Gustavo Gutiérrez. Hacer teología es como escribir una carta de amor”, *Mensaje* 424 (1993) 555-556.

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

---

---

L. Cappelluti, *Amó con corazón de hombre. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús*. Síntesis histórica y perspectiva actual, Buenos Aires, San Benito, 2007, 78pp.

---

Con su cualidad inconfundible de sacerdote dehoniano y teólogo dogmático, Leonardo Cappelluti abre, por medio de una serie de obras breves, una forma de comunicación teológica que resulta provechosa para la vida creyente de muchas personas y comunidades cristianas. *Amó con corazón de hombre. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús* quiere ser una ayuda para “conocer y amar más al Corazón de Jesús” (3) y para alimentar, de manera adecuada y sin sensiblerías, la piedad popular. El texto se sitúa en el espacio de cruce entre devoción y teología, dando signos de una preocupación pastoral que hace bien a la labor reflexiva. El lenguaje empleado es sencillo y preciso a la vez; los lectores/as son ayudados con propuestas de meditación al final de cada capítulo.

El capítulo 1, “Riqueza y ambigüedad del lenguaje devocional”, constituye un repaso de los conceptos más usados históricamente en relación con el Sagrado Corazón: culto, devoción, desagravio, reparación y expiación (cf. 9). “La gran revelación” se vincula a la gracia recibida por santa Margarita María en 1675, al escuchar que Jesús le dice que *el amor no es amado* (cf. 18). El capítulo 2 se titula “Claridad y límites del lenguaje doctrinal” y ofrece un abordaje tanto conceptual como simbólico, intercalando aspectos magisteriales, bíblicos y teológicos. El esfuerzo pedagógico de Cappelluti no renuncia a la profundidad dogmática que el tema requiere: la redención es *un misterio de amor*, la reparación es *amor penitente*, el costado traspasado es camino al Corazón de Cristo. “El Corazón del Padre”, tema del capítulo 3, inserta la teología del Corazón de Jesús en la perspectiva trinitaria, tan estudiada y enseñada por el autor. La propuesta es desandar la imagen de un Dios abstracto, leja-

no e impasible frente al Corazón traspasado (cf. 35). El “Dios apático” y el “Dios lejano” (35-36) hablan de una “Trinidad ausente” (37); un camino distinto es posible porque “sólo el Espíritu nos permite llegar al Padre en el Corazón de su Hijo” (39). Esta temática se profundiza en el capítulo 4, “El Corazón de Jesús y el Espíritu Santo”: “el misterio del Corazón de Cristo y el don del Espíritu Santo aparecen en estrecha relación con la fundación de la Nueva Alianza” (41). En “Mirarán al que traspasaron”, capítulo 5, se proponen “las tres miradas del discípulo amado” a partir del cuarto evangelio: la muerte, la comunicación del Espíritu y la sangre derramada (cf. 51ss). La exploración de la riqueza bíblica sigue en el capítulo 6, que lleva como título “El Corazón de Jesús en la Carta a los Hebreos” y se desarrolla conforme a las claves de ofrenda y misericordia. Precediendo a una breve conclusión, el estudio finaliza con el valioso capítulo 7, dedicado a “El Sagrado Corazón de Jesús y la Eucaristía” y volviendo al comienzo al tratar sobre la espiritualidad de santa Margarita: “la Eucaristía, unida intrínsecamente a la devoción al Corazón de Jesús (...) permanecerá inseparable de esta devoción” (65). El sentido eclesial que atraviesa el texto queda reforzado con la re-

producción de la Carta de Benedicto XVI sobre el culto al Corazón de Jesús en el quincuagésimo aniversario de la encíclica *Haurietis aquas* (cf. 75-78).

---

L. Cappelluti, *Pan partido para un mundo quebrado. La Eucaristía en el camino del hombre*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 91pp.

---

En un formato semejante a la obra anterior, el autor nos ofrece otra síntesis teológica que es el fruto de muchos años de oración, predicación y docencia. *Pan partido para un mundo quebrado. La Eucaristía en el camino del hombre* consta de ocho capítulos que se acompañan por algunas pautas de reflexión. Cappelluti no elude la situación actual del mundo, al que caracteriza como “quebrado, dividido, fragmentado” (3); es desde este escenario que nos propone un camino teológico que profundiza la misteriosa unidad entre el Cuerpo de Cristo-Eucaristía y el Cuerpo de Cristo-Iglesia. En su introducción, destaca además a los/as catequistas y agentes de pastoral como destinatarios/as preferentes de este libro, que quiere hacer accesible la doctrina de la Iglesia para ellos/as.

Bajo el título “Las presencias de Jesús”, se propone el capítulo 1 con aportes del Concilio Vaticano II y comentarios de textos bíblicos que muestran distintos encuentros de Jesús (Jn 4,1ss; Lc 24,13ss; Jn 20,19ss). Por medio de ellos, se enseña que “la vida eucarística exige una actitud meditativa, receptiva, de la Palabra de Dios y abierta a la acción del Espíritu” (16). “La sed de Dios y los sencillos”, capítulo 2, introduce el tema de la piedad popular tras las huellas de la V Conferencia de Aparecida y propone el camino de los sacramentos y la Eucaristía como “un punto de llegada necesario” (23), junto a unas orientaciones para un proceso de discipulado. El capítulo 3 se focaliza en el pasaje de 1 Tim 2,6: “Se entregó a sí mismo para rescatar a todos” y ofrece una profundización del misterio eucarístico desde el punto de vista del sacrificio. En él se presentan distintos textos magisteriales del Concilio Vaticano II y del posconcilio, acompañados por textos de la Escritura que ayudan a comprender mejor el lenguaje eucarístico desde su contenido soteriológico. En el capítulo 4, “Jesús come y bebe con los pecadores”, se desarrollan temas magisteriales y bíblicos relativos al banquete eucarístico con aportes significativos para la reconciliación. La perspectiva cen-

tral del libro vuelve en el capítulo 5: “La Iglesia, Cuerpo de Cristo”. Luego de exponer la palabra de los documentos de la Iglesia, se trazan tres orientaciones fundamentales: no separar a Cristo de la Iglesia, aprender a discernir el cuerpo del Señor y favorecer la inculturación. El capítulo 6 se concentra en una enseñanza central de la tradición: “La Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia”. Además de las relaciones entre la Iglesia y la Eucaristía, se explican las condiciones que la Iglesia debe cumplir para que en ella permanezca el Espíritu Santo y pueda así *hacer la Eucaristía*; que la *Eucaristía hace la Iglesia* exige la disposición de superar las divisiones en las asambleas litúrgicas. El capítulo 7, “La Iglesia es comunión de amor”, se articula sobre el concepto clave de comunión: en el magisterio, en relación con la reconciliación, como participación y en el Espíritu Santo. Finalmente, a modo de conclusión, el capítulo 8 considera a “La Eucaristía en el camino del hombre” en el horizonte del llamado y el seguimiento. En él se retoman sobre todo las enseñanzas del Concilio Vaticano II en la constitución *Gaudium et Spes*, junto a otros textos bíblicos y teológicos: “a la Iglesia no le queda otro camino que seguir los pasos de Jesús, presente en la Eucaristía” (83).

---

L. Cappelluti, *Pondré mi ley en su corazón Jer 31,33. La primacía del amor de Dios*, Buenos Aires, San Benito, 2006, 91pp.

---

En esta obra, *Pondré mi ley en su corazón Jer 31,33. La primacía del amor de Dios*, se trata de un retiro “elaborado a lo largo de varios años en las distintas diócesis del país donde me ha tocado predicar” (5). La intención de Cappelluti es ahora ponerlo por escrito para que todo/a lector/a pueda tener acceso a él aun sin estar presente. El autor nos aclara, además, que “el tema en torno al cual entiende girar todo el retiro es el de la *reconciliación*, fruto del encuentro personal con el Señor” (5). Nos sugiere realizar un camino parecido al de Emaús, al ritmo de los textos bíblicos seleccionados para orientar el itinerario y bajo la nota dominante de “*la primacía del amor de Dios, que en Cristo nos ha reconciliado con Él* (2Cor 5,18-20)”. El camino se organiza a través de diez meditaciones sencillas y profundas que sugieren textos bíblicos, una reflexión sobre ellos y unas preguntas para la oración personal. Los temas principales de estas meditaciones son: la acción del Espíritu, el pecado, el perdón, la reconciliación, el aguijón de la carne, el querer del Padre, la tribulación, la oración, la misericordia, María. En ellas se descu-

bren la interioridad y la sabiduría que animan al teólogo y se prodigan a los demás, las mismas que se manifiestan en otra contribución del autor: L. CAPPELLUTI, *Con el Señor de todos los días. Oraciones y reflexiones al Dios que da sentido a mi vida* (Buenos Aires, San Benito, 2007, 108pp). El estilo de Cappelluti es teológico y pastoral al mismo tiempo, espiritual y doctrinal, meditativo y catequético. Su riqueza puede ser entendida como testimonio de fe firme en tiempos de especial interpelación misionera. Será que, quizás, la *conversión pastoral* también deba ir llegando para quienes hacemos teología en este contexto: “sólo se requiere haber sido iniciado en las cosas del Espíritu” (5).

VIRGINIA R. AZCUY

---

E. CAROLI (ed.), *Dizionario Bonaventuriano, Filosofia – Teologia – Spiritualità*, Padova, Editrici Francescane, 2008, 907pp.

---

Este diccionario, en el cual ha colaborado nuestra compatriota M. T. Maio, doctorada en la Gregoriana, pero Bachiller en nuestra Facultad de Teología de la UCA, será, junto con las ya clásicas obras de Gilson y Bougerol, una referencia obligada para quien quiera

adentrarse en el pensamiento de San Buenaventura de Bagnoreggio –junto con el Aquinate uno de los más profundos y sugestivos pensadores de la escolástica medioeval–. En realidad, Buenaventura es el necesario complemento para todo espíritu tomista que quiera permanecer abierto a otros ángulos de aproximación al objeto de la Teología. No es su menor recomendación el que, en sus épocas de estudiante, el actual papa Benedicto haya hecho su tesis doctoral sobre este egregio pensador franciscano. Aunque es verdad que, en su momento, 1954, este trabajo recibió una severa crítica del profesor Michael Schmaus.

Es cierto que contábamos con un “Lexicon”, *Lexique Saint Bonaventure*, Paris, Franciscaines, 1969, cuidadosamente elaborado bajo la dirección del mencionado Bougerol, pero, sumado al pequeño detalle de que dicha obra está agotada, éste no pasaba de ser una especie de ‘concordancia’ de los principales conceptos del Doctor Seráfico. La obra dirigida por el P. Ernesto Caroli tiene el mérito de ofrecer, para cada acápite, no solo abundantes paralelos y breves definiciones, sino una exposición enjundiosa de cada punto hecha por especialistas prestigiosos, que han tratado en otras partes y largamente cada tema.

Una excelente introducción a la bibliografía bonaventuriana preparada por Pietro Maranesi, profesor del Antonianum; un estudio somero sobre su época, redactado por Leonardo Sileo, de la Urbaniana; una excelente biografía con cuidada cronología del santo doctor, realizada por Costanzo Cargnoni, director de *Bibliographia Franciscana*; hacen de prólogo iluminador y sintético del conjunto de los artículos.

A esto se añade un registro completo, refiriéndose a su estructura y método, de cada una de las obras que figuran en la ‘Opera Omnia’ de Quaracchi –actualizadas, al menos en su sermonario, por Bougerol– elaborada por Johannes Freyer, rector del Antonianum.

No está tampoco demás, en las últimas páginas, la repetición del índice latino también en italiano, inglés, francés, alemán y español.

Sería largo referirse a los artículos y a cada uno de sus autores, pero sorprende la homogeneidad de su nivel y de su desarrollo. En resumen: una obra de invaluable utilidad –casi, diríamos, ineludible, de ahora en adelante– para cualquiera que desee leer o trabajar el pensamiento bonaventuriano.

GUSTAVO PODESTÁ

---

E. F. DE ALMEIDA – L. LONGHINI (orgs.), *Teología para qué?*, Rio de Janeiro, Instituto Mysterium-Mauad, 2007, 159pp.

---

El presente es un libro de factura colectiva, venido de las pródigas tierras de Brasil, escrito en portugués por hombres y mujeres provenientes de los ámbitos de la teología, filosofía, ciencia de las religiones, sociología y literatura; católicos y protestantes. Es decir, en la misma trama del libro está manifiesta la interdisciplinariedad, ya que el mismo fue gestado desde esta perspectiva.

Todo el libro se abre con un exergo insinuante y perturbador, una cita de Rubem Alves: “Teología es un intento de hablar sobre el cuerpo, el cuerpo de los sacrificados. Son los cuerpos que pronuncian un nombre sagrado: Dios... La teología es un poema del cuerpo, un cuerpo orando, un cuerpo diciendo sus esperanzas, hablando sobre su miedo de morir, su ansia de inmortalidad, aportando para las utopías espadas transformadas en arados, lanzas fundidas como podaderas... Por medio de este hablar los cuerpos se dan las manos, se funden en un abrazo de amor, y se sustentan para resistir y caminar”. Bella “definición” de la teología desde una perspectiva parti-

cular –si se puede llamar definición a algo que justamente pretende no poner un fin (*de-finire*), sino abrir surcos inacabables–.

Para tener una visión de conjunto de lo que el libro pretende, vale la pena detenerse en la presentación que hacen los organizadores de la edición. Ellos aseguran que “todo/a teólogo/a aprende desde cero, en los bancos de los seminarios, la siguiente ecuación: cuando digo “yo creo”, hago una confesión de fe; si pregunto “¿por qué creo?, hago teología”. Y responden a esta constatación de modo atrevido: “La presente colección no quiere preguntar sólo ¿por qué creo? Ella es más osada. Pregunta por la forma, por la manera, por el cómo, si es posible, si es relevante hacer teología. En fin: ¿PARA QUÉ TEOLOGÍA?”. Cuando esperamos la respuesta, la presentación nos dice: “¿La respuesta? No sabemos si existe. No está pronta, acabada. Recorremos no uno, sino varios caminos. Encontramos una manera de proponer la reflexión. Escribir, hablar, pensar, vivir, son los varios temas contemporáneos de este vasto campo del saber que es el teológico”. Y justifican la mirada propia de este libro con esta afirmación y un juego de palabras sugerente e inquietante: “Así procedemos porque entendemos que el lugar

teológico, compuesto de varios ambientes –fe, religiosidad, espiritualidad–, debería encontrar resonancia en su ambiente propio, los seminarios y escuelas teológicas, y estando allí sufrir todo tipo de cuestionamientos. La palabra *seminario* tiene origen en la palabra *semen*, que significa *simiente*, y un *seminario* debería ser una *sementera*, o sea, un lugar donde las *simientes* florecen, fructifican. Los *seminarios*, en algunos casos, fueron transformados en *cementerios*, tumbas del saber, lugares de muerte y no lugares de vida de la reflexión teológica” –todas las citas en pp. 7-8. En portugués el juego de palabras es más elocuente aún–.

Todo el libro tiene la perspectiva de la teología como antropología y, por lo tanto, como biografía. Así lo dice el primer artículo, donde encontramos un planteo introductorio a toda la temática: “Un rostro reflejado en el espejo... teología ¿para qué?” de Carlos Alberto Chaves Fernández (teólogo bautista): “Hablar sobre Dios es hablar sobre el ser humano, del mismo modo que hablar sobre el ser humano es descubrir a Dios. Teología es antropología y, por eso, una biografía. Teología esa salir de sí para verse; es migrar de sí e inmigrar para sí mismo; es buscar entender quién es Dios, para conseguir entender quiénes somos”

(10). El camino elegido tiene como objetivo tornar a la fe más lúdica y mística, más experiencial y profunda (11). Aquí mismo se asegura que hoy más que nunca se precisa de la teología, porque hoy más que nunca se precisa la libertad. Y que “despreciada por la iglesia y desconocida por el Estado, la teología encontró hoy el mismo espacio que Jesús osó usar para “teologizar”. Ningún otro conocimiento goza hoy de este *status* de libertad, porque siempre está al servicio de un poder que lo mantiene, regula, gobierna, paga y, por eso, exige, determina, prohíbe, cohibe, castra. Pero la teología es un conocimiento fértil, libre, con compromiso exclusivo con una libertad que no buscó, pero que, como el viento que sopla, la encontró entre el desprecio y el desconocimiento” (13).

Componen el libro nueve artículos y sendos autores –en su mayoría con varios títulos académicos cada uno– casi todos desconocidos en nuestros ámbitos argentinos. Además del artículo introductorio citado hay tres etapas del camino: la primera pregunta por la naturaleza de la teología. Aquí encontramos tres capítulos, a saber: “La Biblia y las ciencias actuales: crisis o entendimiento?” de Isidoro Mazzarolo (biblista católico); “La teología de la liberación” de Jo\_o Batista Libanio (doctor en teología

católico); “Diálogos rumbo a una teología pastoral consecuente” de Jonas Rezende (sociólogo) y Edson Fernando de Almeida (teólogo presbiteriano y psicólogo).

La segunda etapa pregunta si la teología tiene una función de diálogo entre las religiones. Un artículo aborda el tema: “Teología y diálogo interreligioso” de Faustino Teixeira (graduado en filosofía y ciencia de las religiones y doctor en teología).

La tercera etapa destaca la relación de la teología con sus pares, hermanas, primas, amigas. Aquí encontramos cuatro artículos: “Teología y filosofía” de Ricardo Quadros Gouvêa (teólogo presbiteriano, licenciado en letras y doctor en filosofía); “Literatura y teología” de José Carlos Barcellos (doctor en letras y en teología); “Teología y estética” de Cláudio Carvalhaes (doctor en filosofía y profesor de teología y arte); “Teología y fiesta” de Elsa Tamez (teóloga y licenciada en literatura y lingüística).

Indico cuatro miradas, necesariamente parciales, para terminar este comentario poniendo el foco en cuatro asuntos puntuales: primero, la imagen del espejo que recorre el libro de principio a fin, como indicando que para saber para qué hacemos teología hubiera que verse reflejado en el reverbero del espejo. Segundo, quiero llamar la atención

sobre el artículo de José Carlos Barcellos, uno de los últimos que publicó antes de su ¿prematura? muerte el 14/02/2008. Pionero en el diálogo Literatura y Teología en nuestro continente, ha dejado un vacío difícil de ocupar. Valgan estas líneas como agradecimiento cordial a aquel que, con coraje y pasión, nos ha abierto el camino (dos artículos han aparecido en *Teología* 96 (2008): J. C. BARCELLOS, “Literatura y teología”, 289-306 (traducción del escrito que integra este libro que recensamos aquí) y C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “Homenaje póstumo a José Carlos Barcellos”, 453-458 con bibliografía del autor). Tercero, el diálogo que se propone con el arte: poesía, cine, teatro, música, leyendas e historias infantiles, fiestas y carnavales, pintura, literatura y... fútbol (sic), asegurando que el mismo puede ser una clave hermenéutica para entender la identidad nacional y auto-entendernos, proponiendo que “la teología tiene que aprender a jugar al fútbol, sino ella no existirá en nuestro país de injusticias sociales” (140). En cuarto lugar, creo que no mejor final podía tener este libro con perspectiva interdisciplinar que la asociación entre teología y fiesta, una fiesta como espacio humano en el que se siente la presencia divina (148). Y recordando dos entrañables textos neotestamentarios,

aquel relato de Emaús que termina con una cena y aquel otro del Apocalipsis donde el Señor asegura que está a nuestra puerta y llama, nos recuerda que “nuestros eternos caminos de Emaús, llenos de frustraciones y derrotas dentro de un sistema económico poderoso y deplorablemente bélico, nos piden que invitemos a Jesús para cenar, para que nos nutra de esperanza y de alegría” (149).

Queremos terminar este comentario dejando nuestra última palabra a los decires con ecos y reminiscencias del relato de la creación (¿será casual la relación?), con que los organizadores del libro terminan su presentación, invitando a adentrarnos en el recorrido propuesto: *boa e bela leitura!*

JUAN QUELAS

---

L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007, 923pp.

---

Este manual, destinado a profesores y estudiosos de la teología moral (cf. 14), es el fruto de un largo trabajo preparatorio desarrollado en el seno del *Área Internacio-*

*nal de Investigación en Teología Moral*, instituida en 1997 por el Cardenal Angelo Scola en la Universidad Lateranense. Ha sido precedido por numerosas publicaciones, en especial dos obras de los mismos autores, *La plenitud del obrar cristiano* (2001) y *Una luz para el obrar* (2006). Su objetivo consiste en presentar “una visión orgánica global de los fundamentos de la moral católica”, superando al mismo tiempo “la fragmentariedad y el sincretismo de tantas obras de ética” (15). Para ello desarrollan las indicaciones fundamentales de la renovación de la moral establecidas por la encíclica *Veritatis splendor*, buscando, en particular, los nexos constitutivos entre verdad y libertad, fe y moral (cf. 11, VS 4).

Esta presentación de la moral fundamental se plantea desde la perspectiva “de la primera persona”, es decir, del sujeto que obra (VS 78), con una impostación personalista que enmarca el obrar moral en su contexto inter-personal, aspectos que son asumidos en un discurso esencialmente teológico, cristocéntrico y trinitario (cf. 12-13). Es más, la *estructuración* misma de la obra es trinitaria: “Para gloria del Padre” (1º parte); “Hijos en el Hijo” (2º parte); “Guiados por el Espíritu” (3º parte). El gran desafío, como puede imaginar el lector, es evitar que se-

mejante planteo derive en una distorsión de la sistemática propia de la teología moral, y en un planteo unilateralmente “descendente”, con una excesiva impronta dogmática y parenética, poco atento a la racionalidad práctica y alejado de la experiencia. La lectura del manual, sin embargo, permite disipar estos temores.

Esta obra comienza con una reflexión preliminar, donde se afirma, en primer lugar, la posibilidad de una sinergia entre el obrar divino y el obrar humano, y la relevancia salvífica de este último, a la luz del anuncio del Reino (cap.1); luego, recorre la historia de la moral hasta nuestros días, delineando la Tradición que constituye el horizonte hermenéutico del obrar cristiano (cap. 2); y finalmente, trata algunas cuestiones metodológicas, proponiendo una circularidad hermenéutica entre verdad y libertad, experiencia moral y revelación (cap. 3).

A continuación, en la primera parte, “Para gloria del Padre”, se estudia la vocación originaria al amor. Comienza por la *pregunta moral* (cap. 1), cuya comprensión remite a la experiencia moral, de la cual enfatiza su carácter personal (1); y se muestra como esta experiencia contiene una verdad que trasciende toda normalidad empírica, y que se pone de manifiesto en la remisión de Cristo “al principio” (2). La per-

sona se implica íntimamente en su acción, porque busca realizarse a través de ella. Por ello, toda acción es una búsqueda de sentido (3), y éste consiste en el amor como comunión inter-personal (4).

En el cap. 2, aplicando el “método de la inmanencia” (Blondel), sigue la línea del deseo profundo, que al trascender los deseos particulares, manifiesta una paradoja: es imposible de extinguir e imposible de satisfacer (1). Este deseo sólo se salva en la apertura esperanzada hacia algo que por sí mismo es incapaz de producir: el *fin último*. Éste, como amor originario, suscita en la afectividad una intencionalidad que luego es asumida por la razón, por la cual guía y mide el obrar desde su mismo interior (2), para alcanzar la felicidad, como acción de Dios que hace al hombre capaz de comunión con Él “en Cristo” (3).

Pero en la desproporción entre el acto humano y el fin último, anida la posibilidad del *pecado* (cap. 3), que consiste en el rechazo del proyecto de Dios, y que genera la incapacidad de realizar la comunión, en cuanto que el fin ya no está más en el principio del obrar y éste pierde su dirección generando la concupiscencia (2). Sin embargo, la llamada original al amor permanece en el testimonio de la *ley natural* (cap. 4), que es la participación

de nuestra razón en la sabiduría creadora (1), la “luz” por la cual podemos conocer “el bien de la persona” (que es la comunión), y ordenar a él los distintos “bienes para la persona” (2). Esta ley natural es asumida en la ley nueva como parte integrante de la verdad total del hombre que Cristo nos revela (3).

La segunda parte, “Hijos en el Hijo”, trata de la constitución del *sujeto moral cristiano* a través del *encuentro personal con Cristo* (cap. 1). Todo encuentro personal remite a la anterioridad de una presencia –unión afectiva–, que se experimenta como una promesa de comunión (1). La originalidad del encuentro con Cristo, reside en que esta presencia consiste en una comunión real que nos es donada desde el principio (la presencia del Espíritu Santo en nosotros) y que se experimenta como llamada, vocación a vivir “en Cristo” (2). Dicho encuentro reclama una conversión al amor originario (3), nos inicia en nuestra nueva identidad (divina) por el bautismo (4), y exige de nosotros una respuesta totalizante: la *elección fundamental* que se traduce en el *seguimiento de Cristo* (5).

La *regeneración en Cristo* (cap. 2) debe entenderse como un proceso que se despliega en el tiempo, y que puede ser iluminado a través de una lectura tipológica de los distintos pasos de la revelación.

Esta construcción del sujeto cristiano no deja de lado los dinamismos humanos, asumidos por la gracia en las *virtudes teologales* (1). La fe nace como respuesta a la promesa de Dios que “constituye su propio interlocutor” (Abrahán), tiene una dimensión moral ineludible expresada en la ley (Moisés), vivida en comunidad y en el tiempo (Alianza), como sabiduría (2). Pero la fe reclama la esperanza, como apertura a la asistencia divina para cumplir la ley, que anima y salva las esperanzas particulares, no sólo en la perspectiva de la retribución, sino aportando un sentido que trasciende el sufrimiento y la muerte (3). La plenitud de la ley la encontramos en la caridad (4), definida como amistad con Cristo, por la cual participamos de un amor nuevo, el ágape, al mismo tiempo divino y humano, que constituye el sentido de todos los mandamientos y precede su observancia.

Las virtudes teologales activan los dinamismos básicos que configuran la identidad del sujeto moral, ante todo, la *libertad* (cap. 3). La misma es despertada por la experiencia del encuentro con otro –en primer lugar, el Tú absoluto–, cuya presencia es aceptada y respondida por el sujeto (1). Y esa libertad, nacida del don –la creación y la gracia– se orienta interiormente hacia el don de sí. Pero para tra-

ducir esto en el obrar, se requiere de las *virtudes morales* que integran al sujeto moral en orden a la actuación perfecta (2). La caridad es virtud perfecta, sobre todo en cuanto nos une con Dios, fin último, en la unión afectiva que está en el origen mismo del obrar, y en este sentido, tiene primacía sobre las virtudes morales sin sustituirlas en su función de especificación (3). Las virtudes morales pueden ser clasificadas en base a los distintos principios operativos, pero el criterio más adecuado es distinguirlas por sus fines, los distintos bienes inmanentes a las prácticas que integran la vida buena (4). De este modo se pueden definir las virtudes cardinales como virtudes específicas, unidas en el organismo virtuoso por la prudencia y el influjo recíproco.

El ámbito propio de este crecimiento del sujeto moral es la “morada eclesial”, es decir, Iglesia como comunión (cap. 4). La crisis de la moral cristiana es una crisis del sujeto moral, que en su pretensión de autonomía termina dominado por sus deseos, aislado y fragmentado. (1). Todo sujeto debe estar arraigado en el *ethos* de una comunidad, cuya vida está orientada a un ideal de vida buena (Mc Intyre), pero a la vez, abierta a lo universal (2). La Iglesia hace presente Cristo a cada hombre, y constituye el lugar donde el nexo entre verdad y li-

bertad acontece históricamente (3). Como madre y maestra, forma la conciencia y el sentir del cristiano, y, en cuanto sacramento del Reino, motiva y sostiene su actuación en la esperanza (4).

En este contexto, la *ley* queda redimensionada, como camino de verdad y libertad del amor (cap. 5). La dinámica del amor y las virtudes nace de las relaciones personales, las cuales generan obligaciones que se concretan en deberes. La virtud tiene, entonces, no sólo una función ejecutiva (B. Schüller), sino también cognoscitiva. Ahora bien, los fines de las virtudes son evidencias originarias de la razón, la cual integra las inclinaciones naturales, constituyéndolas en principios del obrar. Éstos, aunque demasiado genéricos para dirigir el obrar, implican ya límites negativos absolutos. Las normas no son sino explicitaciones reflexivas de los principios (1). La dimensión “absoluta” de la moral, está fundada en la dignidad de la persona humana, y tiene en Dios su razón última. Las acciones intrínsecamente malas se definen por su objeto, es decir, por su identidad intencional objetiva, frente a las críticas del proporcionalismo que ha perdido la auténtica perspectiva moral, la del acto como elección intencional (2). La ley civil se limita a sancionar elementos de la ley natural in-

dispensables para la convivencia social. Aunque no se identifica con la ley moral, no pierde su vínculo con ella. En la sociedad pluralista contemporánea, este vínculo se plasma en los derechos humanos, que funcionan como una referencia metajurídica a priori, aunque su erosión progresiva comporta el riesgo de una noción de justicia puramente formal. Las leyes injustas no obligan en conciencia y pueden generar, incluso, un deber de objeción de conciencia o desobediencia civil (3).

El pecado, por su parte, constituye un rechazo del amor filial (cap. 6). La revelación va iluminando progresivamente este “misterio de iniquidad”, hasta culminar en Cristo, el “misterio de piedad”, el per-don como respuesta divina al rechazo del amor de Dios (1). Su consecuencias no sólo alcanzan la relación con Dios, sino la interioridad del mismo sujeto: su desintegración a través de la ruptura interna de la racionalidad de la acción (2). Se estudia la división teológica entre pecado mortal y venial, y la antropológica entre pecado grave y leve, así como la confusión de ambos criterios en la división tripartita propuesta por la doctrina de la opción fundamental negativa (3). En la tarea de evangelización, la denuncia del pecado debe ir acompañada del anuncio

de la misericordia. Ello acontece, de un modo particular, en el sacramento de la penitencia (4).

La tercera parte, “Guiados por el Espíritu”, estudia la manera en que el Espíritu actúa en el sujeto creyente desde el interior de su dinamismo moral. Para ello, hay que colocarse en la *perspectiva del don*, origen de toda acción (cap. 1). El don tiene una estructura interpersonal, y aun siendo gratuito, tiene interés en la respuesta del otro, en la reciprocidad. Tiene, más aun, una estructura trinitaria, ya que el Espíritu es el Don increado, del que procede todo don. Las misiones trinitarias introducen este Don en la historia y el hombre lo va recibiendo a través de su mismo obrar, su *motus in Deum*, en la forma de *beatitudo imperfecta* (1). Esta recepción genera la comunión entre todos los que participan del mismo don. Nace así la Iglesia como misterio de comunión, una con-vocación desde un don que la precede, que llega a la intimidad de las conciencias por la vida teologal, generando un vínculo de pertenencia espiritual, pero con implicancias morales y jurídicas. La Eucaristía, haciendo presente el Don de Dios en Cristo, nos permite gustar anticipadamente el fin de nuestro obrar, y lo salva permitiéndole superar la “paradoja del deseo” (2). De este modo se nos abre la posi-

bilidad de participar de la acción y la misión de Cristo (3).

Pero, presupuesto el don, el hombre se autorrealiza a través de su acción. Por ello se pasa a estudiar la estructura de la *acción excelente*, es decir, la acción virtuosa (cap. 2). El hombre está implicado personalmente en su acción, y ello sólo puede visualizarse con claridad considerando en rol de la afectividad. Por ello se deja de lado el esquema clásico que pone en paralelo inteligencia y voluntad (Gardeil), para optar por uno que subraye la identidad intencional de la acción, pasando por la afectividad, la intención y la elección (1). La dinámica afectiva parte de la inmutación ante la presencia del amado, que lleva a una conformación con él, un estado afectivo de connaturalidad que se abre a la intención unitiva (2). La atracción inicial se especifica en la intención, movimiento voluntario al fin en cuanto se adquiere por los medios, que tiene una dimensión objetiva, en cuanto presupone la racionalidad, pero también subjetiva, por la intensidad de la atracción del bien y de la persona amada (3). Finalmente, la elección especifica la acción, que no es sólo de los medios, sino también de la persona como fin –ej. elección del fin último concreto–. Por último, se aborda el tema del *objeto moral*, que es defini-

do como “el fin próximo de la acción deliberada” (VS 78), que se contrapone al objetivismo presente tanto en la manualística que cosifica la acción, como en la moderna doctrina del “objeto expandido”, que incluye fin y circunstancias del acto concreto (5).

El cap. 3 está dedicado a los *dones del Espíritu Santo* y la doctrina del *mérito*. Los primeros, considerados desde una perspectiva no meramente psicológica sino metafísica, hacen posible la sinergia entre la acción divina y la acción humana. Así como el Espíritu habilitó la voluntad de Cristo a obedecer por connaturalidad la voluntad de su Padre, del mismo modo genera en nosotros un *instictus* que nos hace perfectamente dóciles a Dios (1). A las acciones originadas en este dinamismo se las llama *bienaventuranzas*, en cuanto actualizaciones imperfectas de la bienaventuranza última (2); y *frutos* del Espíritu, en cuanto expresión de su fecundidad. El *mérito* constituye una dimensión intrínseca de estas acciones, que por originarse en el Espíritu, son proporcionadas al fin último, de modo que nos permiten colaborar en nuestra propia salvación (3).

La presencia del Espíritu no tiene sólo una dimensión impulsiva, sino también normativa, como regla divina que nos permite alcan-

zar el fin último: la *Ley Nueva* (cap. 4), cuyo elemento principal es la gracia del Espíritu Santo, y sus elementos secundarios, las realidades que disponen a la misma –Escritura, sacramentos, mandamientos, etc.–. La Ley Nueva asume la ley natural, que le aporta la dimensión de racionalidad, y la lleva a su plenitud, en cuanto al transformar el corazón del hombre le permite vivir la ley natural como reflejo del deseo interior.

Siendo la prudencia la perfección de la razón práctica, queda redimensionado el rol de la *conciencia* (cap. 5). Ésta es la voz de la objetividad que debe encauzar el aspecto subjetivo de la experiencia moral. En contraste con concepciones que enfatizan indebidamente esta dimensión subjetiva del obrar, se recuerda que su dignidad brota de la verdad sobre el bien (1). La verdad moral es interior a la conciencia porque resuena en ella, pero la trasciende. Sin embargo, al ser solamente el aspecto racional del juicio práctico, no garantiza la elección, la cual sólo puede provenir de la prudencia, que ordena la afectividad en la construcción de la acción (2). La *conciencia cristiana* es participación de la conciencia filial de Cristo, que se origina por la aceptación de la fe en la Iglesia, y en ella se forma (3). Finalmente, se hace una

breve exposición de los *principios reflexivos* desarrollados por la ca-suística –doble efecto, totalidad, cooperación en el mal, etc.– señalando los límites debidos al planteamiento extrinsecista que inspira su formulación (4); y se esbozan algunas implicancias pastorales de este tema, con particular referencia a la *ley de la gradualidad* (5).

Para el cristiano, la vida moral no es sólo cumplir preceptos, sino responder a una *vocación* personal (cap. 6). La vocación es, en primer lugar, una estructura de la existencia humana: el hombre es pro-vocado por la realidad, y ésta, a su vez, tiene un carácter simbólico, en cuanto oculta y expresa la llamada de Dios, y se esclarece plenamente en Cristo (1). La vocación al amor, como dinámica que impulsa a una entrega de sí total e irrevocable, es el aspecto común de todas las vocaciones en la Iglesia, que se dividen luego según un criterio sacramental (matrimonio-sacerdocio) y vertical (vocación religiosa y laical). La vocación cristiana es, en última instancia, una misión “para la vida del mundo”, un llamado al servicio *en* el mundo pero sin ser *del* mundo, que toma la forma del testimonio y eventualmente, del martirio (2).

Al final de este recorrido, se puede concluir que el manual cumple sustancialmente su propósito.

La perspectiva del sujeto que obra (VS 78) se ve enriquecida decisivamente al revelarse la experiencia moral originaria como experiencia de amor interpersonal. Ello permite situar el origen del obrar en un momento anterior al ejercicio de la libertad, en el don constituido por la presencia del amado en la afectividad del amante, don que es vivido como una promesa de comunión, y que constituye la verdad, la “luz”, que guía interiormente el obrar. Por su parte, la mediación del bien, indispensable para la comunión, garantiza la objetividad de esta experiencia. El dinamismo de la caridad, en cuanto don de una comunión real con Dios por el Espíritu Santo, al cual se abre el sujeto en el encuentro con Cristo, se integra en esta visión sin forzamientos, y permite comprender el obrar en el Espíritu como anticipo imperfecto de la bienaventuranza definitiva. Todo el planteo aparece vinculado adecuadamente a la Sagrada Escritura, la eclesiología y la teología sacramental.

Como límites, podríamos señalar, en primer lugar, que no se trata de una obra *en diálogo*. Su fuerte carga dogmática y su énfasis, a veces unilateral, en la magisterialidad de la Iglesia, infunden al discurso, por momentos, un tono que no se corresponde con la complejidad siempre esquivada de los te-

mas morales, y que no favorece el trabajo ético-normativo. La renovación de la moral como acontecimiento eclesial no podrá darse fuera de un diálogo y enriquecimiento recíproco entre diferentes corrientes de la teología moral. En segundo lugar, hay un insuficiente recurso a las ciencias humanas, lo que incide, por ejemplo, en una sutil idealización del sujeto moral cristiano, que no tiene suficientemente presente la fragilidad del hombre concreto, salvo por algunas –muy sumarias– aplicaciones pastorales. La presentación de las virtudes teologales de fe y esperanza a través de la “tipología moral” deja la impresión de que hubieran podido explicitarse más los vínculos de estas virtudes con la experiencia moral universal.

Finalmente, desde el punto de vista pedagógico, el manual contiene claves de lectura, conclusiones y sugerencias para profundizar cada capítulo, lo cual constituye una ayuda importante para el estudio y la investigación. Por otro lado, sin embargo, presenta algunas dificultades de estilo, ya presentes en las obras precedentes: el lenguaje, por momentos, pierda fluidez y claridad, y hasta la misma sintaxis se torna cuestionable, de modo que la reconstrucción del significado de algunos pasajes puede ser sólo conjetural. Ello no alcanza a empañar

los méritos de esta obra, que con sus casi mil páginas, densas y profundas, se convertirá seguramente en una referencia insoslayable para la teología moral católica de los próximos años.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

---

P. Trevijano, *Sexualidad. Una orientación cristiana*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 680 pp.

---

En esta obra, Pedro Trevijano demuestra coraje para encarar un tema sobre el cual hoy no resulta fácil expresarse en el ámbito eclesial. El autor incursiona en una gran variedad de cuestiones vinculadas a la sexualidad con una actitud distendida, equilibrada, positiva, intentando en todo momento trascender tanto el legalismo y las posturas rigoristas, como las visiones ingenuas y permisivas. El lenguaje es claro, fluido, accesible, sin tecnicismos y, por momentos, sorprendentemente llano y explícito. Su reflexión es siempre cercana a la experiencia, y rica en orientaciones pastorales y pedagógicas, ya que, como afirma el autor explícitamente, este trabajo está dirigido, en primer lugar, a los sacerdotes y educadores.

En cuanto al modo de ordenar la materia, ha optado por estructurarla en capítulos independientes para facilitar la consulta de cuestiones puntuales. El lector encontrará una gran variedad de temas, desde los más usuales y frecuentados, hasta otros más novedosos en este tipo de obras como la liberación de la mujer (c.6), la sexualidad en las personas con deficiencias (c.17), impotencia y adopción (c.34), la frigidez (c.35), la ancianidad y la viudez (c.42). También se aborda la problemática bioética (c.36); se presta debida atención a la dimensión social –ej. c.31, las familias pobres–; a la dimensión cultural –en el mismo c.31, la familia africana, musulmana, latinoamericana–; a los aspectos evolutivos –infancia, niños mayores, adolescencia–; y a los pedagógicos –la tarea de educar, c.9; los adolescentes y sus educadores, c.12–. Varios capítulos están dedicados al matrimonio, tanto en sus aspectos históricos, sacramentales, institucionales y canónicos, como en los más existenciales, incluyendo el problema de los matrimonios en dificultades, el divorcio y la doctrina de la indisolubilidad.

El autor se mantiene siempre cercano al magisterio y respetuoso de sus enseñanzas, sin perjuicio de lo cual se permite algunas afirmaciones audaces, como por ejemplo,

la aplicación del principio del mal menor en el tema del uso de profilácticos para prevenir el HIV (328); la aplicación de los principios de mal menor y gradualidad en el caso de personas homosexuales (220-226); la posibilidad del matrimonio “incompleto” –no sacramental– entre bautizados (425); las adopciones por parejas homosexuales en ciertos casos (552); o la afirmación de la respuesta de la Iglesia frente al problema de los divorciados y vueltos a casar es “insatisfactoria” (653).

Los límites más importantes de este libro derivan quizás de la opción del autor por tratar los temas de modo independiente. El material es presentado en un cierto desorden, con abundancia de repeticiones, y temas fuera de lugar –como dos ejemplos entre muchos, el tratamiento de la opción fundamental en un apartado sobre los malos pensamientos en págs. 162-3; o el problema de la parvedad de materia en los pecados sexuales, que está ubicado en el capítulo sobre el ambiente sexual en 279–. El conjunto tiene el carácter de una recopilación de escritos o de clases más que de una verdadera sistematización.

Como consecuencia de ello, puede observarse una cierta fragmentación del discurso. El concepto de sexualidad es desarrollado de

un modo breve y vago; no se trata sistemáticamente la dimensión psicológica –aunque hay muchas alusiones a la psicología esparcidas en el texto–; falta una fenomenología del placer –lo cual se traduce en un uso cuestionable del concepto de “placer venéreo”, en págs. 55-56–; falta una conexión explícita de la reflexión con una visión antropológica y con categorías morales fundamentales. Ello hace que las respuestas a las diferentes cuestiones carezcan de suficiente coherencia interna. Algunas veces, el autor parece apelar a una ética de la virtud, otras, en cambio, a una visión algo extrinsecista del “orden natural” –por ej., en su exposición sobre los métodos naturales, en 527-529–. En algunos ámbitos no diferencia la problemática moral de la civil –ej. en el caso del aborto, donde incluso no distingue entre autorización legal y despenalización, en 597–, mientras que en otros casos subraya claramente la autonomía de ambas esferas –por ej., en la aceptación del divorcio civil, en 640–.

El autor busca siempre, con buen tino, salvar las indicaciones del magisterio. En la interpretación de *Humanae Vitae*, acierta al señalar como criterio las declaraciones de las distintas conferencias episcopales (409). Pero a veces no parece percibir que sus propias posiciones no siguen completa-

mente la enseñanza oficial –por ej., admite que los actos homosexuales son intrínsecamente malos, 234, pero sostiene que los mismos pueden ser un mal menor, 220-226, e insiste en que se debe ayudar a estas personas a encontrar “su propio camino”, 231–. En otras ocasiones, la contradicción queda oculta bajo un discurso enredado –como en el caso de los divorciados y vueltos a casar, 653, o las no explicitadas “desemejanzas” del matrimonio africano que serían aceptables, 498–. Esta misma tendencia al concordismo que queda en evidencia en el problema de la indisolubilidad matrimonial en el evangelio: interpreta las palabras de Jesús en el sentido de la indisolubilidad absoluta (cf. 31-32), pero no vacila en afirmar a continuación que lo específicamente cristiano no está en los contenidos sino en la motivación (cf. 36.43.46), y que el privilegio paulino comporta la disolución del vínculo anterior (cf. 38).

Pese al tono generalmente positivo, el texto arrastra también algunas rigideces del pasado, como en el tratamiento del concepto de género –donde pone el acento en la crítica a la “ideología del género”, 65, y el “feminismo de género”, 77–, las generalizaciones injustas sobre las motivaciones de las personas homosexuales (cf. 220),

de aquellos que caen en infidelidad al celibato (348), o de quienes recurren a uniones irregulares (c.21).

En conclusión, la obra de Trevijano puede ser leída con provecho por sacerdotes, agentes pastorales, educadores, padres, y en general, personas que deseen interiorizarse sobre la verdadera enseñanza católica, tan tergiversada en los medios y en el debate público. Allí encontrarán exposiciones accesibles, sugestivas, acompañadas de mucha información técnica relevante, e indicaciones prácticas de gran utilidad. Para el estudio universitario, sin embargo, los límites antes señalados hacen aconsejable que este texto sea completado con otros de mayor rigor sistemático.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

## INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

---

Los siguientes criterios y normas tienen la finalidad de facilitar el trabajo de composición y revisión de **las colaboraciones que se hacen para todas nuestras publicaciones**. Pedimos respetar **todas** estas pautas, porque ayudarán a evitar demoras innecesarias.

1. Los artículos y colaboraciones deben estar en **tamaño-carta (*letter*) a un espacio**.

2. Se enviarán dos ejemplares impresos en **texto** escrito y uno en *disquette* de 3<sup>1/2</sup>. El formato ha de ser *word*.

3. Para facilitar la uniformización del texto rogamos que venga formateado con **letra** “times new roman”: **negrita de 14 puntos para el título**; 12 puntos para el cuerpo del texto; 10 puntos para las notas a pie de página; **negrita de 12 puntos para los subtítulos de primer nivel**; *cursiva de 12 puntos para los subtítulos de segundo nivel*.

4. Las **notas** van al pie de la página, sin espacios ni sangrías, con numeración arábica corrida.

5. Los **números de las notas** se crean automáticamente desde “insertar”, marcando “notas al pie”. Se ponen después del punto, del punto y la coma, de los dos puntos, o de la coma, no antes, vg. <sup>1</sup>

6. **NO** colocar encabezados ni pie de página; no usar tabuladores en texto ni en citas ni en notas. Escribir los párrafos citados en texto con el mismo margen del documento. No dejar líneas en blanco entre párrafo y párrafo en texto ni en notas.

7. **Numerar** las páginas del documento en la parte derecha superior.

8. **NO** usar la **negrita** ni el subrayado para resaltar ideas o palabras en el texto ni en las notas. Según los casos conviene hacerlo usando la *cursiva* y/o las comillas.

9. Usar la *cursiva* para palabras de otros idiomas y para citar títulos en el interior del texto.

10. Cuando se usan **guiones** para encerrar una idea en una frase, ponerlos pegados al texto (sin espacios intermedios) y con guiones largos, vg. “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”.

11. El **signo de interrogación y/o exclamación** de apertura y de cierre debe ir pegado (i.e. sin espacio) a la letra previa o posterior, vg. ¿Quedará su rumbo para toda la vida?

12. Si se incluyen **siglas y/o abreviaturas** propias, consignarlas a pie de página en la nota 1. Si se usan otras siglas de instituciones, autores, colecciones, diccionarios o revistas, indicar al final del artículo todas las siglas y qué texto designa cada una.

13. En las obras de factura colectiva se usan **siglas y abreviaturas** comunes para todo el volumen, tanto de los documentos de la Iglesia, como de los autores más citados. Se ruega utilizar las siglas universales de los documentos conciliares y pontificios. En caso de duda, en la primera nota del artículo indicar las siglas y qué texto designa cada una. Vg. LN: *Libertatis Nuntius*.

14. Cuando se citan **documentos** no poner n. entre la sigla y el número, vg. OT 4.

15. **Las citas dentro de las notas a pie de página** deberán consignarse con el formato usado en la revista *Teología*, vg. L. LADARIA, “L’Uomo”, en AAVV, *Il catechismo della Chiesa Cattolica. Commentario teologico*, Torino, Editrice Bianca, 1993, 345-454; S. PROSPECTUS, “La clorofila”, en L. VERGONZI – C. MANGIAPELO (eds.) *Los árboles de Alcira*, Buenos Aires, Planeta, 2003, 34-56.

16. Por lo tanto, los nombres de los **autores** de los textos citados en notas se escriben en minúscula (con la inicial en mayúscula) y se ponen en el formato de fuente llamado “versales”, vg. W. JAEGER.

17. El número de edición de la obra va pegado a la fecha en superíndice, vg. Torino, 1993<sup>6</sup>. Para ello se marca el número con el botón derecho del mouse, luego “fuente”; allí se tilda “superíndice” y se marca “aceptar”.

18. Al citar una revista **no usar comas** entre el nombre, volumen, (año) y páginas, vg. C. AVENATTI DE PALUMBO, “La dimensión existencial de la esperanza en un poema de Charles Péguy”, *Teología* 77 (2001) 67-77.

19. Las citas de artículos de revistas electrónicas deberán usar el siguiente formato, basado en la norma ISO 690-2: Autor, “Título del artículo”, en: Revista [en línea] Tomo (año) páginas. Disponible en: <URL> [consultado el: fecha] ISSN. Ejemplos: NEUMANN, E., “Prácticas letradas

guaraníes en las reducciones del Paraguay (siglos XVII y XVIII)", en: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea] 4(2004). Disponible en: <<http://nuevomundo.revues.org/document322.html>> [consultado el: 30-07-2006]. ISSN 1626-0252. LEMAÎTRE, N., "L'historien et la théologie. Jalons pour une analyse des fonctions de la théologie et de l'histoire", en: *Catho-Theo.net* [en línea] (2005) Institute Catholique de Paris. Disponible en: <[http://www.catho-theo.net/article.php?id\\_article=29](http://www.catho-theo.net/article.php?id_article=29)> [Acceso: 24/03/2006].

20. Las **siglas de las congregaciones** religiosas de los autores van en mayúscula.

21. Al final del escrito debe indicarse: El nombre del autor, la institución a la que pertenece, su dirección completa (al menos institucional) y algunos **datos** bio-bibliográficos muy significativos.

22. Si se agrega **bibliografía** acerca del tema, debe ordenarse alfabéticamente y, en el caso de un mismo autor, cronológicamente.

23. Los artículos, deben estar acompañados de un **abstract** de 10-12 renglones, en castellano y además, si es posible, en inglés.

24. Se ruega sugerir cuatro o cinco **palabras clave** que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo; y, si es posible, indicarlas también en inglés.

25. Debe indicarse la **fecha** en que se concluyó la redacción del texto.

26. Las **citas textuales** van entre comillas (" ") a continuación del texto si no ocupan más de tres líneas. Si son más extensas deben colocarse también entrecomilladas, pero en párrafo aparte, con cuerpo 10. Cuando la cita no es textual debe colocarse siempre **cf.** (no obviar el punto).

27. Para indicar citas textuales *dentro* de un texto ya entrecomillado (" ") se utilizan las **comillas latinas** de abertura («) y de cierre (»). Se escriben con Alt+174 (abertura) y Alt+175 (cierre).

28. La división de las partes debe realizarse con numeración arábiga progresiva. Por ejemplo:

## 1. La casa

### 1.1. Las ventanas

### 1.2 Las puertas

#### 1.2.1. Los picaportes

#### 1.2.2. Los marcos

## 2. El patio

## COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

### Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía: *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni: *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*. 254 pp.
3. Pablo Sudar: *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*. 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo: *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm).
5. Alfredo Horacio Zecca: *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*. 357 pp.
6. Fernando Gil: *Primeras "doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*. IX, 750 (2) pp.
7. Carlos Alberto Scarponi: *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*. 873 pp.
8. Virginia R. Azcuy: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*. 627 pp.

### Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*. 536 pp.
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*. 256 pp.
3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*. 256 pp.
4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*. 256 pp.
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*. 240 pp.

6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*. 128 pp.
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.): *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*. 468 pp.
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.): *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*. 160 pp.
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.): *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*. 507 pp.
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.): *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*. 796 pp.

### Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera: *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*. 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán: *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas-*. 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*. 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*. 801, PP.
5. Juan Guillermo Durán: *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*. 688 pp.
6. Juan Guillermo Durán: *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*. 103 pp.
7. Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.): *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. 928 pp.

8. Juan Guillermo Durán: *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*.
9. Juan Guillermo Durán: *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*.
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo: *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*.
11. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.): *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*. 1032 pp.

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina  
revista\_teologia@uca.edu.ar