

**Mazzini, M. Marcela**

*El acompañamiento espiritual  
como práctica eclesial: apuntes a  
partir del pensamiento de H-J.  
Gagey, D. Tracy e I. Baumgartner*

Revista Teología • Tomo L • N° 111 . Agosto 2013

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

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

Cómo citar el documento:

MAZZINI, María Marcela, *El acompañamiento espiritual como práctica eclesial : apuntes a partir del pensamiento de H-J. Gagey, D. Tracy e I. Baumgartner* [en línea]. *Teología*, 111 (2013)  
<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/acompanamiento-espiritual-practica-eclesial.pdf>> [Fecha de consulta: .....]

## EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL COMO PRÁCTICA ECLESIAL

**Apuntes a partir del pensamiento  
de H.-J. Gagey, D. Tracy e I. Baumgartner**

### RESUMEN

En este texto la autora retoma algunas afirmaciones sobre teología práctica que hacen tres autores contemporáneos: Henri-Jerôme Gagey, David Tracy e I. Baumgartner. Se propone observar cómo esas afirmaciones arrojan luz sobre el acompañamiento espiritual como práctica eclesial. Finalmente, hace una breve reflexión en orden a la continuidad en el estudio del tema.

*Palabras clave:* Teología práctica, acompañamiento espiritual, pastoral, símbolo, H.-J. Gagey, D. Tracy, I. Baumgartner.

### ABSTRACT

In this text, the author selects some statements on practical theology made by three contemporary authors: Henri-Jerôme Gagey, David Tracy and I. Baumgartner. She will try to show how these statements throw light on spiritual direction as practiced in the church. Lastly, she presents a short reflexion in order to give continuity in studying this theme.

*Key words:* practical theology, spiritual direction, pastoral, symbol, H.-J. Gagey, D. Tracy, I. Baumgartner.

Entre el 26 y el 29 de marzo de 2012 se desarrolló en Santiago de Chile y gracias a la convocatoria de la Facultad de Teología de la Uni-

versidad Católica de ese país,<sup>1</sup> un seminario internacional de investigadores en teología práctica. El encuentro comenzó con el trabajo sobre el artículo del profesor del Instituto Católico de París, Henri-Jerôme Gagey: “Notas acerca del estatuto de la Teología Práctica”.<sup>2</sup> Este documento fue el instrumento para que el grupo de teólogos reunidos<sup>3</sup> profundizáramos acerca del alcance de la Teología Pastoral, la pertinencia de su objeto y de sus supuestos, construyendo y unificando criterios respecto de su campo de investigación propio.

Terminado el encuentro y como un modo de continuar el trabajo en conjunto, nos propusimos hacer una apropiación del artículo de Gagey – cada uno desde su ámbito de estudio– y leer, en la perspectiva de lo reflexionado, el libro de D. TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1991.

En este artículo me propongo retomar algunas de las propuestas de H.-J. Gagey, de D. Tracy y de I. Baumgartner, y relacionarlas con el acompañamiento espiritual entendido como práctica eclesial.

### 1. H.-J. Gagey y su comprensión de la Teología Práctica

El artículo de Gagey no sólo operó en la reflexión conjunta como comienzo, sino que en lo personal me hizo tomar una renovada conciencia de los distintos modos en los que se comprende contemporáneamente la teología práctica. De estatuto epistemológico controvertido, esta disciplina requiere que cuando se hable de ella se esclarezca el punto de partida y lo que se entiende por teología práctica, si se la diferencia de la teología pastoral, etc.<sup>4</sup>

1. El encuentro fue organizado y coordinado de manera impecable por el P. Alberto Toutin, Co-director del programa de Licenciatura en Estudios Pastorales en la U.C. de Chile.

2. Inédito.

3. Los centros representados en el encuentro fueron: Institut Catholique de Paris (Henri-Jérôme Gagey, Joël Molinario, François Moog); Pontificia Universidad de Salamanca (Francisco José Andrades Ledo); Heythrop College de Londres. (James Sweeney - Michael Kirwan); Facultad de Teología de los Jesuitas de Belo Horizonte (Geraldo De Mori - Francisco das Chagas de Alburquerque); Pontificia Universidad Xaveriana de Bogotá (David Garavito); Pontificia Universidad Católica de Chile (Rodolfo Núñez - Cristián Roncagliolo - Fernando Berrios - Alberto Toutin); Facultad de Teología de la UCA (María Martha Cúneo - M. Marcela Mazzini).

4. Al respecto resulta esclarecedor el artículo de G. DE MORI, “El carácter práctico de la Teología”, *Teología y Vida*, Vol. LI (2010) 501-519.

En el texto referido es difícil elegir un solo punto, porque todos resultan no sólo interesantes, sino provocadores de una investigación. Por motivos operativos y que hacen a mi reflexión sobre Acompañamiento Espiritual,<sup>5</sup> me detengo en dos citas.

La primera pertenece al punto 4 en el que aborda la teología práctica como conciencia reflexiva del actuar eclesial contemporáneo, siguiendo a su vez la inspiración de K. Rahner y P. A. Liégé.<sup>6</sup> Hacia el final de ese punto Gagey dice:

“En este contexto de crisis la teología práctica pretende tener una óptica formadora de fondo que apunta a devolver a las prácticas el potencial que parecen haber perdido. De este modo, la teología práctica llega a definirse ‘como una disciplina crítica del actuar eclesial’ (subrayo lo de crítica)”<sup>7</sup>.

Conviene señalar que el artículo comienza marcando el deseo de salir de una comprensión de la teología práctica como aplicación de la sistemática, o como teología aplicada. Me interesa marcar lo de *disciplina crítica del actuar eclesial*. En ese sentido podemos ver que la crisis de la Iglesia de la que solemos hablar en este tiempo, se evidencia en la crisis de sus prácticas.<sup>8</sup>

A propósito de las prácticas eclesiales me pregunto si el AE está en crisis, y me respondo que eso depende de la bibliografía que consultemos, consulta que se puede hacer difícil por la extraordinaria cantidad de bibliografía sobre AE de la que disponemos.<sup>9</sup> Incluso hay autores que señalan la dificultad de hablar en términos de “acompañamiento espiritual” y opinan que debe conservarse la antigua terminología de “dirección espiritual”.

5. A partir de ahora AE.

6. A K. Rahner lo cita en general y a Liégé lo cita en particular: P. A. LIÉGÉ, *Recherches actuelles*, Le point théologique n° 1; Paris, Beauchesne, 1971, cf. notas 9, 10, 13, 14.

7. H.-J. GAGEY: “Notas acerca del estatuto de la Teología Práctica”, 5.

8. Descuento el hecho de que el acompañamiento espiritual es una práctica eclesial.

9. Sólo por dar algunos ejemplos: I. BAUMGARTNER, *Psicología pastoral. Introducción a la praxis de la pastoral curativa*, Bilbao, Desclée, 1997; C. R. CABARRÚS, *Cuaderno de Bitácora, para acompañar caminantes. Guía psico-espiritual*, Bilbao, Desclée, 2001; J. GARRIDO, *Proceso humano y gracia de Dios*, Santander, Sígueme, 1996; B. J. GROESCHEL, *Spiritual Passages. The Psychology of Spiritual Development*, New York, Crossroad, 1992; G. RANDLE, *La ciencia del Espíritu. Adiestramiento integral para acompañantes espirituales. Dimensión funcional de la Teología Espiritual*, San Benito, Buenos Aires, 2006; *Pastores* 41 (2008), dedicado al acompañamiento espiritual; J. SASTRE GARCÍA, *El acompañamiento Espiritual*, Bilbao, Desclée, 2008.

En cualquier caso, el dato está dando la pauta del interés que hay en las personas tanto sobre el tema del acompañamiento como sobre el tema de la espiritualidad, lo cual amerita que estudiemos el fenómeno en sus características.<sup>10</sup> Aún más, podríamos decir: mucho del malestar sobre las prácticas eclesiales son motivo de acompañamiento espiritual o se llevan a dicha instancia, y es de notar que es una práctica eclesial reclamada desde los mismos cristianos interpelados tanto por la dinámica de su propio crecimiento, como por las crisis vitales, epocales o eclesiales. Estudiar la dinámica del AE como práctica eclesial podría redundar en una acción pastoral más evangélica y dinamizaría la reflexión teológico-espiritual.

La segunda cita del artículo de Gagey que quiero retomar aquí, en realidad son dos, pero se refieren al mismo tema: la interdisciplina. Hablando de la teología práctica Gagey señala:

“Desde esta perspectiva, una definición breve de la teología práctica, tal como se la entiende y se la lleva adelante hoy día sería: una teología que no puede prescindir del diálogo con las ciencias humanas, porque las realidades que analiza son ante todo prácticas sociales, y no cuerpos textuales como es el caso de la teología sistemática, de cuño clásico.”<sup>11</sup>

Hacia el final del artículo, en la conclusión, vuelve sobre el tema del diálogo con las ciencias sociales:

“Mientras la teología fundamental y dogmática trabaja esencialmente con ayuda de la historia y la filosofía, sus interlocutores habituales, la teología que se dedica al análisis de las prácticas trabaja recurriendo al conjunto de las ciencias humanas. Esto no implica que esta “teología de las prácticas” se convierta en una especialidad disciplinaria ejercida por los “teólogos prácticos”. Sino que esta teología se lleva a cabo más bien en la constitución de un espacio de investigaciones interdisciplinarias, en que los múltiples procedimientos de objetivación que concurren al análisis de las prácticas, cruzan una exigencia de la teología sistemática.”<sup>12</sup>

Llama la atención la insistencia en un diálogo interdisciplinar,

10. Esto es competencia tanto de los estudios sobre acompañamiento espiritual como de la Pastoral de la Espiritualidad.

11. H.-J. GAGEY: “Notas acerca del estatuto de la Teología Práctica”, 6.

12. H.-J. GAGEY: “Notas acerca del estatuto de la Teología Práctica”, 11.

y al mismo tiempo resulta evidente que el estudio de la praxis requiere el diálogo con las ciencias –particularmente con las ciencias humanas. Noto que ese diálogo muchas veces despierta resquemores e inseguridades por parte de los interlocutores teólogos, un cierto temor a ver desdibujado el estatuto epistemológico de la teología o ser invadidos por la especificidad de la ciencia de la que se trate dialogar. Por supuesto que el diálogo interdisciplinar no puede ser llevado adelante de cualquier manera, pero hay modos de la interdisciplina ya estudiados que merecen confiabilidad y no traicionan la independencia de cada ámbito científico.<sup>13</sup>

En el estudio y en la práctica del AE este diálogo interdisciplinar se impone especialmente con la psicología, con la sociología y la antropología cultural. Pero también se impone un diálogo intradisciplinar en el ámbito teológico al menos con la teología fundamental, con la teología bíblica y la teología sistemática.

En este sentido, los diálogos con las personas en los espacios formales o informales de AE resultan sumamente reveladores de los supuestos teológicos que alimentan la espiritualidad y las creencias – en el sentido psicológico– de esas personas y de sus comunidades de origen. Por ejemplo: una persona adulta que en su infancia había sido víctima de la violencia por parte de su padre ya fallecido, se encontraba muy limitada en su proceso de perdón, tanto por las heridas psicológicas recibidas como por una representación de Dios alejada de la Sagrada Escritura, que le “exigía” sentimientos de amor a su padre, que evidentemente no tenía. Sólo un camino de sanación en el que la psicoterapia estuvo acompañada de un AE, en el que se trabajó su imagen de Dios a la luz del mensaje del Evangelio, pudo reconducir a esta persona al perdón, a la salud y a la paz. Me animo a decir que fue tan necesaria la intervención de la psicología como el diálogo con la teología subyacente a su imagen de Dios.

13. Sobre las distintas formas de cooperación entre las disciplinas, puede consultarse el muy buen artículo (algo antiguo, pero clásica referencia) de A. FORTÍN MELKEVIK, “Los métodos en teología. El pensamiento interdisciplinar en teología”, *Concilium* 256 (1994) 147-159. El muy buen artículo de J. C. SCANNONE, también de referencia en el tema: “Teología e Interdisciplinariedad: Presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias” *Theologica Xaveriana* 94 (1990) 63-79. También V. AZCUY, “La práctica interdisciplinaria y su discernimiento”, *Teología* 83 (2004) 9-38.

## 2. D. Tracy, la teología como práctica transformante y el valor de los clásicos

Del Seminario de Teología Práctica o de teología de las prácticas eclesiales realizado en Santiago de Chile, los participantes –como referí antes– nos llevamos la consigna de leer o de releer –en clave de lo reflexionado– el libro de D. Tracy *The Analogical Imagination*.<sup>14</sup>

Algunos datos sobre Tracy nos permitirán apreciar su aporte: David Tracy nació en el año 1939 en Yonkers, New York. Es sacerdote diocesano de Bridgeport (Connecticut)<sup>15</sup>. Realizó sus estudios de Licenciatura (1964) y Doctorado (1969) en la *Universidad Gregoriana* (Roma), bajo la dirección de Bernard Lonergan. Entre 1967 y 1969 enseñó teología en la *Catholic University of America* (Washington, D.C.). Pero ha sido la *The University of Chicago* (Illinois) en la que enseñó desde 1970 –y de la que es profesor emérito en la actualidad–, su lugar privilegiado de docencia y producción teológica, tanto en su *Divinity School* como en las comisiones para el *Análisis de ideas y métodos* y de *Pensamiento social*.<sup>16</sup>

Tracy es un representante destacado –tal vez el más conocido y citado– de la llamada “Escuela” de Chicago. Dicha escuela asume la fragmentación del pensamiento en las sociedades plurales actuales, y la consiguiente imposibilidad de llegar a consensos universales en los asuntos públicos. Pero considera que este hecho no sólo no hace inútil sino que convierte en una tarea urgente la explicitación, justificación y defensa públicas de las afirmaciones cristianas en orden a buscar consensos posibles. En esta visión, la teología se ve interpelada a hacerse pública y a abordar asuntos que afectan a la sociedad como un todo y a hacerlo de un modo accesible a cualquiera en la esfera pública.

Una primera lectura del material ya revelaba los muchos puntos

14. D. TRACY, *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*, New York, Crossroad, 1991. La primera edición es de 1981, la última edición en inglés de la que tengo noticia es del 2000 y existe traducción portuguesa: *Imaginação Analógica: a Teologia Cristã e a Cultura do Pluralismo*, UNISINOS, São Leopoldo, 2004. A partir de ahora Al.

15. Cf. El interesante artículo de M. GONZÁLEZ, “Temas y estilos emergentes en la teología contemporánea. Un análisis a partir del itinerario «sintomático» de David Tracy”, *Teología* 86 (2005) 91-108.

16. Otra obra representativa del pensamiento del autor desde la escuela de Chicago: D. TRACY, *Pluralismo y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid, Trotta, 1997.

de conexión con el seminario chileno. Por nombrar los más notables en mi percepción: el diálogo a todo nivel que propone Tracy –en particular con corrientes críticas del pensamiento contemporáneo–, su teología pública y los “públicos del teólogo” –la academia, la sociedad, la Iglesia–, el trabajo interdisciplinar, y un tema que tomó mi atención: la cuestión de los clásicos.

De este libro impresionante –y pensando que hago una gran injusticia– tomo sólo dos temas que hacen a lo que quiero tratar aquí: el acento autoimplicativo y transformante que le atribuye a toda teología, pero en particular a la teología práctica y la cuestión de los clásicos.

### 2.1 *Teología práctica como práctica transformante*

Para ponernos en contexto y comprender la cuestión de los “públicos” con los que dialoga cada teología cito algunas líneas:

“Las teologías *Fundamentales* están relacionadas primariamente con el público representado por (pero no restringido a) la academia. Las teologías *Sistemáticas* están relacionada principalmente con (pero no restringido a) la iglesia, aquí entendida como comunidad de discurso y acción moral y religiosa. Las teologías *Prácticas* están relacionada con el público de la sociedad, más exactamente con las preocupaciones de ciertos movimientos sociales, políticos, culturales o pastorales o con problemáticas a las que se atribuye un significado religioso clave”.<sup>17</sup>

La teología práctica dialoga con el ámbito de la praxis, en especial con sectores o problemáticas que hacen relación con lo religioso. En cuanto al modo de argumentar, diré más adelante específicamente respecto de las teologías prácticas:

“Asumirán la praxis como el criterio propio para el significado y verdad de la teología, praxis aquí entendida genéricamente como práctica informada por e informadora de, frecuentemente transformante, de toda teoría previa en relación con la legítima y autoimplicativa preocupación por una particular necesidad cultural, política, social o pastoral conectada con un genuino significado religioso”.<sup>18</sup>

17. Al, 56.

18. Al, 57.

Esta afirmación de la teología como estudio de la praxis eclesial entendida como una praxis informada, informadora, transformante, autoimplicativa, me habla de una teología que transforma a quien la hace. Una teología que habla y propone la conversión, convirtiendo al teólogo que la piensa y la escribe. Más adelante habla también del compromiso ético que supone hacer teología de las prácticas eclesiales.<sup>19</sup>

Aplicando lo que dice Tracy al AE, creo que estos participios – activos y pasivos– y estos adjetivos –informada, informadora, transformante, autoimplicativa– marcan un ideario adecuado para una práctica eclesial que requiere acompañantes y acompañados dispuestos a dejarse interpelar por el camino que están recorriendo y que desean transformarse a la luz del Evangelio.

## 2.2 *Los clásicos religiosos como punto de encuentro*

Me impresiona que Tracy pueda conjugar el modo de pensar fragmentado que caracteriza nuestro tiempo y nuestra cultura occidental con una necesidad de tender puentes y encontrarnos con nuestros pequeños trozos de verdad en algunos puntos comunes.

Lo común y lo diverso, lo que en parte es igual y en parte es distinto, es lo que caracteriza la analogía, y será necesario una *imaginación analógica* para encontrar esos puntos en los que podamos confluir, sin traicionar nuestras auténticas diferencias.

Tracy se pregunta ¿cómo proponer lo que una tradición religiosa tiene de más propio –eventos, símbolos, narrativas, etc.–, de modo que pueda ser al mismo tiempo universal y respetuosa de la pluralidad? ¿Cómo puede una confesión que abreva con fidelidad creativa a sus fuentes propias tener pretensiones de hablar con verdad y sentido a todos los «públicos»? Es para esto que Tracy propone su *teoría de los clásicos*:

“Hay ciertas expresiones del espíritu humano que descubren una verdad a tal punto irresistible, que no podemos negarle un cierto carácter normativo. Esa es la razón por la cual las denominamos *clásicos* (...). Mi tesis es que lo que que-

19. En esa misma página 57 de AI.

remos significar cuando llamamos así a ciertos textos, eventos, imágenes, rituales, símbolos o personas, es que reconocemos en ellos nada menos que el develamiento de una realidad a la que no podemos sino llamar *verdad*. Con Whitehead, encontramos en ellos algo valioso, algo importante (...). La presencia de clásicos en las culturas es innegable. Su memoria nos acecha. Sus efectos actuales en nuestras vidas perduran y esperan apropiaciones e interpretaciones siempre nuevas.<sup>20</sup>

Es importante decir que, junto con el tema de los clásicos, Tracy habla del tema de la interpretación, de la hermenéutica, y revela la influencia profunda que tiene Ricoeur en su pensamiento. En este contexto el clásico en general y el clásico religioso en particular tienen la capacidad de hacer que las personas de sectores distintos del pensamiento se encuentren en las cuestiones fundamentales de la vida.

David Tracy afirma que cualquier persona puede interpretar los clásicos religiosos porque cualquiera puede formular las preguntas fundamentales que forman parte del intento de ser humano. Son las preguntas que los clásicos religiosos tratan de responder. Entre las cuestiones fundamentales están esas preguntas llamadas religiosas o límites: cuestiones provocadas por la contingencia, por la finitud, por nuestra condición de mortales. Preguntas que se relacionan con los valores personales o sociales y su perdurabilidad. La cuestión acuciante del sufrimiento, la responsabilidad, la culpa, la justicia. En definitiva, la pregunta por el sentido de la vida, de sí mismo y de todo lo que existe.<sup>21</sup>

En esas preguntas y sobre todo en la necesidad de darles una respuesta nos encontramos todas las personas, aún cuando ofrezcamos respuestas muy distintas. El clásico nos llama a una interpretación que él entiende como conversación.<sup>22</sup>

Ahora bien, si todo clásico apela a la metáfora y al símbolo para hablar de las preguntas humanas fundamentales, más aún lo hará el clásico religioso, que habla de cuestiones últimas que más se creen que se conocen, más se saben que se explican.

En los capítulos de su libro AI, Tracy avanza del clásico (capítulo

20. AI, 108.

21. D. TRACY, *Pluralismo y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid, Trotta, 1997, 133s.

22. AI, 151, nota 107

lo 3) pasando por el clásico religioso (capítulos 4 y 5), al clásico cristiano (capítulos 6 y 7). Precisamente hablando de Jesucristo como lo central del mensaje, se pregunta –entre muchas otras cosas interesantísimas pero en las que no quiero entrar aquí– cuál es el lenguaje apropiado para el evento cristiano. Relativiza lo normativo y le da un valor muy importante al elemento narrativo de los Evangelios<sup>23</sup> y al elemento simbólico que aparece en las teologías de Pablo y Juan.<sup>24</sup>

Una frase del autor hablando de la narrativa en los Evangelios me iluminó: “Hay algo intrínseco en la experiencia que demanda la narración”;<sup>25</sup> las personas encuentran su historia en la narración de los clásicos, y en este caso la encuentran en el Evangelio.

Recordé de inmediato muchos encuentros de acompañamiento espiritual que son narraciones de nuestras vidas en las que los cristianos intentamos encontrar en nuestra historia algo que la salve: la historia de Jesús, la historia salvífica.

A su vez al narrar la historia de Jesús y de los personajes que leemos en la Sagrada Escritura, necesitamos ver allí nuestra propia historia, identificarnos con ellos, con ellas. Ver en su adhesión a Jesús nuestra propia adhesión, ver en sus pecados, errores y largos caminos, los nuestros. Sus narraciones “salvan” las nuestras; las nuestras se recuperan en las suyas.

Lo simbólico no sólo está en los relatos bíblicos y en el lenguaje característico de la experiencia religiosa, espiritual o mística. Los relatos de acompañamiento espiritual están cargados de una simbólica propia, característica, que el acompañante tiene que ayudar a iluminar, no desde una interpretación psicoanalítica ni nada que se le parezca, sino en su carga vital, personal y religiosa, ayudar a desentrañar lo que significa ese símbolo en la historia de salvación de la persona.<sup>26</sup> Aún

23. Al, 275s.

24. Al, 281s.

25. Al, 275.

26. Sólo como introducción al tema del lenguaje espiritual, su naturaleza simbólica y su inefabilidad: Cf. J. LADRIÈRE, *Langage des Spirituels*, en: AA.VV. M. VILLER y otros (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne 1976, T. IX, col. 204-217; B. OLIVERA, *Sol en la Noche. Misterio y Mística Cristiana desde una experiencia monástica*, Burgos, Monte Carmelo, 2002; T. GOFFI, *La experiencia espiritual, hoy. Líneas esenciales de la espiritualidad cristiana contemporánea*, Salamanca, Sigueme, 1987. 115-163.

más: el acompañante tiene que ser un interlocutor atento, un oyente empático, que sepa escuchar los símbolos que el relato del acompañado/a trae y se los haga notar, para que la persona los perciba y decida si quiere entrar en la riqueza de su discurso a través de los símbolos que él o ella misma –muchas veces sin darse cuenta– trae.

Hace años, una persona en un encuentro de acompañamiento hablaba de una situación de su comunidad parroquial que la ahogaba; decía sentirse hundida en el desaliento, a la deriva en la confusión; noté que usaba imágenes referidas al agua y recordé que esa persona había pasado su infancia en el delta del Paraná, ayudando a su padre que era agricultor y llevaba la fruta en lancha al mercado. Le hice notar que estaba usando una cantidad de símbolos referidos al agua y su cara se iluminó: volvió a hablar de la isla, del río como canal de comunicación pero también como amenaza, de su encuentro con Dios en el silencio del muelle al atardecer. Él solo empezó a decir que tal vez esta situación difícil era una invitación de Jesús a navegar mar adentro. Noté que él mismo rescataba su relato, lo transformaba a partir de su símbolo, ese elemento que tanta carga emocional y espiritual tenía para él. A veces pienso que escuchar el relato y subrayar lo que trae ese discurso es todo lo que tiene que hacer un acompañante espiritual.<sup>27</sup>

### *3. I. Baumgartner: las historias que salvan y los símbolos de la fe*

En esa misma línea podemos continuar para ponderar el aporte de Isidor Baumgartner. Nacido en 1946, es laico, casado y padre de tres hijos. Se desempeña como catedrático de teología y profesor de psicología pastoral desde 1975, en Passau y Wien, actividad que compagina con su participación activa en el campo de la orientación pastoral y en la preparación de cursos de formación y post-formación.

Se ha especializado en la formación para la orientación pastoral

27. La función transformante de la actividad simbólica ha sido profundamente desarrollada por el P. Ch. Bernard. Cf. un trabajo antiguo pero muy bueno: CH. BERNARD, "Panorama des études symboliques", *Gregorianum* 55, 1974, 379-392; más desarrollado en una obra: *Théologie Affective*, París, Cerf, 1984; más breve en CH. BERNARD; R. LACK, *Voz Símbolos Espirituales*, en: *NDE*, 1780-1797. Más recientemente fue publicada CH. BERNARD, *Teología Simbólica*, Burgos, Monte Carmelo, 2007.

–en nuestro ámbito llamaríamos a esta actividad acompañamiento o dirección espiritual– y en la organización de cursos de psicología pastoral dentro del curriculum de estudios teológicos o de posgrado.<sup>28</sup>

El contexto formativo al que Baumgartner se refiere es un poco diverso al nuestro, ya que los centros en los que él se desempeña contemplan un espectro más amplio de materias y de acompañamiento pedagógico.<sup>29</sup>

Isidor Baumgartner en su manual de Psicología Pastoral<sup>30</sup> presenta la disciplina como parte de la teología práctica, y a lo largo de la obra va analizando la praxis eclesial y, al mismo tiempo, pensando cómo esa praxis puede y debe ser diacónica y curativa.

Señala que la PP<sup>31</sup> es una disciplina que está empezando a delinearse y que se está definiendo en diálogo con las personas interesadas en ella, ya que la misma PP es una disciplina de diálogo. Señala también que desde los primeros manuales editados esta disciplina contó con innumerables resistencias tanto dentro de la Iglesia católica en general como en la teología en particular.

En este estudio, el autor le da mucha importancia a la praxis; de hecho, escribe el libro luego de 15 años como orientador y formador en el ámbito de la PP. Es una característica de la PP: promover una praxis mejor y aprovechar la praxis para una teoría mejor. Es decir, que en PP hay un “ida y vuelta” entre praxis y teoría que retroalimenta la disciplina.

Se trata de estudiar experiencias concretas de enfermedad y curación, de valorarlas crítica y teológicamente y de aprovecharlas para una aún mejor realización de la pastoral o consejo espiritual curativo.

El cuidado anímico debe superar –según Baumgartner– la mane-

28. Esta actividad la desarrolló particularmente en las facultades de teología de Passau y Wien. Si bien este autor es católico, mantiene un fluido intercambio con otras confesiones cristianas, especialmente con la Iglesia luterana.

29. Por ejemplo, los alumnos (sacerdotes o laicos), son supervisados en su desempeño como asesores espirituales o pastorales, durante los tres primeros años de trabajo aunque ya hayan egresado de la universidad como tal. Dicho acompañamiento forma parte ineludible de su formación.

30. I. BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral. Introducción a la praxis de la pastoral curativa*, Bilbao, Desclée, 1997.

31. A partir de ahora abrevio así Psicología Pastoral.

ra de trabajar que tiene muchas veces la medicina convencional, que entusiasmada por los avances científicos pretende curarlo todo, aplazando incluso los límites de la vejez y de la muerte. La fe no debería actuar así; no se trata de una fe que sana instantáneamente –ya que eso pondría al agente pastoral en el lugar de Dios. La Escritura nos habla de otro estilo curativo propuesto por Jesús; la superación de la enfermedad es sólo una fase de la curación cristiana, se logre o no el restablecimiento de la salud.

Dios permanece del lado del enfermo, del pobre, del que sufre, y ha tomado partido por ellos; ¿qué pasaría, si no, con los discapacitados permanentes, con los enfermos incurables?

*Curado*, en sentido cristiano, no será sólo aquel que recupera la salud corporal –aunque esto no se deje de lado–, sino aquel que logra la fuerza de ser humano en el hombre Jesucristo; vale decir, que comprende y realiza su finitud, en la amplitud de sus posibilidades, siguiendo el camino cristiano y transitando según este camino la enfermedad y la muerte. Necesitados de Dios estamos todos, enfermos y sanos, en tanto seres finitos y limitados, esta es la raíz y motivo por el cual Dios puede curarnos. Se trata de un proceso de sanación integral, en el que se comprenden lo físico, lo espiritual, lo psíquico, lo individual y social, lo sano y lo enfermo, lo fuerte y lo débil. Curación tiene que ver con salvación.

Al autor le gusta referirse a la PP con expresiones como “consejo espiritual” –en sentido amplio– o “pastoral salvífica y curativa”, y esto implica ayudar a las personas aceptarse a sí mismas como seres finitos, con costados oscuros y pecados, pero amadas y aceptadas por Dios, pudiendo contar con su gracia. Esta experiencia se puede tener en una conversación de ayuda, en la escucha de la Palabra, asistiendo a una bendición, participando de la Misa o de cualquier otra celebración litúrgica. Todos ellos son acontecimientos en los que los seres humanos entran en contacto con el poder curativo de Dios.

La PP en esta visión no apunta sólo a las personas individuales capaces de ejercer este ministerio, sino hacia una “comunidad sanadora”, en la que muchas son las personas dispuestas a ayudar a soportar la carga de los demás. Está dentro de este ministerio la capacidad para *sanar* –(1 Cor 12,9): “a otro, fe, en el mismo Espíritu; a otro, carisma de curaciones,

en el único Espíritu” en el contexto de 4-11-; para *consolar* –(2 Cor 1,3-4): “¡Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre misericordioso y Dios de toda consolación, que nos consuela en toda tribulación nuestra para poder nosotros consolar a los que están en toda tribulación, mediante el consuelo con que nosotros somos consolados por Dios!”– y *aconsejar* –(Ef 4,11): “Él mismo dispuso que unos fueran apóstoles; otros, profetas; otros, evangelizadores; otros, pastores y maestros”.

Desarrolla en dos secciones de su manual dos temas que –en relación a lo expuesto a partir de la obra de Tracy– me gustaría retomar aquí: el hecho de ver la propia historia en la historia de salvación y el de la importancia de los símbolos para transformar la experiencia de la fe. Ambos temas están puestos en el contexto de la historia de Emaús que opera como eje central de su extenso libro de psicología pastoral.

### 3.1 Palabra de Dios que salva

La sexta parte de la obra se llama “«Descubrir el sentido de la Escritura» Palabra de Dios que salva”,<sup>32</sup> y está asociada a Lc 24,27 cuando Jesús les refiere a los caminantes de Emaús todo lo que sobre Él se decía en la Escritura. Baumgartner reflexiona cómo en ese relato los discípulos ven la historia del Señor, pero también perciben que se está narrando su propia historia: la historia del hombre se ilumina con la historia de la salvación, y a la vez, la historia salvífica se verifica en cada historia particular.

La salida de Emaús tiene la lógica y la fuerza de la Palabra: quien la ha escuchado, desea anunciarla, es la “necesidad imperiosa” a la que se refiere Pablo (cf. 1Cor 9,16), pero al mismo tiempo se da el hecho de que las historias humanas hablan de Dios y le hablan muchas veces a quien pensaba anunciar la Palabra. Así el/la acompañante se encuentra escuchando historias de Dios de labios de quien –en teoría– era el destinatario del mensaje.

El autor avanza mostrando cómo los acontecimientos divinos se perciben en historias humanas.<sup>33</sup> Se inserta a modo de ejemplo la historia de una anciana que narra la muerte de un hermano cuando ambos

32. *Psicología Pastoral*, 599-663.

33. Cf. *Psicología Pastoral*, 607.

eran niños. Baumgartner va guiando al lector para que percibamos los distintos elementos del diálogo en orden a un consejo espiritual.

En primer lugar nos muestra cómo esta mujer se enfrenta con la tristeza, una tristeza lejana, expresada en un relato cargado de símbolos que hablan de las muchas pérdidas a la que ha debido enfrentarse a lo largo de la vida. La sola narración ya marca una apertura y con ella el principio de una curación dada al iniciarse el trabajo de duelo. El relato, al ser narrado a la persona del pastor, está mostrando el inicio o el deseo de confrontar esta historia con Dios. Esta narración es el texto sagrado de su oración en el que ella confronta, interroga, lamenta.

Al narrar su historia al acompañante, la señora hace lo que Baumgartner llama una “oración de transferencia”, es decir, está narrando el acontecimiento a Dios mismo, y a todas las personas que ella siente que debieron escuchar esta historia –sus padres, sus hermanos, y las otras personas con las que ella ha compartido y comparte su vida, etc. La figura de transferencia es –por tanto y al mismo tiempo– elevada y convertida en un grandioso portador de esperanzas, a quien se le comunica la “gran reclamación” de reparar todo el mal.

Es necesario dar un paso más, del Dios de la transferencia al Tú Absoluto –ya que ese interlocutor no es Dios. Una pastoral que tenga en cuenta la dinámica psicológica y por tanto orientada psicológicamente, tendrá como objetivo rebajar las exigencias desmedidas de las personas y su ansia de infinitud.

Se trata de volver a ubicar esas aspiraciones y centrarlas: sólo de parte de Dios podemos esperar contención, protección y seguridad sin límites. Las grandes demandas hay que orientarlas hacia el Señor. Esta reorientación es posible cuando la persona acompañada, mediante el relato, logra convertir su historia en oración; allí deposita su corazón en el Señor hasta que encuentre en Él la paz.

En las historias de las personas –como en un proceso simultáneo– es notable ver cómo Dios da respuesta al mismo acompañante.

El autor vuelve a un tema recurrente en el libro: un/a acompañante puede estar junto a la historia de otro y desentrañar su significado sólo si él o ella han sabido estar en contacto con lo que conforma y constituye su historia con Dios. Encontrarse con lo que duele, aceptarlo, e integrarlo a la vida, son tareas que el/la consejero/a espiritual

deberán llevar a cabo. Esta introspección lleva rápidamente a la conciencia el hecho de que llevamos este tesoro “en recipientes de barro”, al decir de Pablo (2 Cor 4,7); y la conciencia de nuestra debilidad hará que mantengamos un saludable alerta respecto de nosotros mismos.

Al mismo tiempo, la lectura e interiorización de la propia historia permitirá que sin “predicarse a sí mismo” –continuando con la reflexión de 2 Cor 4,5–, el/la acompañante hable desde sí mismo y su historia, haciendo con ello creíble su testimonio. Hablar de Dios es siempre hablar de sí mismo, en el sentido de no poder hablar de una experiencia de salvación, sin auto-implicarse.

A partir de esa experiencia de encontrar a Dios en la propia historia es posible narrar historias divinas: ése es el tema del cuarto capítulo de esta sexta parte. La narración de historias bíblicas está en la estructura de nuestra fe. La pregunta crucial es la de saber en qué radica el poder salvífico de tales historias.

Las personas somos no sólo narradoras de historias sino –sobre todo– grandes oyentes de historias. Las historias acompañan nuestra vida y nuestro crecimiento: desde niños disfrutamos escuchando historias y pedimos que nos las cuenten, y de adultos seguimos requiriendo la narración de relatos.

Para rescatar la función terapéutica y salvífica de las historias, Baumgartner analiza varios aspectos; es decir, las historias divinas son curativas porque:

- hablan desde el alma, son historias personales y que llegan al corazón de las personas;
- unen a la comunidad de vivencias: el que escucha se siente incluido en el hecho narrado;
- llevan a la libertad, mostrando otros horizontes en los que las personas resuelven sus conflictos;
- proporcionan esperanza, al mostrar una salida posible, y “provocan” a quien escucha.

Tienen unas características muy similares a las que hemos visto que David Tracy le adjudica al clásico religioso.

Baumgartner aborda otro punto, que en mi opinión es central para la comprensión del tema: nuestra fe tiene una *estructura narrativa*; creemos *por el oído*, y en una narración sabemos de Dios, de lo que ha hecho y hace por nosotros. En el fondo, todas las historias reveladas tratan de Jesucristo, y la praxis de Jesucristo ha sido también una praxis pastoral narrativa. A partir de su praxis, la Iglesia ha sido y es una comunidad narrativa.

Las historias de Jesús son relatos que hablan de la fuerza salvífica de Dios, en los que se realiza lo que se dice y que tienen la capacidad de poner en movimiento a quien escucha.

La Iglesia, a su vez, narra los hechos de Jesús –sus curaciones, su actuar salvador– todas historias que se leen y comprenden cabalmente solo leídas desde el final, vale decir, desde la muerte y resurrección del Señor. Esta historia de Jesús, su misterio pascual, es la que da la clave de comprensión a todas las demás historias sobre él. El *kerygma* la condensa en sus características esenciales; pero a su vez este *kerygma*, para ser comprendido, requiere que en cada tiempo y lugar reciba su adecuada contextualización, para volverse audible para los interlocutores en cuestión. Sólo de ese modo se vuelve a realizar la salvación “aquí y ahora”; sólo cuando el oyente puede poner en contacto su propia historia con la de Jesús, se realiza la salvación anunciada por Cristo.

Baumgartner habla de la teología simbólico-narrativa como la respuesta a la demanda contemporánea de un entrelazamiento explícito y formal entre las historias de fe y las experiencias de historias vitales. Recorre así el aporte de Paul Tillich, de Karl Rahner, entre otros teólogos que pretenden dar una respuesta de fe “en el contexto”. Estas teologías preparan la aparición de la Teología narrativa, tal como la presentan J. B. Metz<sup>34</sup> y H. Weinrich.<sup>35</sup> Ellos postulan que sólo una estrecha relación de las historias vividas y contadas con la historia de Jesús pueden constituir una historia salvífica. Se debe a la teología narrativa el hecho de que la narración de fe pueda involucrar al oyente de forma tal que la historia divina se vuelva una clave para comprender su propia historia.

Baumgartner analiza largamente la propuesta de Eugen Drewer-

34. J. B. METZ, “Kleine Apologie des Erzählens”, *Concilium* 9 (1973) 334-341.

35. H. WEINRICH, “Narrative Theologie”, *Concilium* 9 (1973) 329-333.

mann<sup>36</sup> –con su interpretación de la Escritura desde la psicología profunda– como un ejemplo de teología simbólico narrativa.

Aquí juegan un papel primordial los elementos arquetípicos del relato bíblico a los que Drewermann da prioridad en la exégesis. Según Baumgartner, Drewermann no pretende anular la historicidad de la fe ni del relato, pero hace una fuerte crítica a la exégesis histórico-crítica como modo de llegar al mensaje del texto, de desentrañar todo lo que quiere decir. Él invita a prestar atención al mensaje de los símbolos; esta manera de abordar la Escritura permitiría responder a la demanda central de la teología narrativa: ver de qué modo las historias de las personas se entroncan con las historias bíblicas de manera de encontrar en estas últimas una fuerza salvífica.

A partir de estos aportes, Baumgartner sugiere que la teología práctica y el consejo pastoral deberían llevar ese mismo camino –de una teología simbólico-narrativa–: una pastoral en la que la Iglesia fuera el lugar de acogida de historias personales; un consejo espiritual que ponga en el centro a Jesucristo, en el que las historias sagradas den una respuesta a la situación existencial de las personas, en especial a partir del testimonio del/la acompañante como narrador/a.

Al centrarse en la fuerza salvífica que tienen las historias divinas, Baumgartner desarrolla especialmente dos puntos, que denomina dos “factores de salvación”,<sup>37</sup> comprendidos en estas historias:

La absoluta licencia que dan estas historias para ser persona finita e incompleta: esto es algo que se percibe en toda la Sagrada Escritura, pero de un modo más fuerte en las historias de Jesús. Él expresa absoluta aceptación a pecadores, pobres, e impuros (cf. Jn 8, 1-11; Mc 1, 40-45); aún quienes han fracasado en la vida pueden presentarse ante Él y recomenzar: así lo expresan las parábolas de la misericordia de Lc 15. Cada persona tiene derecho a ser ella misma, con sus logros y fracasos, delante de Dios.

36. Las obras de Drewermann más citadas por Baumgartner son: *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*; 3 vols., Paderborn, 1977-1978.; *Psychoanalyse und Moraltheologie*, 3 vols., Mainz, 1982-1983. Cf. *Psicología pastoral*, 638-645. En español hay traducción de sus obras, aunque sólo pude acceder a la versión española de esta segunda obra, editada por Desclée con el título: *Psicoanálisis y Teología moral. Vol 1: Angustia y Culpa*, Bilbao, 2001.

37. *Psicología Pastoral*, 653.

La provocación a ser verdadera persona, a acoger las insospechadas posibilidades de Dios. Después de la manifestación de esta incondicional aceptación por parte del Señor, está la invitación a crecer y a superarse. En esa invitación –tal como sucede con la adúltera (Jn 8, 1-11)– hay una puerta abierta para salir de sí, en la confianza total en Dios. Hay también una provocación a la libertad de la persona a que revise cómo ha vivido hasta el momento y cómo desea hacerlo en adelante.

La sugerencia final que da el autor como resultado de la reflexión, es la de introducir las historias divinas como parte de respuesta o como respuesta a las inquietudes que se presentan en el consejo pastoral o en el acompañamiento. En nuestro hablar de Dios, ha de estar siempre presente la fuerza de la Palabra, con la que podemos y debemos contar.

### *3.2 La fuerza salvífica de los Símbolos de la Fe*

Baumgartner explica la relación existente entre los símbolos sagrados y los grandes conflictos humanos que pueden ser elaborados con la ayuda de estos símbolos.<sup>38</sup> Encuentra el punto culminante y desenlace de la historia de Emaús, cuando Jesús parte el pan y les da de comer (Lc 24,30). Allí se esclarece el significado de todo lo sucedido: a partir de un símbolo. Con este símbolo –en una acción litúrgica– ellos logran pasar de la muerte a la vida.

Las preguntas que se formula son las siguientes: ¿en dónde radica la capacidad salvífica de los símbolos religiosos?, ¿cómo pueden la Eucaristía y el resto de los sacramentos desplegar hoy su fuerza simbólica y por tanto salvífica?

Lo primero que se dice es lo siguiente: el símbolo no es sólo el símbolo religioso, son realidades pertenecientes a la dimensión humana, ya que es propio de los humanos el simbolizar, el hombre es un animal “simbólico”. Por otra parte, aún en el simbolismo religioso los símbolos no hablan sólo del más allá o de Dios, sino que también hablan del universo interno de la persona, que se expresa a sí misma por medio de los símbolos.

38. *Psicología Pastoral*, 665ss.

El símbolo no sólo puede manifestarse en objetos, sino también en acciones; más aún: son –sobre todo– acciones comunicativas. Por ejemplo: la bandera es un símbolo en sí, pero el modo o el lugar en el que se la coloca, al izarla o arriarla, o colocarla a media asta, son acciones significativas, que agregan un “plus” al símbolo “bandera”. En los símbolos rige otra lógica, más ligada a lo sensible y afectivo, la que podríamos llamar una lógica del corazón, en la que somos invitados a ir más allá, hacia el significado abierto y evocativo del símbolo. El mundo de lo simbólico nos invita a un plus de significado, en el que tenemos que entrar desde un criterio diferente al utilizado en las ciencias duras.

Es necesario algo más que amplitud de miras para comprender adecuadamente los símbolos, y –en este sentido– el autor sigue detallando algunas notas más sobre el símbolo:<sup>39</sup>

- Como portador de significación, el símbolo puede llegar a ser literalmente todo lo que guarda alguna relación con la persona –porque, de algún modo, todo lo humano es simbólico.
- Al ser los símbolos de algún modo ciertas “objetivaciones de la praxis humana”, en ellos el hombre no sólo *se dice* a sí mismo, sino también *se lee* y lee los elementos simbólicos de las otras personas.
- El símbolo remite o refiere a otra cosa, e invita a ir más allá. Eso a lo que el símbolo remite es un contenido personal o bien una experiencia social. Son metáforas “que dan que pensar”.
- Los símbolos se comprenden en un marco, fuera del cual dejan de ser accesibles.

Dado este marco general de los símbolos, Baumgartner entra en la psicología de los símbolos y analiza dos autores. En primer lugar, toma el tema en Freud. A Freud le interesa analizar los símbolos no compren-

39. Sobre teoría de los símbolos hay mucho material, baste citar algunos estudios de referencia: P. RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, Bs. As., Megalópolis 1976. 25-73; G. DE CHAMPEAUX; S. STERCKX, *Introducción a los símbolos*, Madrid, Encuentro, 1992; M. LURKER, *El mensaje de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1992; P. BOURDIEU, “On symbolic power”, en: *Language and symbolic power*, Cambridge, Polity, 1994, 163-170.; N. ELIAS, *Teoría del símbolo; un ensayo de antropología cultural*, Barcelona, Península, 1994; J. E. CIRLOT, *Diccionario de Símbolos*, Madrid, Siruela, 2005. Puede agregarse lo dicho en nota 27.

dados –sueños, chistes, actos fallidos, etc.–, pero todo este material lo analiza como síntoma, vale decir, que hay una equiparación entre símbolo y síntoma, lo cual impide ver al símbolo en su dimensión progresiva.

La visión de Jung es algo diversa, y avala otro abordaje de la realidad simbólica. Baumgartner marca el hecho de que, en cierta forma, rehabilita el inconsciente frente a Freud, al caracterizarlo como fuerza y base vital positiva, y lo amplía al afirmar que no es sólo una fuerza individual, sino colectiva. Elementos centrales de este inconsciente colectivo son los arquetipos, que son personificaciones de impulsos inconscientes. Son símbolos o grupos de símbolos que tienen una enorme fuerza social.<sup>40</sup>

El gran valor de la teoría del símbolo en Jung reside en encarar con las fuerzas del inconsciente en un sentido creativo y orientador. Esta visión ha permitido revalorizar la fuerza simbólica de las expresiones religiosas.

Baumgartner invita a revalorizar el *lenguaje de los símbolos* como lenguaje propio, humano. Invita a salir de una postura racionalista que miraría a los símbolos como un lenguaje de segundo orden, devaluado, para mostrarnos que es el lenguaje característico de lo humano; son proyecciones directamente del espíritu y, por lo tanto, son riquísimas desde el punto de vista religioso. El lenguaje simbólico admite los matices y las contradicciones propias de lo humano y, en consecuencia, puede expresar muchas realidades a las que no llega el lenguaje lógico-discursivo. Por eso nunca se puede traducir totalmente el lenguaje simbólico. Siempre queda un plus de significado, al que no se accede más que por el símbolo y lo que éste evoca.

40. Baumgartner hace algunos señalamientos respecto de la teoría de los símbolos en Jung. El símbolo colectivo, no sólo expresa lo inconsciente de un grupo de personas, sino que contiene un plus de significado, algo desconocido y no sospechado. Los signos son fácilmente traducibles, mientras que los símbolos en la concepción de Jung expresan una realidad desconocida, son intemporales, perennes y abarcan todas las culturas.

Los símbolos viven de las emociones, apelan al mundo afectivo de las personas y ejercen por ello una “fascinación numinosa”, teniendo un carácter eminentemente expresivo y sugestivo. Manifiestan lo desconocido de la psique tanto individual como colectiva. Los complejos o conjuntos simbólicos más importantes, son: las sombras como principio destructivo o negativo de la vida, como contracara o contrincante del aspecto positivo. El *anima* (en el varón) y el *animus* (en la mujer) designan la parte del otro sexo en cada persona. Existen símbolos del sí mismo (Por ej.: señor, niño, rey), símbolos de la totalidad (por ej.: cruz, cuadrilátero, círculo, mandala) y símbolos de los opuestos (por ej.: héroe y su contrincante). Cf. *Psicología Pastoral*, 676-681.

Puntualiza el autor que los símbolos religiosos tienen una modalidad “presentativa”, vale decir, que actualizan una realidad de manera íntegra, sensorial y simultánea, manifestando la interioridad humana y, al mismo tiempo, sugiriendo lo divino, a lo cual no alcanzamos con el entendimiento.

Baumgartner invita, a su vez, a tomar muy en serio las críticas que se le hacen a las iglesias –en particular a la católica–, respecto de la comprensión y utilización pastoral del símbolo. Invita a que no sean utilizados sólo como excusa para el discurso y el adoctrinamiento, ya que muchas veces se lo utiliza y se lo vacía de significado en el marco de la liturgia, y queda como desvirtuado debajo de homilías, declaraciones, etc.<sup>41</sup> La pastoral debe animarse a entrar en la riqueza y en la complejidad del símbolo, reconociendo en él tantas capas y posibilidades como tiene lo humano, procurando que sigan vehiculizando siempre aquello para lo cual fueron creados y lo que es necesario que manifiesten.

Quizás lo más importante es la función curativa del símbolo religioso, o su potencial curativo, no siempre descubierto y desarrollado. Baumgartner dice que si apreciamos el símbolo en la dimensión progresiva y superadora –que le dan, como hemos visto por ejemplo, Jung y Ricoeur– podemos ver que “los símbolos religioso-eclesiales, sobre todo los sacramentos, abordan situaciones humanas básicas de crisis y los conflictos experimentados en ellas y los reconcilian con la fuerza salvífica integral de la fe”.<sup>42</sup>

Esto significa que los símbolos religiosos –en especial los sacramentos– escenifican un conflicto humano y le dan una respuesta desde la fe. Así la liturgia puede verse como la actualización de la salvación de Dios, ya que Él vuelve a realizar, aquí y ahora, las acciones por las cuales nos salva. Se puede ver entonces, cómo encontramos en los símbolos el modo de solucionar los conflictos humanos a la luz de la fe, ya que el símbolo nos abre a otra dimensión. Las personas recurren naturalmente a estos símbolos como solución a los conflictos; esto se ve con mucha nitidez en el ritual de exequias: allí se escenifica el realismo y el dramatismo de la muerte y se le da una resolución, en la fe

41. Cita especialmente a A. LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt, 1981.

42. *Psicología Pastoral*, 692.

y esperanza de la resurrección. Por otra parte, los símbolos religiosos nos implican en un pueblo, en un colectivo en el que podemos compartir con otros y en el que nos sentimos solidarios en las vivencias de la comunidad.

Baumgartner se pregunta, a esta altura de la reflexión, qué relación tiene esto con las crisis entendidas como situaciones a las que sólo Dios puede curar. Él responde citando a Erikson,<sup>43</sup> y concluye que el modo en el que la persona experimenta sus cambios o tránsitos vitales y la forma en la que se los celebra en cada tradición religiosa, no son sino dos caras de la misma moneda. Esto significa que determinadas situaciones humanas llenas de angustia y de misterio –el nacimiento, la muerte, el paso de la niñez a la juventud, etc.–, sólo pueden ser resueltas en la perspectiva de Dios, y esa perspectiva puede apreciarse en la celebración, el ritual y la fiesta.

Para que los rituales, sacramentos y símbolos cristianos en general puedan percibirse salvíficamente, deben ser lugares en los que las personas se encuentran con Cristo-médico y reciben el anuncio que Dios mismo está implicado en el feliz desenlace de sus vidas.

Baumgartner considera la fundamentación teológico-terapéutica que nos permite considerar a los sacramentos como realidades salvíficas. Los sacramentos deben recordar la historia y las historias de Jesús, realizando e ilustrando lo que Dios quiere ser para las personas: un Tú que las confirma y las promueve, a cada una y a todas; recordando que el gran mensaje de la encarnación es el amor de Dios por los hombres. Esto es lo que debe brillar en nuestras celebraciones litúrgicas: el amor salvador de Dios, tal como se manifiesta en los Evangelios: “los ciegos ven, los paralíticos caminan, los leprosos son purificados y los sordos oyen, los muertos resucitan, la Buena Noticia es anunciada a los pobres” (Lc 7,22).

En la misma línea de lo anterior, hay que tener en cuenta que lo que dice la teología de Cristo, lo atestigua de manera análoga de la Iglesia; por eso ella debe transparentar la intención salvífica de Dios, eliminando todo lo que pudiera ser un obstáculo para que esto se perciba con claridad.

43. Erikson retoma el tema de las crisis vitales en su biografía de Lutero, en la que las dimensiones psicológica y espiritual se interpenetran. Cf. E. ERIKSON, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, New York, Norton, 1958.

Es importante percibir los sacramentos, no como signos estáticos, sino como verdaderas acciones comunicativas, para ello es importante ponderar y darle lugar a los gestos, a lo no verbal. Que palabra y acción se iluminen recíprocamente. El momento de celebración de los sacramentos deben ser vividos como situaciones de encuentro de las personas con Dios, y de las personas entre sí. Que quien lo administra se involucre con todo su ser, no dejando fuera nada de sí, y que quien lo recibe pueda hacer otro tanto –lejos está de la dinámica sacramental la repetición o el formulismo.

En el rito sacramental se hace presente el pasado: la historia y las historias de Jesús, como hemos dicho, pero también se hace presente el recuerdo de nuestra propia vida: nuestra culpa, nuestro deseo de ser salvados, nuestros alejamientos y nuestros acercamientos a la realidad de Dios. En este “entretenerse” nuestra historia con la de Dios, descubrimos nuestra perspectiva vital: nuestro futuro puede ser uno con el de Dios. Los sacramentos, son entonces profecía, adelanto de la meta.

En esta perspectiva, nuestra vida adquiere una nueva definición: las profundas amenazas que se esbozan en cada crisis se confían en manos de Dios, con lo cual cambian las expectativas vitales; suceda lo que suceda, Dios estará conmigo, con nosotros. La persona es invitada a aceptar la vida con todas sus posibilidades, invitándolas a crecer desde la provocación de las crisis y dificultades, y con la ayuda de la gracia.

En los sacramentos se visibilizan los dramas existenciales, por ejemplo la Eucaristía escenifica grandes problemas humanos: el alimento, la curación, la muerte y la inmortalidad, que están allí de un modo patente.

Es muy interesante la relación entre culto y curación que plantea el autor. Él señala que en la Edad Media no era infrecuente que en los hospitales se colocara las camas contra la pared, y que se celebrara la Eucaristía y la liturgia de las horas en la sala común. De esta manera, cada enfermo participaba de la liturgia desde su lugar. De este modo quedaba absolutamente claro el vínculo entre la liturgia y la sanación.

Por diversas razones se ha perdido la relación entre culto y curación, que tenían pleno sentido en la Edad Media –y antes aún en la antigüedad en los santuarios de Higea y Esculapio, en las curaciones indias

de los chamanes o en las religiones de la naturaleza. A esta unidad tienden muchas búsquedas religiosas o espirituales contemporáneas.

En nuestra fe existe esta unidad entre liturgia y curación, que nosotros solamente tenemos que percibir, porque está allí en la estructura de los sacramentos. No en vano desde antiguo se habla de la Eucaristía como “medicina de inmortalidad”, captando este sentido profundo. De esta manera podemos ver que los grandes dramas humanos –las situaciones dilemáticas de las que habla Erikson– encuentran resolución en los sacramentos.

En general, podemos decir que para la recta comprensión de los sacramentos, es imprescindible que las personas encuentren en la Iglesia aquella praxis pastoral salvífica que remite a la actuación de Jesús.

#### *4. Apunte conclusivo*

La reflexión de los tres autores es tan amplia y tan rica, que este artículo es sólo un alto en el camino para subrayar algunos temas que me parecen de especial interés en el estudio del AE como praxis eclesial.

Sintetizando y retomando sus aportes, quiero señalar la importancia de estudiar el acompañamiento espiritual como praxis eclesial. La Iglesia tiene que retomar con mucha seriedad una crítica de sus praxis; crítica que es el objeto de la teología pastoral –según una de las definiciones recordadas por Gagey.

Estudiar el AE como práctica implica preguntarse: ¿por qué los cristianos cada vez más se acercan a las diversas instancias de AE formal e informal que la iglesia propone? Evidentemente encuentran allí algo valioso, ¿qué es?, ¿cómo podemos potenciarlo? Esta inquietud, ¿es un signo de los tiempos? A la luz de todas estas preguntas: ¿qué habilidades, aptitudes y recursos deben tener los acompañantes espirituales? ¿Cómo encarar esa formación? Esto nos lleva directamente al planteo de la interdisciplina, que con tanta claridad apareció en la reflexión del seminario en Chile: ¿qué conocimientos de psicología –por ejemplo– debe tener un acompañante espiritual? –por proponer una pregunta elemental. Surgen inmediatamente temas en común para ese diálogo: crecimiento, etapas, crisis, madurez.

Tan necesario como el diálogo interdisciplinar será el intradisciplinar; ya que, por ejemplo, muchas imágenes de Dios requieren ser purificadas a la luz de una lectura auténtica de la Sagrada Escritura.<sup>44</sup>

El estudio del AE como praxis puede hacerse con la mediación de los clásicos religiosos. Ese “algo intrínseco en la experiencia que demanda la narración”<sup>45</sup> –y que nos recordaba Tracy– es el material del AE. Estudiar narrativas cristianas clásicas –como son las vidas de los santos, por ejemplo– y narrativas cristianas contemporáneas podría arrojar nueva luz sobre el AE.

Baumgartner afirma que la Teología Práctica debe preguntarse: ¿qué es lo que hace tan atractivas a las parábolas de Jesús, como historias que Jesús cuenta? Jesús cuenta historias cercanas al mundo de sus interlocutores, historias que son ficticias, pero que podrían darse en la vida de cualquier persona que lo está escuchando. Al finalizar la historia, no sólo se sienten auto-implicados, sino que algo se ha puesto en movimiento en cada uno de ellos, se sienten impulsados a cambiar. Esos relatos son actuaciones comunicativas en las que se da una verdadera praxis curativa. Lejos estamos de narraciones moralizantes o adoctrinadoras; los relatos de Jesús, en el contexto de su praxis, siempre hablan de Dios en un encuentro salvífico y liberador concreto.

Las historias sobre Jesús que narra la Iglesia, también deben tener este sesgo salvífico y liberador, en el que las personas se autoimpliquen y se pongan en movimiento a partir del anuncio. El centro de estas historias es Jesús crucificado y resucitado, y aprender a verlo como el Salvador no sólo en el sentido objetivo, sino subjetivo y concreto, es lo fundamental en la tradición narrativa de la Iglesia.

El mensaje de Jesús infunde vida y valor en las personas solamente cuando se lo descubre como presencia mesiánica en la propia existencia. Cuando cada uno/a lo puede reconocer en su historia, dándole sentido a todo lo que aparentemente no lo tiene, a las crisis y a los puntos sin resolver: en ese momento hay una experiencia del resucitado.

44. Esto lo vimos muchas veces en el grupo de investigación sobre Acompañamiento espiritual y representaciones de Dios, que se reúne en nuestra facultad desde 2009. Este trabajo le debe también mucho a la reflexión realizada allí durante estos años.

45. *AI*, 275.

Desde mi punto de vista, este camino es una enorme posibilidad de evangelización que se le abre a la Iglesia, una puerta para proponer una verdadera pastoral salvífica y curativa de la cual nuestro tiempo está sediento. Es la oportunidad para que las personas entren de manera protagónica en contacto con el poder curativo de Dios.

Las crisis y los dolores nos ponen en contacto con nuestro núcleo, con nuestra debilidad personal, y nos dan la oportunidad de abrimos a nuevas conceptualizaciones. Allí el Evangelio puede entrar como historia salvadora a mi historia necesitada de salvación, donde la primera ilumina la segunda y le da sentido, mostrando posibilidades desconocidas.

Muchas veces, la instancia mediadora entre la Palabra de Dios como historia de Salvación y mi propia historia, es la historia de otra persona que ofrece su testimonio. El testigo de la fe –que prototípicamente es el mártir–, dice con palabras o con hechos lo que Dios ha hecho en su historia, cómo ha transformado una historia similar a la de quien escucha y a la de otros, en historia de salvación. Lo que suele provocar en el oyente es la reacción “si lo hizo con él, tal vez Dios pueda transformar mi vida.”

Ambas historias –la de Dios y la del hombre– entran en relación y la persona tiene la oportunidad no sólo de ver su historia iluminada y resignificada, sino de descubrir el Evangelio como historia salvífica.

Rescato también el énfasis que tanto Tracy como Baumgartner le han dado a la utilización de los símbolos. Un estudio del AE en el hoy de la Iglesia debería revalorizarlos y desarrollar su potencial en el marco tanto de la liturgia como de los encuentros personales de acompañamiento.

Evidentemente, mucho nos queda por estudiar y reflexionar; pidámosle al Señor que muchos hermanos y hermanas puedan reconocerlo en el camino de sus vidas, como hicieron los discípulos de Emaús. Y que nosotros, sus servidores, no seamos un impedimento.

M. MARCELA MAZZINI  
 UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
 20.04.13 / 14.06.13