

VOL. XXI / No. 40 / ENERO-JUNIO 2025

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA

Publicación semestral del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, que pretende ser un foro de reflexión y diálogo académico, especializado y plural, sobre diversas temáticas teológicas de actualidad desde la perspectiva latinoamericana.

revistas.ibero.mx/ribet, ribet@ibero.mx

Núm. 40, enero-junio 2025

Consejo editorial

Mtro. Rubén Darío Arnaiz Quintero

(Departamento Ciencias Religiosas, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México),

Dr. Miguel Fernández Membrive

(Departamento Filosofía y Humanidades, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Guadalajara, México),

Dr. Carlos Gutiérrez Lozano

(Departamento Académico de Estudios Generales, Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), Ciudad de México, México),

Mtra. María Laura Manrique Nava

(Cátedra de Teología Feminista "Carmen Montull")

Dr. Miguel Ángel Sánchez Carlos

(Departamento Ciencias Religiosas, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México).

Comité científico internacional

Dra. Virginia Azcuy (Pontificia Universidad Católica de Argentina, Argentina),

Dra. Carmen Bernabé (Universidad de Deusto, España),

Dra. Raquel Bouso García (Universitat Pompeu Fabra, España),

Dra. Olga Consuelo Vélez Caro (Fundación Universitaria San Alfonso, Colombia),

Dra. Dominique Coatanéa (Centro Sèvres, Francia),

Dra. Emilce Cuda (Loyola University, Chicago / Pontificia Academia de Ciencias Sociales, Ciudad del Vaticano),

Dr. Mariano Delgado Casado, O.D. (Universidad de Friburgo, Suiza),

Dr. Carlos Domínguez Morano (Universidad de Granada, España),

Dra. Margit Eckholt (Universidad de Osnabrück, Alemania),

Dr. Juan Antonio Estrada Díaz (Universidad de Granada, España),

Dra. Edith González Bernal (Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia),

Dr. Manuel Hurtado Durán, S.J. (Universidad Católica Boliviana, Bolivia),

Dr. Rafael Luciani (Universidad Católica Andrés Bello-Caracas, Venezuela/ Boston College, Estados Unidos),

Dr. Mathias Nebel (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México),

Dr. Julio Luis Martínez, S.J. (Universidad Pontificia Comillas, España),

Dra. Maricel Mena López (Universidad Santo Tomás, Colombia),

Dra. Mayra Rivera Rivera (Harvard Divinity School, Estados Unidos),

Dr. Michael Sievernich (Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Alemania),

Dr. Gonzalo Villagrán, S.J. (Facultad de Teología de Granada-Universidad Loyola, España).

Equipo editorial

Departamento de Ciencias Religiosas

Directora: Dra. B. Mariana Méndez Gallardo

Coordinador editorial: Dr. Jorge F. Heredia Zubieta

Asistente editorial: Mtra. Diana Andrea Sánchez Rivera

Ediciones Ibero

Directora: Mtra. Rosalinda Martínez Jaimes

Editor: Lic. Víctor Hugo López Mohedano

Jefa de trámites legales: Mtra. Verónica Díaz Álvarez

Corrección de estilo: Mtro. Enrique Calderón Savona y

Lic. Samuel Segura Moreno

Maquetación: Lic. Ma. Carolina Orozco Rodríguez

Consulte los índices de la *Revista Iberoamericana de Teología* en:

RIBET.- <https://ribet.ibero.mx/>

Dialnet.- <http://dialnet.unirioja.es/>

Latindex.- www.latindex.unam.mx/

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA, Año 21, No. 40, enero-junio 2025, es una publicación semestral editada por el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, A. C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, Álvaro Obregón, C.P. 01219, Tel. 55 59 50 40 00, ext. 7007 y 7352, revistas.ibero.mx/ribet, ribet@ibero.mx. Editor responsable: Jorge F. Heredia Zubieta. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-050912461800-203 ISSN 1870-316X Licitud de título No. 13344, Licitud de Contenido No. 10917, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

Información para suscripciones:

publica@ibero.mx

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND." <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Librería virtual:
online.uia.mx/libreriavirtual



CONTENIDO

Artículos

Una lectura decolonial de los libros deuterocanónicos:
El potencial descolonizador de una literatura popular
de resistencia 11

ARMANDO NOGUEZ ALCÁNTARA

Fundamento, dimensiones y propósito espiritual de
la inculturación del Evangelio. Una reflexión misionológica
desde la mística de San Juan de la Cruz 37

LUCERO GONZÁLEZ SUÁREZ

La teología de la historia de Gaston Fessard S.J. y su
recepción en el México actual (I): Los fundamentos de
su sistema 67

JOSÉ SOLS LUCIA

JOSÉ ANTONIO PARDO OLÁGUEZ

La hospitalidad frente a la cultura de la violencia.
Una escritura hacia la paz 97

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO

Dossier

Presentación: Mística cristiana y filosofía en el siglo xx 125

PABLO GUTIÉRREZ ECHEGOYEN

Friedrich Nietzsche y la mística apofática: El despido
de las virtudes 131

VICTORIA CIRLOT

Conversión y oblación: La impronta carmelitana
en la escritura de Edith Stein 151

GABRIELA LEVICES

Jacques Derrida y la fe de la teología negativa <i>SERGI CASTELLA-MARTINEZ</i>	163
Temporalidad y mística débil: Gianni Vattimo y el maestro Eckhart <i>FELIPE DE QUEIROZ SOUTO</i>	181
Algunas reflexiones en torno a la atención, la oración y la gracia en Simone Weil <i>PABLO GUTIÉRREZ ECHEGOYEN</i>	201
Reseñas	
¿Es científicamente demostrable la existencia de Dios? <i>JOSÉ SOLS LUCIA</i> <i>GERARDO MARTÍNEZ AVILÉS</i>	225
El lugar que da verdad también da esperanza <i>ALEJANDRO CASTILLO MORGA</i>	229
Una teología con mirada femenina e inmersa en la realidad <i>JOEL ALEXANDER BECERRIL GUZMÁN</i>	235

CONTENTS

Articles

- A Decolonial Reading of the Deuterocanonical Books:
the Decolonizing Potential of a Popular Literature of Resistance **11**

ARMANDO NOGUEZ ALCÁNTARA

- Foundation, Dimensions and Spiritual Purpose of
Inculturation of Gospel. A Missiological Reflection from
the Mystic of Saint John of The Cross **37**

LUCERO GONZÁLEZ SUÁREZ

- Gaston Fessard's Theology of History and its Reception
in Mexico Today (I): The Foundations of his System **67**

JOSÉ SOLS LUCIA

JOSÉ ANTONIO PARDO OLÁGUEZ

- Hospitality in the Face of Violence Culture. A Writing
Towards Peace **97**

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO

Dossier

- Presentation: Christian Mysticism and Philosophy in
the 20th Century **125**

PABLO GUTIÉRREZ ECHEGOYEN

- Friedrich Nietzsche and the Apophatic Mysticism:
The Dismissal of Virtues **131**

VICTORIA CIRLOT

- Conversion and Oblation: The Carmelite Imprint
in Edith Stein's Writing **151**

GABRIELA LEVICES

Jacques Derrida and the Faith of Negative Theology	163
<i>SERGI CASTELLA-MARTINEZ</i>	
Temporality and Weak Mysticism: Gianni Vattimo and Meister Eckhart	181
<i>FELIPE DE QUEIROZ SOUTO</i>	
Some Reflections on Attention, Prayer and Grace in Simone Weil	201
<i>PABLO GUTIÉRREZ ECHEGOYEN</i>	
Reviews	
Is the Existence of God Scientifically Provable?	225
<i>JOSÉ SOLS LUCIA</i> <i>GERARDO MARTÍNEZ AVILÉS</i>	
The Place that Gives Truth Also Gives Hope	229
<i>ALEJANDRO CASTILLO MORGA</i>	
A Theology With a Feminine Perspective and Immersed in Reality	235
<i>JOEL ALEXANDER BECERRIL GUZMÁN</i>	

ARTÍCULOS

**UNA LECTURA DECOLONIAL DE LOS LIBROS
DEUTEROCANÓNICOS:
EL POTENCIAL DESCOLONIZADOR DE UNA LITERATURA
POPULAR DE RESISTENCIA**

A DECOLONIAL READING OF THE DEUTEROCANONICAL BOOKS:
THE DECOLONIZING POTENTIAL OF A POPULAR LITERATURE
OF RESISTANCE

Armando Noguez Alcántara*
Universidad Iberoamericana, México
armandonoguez@gmail.com

Fecha de recepción: 4 de diciembre de 2023 | Fecha de aceptación: 17 de noviembre de 2024

RESUMEN

Los libros deuterocanónicos han recibido poca atención de la crítica bíblica, debido principalmente a que la Biblia hebrea no los incluyó. Sin embargo, una perspectiva decolonial los valora como literatura popular de resistencia socio-religiosa y cultural frente a los imperios colonizadores. Este hecho los hace relevantes y de actualidad entre los creyentes del Sur global que buscan descolonizarse. En el presente trabajo, después de una breve exposición del contexto socio-histórico en que fueron producidos, y donde los libros deuterocanónicos tenían relevancia, se ilustran algunos de los valiosos aportes que ofrecen a los creyentes para resistir a la hegemonía de los imperios dominantes.

Palabras clave: Antiguo Testamento, libros deuterocanónicos, descolonización, resistencia creyente.

* Es profesor de Sagrada Escritura. Estudió teología en la Universidad Gregoriana y la licenciatura en ciencias bíblicas en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Actualmente enseña en la Universidad Iberoamericana (UIA), en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México (IFTIM), y en el Instituto de Formación Bíblica de la Arquidiócesis de Los Ángeles.

ABSTRACT

The deuterocanonical books have received little attention from biblical criticism, mainly because the Hebrew Bible did not include them. However, a decolonial perspective values them as popular literature of socio-religious and cultural resistance facing colonizing empires. This fact makes them relevant and topical among believers in the global South who seek to decolonize themselves. In the present work, after a brief exposition of the socio-historical context in which they were produced, and where the deuterocanonical books were relevant, are illustrated some of the valuable contributions they offer to believers in resisting the hegemony of dominant empires.

Keywords: *Old Testament, deuterocanonical books, decolonization, believing resistance.*

Introducción

Los llamados “libros deuterocanónicos”¹ del Antiguo Testamento (1 y 2 Macabeos, Tobías, Judit, Eclesiástico-Sirácida, Sabiduría y Baruc) resienten un cierto menosprecio entre los creyentes de sectores importantes de la tradición judía y cristiana. No están en la Biblia Hebrea porque los rabinos fariseos no los incluyeron cuando elaboraron su canon² entre las dos guerras judías contra Roma del 70 d. C. y del 135 d. C. La tradición protestante, que desde el siglo XVI decidió seguir esa enseñanza rabínica, también los excluye de sus biblias. Por su parte, los cristianos de los primeros siglos, las tradiciones católica y ortodoxa, decidieron apartarse del canon de los rabinos y han preferido apegarse al canon de la Biblia judía alejandrina de los LXX escrita en griego. Han reconocido la inspiración de esos libros y los han incorporado en sus biblias.

Los autores de los libros deuterocanónicos seguramente no eran pensadores independientes que realizaban un ejercicio individual de sistematizar doctrinas, o recuperar algunas enseñanzas de la tradición para

1 Ver Reginald C. Fuller, “Los escritos deuterocanónicos”, en *Comentario bíblico internacional*, eds. William R. Farmer, Armando J. Levoratti, Sean McEvenue y David L. Dungan (Verbo Divino: Estella, 1999), 162-174.

2 Cf. Christophe Levin, “Una biblioteca como libro. El canon del Antiguo Testamento”, en *El Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 2023), 21-24.

conservarlas en un repertorio. Los autores eran personajes que estaban activamente involucrados en la vida de los grupos de creyentes. Su obra tenía una agenda ideológica precisa, estaba destinada a proporcionar una base textual para *orientar la vida* de esos grupos de creyentes; buscaban comunicar a su auditorio o lectores unas convicciones de fe, unos principios de vida, un espíritu creyente, con el propósito de motivarlos para que los asumieran, se apropiaran de ellos y así pudieran responder a las dificultades que afrontaban.

Los libros deuterocanónicos parecen obras que responden a una estrategia de *política comunitaria* de carácter socio-religioso. Fueron producidos en un contexto de dominación imperial³ y, para ser aceptados y transmitidos, esos libros tenían que estar en sintonía con la fe judía compartida, orientar al grupo de creyentes en su difícil relación con el imperio dominante y cohesionar al grupo resolviendo las tensiones que surgían entre sus miembros. Seguramente los libros deuterocanónicos realizaban bien esas tareas de política comunitaria y por eso los compiladores judíos de la Biblia griega de los LXX y muchos cristianos de los primeros siglos apreciaron los libros deuterocanónicos y los recibieron entre sus libros sagrados.

En las actuales circunstancias es preciso tener presente que los libros deuterocanónicos sirvieron a los judíos para afrontar el impacto del helenismo, y a los cristianos para responder al desafío del imperio romano. Son literatura de resistencia socio-religiosa que ayudaron a esos creyentes a sobrevivir en medio de los imperios colonizadores, sin someterse o asimilarse a ellos y, en buena parte, permaneciendo fieles a su cultura y a sus convicciones religiosas. Por este hecho, se considera que los libros deuterocanónicos pueden tener *relevancia y actualidad* en el Sur global, donde se sigue luchando contra el embate de los imperios neocoloniales, violentos y saqueadores. En estos territorios es imperativo realizar una *lectura decolonial*⁴ de los libros deuterocanónicos para aprovechar el nada despreciable potencial descolonizador que tiene su mensaje.

3 Ver sobre este tema la amplia presentación de Konrad Schmid, "La literatura en el período tolemaico (siglo III a. C.)", "La literatura del período seléucida (siglo II a. C.)", en *Historia literaria del Antiguo Testamento. Una introducción* (Madrid: Trotta, 2019), 223-265.

4 Sobre esta perspectiva hermenéutica se pueden ver los fascículos: Armando Noguez, *Hacia una descolonización de la lectura de la Biblia y El aporte de las epistemologías del Sur a la descolonización de la lectura de la Biblia*, (México: Cefort - Prensa, 2024).

Los libros deuterocanónicos han recibido poca atención de la crítica bíblica. No han despertado un notable interés en los centros académicos euronorteamericanos, ni en los biblistas que ahí laboran, en parte porque faltan en la Biblia Hebrea, pero también porque esos biblistas tienen agendas que responden a los intereses del Norte global del que forman parte. Para los lectores de la Biblia vecindados en las tierras del Sur, se impone la tarea de realizar una lectura decolonial de los libros deuterocanónicos para recibir su inspiradora enseñanza sobre un modo de vivir en medio de los imperios. Tal es el propósito del presente trabajo.

La exposición consta de dos momentos: en primer lugar, se describe con cierta amplitud el *contexto sociocultural* de la dominación helenista sobre Palestina y la diáspora; en un segundo momento, a modo de ejemplo, se presentan algunos de los numerosos *elementos descolonizadores* que se descubren en cada uno de los libros deuterocanónicos. Se espera que este trabajo contribuya a despertar el interés por esta literatura de resistencia socio-religiosa, invite a descubrir nuevos aportes de su potencial descolonizador para que así fortalezca la vida, la reflexión y la espiritualidad de los creyentes del Sur.

1. El contexto de la dominación helenista

Después de la conquista de Alejandro Magno (332 a. C.) se inicia en Palestina una cadena de transformaciones y una etapa de guerras interminables. El impacto del helenismo marcó la vida, la cultura y la religión del pueblo judío.

1.1 *El dominio colonizador de los lágidas y de los seléucidas*

Los giros de la historia colocan a los judíos de Palestina entre los lágidas y los seléucidas en circunstancias diferentes y con diversas consecuencias.

LOS JUDÍOS BAJO LOS LÁGIDAS

Después de la muerte de Alejandro, Palestina quedó bajo el dominio de los Tolomeos de Egipto. Los judíos estaban autorizados para vivir según sus costumbres. La organización de la comunidad era casi la misma que bajo

los persas.⁵ El efecto más visible y persistente de la helenización del territorio judío fue la multiplicación de las ciudades griegas.⁶ Bajo los lágidas la gran provincia de Siria y Fenicia es administrada directamente desde Alejandría. En vez de nombrar un gobernador para la provincia de Judea, sus funciones las ejercía el sumo sacerdote. Se configuraba así un sistema político teocrático y hierocrático.⁷

LOS JUDÍOS BAJO LOS SELÉUCIDAS

Al principio del periodo seléucida se recuperó la independencia religioso-cultural del judaísmo.⁸ La gente de Jerusalén simpatizó con los seléucidas por el conjunto de privilegios que recibieron relacionados con los impuestos, la libertad religiosa y hasta el financiamiento para el templo.⁹ El sumo sacerdote Simón II en tiempo de Antíoco III es alabado por haber restituido el culto en toda su pureza (cf. Si 50). Pero sus sucesores pretendieron hacer de Jerusalén una ciudad helenística para llamarla “Antioquía en Jerusalén”.

La llegada de Antíoco IV y las divisiones entre las élites de Jerusalén significaron el fin de todos los privilegios anteriores y una agresión despiadada contra la ciudad y el templo. El choque con el helenismo fue frontal.

*Los macabeos y la dinastía asmonea*¹⁰

El conflicto macabeo es resultado de muchas contradicciones de largo tiempo dentro del judaísmo, la división entre sus élites, a lo cual se agregó el desafío de la integración en el mundo helenístico, se desarrolló en tres fases: comenzó con la reforma política, continuó como una lucha religioso-cultural y desembocó en una auténtica guerra de liberación y de restauración nacional.¹¹

5 Cf. Rainer Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento II: Desde el exilio hasta la época de los Macabeos* (Trotta: Madrid, 1999), 731.

6 Cf. André Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política* (Madrid: Cristiandad, 1982), 193.

7 Cf. Paul, *El mundo judío*, 173.

8 Cf. Albertz, *Historia*, 737.

9 Cf. Paul, *El mundo judío*, 170.

10 Cf. Johan Maier, “El período macabeo-asmoneo (163/2-63 a. C.)”, en *Entre los dos testamentos. Historia y religión en época del segundo templo* (Salamanca: Sígueme, 1996), 177-187.

11 Cf. Albertz, *Historia*, 741.

Para algunos “la sublevación macabea es un movimiento conservador en contra de la modernización de la sociedad que viene dada por las ideas introducidas por el helenismo”.¹² Para otros, en cambio, “fue una defensa popular de la vida y costumbres amenazadas por el estilo de vida helenístico que habían acogido las élites sacerdotales de Jerusalén”.¹³

Los macabeos contaron con el apoyo del núcleo más espiritual de la clase alta, el movimiento religioso de los asideos, que le dieron una legitimación teológica a la lucha.¹⁴ La presentaron como una muestra de su “celo por la Ley y por la alianza” (1Mac 2,27; 3,21), una defensa de la vida judía, su cultura y religión.

Los macabeos encabezaron un proyecto político que superaba la simple reconquista del templo y la paz religiosa con los griegos. En efecto, después de que Judas Macabeo recuperó el templo, continuó su lucha contra los pueblos fronterizos. Se dedicaron a destruir las ciudades helenísticas que los Tolomeos habían fundado. La sucesión en el poder comenzó con Judas Macabeo (165-160 a. C.) y siguió con sus hermanos Jonatán (160-142 a. C.) y Simón (142-135 a.C.).

Los macabeos comenzaron como adalides de los intereses religiosos; pronto se convirtieron en simples nacionalistas. Sus sucesores fueron un trampolín para la superhelenización de la tierra nacional de los judíos.¹⁵ Además, acumularon las funciones sacerdotales y de gobierno. De esta forma, el alzamiento macabeo termina en un fracaso porque los dirigentes se adaptaron al modelo helenístico que antes combatían.¹⁶

1.2 La diversidad de la diáspora

En distintas épocas, como consecuencia de conquistas, deportaciones y migración ordinaria, muchos judíos tuvieron que salir de la tierra de Israel (cf. 2Ma 1,27). La diáspora era “una entidad suficientemente representati-

12 Rainer Kessler, “El ethnos judío en la época helenística”, en *Historia social del Antiguo Israel* (Salamanca: Sígueme, 2013), 272.

13 Jorge Pixley, *Historia de Israel vista desde los pobres* (Quito: Edicay, 1993), 111.

14 Cf. Albertz, *Historia*, 744.

15 Cf. Paul, *El mundo judío*, 188.

16 Cf. Kessler, *Historia*, 274.

va, numerosa y estructurada fuera de Palestina”.¹⁷ La diáspora presupone la conciencia de una identidad judía que incluye esencialmente a Jerusalén y el país de Judá como centro. El corazón espiritual es la Torá de Moisés cuyos símbolos principales y elementos de identidad son la circuncisión (1Mac 1,15.60-61), el sábado (1Mac 2,31-41) y los preceptos alimentarios (1Mac 1,62-63).

Se postula que el número de judíos dispersos igualaba o era superior a los de Palestina. “La multiplicación de las ciudades griegas... fue un factor político, social y cultural de la máxima importancia para la vida y expansión de los judíos en el periodo helenístico”.¹⁸ Los principales *grupos de judíos dispersos* fueron:

- La diáspora *oriental*, nacida de las deportaciones del 721 y 587 a. C. que cubría las tierras asirio-babilónicas en Mesopotamia. La comunidad de Babilonia destacaba por su número y vitalidad. No sufrieron modificaciones de su vida política y social durante las convulsiones de la dominación seléucida de Palestina.¹⁹
- La diáspora *noroccidental* era muy variada. Había judíos en Pérgamo, Capadocia, entre los partos, junto al mar Negro, en Chipre, Rodas, Creta (Cf. 1Mac 15).
- La diáspora *egipcia* comenzó en la época persa; un asentamiento fue Elefantina. Luego tuvo un gran auge en la época helenística. Tolomeo I (323-283 a.C.), después de la violenta conquista de Jerusalén hacia el 320 a. C., deportó judíos a Egipto.²⁰ Se formó una comunidad muy importante en Alejandría. En Leontópolis edificaron un templo.
- Después de que Juan Hircano sometió Samaría, hubo también una diáspora *samaritana* en Egipto, Siria, Grecia y Roma.

17 Paul, *El mundo judío*, 99.

18 Paul, *El mundo judío*, 131.

19 Cf. Paul, *El mundo judío*, 188.

20 Cf. Kessler, *Historia*, 261.

1.3 La pluralidad en Judea y Jerusalén

La dominación helenística cimbró la unidad del pueblo judío. Fue grande el impacto de sus acciones militares y su propuesta cultural. La élite de Jerusalén se dividió entre los que estaban a favor o en contra de la helenización. Era tan fuerte la corriente favorable al helenismo, al grado de afirmar que los judíos y los griegos son descendientes de Abrahán (1Mac 12,21).

El sumo sacerdote ocupaba en la época helenística el puesto que en la época persa correspondía al gobernador.²¹ Aunque el cargo era vitalicio y hereditario,²² era muy codiciado económica y políticamente. Su descrédito por las sucesivas usurpaciones y su franca helenización fue uno de los motivos de la revuelta macabea.

En torno a la guerra de los macabeos se formaron movimientos sólidos que se independizaron a nivel organizativo: los asideos (1Mac 2,42; 7,12ss; 2Mac 14,6), esenios, los fariseos y los saduceos. Es probable que los fariseos y esenios estuvieran integrados dentro de los asideos.²³ Todos estos grupos y corrientes se comprenden a sí mismos como Israel. El hecho de que los macabeos se apropiaran del sacerdocio produjo una crisis religiosa; se separó la gente de Qumrán y los fariseos rompieron con la dirigencia.²⁴

1.4 La colonización sociopolítica y cultural

La política de los seléucidas “en sus comienzos fue muy *colonial*, fundaron nuevas ciudades, pobladas de inmigrantes macedonios, soldados griegos y comerciantes; instalaron ciudades fortificadas a lo largo de las rutas y ríos más importantes; asentaron colonias militares en los pueblos”²⁵

Los seléucidas realizaron una sistemática helenización en Siria-Palestina. La lengua griega relevó al arameo como *lingua franca* de la diplomacia y el comercio.²⁶ Jerusalén pasó del modesto estatus de *ethnos* oriental al

21 Cf. Kessler, *Historia*, 269.

22 Emil Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a. C. - 135 d. C.*, Tomo I (Madrid: Cristiandad, 1985), 190.

23 Cf. Kessler, *Historia*, 283.

24 Cf. Albertz, *Historia*, 746.

25 Paul, *El mundo judío*, 119.

26 Cf. Kessler, *Historia*, 267.

estatus privilegiado de *polis* helenística. Para integrarse sin dificultad a la sociedad helenística, las élites buscaban echar abajo cualquier barrera o impedimento: las prescripciones alimenticias, el comercio en sábado, los matrimonios mixtos, etcétera.

La mayoría aristócrata de Jerusalén se abrió solícitamente al modo de vida helenístico, poniendo en entredicho su identidad judía.²⁷ Sólo una minoría se mantuvo fiel a la tradición de los mayores. El grupo prohelenista estableció en Jerusalén un gimnasio y un centro educativo para jóvenes (1Mc 1,14; 2Mac 4,9.12) con la intención de formar una élite de orientación helenista. Estas iniciativas originaron disturbios. La puntilla la puso Antíoco IV al prohibir la religión judía y al introducir cultos no judíos.

El pueblo que no pertenecía a la élite vivió el helenismo como la forma más brutal de dominación extranjera (cf. Dn 7,2-7). Las incontables guerras provocaron la destrucción masiva de las familias y la multiplicación de viudas y huérfanos (2Mac 8,28-30) y Palestina se convirtió en un territorio de exportación de esclavos.

1.5 La colonización religiosa

Antíoco IV comenzó a gobernar con una intolerancia brutal: quitó a los judíos todos los privilegios que les había concedido Antíoco III. Ordenó que cesaran los sacrificios en el templo, prohibiendo las prácticas del sábado. Quedaron también prohibidos bajo pena de muerte la circuncisión y los libros sagrados. En el templo se instaló el culto pagano (1Mac 1,41-64; 2Mac 6,1-11). Los campesinos se vieron amenazados y entre ellos comenzó la insurrección.

Los macabeos recogieron las antiguas ideas de *mishpat* y *tsedaqa*, derecho y justicia (cf. 1Mac 2,29), que habían sido relegados, la asamblea del pueblo adquirió un nuevo peso y le dio al movimiento un carácter popular. Los campesinos luchaban por su cultura y religión y contra la oprimiente marginación.²⁸

²⁷ Cf. Albertz, *Historia*, 736.

²⁸ Cf. Paul, *El mundo judío*, 177.

2. Un mensaje descolonizador para resistir a los imperios

“Los escritos veterotestamentarios de la Biblia griega sólo aparecieron en la época helenística”.²⁹ El modelo civilizatorio del helenismo en sus versiones lágida y selécida significó un gran desafío para el pueblo judío. En cada periodo se presentaba como un imperio militarmente exitoso y con una cultura atractiva y fascinante que más que imponerse, convencía. Los judíos se vieron obligados a reforzar su identidad y a veces tuvieron que crearla por contraste.

Los libros deuterocanónicos fueron una de las muchas formas de resistencia frente a la colonización cultural y religiosa. Buscando que su mensaje fuera acogido por diferentes sectores del pueblo, los libros producidos pertenecen a diferentes tipos de literatura. Entre los libros deuterocanónicos hay dos obras de historiografía antigua: los libros de los Macabeos, dos relatos edificantes de ficción, Tobías y Judit, dos obras de carácter sapiencial, Eclesiástico-Sirácida y Sabiduría, una antología litúrgico-profética, Baruc y muchos otros libros intertestamentarios de género apocalíptico, entre los que destaca el libro de Henoc.

Es de notar que algunos rasgos del perfil ideológico de los libros deuterocanónicos son reflejo de la cultura dominante y resultan inaceptables para las sensibilidades socio-culturales y religiosas de la gente del siglo XXI. Una seria labor crítica del texto bíblico reconoce los aspectos emancipadores, pero también ayuda a rechazar los elementos opresivos y enajenantes. Hay que reconocer y no ocultar la presencia de *tradiciones colonizadoras* en los libros deuterocanónicos. Se requiere prestar atención al militarismo y la violencia de 1Macabeos, la misoginia y el esclavismo del Sirácida, el puritanismo de Tobías, el elitismo de Sabiduría y del Sirácida.

En la exposición que sigue se presentará cada uno de los libros deuterocanónicos: después de una brevísima identificación de la obra, se darán algunos ejemplos de los elementos descolonizadores que ofrece su mensaje.

²⁹ Cf. Kessler, *Historia*, 255.

2.1 Una historiografía antigua de resistencia cultural y ética

Los dos libros de los Macabeos³⁰ son obras de *historiografía antigua*. Son relatos de tipo patético o retórico porque quieren suscitar la compasión y el temor. Es de notar que 1Mac es un libro disciplinado y serio de historia, por su parte 2Mac tiene propósitos más didácticos.

En los dos libros de los Macabeos no se encuentra una historiografía neutral, los acontecimientos son valorados y narrados desde un punto de vista propio y buscan persuadir a su auditorio o lectores para que lo asuman. Ambos libros tienen, cada uno a su manera, una precisa *agenda de política judía*: buscan guiar al auditorio o a los lectores en los momentos difíciles que atraviesan, inspirándose en las actitudes y los comportamientos que tuvieron los protagonistas del relato en su momento.

En los dos libros de los Macabeos, que narran el choque frontal de los judíos con el imperio colonizador, se pueden encontrar *elementos descolonizadores* que proponen actitudes, valores y principios para orientar la vida de los creyentes. Son elementos muy sugerentes que sirven para apoyar la resistencia y la insurrección contra el poder de los tiranos, de aquella y de otras épocas.

1 MACABEOS

El Primer libro de los Macabeos³¹ fue escrito en el área de Palestina, probablemente en lengua semita y luego traducido al griego entre el 134 y el 100 a. C. Narra los acontecimientos sucedidos del 175 al 134 a. C. Comienza con la persecución de Antíoco IV, sigue con las hazañas de Matatías y de cada uno de sus tres hijos y termina con la subida al trono de Juan Hircano. Su perspectiva es favorable a la dinastía macabea, a pesar de que los macabeos recibieron de los dominadores el cargo de sumo sacerdote.

30 Ver la breve introducción de Neil J. McEleney, "1 y 2 Macabeos", en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*, eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy (Estella: Verbo Divino, 2005), 646-652.

31 Cf. Philippe Abadie, "1-2 Macabeos", en *Introducción al Antiguo Testamento*, eds. Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008), 644-649.

El punto de vista de 1Mac es *religioso*. Ni siquiera menciona el nombre de Dios, para respetar su trascendencia, prefiere decir “los cielos” y otras paráfrasis. Algunos suponen que doctrinalmente 1Mac es cercano a los *saduceos*. Entre los numerosos *elementos descolonizadores* que propone el primer libro de los Macabeos podemos espigar los siguientes:

- Mostrar a *Dios* como *Señor de la historia* frente a la prepotencia de los tiranos del imperio. En forma discreta pero efectiva, el Dios de Israel es el verdadero protagonista de los hechos que se narran. Se hace una lectura “midráshica” de los acontecimientos, iluminándolos con pasajes y figuras de la Escritura. En medio de los acontecimientos políticos y sociales, la providencia de Dios interviene ahora, como había intervenido en otras épocas, y de nuevo suscita salvadores para su pueblo.
- *Promover y legitimar la rebelión* contra los tiranos colonizadores, tal como lo hace el testamento de Matatías (1Mac 2,49-68), es algo que da contenido teológico a la insurrección macabea. Hay que tomar las armas contra el arrogante poder imperial cuando sea necesario y defender con valentía “nuestras vidas y nuestras costumbres” (1Mac 2,40).
- *Denunciar al poder colonizador* de Antíoco IV que es descalificado como “un retoño malvado” (1Mac 1,10): profanó el templo, entró en él con arrogancia y lo saqueó (1Mac 1,21-24), luego destruyó Jerusalén (1Mac 1,30-31). El ejército de ocupación es “gente pecadora, hombres al margen de la ley” que “derramaron sangre inocente” (1Mac 1,34.37).
- Cultivar el “*celo por la ley*” (1Mac 2,26.27.50.58; 4,42, etc.): “vivir rectamente cumpliendo los preceptos de la ley” (1Mac 2,29) es el principio fundamental de la identidad socio-religiosa del pueblo judío. A Dios se le puede encontrar en *la oración* y sobre todo en *la ley*. La observancia de la ley es tan estricta que el sábado ha de guardarse aunque lleve a la muerte, como muestra el episodio de los mártires del sábado (1Mac 2,29-41), a lo cual luego se pone remedio (1Mac 2,41; 9,43-44).

Además del sábado, se insiste en la circuncisión y en los preceptos sobre los alimentos (1Mac 1,60-63). Se advierte una cierta

absolutización de la ley. La lucha no es tanto entre los colonizadores seléucidas y los macabeos, sino entre los observantes de la ley y sus adversarios, los que “se asociaron a los paganos y se vendieron para hacer el mal” (1Mac 1,15).

- *Exaltar a los héroes de Israel*, porque no sólo los helenistas tienen grandes personajes. Se hace una lista de héroes que va desde Abrahán hasta Daniel, se elogia a los creyentes fieles al Dios de Israel, (1Mac 2,51.60); también se honra la memoria de los héroes levantándoles mausoleos (1Mac 13,25-30). El libro de 1Mac realiza una exaltación legitimadora de la dinastía asmonea.
- Rechazar “las costumbres de los gentiles” (1Mac 1,13), las “costumbres extrañas al país” (1Mac 1,44), para preservar la *identidad cultural* del pueblo judío. Se plantea una oposición radical a la homogenización cultural promovida a la fuerza, para impedir la asimilación al imperio (1Mc 1,41-42). Se trata de ser fieles y mantener la “alianza de nuestros padres” (1Mac 2,20) y declarar que “no obedeceremos las órdenes del rey” (1Mac 2,22.34).

2 MACABEOS

El segundo libro de los Macabeos fue escrito en tierra egipcia por la época de Alejandro Janeo (103-76 a .C.); narra desde las causas inmediatas de la rebelión macabea por el año 180 a. C. hasta el año 160 a .C. Por su clara desconfianza de la dinastía macabea, algunos suponen que doctrinalmente 2Mac es cercano a los fariseos.

Frente a la colonización socio-cultural y religiosa del helenismo, el libro de 2Mac preconiza un *sistema teocrático* cuyos pilares son: la integridad del templo, la fidelidad del pueblo a la Ley y la mediación del sumo sacerdote. Entre los elementos descolonizadores del 2Mac se pueden mencionar los siguientes:

- Afirmar *la soberanía del Dios liberador* de los judíos sobre las divinidades del panteón helenista, aliadas de los colonizadores y de sus reyes. Desde esta fe se confronta a la religión oficial del imperio y se critican sus representaciones de la divinidad. El rostro alternativo

del Dios bíblico se retrata en las invocaciones que a cada paso se le hacen: Dios es bondadoso, providente, justo, omnipotente, eterno, dueño de la vida. Creó todo de la nada (2Mac 7,28). Un Dios creador y único.

- *Sublevarse contra los tiranos colonizadores* y resistir militarmente a su hegemonía imperial para defender la propia fe y la cultura. La rebelión es la forma para que los tiranos experimenten el juicio de Dios en esta historia. Un signo es el castigo, y la muerte de Antíoco IV se narra por duplicado (2Mac 1,11-17; 9). El libro de 2Mac, al igual que 1Mac, es también una epopeya de resistencia.
- Reafirmar *la santidad del templo* mediante una serie de juicios de valoración teológica (2Mac 5,17-20). En él se fundamenta la existencia judía. Su valor simbólico lo coloca en el centro del judaísmo (2Mac 3,28-29; 5,15; 14,31). Su integridad ha de ser preservada. Es inviolable, los que quieren destruirlo, sucumben.
- Observar *la ley* siendo fieles hasta el martirio (2Mac 7) frente al poderío de los colonizadores imperiales. Para los judíos la ley es fuente de identidad, contribuye a la construcción de un universo simbólico compartido por el pueblo en su práctica religiosa y demás expresiones culturales. Esa identidad no se negocia ni se somete a la hegemonía de los reyes invasores. Frente a la seducción del helenismo, la fidelidad a la ley da seguridad y certeza subjetiva a los creyentes en sus convicciones, porque les asegura que Dios tiene misericordia de los que obedecen la ley y respetan el Libro santo (2Mac 8,23; 15,9-10).
- Honrar a los *mártires* porque testimonian el valor de la libertad, la fe y la religión frente a un imperio colonizador. Entre ellos están Eleazar (2Mac 6,18-31) y la madre con sus siete hijos (2Mac 7,1-42). La muerte de los mártires tiene un valor expiatorio, detiene la cólera de Dios sobre el pueblo (2Mac 7,38). El Nuevo Testamento reconoce el ejemplo de su testimonio (Hb 11,35).
- Creer en la *resurrección de los mártires* de la insurrección (2Mac 7,9.11.14). Hay esperanza para los que mueren en la lucha, su vida no se pierde. Dios no olvida a los justos; para ellos hay promesas de *vida eterna* (2 Mac 7,9.14; 12,43; 14,46). Dios recompensa a los que

luchan por la libertad y la dignidad de su pueblo. Se les promete una *retribución* después de esta vida terrena. La esperanza en la salvación trascendente no lleva al abandono de los objetivos intramundanos e históricos.

- Recordar a los *difuntos* para que vivan en la memoria de su familia y de su pueblo y prosiga la comunión con ellos. La solidaridad con el pueblo no se rompe con la muerte (12,38-46). Se ofrece un sacrificio expiatorio por los difuntos para purificarlos (2Mac 12,38-45) y por ellos también se hacen oraciones de intercesión (2Mac 15,12-16).
- *Descalificar ética y religiosamente* a los colonizadores: son blasfemos y bárbaros (2Mac 10,4). Su actuación ofende a la santidad de Dios y se opone a toda forma de convivencia civilizada. Con esta denuncia los colonizadores pierden legitimidad moral y socava cualquier tipo de autoridad que pudieran tener entre el pueblo.
- Resistir a la *seducción cultural* del helenismo afirmando la propia cultura, religión y lengua como valores fundamentales de la nación. Frente al impacto de la cultura griega el pueblo judío se sintió amenazado y emprendió una lucha militar y cultural por su supervivencia. Se trataba de no adaptarse ni dejarse asimilar por la cultura de las fuerzas de ocupación para no perder la identidad basada en la propia tradición.

2.2 *Relatos edificantes de resistencia religioso-cultural*

Los libros de Tobías y Judit son relatos ficticios con propósitos didácticos de un mensaje marcadamente religioso. Son *literatura popular de resistencia* para sobrevivir en territorios de la diáspora como pueblo con una identidad religiosa y cultural propia. Jerusalén sigue siendo su centro de gravedad y su referencia principal. Tobías y Judit buscan despertar la esperanza entre los judíos que se encuentran en riesgo bajo la opresión del poder imperial; los anima a resistir a los embates colonizadores del imperio, sobre todo a su seducción ideológica.

Los personajes de Judit y Tobías se construyen con intención ejemplarizante y se presentan como modelos a los lectores. Sus propósitos son marcadamente didácticos. Enseñan proponiendo a esos personajes ejemplares

como prototipos de vida que encarnan la religiosidad, la fidelidad y la confianza en su Dios. Judit y Tobías son figuras típicas y *personajes ideales* que pueden inspirar a cualquier creyente judío o del público lector.

TOBÍAS

El libro de Tobías³² es una novela edificante con rasgos sapienciales. El texto es la traducción griega de un original semítico. Fue escrito entre los siglos III-II a. C. en la diáspora de oriente, quizá en Asiria. La lectura de Tobías permite descubrir algunos elementos descolonizadores como los siguientes:

- Confiar en el *Dios providente* que es solícito con sus fieles y no se olvida de sus hijos dispersos por el mundo y los asiste interviniendo por medio de su ángel para salvarlos del demonio y la enfermedad. En contraste con los “ídolos” (Tob 1,5) que extravían en la mentira (Tob 14,6), Dios es trascendente (Tob 5,8; 6,19), insondable (Tob 8,14), soberano y creador del universo (Tob 9,12; 13,18), defensor de los débiles (Tob 9,11). El Dios de Israel es definido como “rey de los siglos” (Tob 13,7) y “rey del cielo” para mostrar su señorío y superioridad sobre los reyes conquistadores y colonizadores del imperio asirio (Tob 1,2.15.21).
- *Educar* a las generaciones jóvenes en las convicciones y principios de la propia religión para resistir la fuerza seductora de la ideología cultural del helenismo. El relato está preocupado por enseñar, contiene consejos morales, motivaciones religiosas, evoca figuras y tradiciones bíblicas. Además de la enseñanza implícita que dan los personajes con su conducta, no faltan extensas instrucciones al hijo (Tob 4,2-19; 14,3-11).
- Proponer una *ética propia* de la vida cotidiana como alternativa a las inmoralidades y desmesuras de los colonizadores. Se inculca la fidelidad a la Ley mediante consejos morales, acciones ejemplares,

32 Ver la breve introducción de Pablo R. Andíañach, “Tobías”, en *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2012), 493-497.

plegarias, esperanzas históricas. Se promueve una ética de las obras buenas: dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, dar limosna (Tob 4,16), sepultar a los difuntos. Se insiste reiteradamente en esto último, en la limosna (Tob 1,17-18; 2,2-4; 4,7-11.16-17; 12,8-9), en la honra debida a los padres (4,3; 5,18) y en la oración (Tob 3,2-6; 11,15; 12,18; 13,1-8). Vivir “por caminos de verdad y de justicia” (Tob 1,3) es la forma de dar culto a Dios en la diáspora cuando no se tiene templo ni sacrificios.

- Cultivar la unión y *solidaridad familiar* para resistir las políticas imperiales que desintegraban a las familias y las dispersaban por su territorio (Tob 1,10). Se retrata un modelo patriarcal, tal como estaba vigente en el entorno, donde la mujer y los hijos sirven y obedecen. Lo ilustra con el ejemplo de varias escenas domésticas (Tob 2,13-14; 5,1; 10,8). Además, se refuerzan los vínculos familiares mostrando a la mujer que sustenta al marido ciego (Tob 2,11-12), al hijo que obedece a su padre (Tob 5,1) y luego le lleva el remedio que lo cura (Tob 11,11-13).
- Promover el *matrimonio* dentro del propio grupo (Tob 4,12-13) sin mezclarse con otros pueblos. El propósito es salvaguardar la identidad étnica judía, fortalecer los vínculos de sangre, cultura y religión y así garantizar la continuidad del pueblo, evitando asimilarse a los pueblos de la diáspora o disolverse entre ellos. El matrimonio endogámico se convierte en el ideal (Tob 1,9; 4,12)³³, tal como lo practicaron los patriarcas. Se evoca la bendición de la fecundidad del Génesis y de los mismos patriarcas (Tob 8,5-8.15-17).

JUDIT

El libro de Judit³⁴ es un relato de ficción, una novela didáctica o cuento popular³⁵ con ribetes midráshicos. Desarrolla un drama de acción. El texto es la traducción al griego de un original semita, hebreo o arameo. Fue escrito durante la época asmonea (142-63 a.C.), probablemente en Palestina,

33 Cf. Kessler, *Historia*, 260.

34 Ver la breve introducción de Pablo R. Andiñach, “Judit”, en *Introducción hermenéutica*, 499-504.

35 Cf. José Vilchez Lindez, *Sabiduría* (Estella, Verbo Divino, 1990), 238.

quizá en Jerusalén. Entre los elementos y propuestas descolonizadoras del libro de Judit se pueden considerar las siguientes:

- Impugnar *la divinización* del tirano imperial (Jdt 3,8), desde la fe en el Dios único y liberador de Israel. A la arrogancia del poderoso que llega para oprimir y sojuzgar a los judíos se contraponen “el Dios de los humildes, el defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados” (Jdt 9,11). Es un Dios omnipresente, conoce los hechos antes de que sucedan (Jdt 9,5), es justo (Jdt 5,15). Es un Dios que cuida de su pueblo, principalmente en tiempos de desgracia.
- Procurar *el magnicidio* del tirano para liberar al pueblo ante la situación desesperada de una inminente conquista y de la subsecuente servidumbre. La total confianza en Dios para vencer al malvado (Jdt 8,11-27; 9,2-14) y evitar la guerra no va sola, requiere también de la iniciativa, el coraje y la abnegación (Jdt 13,20).
- Denigrar *el militarismo* de la campaña colonizadora imperial presentando a un Dios que es “quebrantador de guerras” (Jdt 9,7; 16,2). Frente a la arrogancia y crueldad irracional del invasor, Dios es compasivo (Jdt 7,20; 9,14) y salva al oprimido que resiste. No tiene necesidad de intervenir directamente haciendo exhibición de su poder, salva a su pueblo “por mano” de una viuda indefensa (Jdt 8,33); ante ella se derrumba el poder del imperio invasor. Así es como Dios hace justicia a los enemigos de su pueblo (Jdt 16,6). La fuerza de las armas no garantiza la salvación.
- Valorar la propia *identidad judía* para resistir al imperio colonizador. Judit, que significa “la judía”, es símbolo de la resistencia de todo el pueblo judío frente al colonizador extranjero. Ella observa las costumbres de su cultura y los ritos propios de su religión. El relato valora las instituciones de la alianza (Jdt 9,13), el templo (Jdt 4,2-3), Jerusalén (Jdt 10,8; 11,9), el sacerdocio (Jdt 4,6.14-15), el diezmo (Jdt 11,13), la oración (Jdt 10,10), los preceptos alimentarios (Jdt 10,5), los sacrificios y las ofrendas (Jdt 4,14; 11,1).
- Reconocer en Judit el papel de *las mujeres* en el plan de Dios para subvertir el modelo patriarcal. Judit es religiosa, valiente, sagaz, autó-

noma; contradice los roles femeninos de su cultura patriarcal; se desempeña sin necesidad de un varón protector para conseguir la liberación de su pueblo. Se convierte en bienhechora de los judíos (Jdt 15,10). Por su radicalidad, su heroísmo y su confianza en Dios es una figura modelo con la cual hay que identificarse y sumarse al reconocimiento que le hacen el sumo sacerdote, los ancianos y las mujeres de Jerusalén.

- Criticar a *los gobernantes* oficiales por cobardes y sumisos, que están dispuestos a rendirse y a entregar Betulia a los invasores enemigos (Jdt 7,31-32). Esos jefes no tienen la lucidez ni la generosidad para acompañar a su pueblo en una situación crítica; les falta, sobre todo, confianza en el poder de Dios y en las fuerzas espirituales de su pueblo.

2.3 Una sabiduría creyente como crítica y alternativa ideológica al helenismo

Durante la época helenista diversas creencias religiosas y sistemas filosóficos ofrecían salvación, sabiduría y propuestas sobre el sentido verdadero de la vida. Ante el avance del helenismo, los libros del Sirácida y Sabiduría buscan reafirmar la fuerza y el interés por el patrimonio espiritual y religioso del pueblo judío para superar el desencanto de algunos frente a su tradición. El sólido entramado ideológico de ambos libros está centrado en la sabiduría, el temor del Señor y la ley. “Subjetivamente la Sabiduría es el temor del Señor, objetivamente es la ley de Moisés”.

Conviene tener presentes algunos límites objetivos de estos libros. El Sirácida responde a un proyecto elitista que no tenía una preocupación por el bienestar de las mayorías populares.³⁶ Por su parte, el libro de Sabiduría está “dirigido a los estudiosos e intelectuales judíos que compartían los amplios conocimientos del autor”.³⁷

³⁶ Cf. Pixley, *Historia de Israel*, 106.

³⁷ Addison G Wright, “Sabiduría”, en *Nuevo Comentario Bíblico*, 777.

SIRÁCIDA

El libro del Eclesiástico o Sirácida³⁸ es un compendio de literatura sapiencial, fue escrito en Jerusalén en hebreo y luego traducido al griego en Egipto por Jesús ben Sirac (Si 51,30), probablemente apareció entre los años 200 y 175 a. C. Ante el desafío de la cultura *helenista*, el Sirácida aparece como una apología del judaísmo, de su cultura y herencia religiosa. Entre la abundancia de mensajes del Sirácida, se pueden identificar algunos aportes de perfil descolonizador:

- Exponer la *sabiduría tradicional* del pueblo judío para que el auditorio valore su patrimonio religioso y cultural, evitando asumir actitudes de inferioridad o de sometimiento ante el proyecto civilizatorio de la potencia militar invasora (Si 24,1-2). Se apela a la sabiduría propia frente a las filosofías de los dominadores helenistas. Según el Sirácida, la sabiduría acompaña al creyente, lo educa (Si 24,33), lo guía en sus opciones de vida y a través de los desafíos históricos. Se pone en evidencia no sólo el valor intelectual de la sabiduría bíblica (Si 24,28-29), sino también su altura moral, religiosa y espiritual. La consistencia de esta sabiduría es capaz de mostrar que la ideología del helenismo no es una alternativa válida, aunque parezca atractiva.
- *Educar* a las nuevas generaciones en la sabiduría de su pueblo (Si 30, 25; 36,16) para que resistan al embate de la cultura adveniente de los dominadores. Repetidamente se exhorta al “hijo” (Si 2,1; 3,1; 4,1; 6,18.23.32; 21,1) para que aprenda a reconocer que la verdadera sabiduría se encuentra en la Ley (Si 24,23) y se vive en el respeto o reverencia a Dios (Si 1,11-20). Para preparar a los jóvenes en el ejercicio profesional del saber y el desempeño de un cargo público (38,24-39,11), les ofrece un muestrario de actitudes y comportamientos humanos que son evaluados según criterios religiosos. Se anima a los jóvenes a ser críticos de los poderosos, de la actividad política

38 Ver la breve introducción de Thierry Legrand, “Sirácida”, en *Introducción al Antiguo Testamento*, eds. Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008), 664-672.

(Si 10,3) y del ritualismo religioso sin correlato ético (Si 34,18-26); pero también a ser solidarios y misericordiosos con los pobres (Si 4,1-10; 34,20-22).

- Ponderar el peligro que representan las *naciones enemigas* y la arrogancia de sus jefes que dicen “no hay nadie más que nosotros” (Si 36, 9). Frente a esa amenaza el creyente confiesa que “no hay Dios fuera de ti, Señor” (Si 36,4) y confía en que el Dios libertador hará justicia y tomará venganza de las naciones (Si 35,18.20). Hay que invocar su intervención para que reunifique a su pueblo y mande su bendición sobre Jerusalén, la ciudad amada (Si 24,11), y su templo (36,10-17), de modo que las naciones reconozcan su señorío (Si 36,17).
- Releer la *historia bíblica* en la que se arraiga el pueblo para no deslumbrarse ante la grandeza militar y cultural del imperio colonizador. En su interpretación sapiencial de la historia, el Sirácida hace elogio de los padres (Si 44-50) enumerando una treintena de antepasados del pueblo entre patriarcas, reyes, profetas, jueces, sacerdotes que eran “gente de bien” (Si 44,1.10). Se reseñan algunos hechos espectaculares de su vida, de modo que la grandeza de su perfil puede colocarse a la par de los próceres, héroes y hombres ilustres de cualquier imperio. Sin tono apologético se hace una afirmación propositiva de la identidad judía, su historia, su cultura, su religión.

SABIDURÍA

El libro de la Sabiduría de Salomón³⁹ es anónimo; fue escrito originalmente en griego en Alejandría, pocas décadas antes de la era de Jesús; está dirigido a los judíos de la diáspora alejandrina para confirmarlos en su fe judía. En el entramado ideológico de Sabiduría resaltan varias propuestas de carácter descolonizador; se presentan sólo algunas:

- Entrar en *diálogo con la filosofía griega* del entorno, sin renunciar a la propia identidad cultural ni negarse a repensar las propias tra-

³⁹ Ver la breve introducción de Addison G. Wright, “Sabiduría”, en *Nuevo Comentario Bíblico*, 776-780.

diciones y a expresarlas de maneras nuevas. El libro de Sabiduría está inculturado, conoce la cultura filosófica griega, no rehúye las convergencias entre el humanismo antropocéntrico griego y el humanismo teocéntrico hebreo. La obra está helenizada, pero es un texto judío. Su pensamiento está influenciado por la religión y la cultura helenísticas, pero confía en el valor insuperable de sus propias tradiciones.

- Resistir a la fascinación de la mentalidad helenística mostrando que la identidad judía se puede vivir en términos de idioma y cultura griegas, sin por ello traicionar el monoteísmo y los valores judíos. Se adopta un lenguaje que permite comunicarse con los contemporáneos. Se intenta demostrar a sus correligionarios que los judíos no son bárbaros, que no hay razón para envidiar la sabiduría de los griegos, pues ellos poseen la verdadera sabiduría. Practicando una “ecología de saberes”, la obra no rechaza la cultura griega: se sirve de las categorías del pensamiento helenístico, pero su manera de razonar es judía, la mentalidad es hebrea.
- Criticar el *sistema de gobierno* del poder dominante (Sab 1,1; 6,1), tomando como criterio la justicia. Los gobernantes provocan injusticias, pero pueden emplear su poder para arreglar las cosas. Desde su propia teología política, el libro de Sabiduría primero hace una crítica sapiencial propositiva de la gestión del gobierno que ha de garantizar la justicia y rendir cuentas (Sab 1; 6,1-11). En segundo lugar, hace una amplia relectura de la historia del Éxodo contraponiendo en varios dípticos antitéticos a Israel con Egipto (Sab 16-19), mostrando que Dios “asiste a su pueblo en todo tiempo y lugar” (Sab 19,22).
- Criticar el *sistema religioso* del imperio dominante y sus prácticas idolátricas desde la perspectiva de un Dios “amante de la vida” (11,26) que actúa en la historia liberando a su pueblo. La religión como instrumento del poder es idolatría, porque falsifica la divinidad, degrada al ser humano ante cosas muertas, sin vida y sin aliento (Sab 13,10.17; 15,5), que terminan destruyendo la vida (Sab 14,25.27). Es preciso descolonizar el poder sagrado para asegurar la vida del pueblo. Al Dios de Sabiduría se le puede conocer a través

- de su creación (Sab 13,1-9); es un Dios que da vida, que actúa en la historia haciendo justicia y gobernando el mundo con sabiduría.
- Reprobar *la desmesura* de los poderosos, tomando como criterio la moderación de Dios que todo lo dispone con medida, número y peso (Sab 11,20), y que pone su fuerza al servicio de su justicia (Sab 12,16). Desde esta perspectiva, para descolonizarse del sistema de poder que pone su fuerza como norma de justicia (cf. Sab 2,11), hay que mostrar como éticamente inadmisibles los abusos de su poder militar (Sab 14,22), su ensañamiento vengativo, su violencia sanguinaria, sus excesos personales (Sab 14,23.28), sus “bacanales” (Sab 2, 7.9-12; 12,5; 14,23-28).
 - Reeducar a *los judíos desarraigados* o caídos en la apostasía, mostrándoles el valor y la solidez de su tradición, su cultura y su religión. Cuando el grupo es minoritario no se puede permitir perder a nadie, se tiene el compromiso de recuperarlo y de ayudarlo a encontrarle sentido a la vida en la adversidad. Como gran pedagogo, Dios se muestra indulgente y da tiempo para recapacitar (Sab 1,5; 11,23; 12,8.10.16.18.20). Para recuperar de su desencanto a los desertores hay que ayudarse de la sabiduría, de su potencial educativo, recreador y salvador (Sab 9,2.9.11.18; 10,4); y también hay que recurrir a la historia de los patriarcas y del éxodo (Sab 11-19), patrimonio tradicional de donde el creyente judío saca su inspiración y su fuerza espiritual.

2.4 Liturgias penitenciales y oráculos proféticos descolonizadores

BARUC

El libro de Baruc⁴⁰ es una obra anónima escrita entre los siglos II-I a. C. en un griego semitizante, resultado de una compilación de textos litúrgicos, sapienciales y proféticos. Su mensaje está dirigido a la diáspora. Se recogen algunos elementos de la propuesta descolonizadora que ofrece su mensaje:

40 Ver la breve introducción de Luis Alonso Schökel, “Baruc”, en *Profetas II* (Madrid: Cristiandad, 1980), 1311-1314.

- Precisar que *las tribulaciones* del pueblo dominado fueron causadas por los dominadores del imperio (Ba 2,14), sin negar algunas responsabilidades propias (Ba 2,26). La actual situación de diáspora es una reedición del exilio, cuando el pueblo fue deportado y dispersado (Ba 2,13-14; 3,8) por obra de “un pueblo cruel y de lengua extraña” (Ba 4,15). Se encuentran unas paradójicas invitaciones al sometimiento (Ba 1,11-12; 2,21-24) y una autocrítica religiosa de carácter penitencial (Ba 1,15-2,10), pero prevalece un duro repudio a los conquistadores helenistas (Ba 4,30-5,9), a quienes se califica de enemigos (4,6.21.25.26), malditos (Ba 4,31) y arrogantes (Ba 4,34).
- Cultivar *la esperanza* en que los exiliados pronto se sacudirán el yugo del tirano y regresarán a vivir libres en su patria. El exilio no dura para siempre, la tragedia del destierro tendrá su fin. Dios tendrá misericordia de su pueblo y lo librárá del poder enemigo (Ba 4,21-22), lo traerá de nuevo a la tierra (Ba 2,34). Su destino no es ser aniquilados (Ba 4,6). Jerusalén se despojará del vestido de luto (Ba 5,1). Esta promesa de la restauración genera consuelo. Por su parte, los dominadores conocerán la perdición (Ba 4,25), “su arrogancia se convertirá en duelo” (Ba 4,34).

CARTA DE JEREMÍAS

La *Carta de Jeremías*,⁴¹ colocada en algunas biblias al final de Baruc, es una obra pseudónima, escrita en el siglo II a. C., probablemente en Palestina. Se presenta como una sátira contra la idolatría de tono apologético. Uno de sus aportes descolonizadores es el siguiente:

- Desacreditar a *las divinidades del imperio* conquistador desde la fe en el Dios vivo y liberador de la tradición bíblica, a quien sólo se debe la adoración (Ba 6,5). El sistema de dominación imperial suele servirse de la ideología religiosa y del aparato correspondiente, con sus ritos e imágenes fetichizadas, para consolidar su poder sobre los do-

41 Ver la breve introducción de Pablo R. Andiafich, “Carta de Jeremías”, en *Introducción hermenéutica*, 543-545.

minados. La crítica, aún burlesca, a las divinidades babilónicas cómplices del sistema opresor se emplea como medio para desmascarar la propuesta religiosa del imperio e ir socavando su legitimidad. La expresión “no son dioses, no les teman” (Ba 6,14.22.28) repetida pedagógicamente nueve veces como estribillo, ayuda a liberar la subjetividad del pueblo sencillo. Retomar la ya muy conocida crítica de los profetas sobre la idolatría es un elemento más que refuerza la argumentación.

Breve conclusión

Los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento presentan muchos rasgos de que fueron escritos en los tiempos de la acometida imperial helenista contra los judíos de Palestina y de la diáspora. Se advierte que los autores realizaron una tarea de política comunitaria para orientar a los grupos de creyentes judíos en su confrontación con el helenismo hegemónico. Los libros pertenecen a la literatura popular de resistencia cultural y religiosa. Se considera que este hecho los hace relevantes y de actualidad en el Sur global que busca descolonizarse y que, por lo mismo, merecen más atención de la que reciben por parte de la exégesis académica y de la pastoral bíblica.

En el presente trabajo se han ilustrado algunos de los valiosos aportes de los libros deuterocanónicos empleados en la resistencia creyente a la hegemonía de los imperios dominantes. Se ve la necesidad de afinar las herramientas exegéticas y hermenéuticas para realizar una lectura decolonial de esa literatura un tanto marginada. Esta perspectiva hermenéutica de lectura parece apropiada para comprender tanto la producción y uso original de los libros, como su interpretación actual y el aprovechamiento de los elementos descolonizadores de su mensaje para iluminar a los pueblos del Sur en su caminar histórico y en su espiritualidad creyente.

Bibliografía

Albertz, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento II: Desde el exilio hasta la época de los Macabeos*. Madrid: Trotta, 1999.

- Alonso Schökel, Luis. *Profetas II*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Andiñach, Pablo R. *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2012.
- Brown, Raymond E., Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, eds. *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2005.
- Farmer, William R., Armando J. Levoratti, Sean McEvenue, David L. Dungan, eds. *Comentario bíblico internacional*. Estella: Verbo Divino, 1999.
- Kessler, Rainer. *Historia social del Antiguo Israel*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Levin, Christophe. *El Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2023.
- Maier, Johan. *Entre los dos testamentos. Historia y religión en época del segundo templo*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Paul, André. *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- Pixley, Jorge. *Historia de Israel vista desde los pobres*. Quito: Edicay, 1993.
- Römer, Thomas, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan, eds. *Introducción al Antiguo Testamento*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.
- Schürer, Emil. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a. C. - 135 d. C.* Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Schmid, Konrad. *Historia literaria del Antiguo Testamento. Una introducción*. Madrid: Trotta, 2019.
- Vilchez Lindez, José. *Sabiduría*. Estella: Verbo Divino, 1990.

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND." *<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>*



FUNDAMENTO, DIMENSIONES Y PROPÓSITO ESPIRITUAL DE LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO. UNA REFLEXIÓN MISIONOLÓGICA DESDE LA MÍSTICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

FOUNDATION, DIMENSIONS AND SPIRITUAL PURPOSE OF
INCULTURATION OF GOSPEL. A MISSIONOLOGICAL REFLECTION
FROM THE MYSTIC OF SAINT JOHN OF THE CROSS

Lucero González Suárez*
Universidad La Salle, México
lucero.gonzalez@lasallistas.org.mx

Fecha de recepción: 12 de diciembre de 2023 | Fecha de aceptación: 5 de noviembre de 2024

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo reflexionar sobre el vínculo entre misión y espiritualidad, tomando como referentes dos lugares teológicos: el magisterio del Concilio Vaticano II y la teología mística de san Juan de la Cruz. La intención es hacer explícito el fundamento espiritual, las dimensiones y el propósito de la misión, según el paradigma de la Nueva Evangelización. En la primera sección del texto se define el ser de la misión y se indican brevemente

* Licenciada, Maestra y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, con estudios de posdoctorado en la Universidad Iberoamericana. Maestra en Misionología por la Universidad Intercontinental. Investigadora Nacional Nivel I del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías, y miembro del Grupo de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad La Salle México. Ha publicado más de 42 artículos en revistas arbitradas e indexadas de filosofía y teología. Es autora de los libros: *¿A dónde te escondiste, Amado, ¿y me dejaste con gemido? Una fenomenología hermenéutica del Cántico Espiritual B de San Juan de la Cruz; La música callada que enamora. Análisis fenomenológico del amado y de la amada del Cántico espiritual de San Juan de la Cruz; La mística cristiana en el tiempo de la secularización, el nihilismo y los Nuevos Movimientos Religiosos; La antropología fenomenológica de San Juan de la Cruz* (España, Editorial de Espiritualidad); y *Existencia y búsqueda de sentido* (en proceso de edición).

sus tres dimensiones constitutivas: cristológica, trinitaria y eclesiológica. En la segunda sección se muestra que la *Missio Dei* es el fundamento de la acción misionera. En tercer lugar, se evidencia que la espiritualidad es la forma de vida que suscita y confiere sentido a la misión. Finalmente se ofrecen algunas consideraciones relativas al vínculo entre espiritualidad y evangelización. La tesis por demostrar es que la teología mística de san Juan de la Cruz permite al misionólogo profundizar en la comprensión del sentido último de la actividad misionera.

Palabras clave: misionología, san Juan de la Cruz, Vaticano II, evangelización, espiritualidad, Espíritu Santo, Iglesia, fe, *Missio Dei*, mística.

ABSTRACT

The objective of this article is to reflect on the link between mission and spirituality, taking as references two theological places: the teaching of the Second Vatican Council and the mystical theology of Saint John of the Cross. The intention is to make explicit the spiritual foundation, dimensions, and purpose of the mission, according to the paradigm of the New Evangelization. In the first section of the text, the being of the mission is defined, and its three constitutive dimensions are briefly indicated: Christological, Trinitarian, and Ecclesiological. The second section shows that the Missio Dei is the foundation of missionary action. Thirdly, it is evident that spirituality is the way of life that inspires and gives meaning to the mission. Finally, some considerations are offered regarding the link between spirituality and evangelization. The thesis to be demonstrated is that the mystical theology of Saint John of the Cross allows the missiologist to deepen the understanding of the ultimate meaning of missionary activity.

Keywords: missiology, Saint John of the Cross, Vatican II, evangelization, spirituality, Holy Spirit, Church, faith, Missio Dei, mysticism.

Introducción

*Y yo le pediré al Padre, y él les dará otro
Consolador para que los acompañe siempre.*

JN 14, 16

*El Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en
mi nombre, les enseñará todas las cosas y les
hará recordar lo que les he dicho.*

JN 14, 26

Por cuanto surgen y se sustentan en la fe, los discursos teológicos expresan “una llamada apremiante a la contemplación, a la perfección y a la misión”.¹ La verdad de dicha afirmación constituye el origen de la pregunta que articula la presente reflexión. A saber, ¿qué se requiere para que la acción misionera permanezca en todo momento arraigada en la fe y se realice como una invitación a vivir en Cristo?

El presente artículo tiene como objetivo esclarecer el vínculo entre misión y espiritualidad, partiendo de dos lugares teológicos cuya pertinencia resulta innegable. El primero de ellos es el magisterio del Concilio Vaticano II en lo tocante al origen, naturaleza y sentido de la acción misionera, plasmado en las constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, así como en el decreto *Ad Gentes*. Enseñanzas que, de modo directo o indirecto, no sólo han sido confirmadas sino también desarrolladas en las exhortaciones apostólicas *Evangelii Nuntiandi* y *Evangelii Gaudium*, así como en la carta encíclica *Redemptoris Missio*. El segundo lugar teológico que constituye el horizonte de interpretación de la actividad misionera, del que se parte en las siguientes páginas, es la teología mística de san Juan de la Cruz (SJC), de la cual son expresión sus escritos fundamentales.

El propósito que origina esta reflexión teológica es exhibir las contribuciones de la teología mística de SJC al paradigma misionero inaugurado

¹ Juan Esquerda Bifet, *Misionología. Evangelizar en un mundo global* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008), 61.

por el Concilio Vaticano II. Tarea cuya justificación radica en que, desligadas de la espiritualidad que las sustenta, las directrices para la acción misionera resultan incomprensibles.

En la primera sección del texto se define el ser de la misión y se indican brevemente sus tres dimensiones constitutivas: cristológica, trinitaria y eclesiológica. En la segunda, se muestra que la *Missio Dei* es el fundamento de la acción misionera. En tercer lugar, se evidencia que la espiritualidad es la forma de vida que suscita y confiere sentido a la misión. Finalmente, se ofrecen algunas consideraciones sobre la relación fundamental entre espiritualidad y evangelización.

La tesis por demostrar es que la interpretación de la teología mística de SJC permite al misionólogo profundizar en la comprensión del sentido último de la actividad misionera.

1. El ser y las dimensiones de la misión

Una de las enseñanzas centrales de la eclesiología del Vaticano II es que, a la Iglesia, “por divino mandato incumbe el deber de ir por todo el mundo y de predicar el Evangelio a toda criatura”.² La tarea evangelizadora no compete únicamente a los misioneros de oficio. Puesto que la Iglesia es misionera por esencia, y no por accidente, la evangelización requiere de la participación de todos los que, en su paso por el mundo, aspiran a ser cristianos, teniendo presente la magnitud de dicho proyecto de vida. Tal es el significado profundo de la afirmación: “La Iglesia entera es misionera, la obra de evangelización es un deber fundamental del pueblo de Dios”.³

Ya sean laicos o pertenezcan a la vida consagrada, quienes han sido transformados por el encuentro con el Salvador, se sienten impulsados a hacer suyas las palabras de san Pablo: “Predicar el Evangelio no es para mí ningún motivo de gloria; es más bien un deber que me incumbe. Y ¡ay de mí si no predicara el Evangelio! Si lo hiciera por propia iniciativa, ciertamente tendría derecho a una recompensa. Mas si lo hago forzado, es una misión que se me ha confiado” (1 Co 9, 16-17).

² *Dignitatis humanae. Declaración sobre la libertad religiosa* (1966), 13.

³ *Ad Gentes divinitus. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (AG)* (1966), 35.

Lo antes dicho no significa que, para ser buen cristiano, forzado por el reconocimiento de su deber para con Dios, el hombre de fe se sienta obligado a implicarse de manera formal en la acción misionera. Lo que en realidad ocurre es que todo individuo en quien la llama del amor divino ha comenzado a arder con fuerza, con la misma intensidad que desea llegar a la unión con el Esposo Cristo, quiere invitar a los demás a que descubran su presencia silenciosa y se dispongan favorablemente para que Dios les conceda gozar de tan dichosa experiencia.

Ya en el siglo XVI san Ignacio de Loyola utiliza el término “misión”. Sin considerar las cartas, “el término misión aparece 24 veces (más 10 en latín, *missio*), 23 de ellas en las Constituciones, la mayor parte en relación con el envío por parte del Papa”.⁴ El empleo de la palabra “misión” adquiere mayor relevancia luego de la fundación de la Congregación de Propaganda Fide, en el siglo XVII, destinada a difundir los principios de la fe en todo el mundo. Más tarde, en el siglo XIX, comienza a figurar en los discursos teológicos.

El sustantivo “evangelización” aparece en el siglo XIX en el contexto de la teología reformada. En la teología católica, su utilización tiene especial importancia en los documentos conciliares *Lumen Gentium* y *Ad Gentes*, así como en los documentos *Evangelii Nuntiandi* y *Redemptoris Missio*.

A pesar de su estrecho vínculo, misión y evangelización no son sinónimos. La misión comprende tres tareas: 1) el anuncio de que “la salvación consiste en creer y acoger el misterio del Padre y de su amor, que se manifiesta y se da en Jesús, mediante el Espíritu”⁵; 2) la formación y maduración de comunidades eclesiales⁶; 3) la promoción humana y la encarnación de los valores evangélicos en las diferentes culturas. Ya que estos últimos son expresión del Reino.⁷

4 Wenceslao Soto Artuñedo, “Misión y misiones en san Ignacio: unas pinceladas”, *Libros de la corte*, núm. 24 (primavera-verano 2022): 378.

La misión es un componente esencial de la identidad de la Compañía de Jesús. Para san Ignacio de Loyola, constituye el modo por excelencia de imitar la acción apostólica. Lo cual da a entender en los *Ejercicios Espirituales*, al desarrollar las meditaciones sobre “el rey temporal” y las “dos banderas”.

5 Juan Pablo II, *Redemptoris Missio (RM)*. Carta encíclica sobre la permanente validez del mandato misionero (1990), 12.

6 *RM*, 20.

7 *RM*, 20.

Debido a su importancia, desde sus orígenes, la teología ha desarrollado importantes reflexiones sobre el ser de la misión. Tales iniciativas han culminado en la aparición de un tratado teológico específico, encargado de reflexionar sobre la misión como envío de parte de Dios y su puesta en práctica como evangelización. Es así como ha nacido la misionología, cuyo objetivo es preparar a los discípulos de Cristo para “dar razón de su esperanza” (1 Pe 3, 15) ante todas las culturas.

La misionología⁸ es una rama de la teología revelada. De acuerdo con las precisiones hechas al respecto por el fundador de la disciplina, G. Anderson, su objetivo es hacer explícitas “las presuposiciones básicas y los principios subyacentes, los cuales determinan, desde el punto de vista de la fe cristiana, los motivos, el mensaje, los métodos, la estrategia y las metas de la misión mundial cristiana”.⁹

Que la misionología sea una reflexión autónoma no significa que carezca de vinculación con otras especialidades teológicas. De hecho, guarda una relación estrecha con la teología dogmática, entendida como “exposición científica, basada en el dogma católico, de todas las enseñanzas teóricas que por revelación divina se nos han comunicado acerca de Dios y de sus operaciones”¹⁰, por cuanto el objetivo de la segunda es analizar los fundamentos y contenidos de la fe. Las aportaciones de la teología dogmática son imprescindibles para definir el ser de la misión, su raíz bíblica y sus dimensiones.

En segundo lugar, la misionología mantiene un diálogo fructífero con la teología pastoral, a la cual concierne el estudio de “los misterios de la fe y de la revelación, en tanto se refieren a la acción salvadora, con el fin de ilustrar, de justificar, de animar y de apoyar los distintos sectores de la pastoral de la Iglesia”.¹¹ La interacción del misionólogo con el pastoralista sitúa al primero en una perspectiva concreta para pensar el mejor modo de llevar a cabo la misión. Ya que le permite identificar las implicaciones históricas y sociológicas de la misión.

8 No debe confundirse a la misionología con la dimensión misionera de todo discurso teológico.

9 Stephen Neill et al., *Concise Dictionary of the Christian World Mission* (Nashville: Abingdon, 1971), 594.

10 Ludwig Ott, *Manual de teología dogmática* (Barcelona: Biblioteca Herder, 1966), 29.

11 Rafael Checa, “Teología espiritual y teología pastoral”, *Teresianum*, núm. 52 (2001): 566.

En tercer lugar, la teología de la misión se ve favorecida con el estudio de la teología mística, entendida como exposición sistemática de la ciencia sobrenatural que Dios otorga al hombre de forma gratuita al infundirle su sabiduría.¹² La mística es “un conocimiento amoroso [...] de Dios, infundido por el Espíritu Santo y sus dones, sobre todo el don de la Sabiduría”.¹³ A través de la interpretación de los testimonios místicos, el misionólogo profundiza en la comprensión del fin último de la existencia cristiana. A saber: la unión de semejanza amorosa con Dios en Cristo, posibilitada por el envío del Espíritu. En la cual, de acuerdo con san Juan de la Cruz,

dando lugar el alma [...] luego queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios. Y se hace tal unión [...] que todas las cosas de Dios y del alma son unas en transformación participante. Y el alma más parece Dios que alma, y aún es Dios por participación.¹⁴

Para el cristiano, la verdad no es algo; es alguien: Cristo Crucificado y Resucitado. El contacto con la Verdad, al que la fe conduce, origina un conocimiento que no es de orden natural o analógico, sino sobrenatural y

12 De acuerdo con san Juan de la Cruz, místico y maestro espiritual por excelencia en la tradición del cristianismo católico, “El conocimiento que conduce a la salvación no se refiere a Dios como causa de las substancias naturales, sino a Dios como realidad sobrenatural. El misterio de Dios solo se descubre veladamente para quien participa de la contemplación o teología mística. De donde se sigue que el hombre se ha de ‘apartar de su inteligencia para llegarse a Dios’ (*Llama de amor viva B*, canción 3, párrafo 48), puesto que el ámbito donde acontece la presencia divina no es el conocimiento metafísico sino la fe”. Lucero González Suárez, “Teología natural, teología revelada y teología mística: Reflexiones filosóficas a partir de santo Tomás de Aquino y san Juan de la Cruz”, *Cuestiones Teológicas*, núm. 110 (julio-diciembre 2021): 339.

13 Saturnino Plaza, “Constitutivo esencial de la mística y su necesidad absoluta para la perfección cristiana”, *Vida Sobrenatural. Revista de Espiritualidad*, núm. 739 (2022): 246.

14 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro II, capítulo 5, párrafo 7. De acuerdo con las Sagradas Escrituras, Dios “nos predestinó para adopción como hijos para sí mediante Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia” (Ef 1, 5-6). La gloria de la gracia, que san Pablo llama “riquezas de su gracia por su bondad para con nosotros en Cristo Jesús” (Ef 2, 7), “es el clímax de la revelación. Aquello para lo cual Dios pre-destinó, es decir, destinó desde su creación, al hombre”. Lucero González Suárez, *La antropología fenomenológica de san Juan de la Cruz* (Burgos: Editorial de Espiritualidad, 2021), 132.

La unión de semejanza amorosa o deificación “se manifiesta en la integración de los dinámicos correspondientes a las estructuras fundamentales del ser del hombre. Integración en virtud de la cual cabe afirmar que ya no es el hombre quien dirige su propia vida, sino Cristo”. Lucero González Suárez, *La antropología fenomenológica*, 162.

participativo. Llegar a ser cristiano es un camino de vida, siempre incompleto, motivado por el anhelo de llegar a ser uno con la Verdad que se manifiesta desde sí misma y por sí misma para la salvación del mundo.

Al comparar las aportaciones de la teología revelada con las de la teología mística se torna evidente que “la Verdad revelada es más profundamente conocida por los santos [... quienes] la poseen con más sabiduría [... y la] conocen más porque aman más”.¹⁵ Lo cual obedece a que el conocimiento del que goza el místico es ciencia sobrenatural, “que no procede de ninguna facultad ni operación natural, infundida por Dios mismo en el existente, por la cual este entiende de modo sobrenatural el misterio de su amor”.¹⁶ De ahí que, como misionólogos, “respecto a la reflexión sobre el misterio de Cristo, podemos encontrar una ayuda eficaz en aquel patrimonio que es la ‘teología vivida’ de los Santos”.¹⁷

La misionología tiene dos tareas fundamentales. La primera es exhibir las dimensiones de la misión. Al respecto, lo primero es señalar que la misión es cristológica —y cristocéntrica— porque la salvación se recibe *por* Cristo, *con* Él y *en* Él. Motivo por el cual, la teología de la misión no puede prescindir de la comprensión esencial del Mesías, enviado por el Padre al mundo por amor.

A fin de cumplir con su tarea misionera, la Iglesia tiene que comprender la misión de Cristo. Por lo cual está llamada a mantener vivo el recuerdo de las palabras con las que Él mismo, al dar lectura al texto de Is 61, manifestó el fin último de su envío al mundo en la sinagoga de Nazaret. A saber: “evangelizar a los pobres” (Lc 4,18). El mensaje salvífico del Señor se dirige a todos. No obstante, la lectura atenta de los evangelios confirma la opción preferencial de Cristo liberador por los pobres, cuya más bella expresión son las bienaventuranzas (Lc 6, 20-26).

Cristo es el revelador del Padre, cuyo envío por parte de este último tiene por fin conducir al hombre a la experiencia del amor perfecto, que se expresa en la relación con el prójimo. Jesús, a quien el Padre ungió con el Espíritu Santo, en su paso por el mundo “anduvo haciendo el bien y sanan-

15 Antonio Aranda, “Misterio trinitario, misterio de amor”, *Scripta Theologica*, núm. 16 (1984): 719.

16 Lucero González, “Principios y actualidad de la experiencia mística en san Juan de la Cruz”, *Theologica Xaveriana*, núm. 181 (2016), 160.

17 Esquerda Bifet, *Misionología*, 54.

do a todos los oprimidos por el diablo” (Hch 10, 38). Después de la resurrección, la nueva forma de presencia del Señor en las comunidades es el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo. Lo cual pone de manifiesto que la misión de la Iglesia está “basada dinámicamente en la misma misión trinitaria”.¹⁸

La misión posee una dimensión eclesiológica porque la Iglesia continúa la misión de Cristo. El fin último de la Iglesia es “el anuncio de la salvación en Cristo (llamando a la conversión y a la fe) y la edificación de la comunidad familia de Jesús”.¹⁹ En tanto que instrumento de salvación, la Iglesia comunica y celebra los misterios de la fe, cuyo centro y revelación máxima es el Dios Crucificado y Resucitado.

La Iglesia no es simplemente una institución social. Pensar de esa manera equivale a confundir los planos sociológico y ontológico; a desconocer la diferencia entre lo contingente y lo esencial. La Iglesia es “un misterio que hunde sus raíces en la Trinidad [...] lo cual siempre trasciende toda necesaria expresión institucional”.²⁰ En ello radica “la confluencia de la misionología en la eclesiológica y la inserción de ambas en el designio trinitario de salvación”.²¹

2. La *Missio Dei*: fundamento de la acción misionera

La Iglesia prolonga la misión recibida de Jesús, cuyo origen es la voluntad salvífica del Padre, y la unción del Espíritu Santo (Lc 4,18, Jn 20, 21, Hech 1, 8). No hay dos misiones, una divina y otra eclesial, sino una sola. La índole misionera de la Iglesia está “basada dinámicamente en la misma misión trinitaria”.²²

La misión busca la edificación de quienes han adoptado como proyecto de vida obrar bajo la influencia del Espíritu Santo (Hch 9, 31). El sentido de la misión es “la impregnación del mundo con la Palabra de Dios y, de este modo, su transfiguración en la unidad del amor con Dios en su interior”.²³

18 RM, 1.

19 Esquerda Bifet, *Misionología*, 55.

20 Francisco, *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica (EG)*, 2013, 111.

21 RM, 32.

22 RM, 1.

23 Joseph Ratzinger, “¿Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del Concilio Vaticano

Para que dicha impregnación pueda tener lugar no basta anunciar con palabras la Buena Nueva, sino que es indispensable que el individuo se esconda en sí mismo, a fin de descubrir la presencia escondida de Dios en su propio ser. Puesto que “el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma”.²⁴ De donde se sigue, antes de salir al mundo a proclamar la universalidad y gratuidad del amor divino, que el misionero debe “salir de todas las cosas según la afección y la voluntad y entrarse en sumo recogimiento”²⁵. Ya que de otro modo no se logrará descubrir el lugar donde habita el Dios-Trinidad de Amor ni podrá hablar con autoridad espiritual sobre la grandeza de su acción salvífica.

Desde la perspectiva cristiana, “la vida de todo hombre es envío, misión, pero al mismo tiempo es búsqueda de su origen, es recuperación [...] de la historia en su sentido último: la Trinidad”²⁶. El compromiso misionero es inherente a la espiritualidad cristiana. Ya que la acción misionera es “manifestación, epifanía y realización del plan de Dios en el mundo”.²⁷ Por tanto, la adecuada comprensión de su sentido exige la exhibición de su carácter trinitario. Tal es la segunda tarea de la misionología: hacer patente que la *Missio Dei* es el fundamento de la acción misionera.

A fin de cumplir con dicho cometido, el primer paso es identificar el significado del envío, tanto en el AT como en el NT. En los escritos veterotestamentarios, la acción de enviar aparece referida al individuo que recibe un encargo de parte de Dios. Mismo que, por lo general, está relacionado con el anuncio y con la acción del Espíritu. Junto con el mandato de anunciar la palabra, el enviado recibe el poder y la fuerza del Espíritu, expresión de la presencia salvífica de Yahvé. Ejemplo de ello es la vocación del profeta Jeremías: “irás donde yo te envíe y dirás todo lo que te mande [...] Voy a poner mis palabras en tu boca. Desde hoy mismo te doy autoridad sobre las gentes y sobre los reinos” (1,7. 9-10).

no II”, en *Obras completas VII/2. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016), 925.

24 San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, canción 1, párrafo 6.

25 San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, canción 1, párrafo 6.

26 Francisco Brändle, “La teología de la misión desde la experiencia del místico: san Juan de la Cruz”, *Revista de espiritualidad*, núm. 61 (2002): 447.

27 AG, 9.

En el NT se llama enviado a aquel a quien se le encomienda una tarea relativa al mensaje y la acción salvífica de Cristo. Los enviados reciben el Espíritu para ser capaces de creer “en el nombre del unigénito Hijo de Dios” (Jn 3, 18), de hablar en su nombre y proclamar su muerte y resurrección.

Por Cristo, cumpliendo el plan salvífico del Padre y con el poder del Espíritu Santo, los enviados salen al mundo para comunicar a todos los hombres lo que han visto con los ojos de la fe. A saber: que bajo la guía del Espíritu es posible entrar en relación con el Padre y participar de la vida eterna. Es el Espíritu quien hace a los espirituales conocer a Aquel que es “imagen de Dios invisible” (Col 1, 15) y tener la valentía para presentarlo al mundo. Puesto que, en palabras de SJC, “es imposible que el hombre, si no es espiritual, pueda juzgar de las cosas de Dios ni entenderlas razonablemente”.²⁸

El envío de los discípulos resulta comprensible sólo a la luz del envío del Hijo, por parte del Padre: “Como tú me enviaste al mundo, yo también los envíe al mundo” (Jn 17, 18). El pasaje antes citado es la expresión por excelencia de la *Missio Dei*. Para comprender las misiones trinitarias es indispensable reconocer que no hay amor sin Amado ni Amante, pero tampoco lo hay sin el Amor que los une.

A la manifestación plena del amor del Padre, el hombre ha podido llegar sólo por fe, a partir del encuentro con Aquel que, siendo de la misma naturaleza, fue enviado al mundo para revelar al que de suyo es invisible (Jn 1, 18); al que no sólo carece de imagen, sino que habita en la oscuridad (1 Rey 8, 12). *Por* el Hijo y *en* el Hijo, Dios se autorrevela como amor fontal²⁹ que ha creado al hombre por amor y para amar.

La misión del Hijo es realizar la voluntad del Padre. La cual consiste en que todo hombre pueda alcanzar la vida eterna, es decir, la contemplación amorosa del amor que Dios es. A la que se llega en la unión de semejanza amorosa con el Hijo. Por lo cual dice Nuestro Señor: “—Padre, la hora ha llegado: glorifica a tu Hijo, para que también tu Hijo te glorifique a ti, pues le has dado potestad sobre toda carne para que dé vida eterna a

²⁸ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro 2, capítulo 19, párrafo 11.

²⁹ AG, 2.

todos los que le diste. Y ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado” (Jn 17, 1-3).

El Espíritu Santo es el amor que vincula esencialmente al Padre con el Hijo y al Dios-Trinidad de amor con los hombres. Por lo cual dice SJC que, cuando el amor alcanza su consumación en la unión de voluntades humana y divina, “ama el alma a Dios con voluntad y fuerza del mismo Dios, unida con la misma fuerza de amor con que es amada de Dios. La cual fuerza es en el Espíritu Santo”³⁰. De donde se sigue que la misión del Espíritu Santo es conducir a la Iglesia al encuentro con la Verdad (Jn 16, 13). Ser en la verdad es participar del amor divino.

La creencia en la Santísima Trinidad es inherente al cristianismo. Ahora bien, interpretadas como meras expresiones de una experiencia a la que no se ha tenido acceso, sin que ello implique negar que se trata de verdades cristianas, “las fórmulas dogmáticas acaban siendo entendidas como un reflejo del horizonte cultural y espiritual de la época en que se construyeron, y dejan de poseer un contenido ontológico siempre válido”³¹. La creencia auténtica exige el conocimiento vital del Dios-Trinidad de amor.

Una de las tareas esenciales de la acción misionera es poner de manifiesto que la Santísima Trinidad, antes que un dogma, es el término último de una experiencia amorosa. Para desentrañar el sentido último del modo de existencia originada por tal experiencia, el tratado de la Santísima Trinidad, del que la misionología toma sus bases, debe prestar atención a los testimonios de los místicos. Puesto que son ellos quienes mejor conocen el “misterio de Dios, del Dios trinitario, que en Jesucristo se ha revelado como el Dios-Amor, el misterio de Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, que con su vida y mensaje, con su muerte y resurrección, ha iluminado definitivamente los aspectos más profundos de la existencia humana”³².

En el que probablemente sea el poema más bello sobre la Santísima Trinidad y que mejor recoge las enseñanzas paulina y joánica, SJC declara:

30 San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, canción 38, párrafo 3.

31 Antonio Aranda, “Misterio trinitario, misterio de amor”, 703.

32 Juan Pablo II, *Discurso de Salamanca*, 1982, 3.

Como amado en el amante
uno en otro residía,
y aquese amor que los une
en lo mismo convenía
con el uno y con el otro
en igualdad y valía.

Tres Personas y un amado
entre todos tres había,
y un amor en todas ellas [...]
Este ser es cada una,
y éste solo las unía
en un inefable nudo
que decir no se sabía;
por lo cual era infinito
el amor que las unía,
porque un solo amor tres tienen
que su esencia se decía;
que el amor cuanto más uno,
tanto más amor hacía.³³

El prólogo del *Evangelio según San Juan* afirma que “En el principio existía la Palabra” (Jn 1,1) para dar a entender la preexistencia de la Palabra; su co-eternidad con el Padre. La Palabra no ha comenzado a ser porque no está en el tiempo. No obstante, en orden a la salvación, en un momento preciso de la historia, el Logos preexistente ha devenido Logos encarnado: se ha manifestado en el mundo-creación y al mundo-sociedad, asumiendo plenamente la condición humana sin por ello renunciar a su divinidad.

Para indicar tanto la diferencia como la identidad esencial entre la primera y segunda personas de la Santísima Trinidad, el cuarto evangelio declara que “la Palabra estaba junto a Dios” (Jn 1,1), para luego agregar que “la Palabra era Dios” (Jn 1, 1). El Padre y su Palabra son idénticos: la esencia de ambos es el amor-ágape. De acuerdo con SJC, el Padre no es el

33 San Juan de la Cruz, *Romance sobre el Evangelio* “In principio erat Verbum”, 20-29. 37-46

Hijo, ni el Hijo es el Padre. Sin embargo, desde el principio, “uno en otro residía”. El amor es origen de la unidad en la alteridad. La unidad esencial no elimina la diferencia en los modos de su manifestación. El Padre es Amor-Amante. El Hijo es Amor-Amado. El Espíritu Santo es el Amor entre ambos.

Por su revelación en el Amado es posible conocer el amor del Amante. Así lo ha declarado el Hijo: “Yo soy el camino, y la verdad, y la vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocéis a mí, conoceréis también al Padre; desde ahora lo conocéis y lo habéis visto” (Jn 14, 6-7). El matrimonio espiritual con el Amado Esposo Cristo es el camino de encuentro al Padre, que hace al espiritual participar de la vida sobrenatural.

El Crucificado no es una mediación susceptible de ser superada en favor del encuentro con la divinidad del Padre. El Dios enamorado que entregó su vida para regalarle al hombre el don de la vida eterna no es una puerta ni una escalera destinada al anonadamiento; es la esencia manifiesta del Padre. Cristo-Jesús es medio, condición de posibilidad, sentido y término de la vida mística.

Si “la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros, y contemplamos su gloria, como la gloria del unigénito del Padre” (Jn 1, 14), fue para revelar que el amor es la esencia escondida del Padre. Al Dios escondido, inaccesible al ojo mortal, en la plenitud de los tiempos, lo ha manifestado al mundo el Hijo Amado.

El Espíritu Santo es el sentido último de la manifestación: el Amor recíproco que une al Padre con el Hijo. La presencia interior del Espíritu Santo en el creyente lo habilita para que “aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre”.³⁴ En el plan de la salvación, la obra del Espíritu Santo es hacer partícipe al hombre del amor intratrinitario.

Cristo es el Amado Esposo. La Iglesia-comunidad de fe es la amada esposa. El amor del Esposo por la esposa se mostró en la entrega voluntaria que hizo de sí mismo en la cruz (Ef 5, 25), a fin de rescatarla del pecado y hacerla gozar de la vida de Dios. El matrimonio espiritual con Cristo, que permite a la esposa-Iglesia amar a Dios y al prójimo con el mismo amor

³⁴ San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, 39, 1.

con que se aman las Personas de la Trinidad, es el fin sobrenatural de la existencia. Por lo cual sostiene SJC que el espiritual “ama por el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo se aman, como el mismo Hijo lo dice por san Juan (17, 26), diciendo: La dilección con que me amaste esté en ellos y yo en ellos”.³⁵

3. La espiritualidad: sentido de la acción misionera

El paso por el mundo de Jesucristo es manifestación ininterrumpida del poder del Espíritu. Asimismo, el Espíritu es el agente principal de los hechos de los apóstoles (Jn 20, 21-23), que los motiva a anunciar el Evangelio (Lc 24,48-49; Hch 1,8). Sin la intervención del Espíritu Santo la salvación es incomprensible. La afirmación es válida tanto si se aplica a su dimensión cristológica como eclesiológica.

La vida y el mensaje de Cristo se originan y adquieren sentido en el Espíritu. Desde el inicio de su ministerio, Jesús se presenta en público como Siervo de Yahvé, dócil a las iniciativas del Espíritu. Después de Pascua, el Resucitado se manifiesta como Señor del Espíritu, que envía su Espíritu al mundo.

Jesús pasó por el mundo haciendo el bien (Hch 10, 38). Para eso, y para anunciar a los pobres la Buena Nueva, fue ungido con el Espíritu (Lc 4, 18). Una vez que el Hijo cumplió la misión para la que fue enviado, en la cruz, “inclinando la cabeza entregó el Espíritu” (Jn 19, 30). Mas no desamparó al mundo al retornar al Padre. Después de la Resurrección se apareció ante los discípulos diciendo: “La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envió”. Dicho esto, sopló y les dijo: “Recibid el Espíritu Santo” (Jn 20, 21-22). Pentecostés hizo posible que los discípulos comprendieran que el Redentor del mundo era también Creador, junto con el Padre, en la unidad del Espíritu. El cristianismo posee una dimensión pneumatológica por cuanto la acción del Espíritu atraviesa la historia desde la creación (Gen 1, 2).

Sin el envío del Espíritu Santo (del Padre y del Hijo), no puede haber vida espiritual. Pero esta última tampoco llega a existir sin la docilidad y

³⁵ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, canción 3, párrafo 82.

la obediencia a los movimientos que su envío suscita. Ser espiritual no es otra cosa que asumir libremente una forma de existencia cuyo fundamento es la aceptación de la influencia transformadora del Espíritu, que culmina en la deificación. La espiritualidad “consiste en vivir según el Espíritu, es decir, vivir la presencia de Dios en nuestras vidas, cumpliendo su voluntad [...] Espiritualidad viene a ser como un clima, una forma de pensar y actuar en nuestras relaciones con los demás, con el mundo y con Dios”.³⁶

El Espíritu es “la fuerza divinizadora del Resucitado”³⁷ que engendra y conduce a la salvación a la Iglesia. Únicamente bajo la guía del Espíritu, la Iglesia se hace presente en el mundo como “lugar vital donde los hombres que buscan a Dios se encuentran con Jesús y [...] se encaminan hacia la plenitud”.³⁸ Iglesia es el conjunto de personas que vive en el Espíritu, que Jesús glorificado derrama sobre él (Lc 24, 49; Hch 2, 32-33).

El envío del Espíritu en Pentecostés es el acontecimiento que da cuenta del origen, de la continuidad y del propósito último de la Iglesia-misión. La función salvífica de la Iglesia es llegar a ser “ampliación y extensión en el tiempo de la filiación del Hijo y de la ‘comunidad’ del Espíritu Santo”.³⁹

Porque la evangelización, meta de la misión, “no es posible sin la acción del Espíritu Santo”⁴⁰, la Iglesia está llamada a ser templo del Espíritu Santo, que el Padre envía en nombre de Cristo (Jn 14, 26). De ahí que su principal tarea sea hacer comprensible a todos los hombres, sin importar la cultura (occidental o no occidental) a la que pertenezcan, que el fin sobrenatural para el cual fueron creados es el ejercicio del amor perfecto que vincula al Padre con el Hijo.

La Iglesia, por esencia misionera, para no perder de vista la razón última de su existencia, debe conocer por experiencia que el Espíritu Santo:

36 Fernando Bermúdez López, *Espiritualidad en un mundo globalizado. Un desafío ético-profético* (Madrid: Editorial San Pablo, 2011), 17.

37 Saturnino Gamarra, *Teología Espiritual* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014), 90.

38 Ricardo Blázquez y Xabier Pikaza, “Historia de la salvación. Hecho y relato”, *Introducción al cristianismo*, coords. Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco et al. (Madrid: Caparrós Editores, 2003), 113.

39 Saturnino Gamarra, *Teología Espiritual*, 89.

40 Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi. Exhortación apostólica (EN)*, 1975, 75.

- a) Es la presencia de Jesucristo después de la Resurrección; la manera en la que el Hijo permanece con los discípulos para siempre (Jn 14,16).
- b) Su acción en el hombre es principio de las verdades que le son infundidas en estado de recogimiento. En palabras del poeta místico: “el Espíritu Santo alumbra el entendimiento recogido [...] al modo de su recogimiento”.⁴¹
- c) En tanto que aposentador, dispone al individuo para que reciba a Jesucristo en su vida. El envío del Espíritu Santo (del Resucitado) crea las disposiciones existenciales necesarias para que el encuentro con el alma Esposa sea para el Esposo Cristo ocasión de deleite.
- d) Preserva en la memoria del discípulo las enseñanzas recibidas (Jn 14, 26). Puesto que uno de los efectos de la presencia del Espíritu Santo en el alma —sinécdoque mediante la cual se alude al ser integral del hombre— es que “la inflama toda, y la regala y aviva y [...] levanta los apetitos [...] al amor de Dios, que se puede bien decir que recuerda los amores de él y de ella”.⁴² Declaración en la que “recordar” tiene el sentido de volver a traer al corazón cuanto el Hijo ha dicho de sí mismo, en tanto que revelador del Padre.
- e) Los enseña a “mirar con los ojos de Cristo, a comprender la vida como la comprendió Cristo”.⁴³ Por lo cual afirma SJC, al referirse a la aspiración del Espíritu Santo por el alma, que en ella “que es visitación suya en amor a ella, se comunica en alta manera el Esposo Hijo de Dios”.⁴⁴

El conocimiento elevado del que se habla no es otro que la contemplación. La cual es sabiduría secreta, inaccesible al entendimiento, la voluntad y la memoria, “por cuanto las dichas potencias no la alcanzan, sino que el Espíritu la infunde y ordena en el alma, como

41 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro 2, capítulo 29, párrafo 6.

42 San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, canción 17, párrafo 4.

43 Daniel Juncos y Luis Liberti, “*Evangelii Nuntiandi* y *Evangelii Gaudium*: ¿El mismo paradigma misionero? Continuidades, novedades y desafíos”, *Revista Teología*, núm. 116 (2015): 56.

44 San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, canción 17, párrafo 8.

dice la Esposa en los Cantares (2, 4)”⁴⁵ Misma que el santo caracteriza como sabiduría secreta para resaltar su condición de saber sobrenatural.

- f) Ofrece testimonio de Cristo, por mediación de los apóstoles (Jn 15, 26). El Espíritu Santo es quien realiza evangelización; el misionero es simplemente su conducto. Refiriéndose a los guías espirituales, SJC ofrece un consejo que aplica también para los misioneros con afán de protagonismo: “Adviertan los que guían 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”⁴⁶
- g) Por el envío del Espíritu Santo (del Resucitado), “unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu” (Ef 2,18). Del mismo modo que la unidad no elimina la diferencia en la Trinidad de amor, la auténtica espiritualidad reconoce en la pluralidad humana la presencia del Amor, es decir, la acción transformadora del Espíritu Santo.

El anuncio de la salvación a todos los hombres que el Espíritu origina es una invitación a la unidad de todos los hombres. El pueblo de Dios “se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia”⁴⁷ La unidad buscada apunta a la participación en la vida de Dios; no a la renuncia a la identidad cultural, puesto que “La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe”⁴⁸

El Evangelio es equidistante respecto de todas las culturas. La maravilla de Pentecostés consiste en que “la unidad plural en el Espíritu Santo supera la discusión y la dispersión de Babel (Gn 11, 1-9)”⁴⁹ Por el envío del Espíritu, la pluralidad humana deja de ser concebida como expresión de pecado para convertirse en territorio de misión.

45 San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, libro 2, capítulo 17, párrafo 2.

46 San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, canción 3, párrafo 46.

47 EG, 115.

48 EG, 115.

49 Paulo Suess, *Teología de la misión. Convocar y enviar: siervos y testigos del Reino* (Bolivia: Aby-Yala, 2007), 49.

La inculturación del Evangelio persigue como propósito que la humanidad se aproxime a la “unidad completa”⁵⁰, que manifiesta la comunión entre las Personas de la Santísima Trinidad. La unidad de todos los hombres en un solo pueblo —que de ningún modo elimina sus diferencias culturales— es el fin último de la historia, en tanto que devenir orientado a la salvación. La *Missio Dei* pone en marcha “ese movimiento de unidad dentro de la historia de la salvación, para contrarrestar la desunión que es fruto del pecado”.⁵¹ Al cumplir su tarea evangelizadora, la Iglesia trabaja a favor de la existencia de un solo pueblo, “‘icono’ (imagen) de la ‘comunión’ (‘koinonía’) trinitaria”.⁵²

Como enseña la eclesiología del Vaticano II, la Iglesia es “signo, opaco y luminoso al mismo tiempo, de una nueva presencia de Jesucristo, de su partida y de su permanencia”.⁵³ Todo cristiano auténtico es morada del Espíritu Santo (1 Cor 3, 16); expresión parcial del misterio de Dios. Reunidos en la unidad del Espíritu Santo, los miembros de la Iglesia se convierten en manifestaciones finitas y plurales de su presencia.

Tal como señala el papa Francisco: “Cuando una comunidad acoge el anuncio de la salvación, el Espíritu Santo fecunda su cultura con la fuerza transformadora del Evangelio”.⁵⁴ Porque el mundo está llamado a convertirse en Reino, pero aún no lo es, todas las culturas tienen que ser purificadas. El vínculo amoroso entre Dios y el hombre, que tiene por fundamento el envío del Espíritu y la disponibilidad para dejarse guiar por su influencia, “sería en realidad engañoso si en él se quisiera poner al mundo y a Dios al mismo nivel, y no elevar en última instancia el mundo hasta Dios”.⁵⁵ La inculturación del Evangelio no elimina la identidad de los pueblos, pero sí aporta un horizonte de sentido desde el cual cabe ver y juzgar a cada sociedad, a fin de actuar de modo tal que se pueda eliminar todo aquello que se opone a la realización del Reino.

50 *Lumen Gentium. Constitución dogmática sobre la Iglesia (LG)*, 1.

51 Santiago Madrigal, “La ‘Iglesia en salida’: la misión como tema eclesiológico”, *Revista Catalana de Teologia*, núm. 40 (2015): 436.

52 Juan Esquerda Bifet, *Misionología*, 394.

53 *EN*, 15.

54 *EG*, 116.

55 Joseph Ratzinger, “¿Iglesia abierta al mundo?”, 295.

4. Mística y evangelización

El cristianismo es un modo de ser y de habitar el mundo, originado por la acción salvífica del Espíritu Santo. Y la inhabitación del Espíritu Santo es fin último de un proceso místico-religioso.

... la venida del Espíritu Santo abre la posibilidad de emprender el mismo camino en sentido ascendente. Es decir, nosotros, arrancando de la inhabitación del Espíritu Santo en nuestros corazones, por nuestra unión con Cristo, por Él y en Él, en su muerte y resurrección, *retornamos* a la casa de Dios, el Padre.⁵⁶

La espiritualidad es el sentido de la vida cristiana. Cristiano es quien se deja conducir, con docilidad y mansedumbre, por el Espíritu Santo, a fin de que le muestre y lo oriente de modo que sea capaz de elegir aquello que complace al Padre. Ser espiritual, como sostiene G. Greshake, es vivir “en el Espíritu” y “desde el Espíritu”. Más aún: es obra del Espíritu Santo. “Él, el Espíritu, realiza la espiritualidad”.⁵⁷

Vivir “desde el Espíritu” no es un estado de vida, conquistado de una vez y para siempre. Por el contrario, es la tarea de toda una vida. Es decir, el proyecto vital que exige la purgación de todo aquello que no es acorde con el amor divino y culmina es la introducción del cristiano en la contemplación amorosa del misterio de Dios.

De acuerdo con las enseñanzas de SJC, en ese camino de perfección que, dada su dificultad y dureza, es comparado a la subida de un elevado monte, cabe distinguir dos tipos de purgación: activa y pasiva. En la primera predomina el esfuerzo del individuo por alcanzar la liberación de sus apegos, vicios; en la segunda, es la acción transformadora del Espíritu Santo la que ante todo vacía al hombre de todo aquello que no es Dios.

La segunda distinción imprescindible para el buen entendimiento de la purgación se refiere a las estructuras del hombre sobre las cuales obra.

56 Rodrigo Medellín, “En la unidad del Espíritu Santo’. La disputa de un jesuita y un benedictino en la década de 1950: un tema de actualidad”, *Revista Iberoamericana de Teología*, núm. 14 (2012): 88.

57 Samuel Sueiro, “Espiritualidad para la misión”, *Estudios Eclesiásticos*, núm. 372 (2020): 73.

Para arribar a la perfección espiritual, el individuo debe atravesar por la purgación del sentido y del espíritu.⁵⁸ Las enseñanzas del poeta místico no son de orden metafísico ni antropológico, sino espiritual. Su intención no es “profundizar en el estudio de las estructuras antropológicas, sino hacer patentes el tipo de experiencias —tanto naturales como sobrenaturales— que cada una de ellas posibilita, para determinar si contribuyen u obstaculizan la unión con Dios”.⁵⁹ Es por eso que, en vez de hablar de cuerpo y alma, el santo utiliza los términos “sentido” y “espíritu”.

Se entiende por “sentido” la estructura antropológica que “tiene respecto a las criaturas y a lo temporal”,⁶⁰ cuyos elementos constitutivos son los sentidos exteriores e interiores (imaginación y memoria). “Espíritu” designa la estructura humana capaz de entrar en comunicación y comunión con Dios.⁶¹ La cual está integrada por el entendimiento, la voluntad y la memoria.

La distinción de tales estructuras no contraviene la unidad del ser del hombre. Sentido y espíritu “participan entrambas de lo que una recibe, cada una a su modo”.⁶² Motivo por el cual, la purgación del sentido no se realiza del todo en tanto no tenga lugar la que corresponde al espíritu.⁶³

De la combinación de los criterios antes mencionados surgen cuatro modalidades de la purgación: 1) activa del sentido; 2) activa del espíritu; 3) pasiva del sentido; 4) pasiva del espíritu. Tanto en las purgaciones activas (del sentido y del espíritu) como en las pasivas confluyen libertad y gracia.

Comparada con la purgación pasiva, la activa es más bien un preámbulo.⁶⁴ Dado que ninguna operación natural del sentido ni del espíritu puede servir de medio proporcionado para la unión con Dios, para llegar a tan dichoso estado es imprescindible pasar de las prácticas ascéticas a la contemplación. Es la purgación pasiva la que principalmente dispone al hombre para la unión amorosa con el Amado.

58 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro 1, capítulo 1, párrafo 1-2.

59 Lucero González Suárez, *La antropología fenomenológica*, 48.

60 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro 2, capítulo 2, párrafo 2.

61 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro 2, capítulo 26, párrafo 4.

62 San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, libro 1, capítulo 4, párrafo 2.

63 San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, libro 2, capítulo 3, párrafo 1.

64 San Agustín, *Homilía* 169, 11.

Un principio clave de la espiritualidad sanjuanista es que “todos los medios han de ser proporcionados al fin, es a saber: que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ellos se pueda conseguir el fin que se pretende”.⁶⁵ El fin último de la existencia es la unión mística con Dios, que consiste en conocer y amar a Dios del mismo modo que él se conoce y se ama a sí mismo en cada una de las personas de la Santísima Trinidad.

Podría pensarse que la analogía es un recurso apropiado para el conocimiento del ser sobrenatural de Dios. Pero no hay proporción entre la razón natural (que se sirve de aprehensiones provenientes de las criaturas para construir sus razonamientos) y el ser sobrenatural de Dios. Siendo así, ¿de qué modo se puede conocer a Dios como Él mismo se conoce?

La fe es el único “próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios”.⁶⁶ Al ser “inteligencia mística y confusa o oscura”⁶⁷, la fe es ciencia sobrenatural proporcionada al ser sobrenatural de Dios. La infusión de la fe anonada al entendimiento para dejarlo “sin luz y a oscuras viendo”, a fin de que pueda gozar de la visión sobrenatural de Dios, que para el hombre es noche oscura en esta vida.

La infusión de la fe lleva aparejada la de las otras dos virtudes teologales. A saber: amor-ágape y esperanza. De ese modo Dios transforma las operaciones del entendimiento, de la voluntad y de la memoria de naturales en sobrenaturales.

Dios infunde en el hombre tanto las virtudes teologales (en tanto que hábitos o disposiciones permanentes que, para conservarse, requieren ejercicio) como los actos de estas. Por lo cual dice santo Tomás que “lo mismo que de la esencia del alma fluyen sus potencias, que son los principios de sus operaciones, también de la misma gracia fluyen virtudes a las potencias del alma, por las cuales las potencias se mueven a sus actos”.⁶⁸

¿De qué manera se relacionan los hábitos y actos de las virtudes teologales? De la distinción entre las potencias del alma no se sigue la auto-

65 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro 2, capítulo 8, párrafo 2.

66 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro 2, capítulo 9, párrafo 2.

67 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro 2, capítulo 24, párrafo 4.

68 Tomás de Aquino, *Suma Teológica I-II*, 110, 4, 1.

mía de estas. Quien recibe la presencia divina no es el entendimiento, la voluntad, ni la memoria, consideradas de manera abstracta; es el hombre como ser integral. El entendimiento recibe la ciencia sobrenatural del misterio del Dios-Trinidad de Amor mediante la fe. En la voluntad, por medio del amor-ágape, se realiza la unión con el Amado, que introduce al hombre en la dinámica del amor trinitario. Por la infusión de la esperanza tiene lugar la purificación de la memoria, entendida como principio unificador de la existencia.

La infusión de la sabiduría divina en el entendimiento inflama la voluntad con el amor de Dios y el amor a Dios. Por ser Dios el bien supremo, sería absurdo que la voluntad no lo amara en el mismo momento en el que accede al conocimiento sobrenatural de su ser. En la experiencia místico-religiosa, conocer (el amor divino) significa emprender un camino por el cual se llega a ser Dios por participación.

Asimismo, para llegar a la unión mística el hombre tiene que desapegarse de las aprehensiones que alberga la memoria. Lo cual constituye el objetivo de la purgación activa. Pero en sentido profundo, el vaciamiento de la memoria se da sólo gracias a la purgación pasiva. La necesidad de ese doble proceso radica en que “Dios no cae debajo de forma ni noticia alguna distinta”.⁶⁹ Mientras más caso haga el espiritual a las noticias distintas acerca del Creador que alberga la memoria, ya sean naturales o sobrenaturales, menos capacidad tendrá “para entrar en el abismo de la fe”.⁷⁰

Para arribar a la cima del Monte de Perfección, donde mora la presencia amorosa de Dios, la memoria debe quedar desposeída, pues “cuando se hubiere desposeído perfectamente, perfectamente quedará con la posesión de Dios en unión divina”.⁷¹

La esperanza teologal, que Dios infunde pasivamente, “sólo se puede vivir en la medida que el hombre está dispuesto a perder todo lo que pueda poseer con su memoria, porque no es posible compaginar sentido de

69 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro 3, capítulo 4, párrafo 4.

70 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro 3, capítulo 7, párrafo 2.

71 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro 3, capítulo 7, párrafo 2.

posesión propia y esperanza plena de Dios”⁷² Quien posee el conocimiento amoroso del amor divino tiene la memoria desnuda de toda noticia distinta, tanto natural como sobrenatural; embargada con el recuerdo de la contemplación oscura del Amado Esposo.

La contemplación es el culmen de la vida espiritual. En ella consiste la unión con el Padre, a la que llega a través del matrimonio espiritual con el Hijo, que introduce al hombre en el dinamismo del amor trinitario. Habiendo conocido en contemplación el amor divino; amando como Dios ama y teniendo la memoria puesta en el Creador, en olvido de lo creado, el espiritual aprende a “estarse amando al amado”.

Quien ha contemplado puede hacer suyas las palabras finales del libro de Job: “antes te conocía de oídas, pero ahora te han visto mis ojos” (Job 42, 5). La visión de que se habla no tiene nada que ver con haber sido “testigo ocular” del paso de Jesucristo por el mundo. No todo el que tiene ojos ve lo esencial. Dicha visión consiste en haber llegado al conocimiento participativo del amor que Dios es, tras haber respondido positivamente a la irrupción de la presencia fascinadora del Amado.

La experiencia místico-religiosa es siempre respuesta. La manifestación del amor divino es llamada. ¿Cómo se relacionan la llamada, la respuesta y el compromiso misionero? Quien ha comenzado a responder a la voz del Buen Pastor, que saca al individuo del lugar existencial donde se encuentra para convocarlo al seguimiento del Dios Crucificado-Resucitado, inevitablemente alberga el deseo de compartir con otros su experiencia. No con el fin de hablar de sí mismo —si tal cosa pasa, es la más clara indicación de que la persona no está ofreciendo un testimonio de fe, sino una autobiografía desde el punto de vista religioso—, sino de mostrar a otros las maravillas que Dios hace en la vida de quienes se dejan regenerar por Él. Lo antes dicho no significa que todo misionero sea místico, sino que al proceso místico-religioso es inherente el compromiso misionero. En la respuesta al llamado está implícito el envío.

Entre el seguimiento de Cristo y la acción misionera existe un lazo entrañable. Pero de ello no se sigue que quien apenas ha comenzado a dar los primeros pasos en el camino de perfección pueda o deba lanzarse sin más a

72 José Damián Gaitán, *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz* (Burgos: Editorial de Espiritualidad, 1995), 264.

la tarea evangelizadora. Ya desde la conversión, el individuo puede hacerse presente en el mundo como testigo. Pero, ¿acaso el fin último de la evangelización es la conversión? ¿No es allí donde la labor evangelizadora comienza?

El evangelizador por excelencia no es el converso, ni el principiante; es el místico. Puesto que sólo él conoce al Amante, al Amado y al Amor por experiencia y no de oídas. Conocimiento que lo autoriza no sólo para hablar sobre Dios, sino para hablar con la sabiduría que Dios mismo le ha otorgado.

La mística cristiana es una posibilidad de la vida fáctica de alcance universal. Todos y cada uno de los miembros de la Iglesia están llamados a disponerse favorablemente, a fin de que la totalidad de sus pensamientos, palabras y acciones sean una continua glorificación de la Santísima Trinidad. De modo que pueda decir sin cesar, con su sola presencia en el mundo: “Por Cristo, con Él y en Él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria, por los siglos de los siglos. Amén”.

Sólo merece el adjetivo de “cristiano” quien se deja conducir por las mociones del Espíritu Santo, hasta llegar a la deificación. Cristiano es quien sabe por experiencia que el Espíritu Santo es quien lo va llevando poco a poco desde la conversión a la comunión con el Hijo, cuya presencia está escondida en el seno del Padre. En el NT, “comunión” es una palabra que significa participación en la vida eterna de la Santísima Trinidad: unión de semejanza amorosa con el Hijo (1 Jn 1,3; 1 Cor 1, 9) y, a través suyo, con el Padre (1 Jn 1,3), en la unidad del Espíritu Santo (2 Cor 13,13).

Conclusión

El cristianismo es “una comunicación de existencia”.⁷³ Es decir, un modo de *ser-en-el-mundo*, que surge como respuesta existencial positiva —de apertura, absoluta disponibilidad y entrega— a la manifestación elusiva del Misterio de Dios en Cristo. El cristianismo es una modalidad de la vida fáctica a la que cualquiera puede acceder siempre y cuando esté dispuesto

73 Soren Kierkegaard, *Post-scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”* (Salamanca: Sígueme, 2010), 236-237.

no sólo a amar a Cristo —desde su bajeza e imperfección e incluso desde su idolatría—, sino a amar como Cristo.

La identidad de la Iglesia radica en la invitación y el esfuerzo constante por vivir en Cristo; por habitar el mundo como Él lo hizo: amando en perfección. El anhelo compartido de todo cristiano es hacerse uno *con* Cristo, vivir *en* Él y *para* Él.

La Iglesia tiene por cometido hacer del conocimiento de todos los hombres a Jesucristo, quien es Salvador del mundo en sus tres acepciones: 1) del mundo-naturaleza, por cuanto es la sabiduría del Padre —según la cual ha tenido lugar la creación— que, al encarnarse, ha elevado la perfección de las creaturas, comunicándoles el ser sobrenatural; 2) del mundo-comunidad, porque el don de la salvación se ofrece como camino de plenitud para todos: judíos y paganos; 3) del mundo entendido como espacio donde habitan los que, por propia elección, se han hecho mundanos, porque su mensaje salvífico-liberador tiene por destinatarios privilegiados a los que se reconocen enfermos de la única enfermedad realmente mortal: el pecado.

¿Cuál es el papel que juega la Iglesia respecto de la salvación? La Iglesia “es *en* Cristo *como* un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”.⁷⁴ Que la Iglesia sea *como* un sacramento significa que no lo es de suyo. La sacramentalidad de la Iglesia tiene por fundamento su referencia a Jesucristo. La necesidad de la Iglesia para la salvación⁷⁵ se reduce a que ella es causa instrumental de salvación.

Por ser instrumento universal de salvación, la Iglesia tiene por cometido ofrecer los medios óptimos a todos los hombres para que, alcanzando la unión de semejanza amorosa con Dios, sean capaces de construir la comunión fraterna. Ahora bien, como se ha mostrado ya, a fin de no deformar el sentido de la revelación, es necesario distinguir entre los medios remotos de salvación (el Evangelio y los sacramentos) y el único medio proporcionado para la unión con Dios (la fe teológica, infusa por gracia). La importancia de los medios remotos consiste en que sin ellos no es po-

⁷⁴ LG, 1.

⁷⁵ LG, 14 y 48.

sible disponerse favorablemente para recibir la infusión de la fe, cuyo sentido último se sintetiza en la confesión: “para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros por él” (1 Co 8, 6).

Todos, por medio de la fe, están llamados a gozar de la vida eterna: judíos y gentiles; varones y mujeres; hombres libres y esclavos. En Jn 10, 16 se alude a que Jesús tiene otras ovejas que no pertenecen al redil (de Israel), pero que deben ser atraídas a la comunidad de los discípulos de modo que exista un único rebaño. Lo cual pone al descubierto tanto la universalidad de la salvación como el hecho de que sólo creyendo en el nombre de Cristo se alcanza esta última.

El deseo de que todas las personas constituyan un solo rebaño, capaz de responder al llamado amoroso del Buen Pastor viviendo conforme a las enseñanzas del Evangelio, define a la Iglesia. Como ha puesto de relieve el magisterio del Vaticano II, la Iglesia existe *por* la evangelización y *para* la evangelización en dos direcciones: hacia dentro y hacia fuera.

La Iglesia es obra del Espíritu Santo. Pues Cristo, “habiendo resucitado de entre los muertos (cf Rom 6, 9), envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por Él hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, como sacramento universal de salvación”.⁷⁶ La Iglesia es signo de salvación. A través suyo Dios ofrece al hombre la salvación. Pero no es la Iglesia la que salva; es Dios.

Para cumplir a cabalidad con el encargo que constituye su razón de ser, la Iglesia tiene que comprender que la misión no es “una organización humanitaria, no es un espectáculo para contar cuánta gente asistió gracias a nuestra propaganda; es algo mucho más profundo”.⁷⁷ Pues, si bien es cierto que el amor se expresa en obras que favorecen al prójimo, también lo es que para amar de manera imperfecta nos bastamos a nosotros mismos, pero para amar como Cristo nos amó en la cruz, necesitamos ser evangelizados. Y que el centro de la misión no es la obra social, sino la evangelización de todo el hombre y de todos los hombres.

⁷⁶ LG, 48.

⁷⁷ EG, 279.

La misión tiene su origen y propósito en la vida espiritual. Por tanto, quien la realiza debe conocer por experiencia aquello en lo que consiste el renacimiento según el Espíritu Santo, del que Jesús le habla a Nicodemo, al referirse a la condición de posibilidad de la entrada en el Reino. Para invitar a otros a habitar el mundo actuando en todo momento bajo la guía del Espíritu Santo —origen de la Iglesia y principal agente de la misión— es indispensable hacer de la espiritualidad un camino de existencia.

En la medida en que estas páginas hayan cumplido su cometido, resultará claro que la teología mística de SJC tiene mucho que aportar a la misionología. Ya que el fin último de la misión es llevar la Buena Nueva a todos los rincones del mundo para que la humanidad en su conjunto tenga la posibilidad de vivir en Cristo. Opción fundamental que alcanza su expresión límite en el matrimonio espiritual, que introduce al individuo en el amor trinitario.

Bibliografía

- Aranda, Antonio. “Misterio trinitario, misterio de amor”. *Scripta Theologica*, núm. 16 (1984): 699-745.
- Aquino, Tomás de. *Suma Teológica I-II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Bermúdez López, Fernando. *Espiritualidad en un mundo globalizado. un desafío ético-profético*. Madrid: Editorial San Pablo, 2011.
- Blázquez, Ricardo y Pikaza, Xabier. “Historia de la salvación. Hecho y relato”. En *Introducción al cristianismo*, coordinado por Olegario González de Cardenal, Juan Martín Velasco et al., 113-126. Madrid: Caparrós Editores, 2003.
- Brändle, Francisco. “La teología de la misión desde la experiencia del místico: san Juan de la Cruz”. *Revista de Espiritualidad*, núm. 61 (2002): 437-448.
- Checa, Rafael. “Teología espiritual y teología pastoral”. *Teresianum*, núm. 52 (2001): 563-592.
- Concilio Ecuménico Vaticano II. *Constituciones, Decretos y Declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

- Cruz, Juan de la. “Cántico Espiritual B”. En *Obras completas*, 687-945. Burgos: Monte Carmelo, 2003.
- “Llama de amor viva B”. En *Obras completas*, 941-1135. Burgos: Monte Carmelo, 2003.
- “Noche Oscura”. En *Obras completas*, 529-685. Burgos: Monte Carmelo, 2003.
- “Romance sobre el evangelio ‘*In principium erat Verbum*’, acerca de la Santísima Trinidad”. En *Obras completas*, 64-74. Burgos: Monte Carmelo, 2003.
- “Subida del Monte Carmelo”. En *Obras completas*, 143-527. Burgos: Monte Carmelo, 2003.
- Esquerda Bifet, Juan. *Misionología. Evangelizar en un mundo global*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.
- Francisco. *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica*. Madrid: PPC, 2014.
- Gaitán, José Damián. *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial de Espiritualidad, 1995.
- Gamarra, Saturnino. *Teología espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- González Suárez, Lucero. *La antropología fenomenológica de san Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial de Espiritualidad, 2021.
- “Principios y actualidad de la experiencia mística en san Juan de la Cruz”. *Theologica Xaveriana*, núm. 181 (2016): 147-165.
- “Teología natural, teología revelada y teología mística: Reflexiones filosóficas a partir de santo Tomás de Aquino y san Juan de la Cruz”. *Cuestiones Teológicas*, núm. 110 (julio-diciembre 2021): 324-342.
- Hipona, Agustín de. *Comentarios Bíblicos: Gálatas, Primera carta de San Juan*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Juan Pablo II. *Carta Encíclica Redemptoris Missio del Sumo Pontífice Juan Pablo II: Sobre la permanente validez del mandato misionero*. México: Paulinas, 1990.
- *Discurso a los profesores de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca*, 1982.
- Juncos, Daniel y Liberti, Luis. “*Evangelii Nuntiandi* y *Evangelii Gaudium*: ¿El mismo paradigma misionero? Continuidades, novedades y desafíos”. *Revista Teología*, núm. 116 (2015): 49-71.

- Kierkegaard, Soren. *Post-scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Madrigal, Santiago. "La 'Iglesia en salida', la misión como tema eclesiológico". *Revista Catalana de Teología*, núm. 40 (2015): 425-458.
- Medellín, Rodrigo. "En la unidad del Espíritu Santo'. La disputa de un jesuita y un benedictino en la década de 1950: un tema de actualidad". *Revista Iberoamericana de Teología*, núm. 14 (2012): 63-99.
- Neill, Stephen et al. *Concise Dictionary of the Christian World Mission*. Nashville: Abingdon, 1971.
- Nueva Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- Ott, Ludwig. *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Biblioteca Herder, 1966.
- Pablo VI. *Evangelii Nuntiandi. Exhortación apostólica al Episcopado, clero y fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización del mundo contemporáneo*. México: San Pablo Editorial, 2011.
- Plaza, Saturnino. "Constitutivo esencial de la mística y su necesidad absoluta para la perfección cristiana". *Vida Sobrenatural. Revista de Espiritualidad*, núm. 739 (2022): 246-260.
- Ratzinger, Joseph. "¿Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del Concilio Vaticano II". En *Obras completas VII/2. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*, 922-944. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. "Misión y misiones en san Ignacio: unas pinceladas". *Libros de la Corte*, núm. 24 (primavera-verano 2022): 373-404.
- Sueiro, Samuel. "Espiritualidad para la misión. *Estudios eclesiásticos*", núm. 372 (2020): 69-111.
- Suess, Paulo. *Teología de la misión. Convocar y enviar: siervos y testigos del Reino*. Bolivia: Abya-Yala, 2007.

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND." <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA DE GASTON FESSARD S.J. Y SU RECEPCIÓN EN EL MÉXICO ACTUAL (I): LOS FUNDAMENTOS DE SU SISTEMA

GASTON FESSARD'S THEOLOGY OF HISTORY AND ITS RECEPTION
IN MEXICO TODAY (I): THE FOUNDATIONS OF HIS SYSTEM

José Sols Lucia*

Universidad Iberoamericana, México
jose.sols@ibero.mx

José Antonio Pardo Oláquez**

Universidad Iberoamericana, México
jose.pardo@ibero.mx

Fecha de recepción: 11 de enero de 2024 | Fecha de aceptación: 13 de septiembre de 2024

RESUMEN

Gaston Fessard, jesuita francés, introdujo en su país, junto con Alexander Kojève y Jean Hyppolite, el pensamiento filosófico de Hegel. Entre 1936 y 1946, primero ante la amenaza nazi, y posteriormente tras la ocupación alemana de Francia, publicó diversos textos de resistencia respondiendo las preguntas existenciales que se hacían sus compatriotas acerca de “¿qué hacer?”, “¿qué sentido tiene lo vivido?” y “¿qué sentido tiene la historia?” Con ello puso las bases de

* José Sols Lucia es académico de tiempo completo del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, del que fue director. Fue director de la Cátedra de Ética y Pensamiento Cristiano del Instituto Químico de Sarrià (IQS), Universidad Ramon Llull, Barcelona. Es doctor en Teología (Centre Sèvres de París; hoy: Facultés Loyola Paris) y licenciado en Historia Contemporánea (Universidad de Barcelona). Es miembro de la Sociedad Gaston Fessard de París y de la Academia Mexicana de Teología.

** José Antonio Pardo Oláquez es académico de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y fue profesor del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Es doctor en Filosofía (Universidad Nacional Autónoma de México – UNAM). Fue director de la *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana y miembro de la Sociedad Iberoamericana de Metodología Económica.

una filosofía de la historia y de una teología de la historia construidas sobre las dialécticas Varón/Mujer (orden histórico de lo natural), Señor/Siervo (orden histórico de lo humano) y Pagano/Judío (orden histórico de lo sobrenatural), todas ellas superadas en Cristo, Señor de la historia (Gal 3,28). Este primer artículo presenta los fundamentos de su sistema, y lo seguirá un segundo en el que aplicaremos su método de análisis filosófico-teológico a la realidad actual de México.

Palabras clave: Gaston Fessard, teología de la historia, filosofía de la historia, dialéctica hombre/mujer, dialéctica señor/siervo, dialéctica pagano/judío.

ABSTRACT

Together with Alexander Kojève and Jean Hyppolite, Gaston Fessard, a French Jesuit, introduced the philosophical thought of Hegel into his country. Between 1936 and 1946, first in the face of the growing Nazi threat, and then after the German occupation of France, Fessard published a variety of resistance texts responding to existential questions that his compatriots were posing to him, such as “what should we do?”; “what is the meaning of what we are living through?”; and “what meaning is there in history?” This is what set the grounds for a philosophy of history and a theology of history constructed on the basis of a series of dialectics Man/Woman (the historical order in regard to nature), Lord/Servant (the historical order with regard to the human), and Pagan/Jew (the historical order with regard to the supernatural), all of which are overcome in Christ, the Lord of history (Gal 3,28). This first of two articles presents the foundations of his system, which will be followed by a second in which we will apply his method of philosophical-theological analysis to today’s reality in Mexico.

Keywords: Gaston Fessard, theology of history, philosophy of history, dialectic man/woman, dialectic lord/servant, dialectic pagan/jew.

Introducción

¿Tiene sentido la historia? ¿Qué hacer ante el drama humano de nuestra actualidad histórica? Estas son las preguntas clave que se formuló el jesuita francés Gaston Fessard (1897-1978) en los años treinta y cuarenta del siglo pasado. Para responderlas, ideó una teología de la historia, apoyada

a su vez en una filosofía de la historia, ambas construidas como análisis y crítica del totalitarismo nazi en los años 1936-1946, que le llevarían a ser igualmente crítico del liberalismo y del comunismo, a los que consideró plasmación de cultos idolátricos, “las tres divinidades del siglo xx”: la diosa razón (liberalismo), la diosa nación (nazismo) y la diosa clase (comunismo).¹

Fuera del ámbito de la espiritualidad ignaciana, en la que el jesuita francés destaca con su gran obra *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*,² Fessard es un gran desconocido en México y en buena parte de América Latina. Seguramente hay que atribuir este desconocimiento al hecho de que él construyó su teología y filosofía de la historia con ocasión de acontecimientos históricos europeos, por lo cual quizá resulte lejano para el estudioso latinoamericano, así como al hecho de que el único estudio que Fessard publicó sobre América Latina, primero como artículo y luego como libro, fue para reprobar el influjo del marxismo en la Teología de la Liberación.³ Tal vez ya sea hora de dar a conocer su pensamiento en estas latitudes, entre otras cosas porque su agudo análisis de las dialécticas de la historia puede ser fecundo en tierras latinoamericanas, cosa que pretendemos demostrar en este estudio que comprenderá dos artículos en esta misma revista.

La obra de Fessard es excelente en calidad y considerable en extensión, por lo que no podremos abarcarla aquí en su totalidad. No obstante, aportaremos en este estudio algunas claves para entender sus sistemas tanto filosófico como teológico (ambos van de la mano, aun sin confundirse). Nuestra voluntad es presentar el pensamiento de Fessard, que nace de su propia actualidad histórica, pero intentando incorporarlo a la nuestra, esto es, la de México en el marco del mundo global. Queremos que el método

1 Retomaremos en este estudio algunas ideas expuestas con una perspectiva más filosófica que teológica en José Sols Lucía, “Filosofía y teología de Gaston Fessard: acerca de la actualidad histórica en el período 1936-46”, *Pensamiento* 205 (1997): 65-88, que no citaremos cada vez.

2 Gaston Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola* (París: Aubier, 4 vols., 1956); primer volumen traducido al español: *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Tiempo – Gracia – Libertad* (Maliño: Sal Terrae; Bilbao: Mensajero, 2010).

3 Gaston Fessard, *La Théologie de la Libération*, número especial del *Courrier Hebdomadaire de Pierre Debray*, 18 octubre de 1973, núm. 320 (París: Éditions Kyrios, 1973); Gaston Fessard, *Chrétiens marxistes et Théologie de la Libération* (París: Lethielleux, 1978); Gaston Fessard, *Teología de la Liberación: génesis y trayectoria (El pensamiento de Julio Girardi)* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1979).

de Fessard inspire la comprensión de nuestra realidad histórica y nos ayude a ver cómo podemos actuar hoy en ella. El pensamiento de Fessard se mueve siempre a caballo entre la interpretación (siguiendo a Hegel y en diálogo crítico con Marx) y la transformación a partir del *hic et nunc* [aquí y ahora] (siguiendo a Søren Kierkegaard y a Maurice Blondel).⁴

El origen de la pregunta acerca del sentido de la historia en el pensamiento cristiano se remonta a bastantes siglos atrás, y su desarrollo recorre buena parte de la filosofía y de la teología cristiana de Occidente. Aun cuando todo el Antiguo Testamento sea de facto una exposición del sentido de la historia de Israel en clave de una historia de salvación que se abre a la humanidad entera en el Nuevo Testamento a través del acontecimiento Jesucristo, no es hasta san Agustín de Hipona y su *De Civitate Dei (La Ciudad de Dios)* (elaborada a lo largo de 15 años y publicada finalmente en el año 426)⁵ que tenemos propiamente una teología de la historia. Más adelante, en el siglo XII, se vive una verdadera explosión de teologías de la historia partiendo de los cuatro sentidos de la Escritura,⁶ entre las que destacan las de Otón de Freising, Anselmo de Havelberg, Rupert de Deutz y diversos miembros de la Escuela de Saint-Victor, pero sobre todo la de Joaquín de Fiore, cuya influencia en siglos posteriores será enorme.⁷ En el siglo XVI tenemos una teología a partir de la actualidad histórica; es el caso de autores como Francisco de Vitoria o Bartolomé de las Casas. La teología de la historia pasa la antorcha a la filosofía de la historia en autores del siglo XVIII tales como Giambattista Vico, Voltaire, el marqués de Condorcet o Immanuel Kant, y llega a su cúspide en el siglo XIX con Hegel. No acaba ahí. Tras el gran filósofo idealista alemán siguen autores como Auguste Comte, Joseph Proudhon, Karl Marx o Jakob Burckhardt, y ya entrando en el siglo XX, Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband, Georg Simmel, Hein-

4 Acerca de la dualidad hermenéutica interpretación/transformación, cf. José Sols Lucia, *Cuando la fe interpreta y transforma. Hermenéutica teológica* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2021).

5 Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, consultado en augustinus.it.

6 Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Fourvière: Aubier, 4 vols., 1959-1964).

7 Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* (Paris: Lethielleux; Namur: Culture et Vérité, 2 vols., 1978-1980); en español: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* (Madrid: Encuentro, 2 vols., 2011); Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2 vols., 1932).

rich Rickert, Benedetto Croce, Oswald Spengler, Ernst Troeltsch, Friedrich Meinecke, Max Weber, Nikolai Berdiaev, algunos miembros de la Escuela de Frankfurt (como Walter Benjamin) o Raymond Aron, entre otros. No cabe duda de que son las tierras alemanas y francesas las que más han alimentado esta reflexión, en cuya tradición se ubica nuestro autor, Gaston Fessard.

1. El punto de partida: qué hacer en nuestra actualidad histórica, qué nos pide Cristo

El joven jesuita francés Gaston Fessard se paseaba por las calles de Múnich en un verano dedicado al estudio de la lengua alemana cuando se detuvo frente a un puesto de libros de segunda mano. Se distrajo hojeando varios libros hasta que dio con uno titulado *Phänomenologie des Geistes* [*Fenomenología del Espíritu*] (1807), de un tal Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Le llamó la atención el esquema de la obra, semejante al de *L'Action* [*La acción*] (1893), de Maurice Blondel, pero en orden inverso. Lo compró. Como ejercicio personal para practicar el alemán, se puso a traducir algunos fragmentos de esa obra al francés. Ya de regreso en Francia, y con el paso de los años, quiso seguir la pista de ese filósofo alemán desconocido y averiguó que había unos pocos que lo estaban estudiando en su país, algo más jóvenes que él. Con los años los fue conociendo, siguió algunos de sus seminarios, hizo amistad con ellos, y de este modo Alexander Kojève (filósofo y político francés de origen ruso), Jean Hyppolite (filósofo francés) y el propio Fessard introdujeron el pensamiento filosófico de Hegel en Francia, a cuyo estudio se irían sumando otros filósofos, como, por ejemplo, Raymond Aron.

Fessard se sumergió en el estudio de la filosofía de Hegel, en diálogo con Marx, cuyo pensamiento tenía cada vez más importancia en la izquierda política europea, especialmente después del éxito de la Revolución rusa de 1917. El idealismo alemán le aportaba un espacio para abordar la pregunta acerca del sentido de la historia, mientras que el existencialismo de Søren Kierkegaard y la filosofía de la acción de Maurice Blondel le permitían partir del *hic et nunc*. Ese *aquí y ahora* empezó a ser especialmente inquietante en los años 1935 y 1936, cuando las ambiciones imperialistas

de Hitler se fueron haciendo progresivamente patentes. Alemania se armaba con un ejército impresionante mientras en Francia predominaba el discurso pacifista. Francia le estaba sirviendo la invasión en bandeja a Alemania, como así acontecería efectivamente en 1940.

En 1936, Fessard publicó el libro *Pax Nostra. Examen de conscience international* [*Pax Nostra. Examen de conciencia internacional*],⁸ todavía no traducido al español. Fue su primera gran obra acerca del sentido de la actualidad histórica o, en otras palabras, acerca del sentido de la historia a partir de la actualidad de su tiempo. En esta obra analiza lo que él ve como las tres falsas divinidades del siglo xx, que, como ya hemos dicho, son la diosa razón (liberalismo), la diosa nación (nazismo) y la diosa clase (comunismo). *Pax Nostra* expresa muy bien el clima político del momento que se respiraba en Francia: “*La guerre vient!*” [“¡La guerra se acerca!”]. Fessard trata de dar respuesta a las múltiples cuestiones que surgen en el debate público con respecto al poder creciente del nazismo y al incumplimiento patente que el gobierno alemán hace del Tratado de Versalles. Mientras en Alemania se da una unidad cada vez más estrecha en torno a su líder único —por convicción, por seducción o por miedo—, en Francia la sociedad está cada vez más dividida.⁹

En un primer momento, Fessard se dedicó a dar respuesta oral a todo aquel que se le acercaba para hacerle preguntas sobre los acontecimientos del presente histórico, pero pronto se vio en la necesidad de poner por escrito sus reflexiones a fin de sistematizarlas y de dotarlas de fundamentación, lo que se acabaría plasmando en su obra *Pax Nostra*, de 1936.¹⁰ Ya en las primeras páginas, la pregunta de Fessard es acerca de la acción (¿qué hacer?), en la estela del *hic et nunc* kierkegaardiano y de *l'accion* blondeliana:

Ante esta situación, ¿qué hacer? ¿Cómo encontrar de nuevo el equilibrio, ese punto medio en el que debe estar la virtud? ¿Cómo definir

⁸ *Pax nostra* es una expresión latina que significa *nuestra paz*, tomada de la Epístola de san Pablo a los Efesios: “Cristo es nuestra paz” (Ef 2,14).

⁹ Gaston Fessard, *Pax Nostra. Examen de conscience international* (París: Éditions du Cerf, 2022), VII-VIII.

¹⁰ Fessard, *Pax Nostra*, VIII.

la dirección en la que las buenas voluntades deben encontrarse o, al menos, tender a unirse? ¿Callarse, esperar?¹¹

Estamos ante el inicio de un discurso político, filosófico y teológico que tiene como punto de partida una praxis en tiempo de crisis. Es un planteamiento semejante al de san Agustín en su *De Civitate Dei* (426), obra publicada tras la crisis producida en el Imperio Romano (identificado con la Cristiandad) por la caída de Roma durante unos días bajo las hordas de Alarico en el 410. Así como el obispo de Hipona quiso dar respuesta a las cuestiones de los cristianos de su tiempo ante un acontecimiento tan crítico, así también Fessard partirá del acontecimiento político para preguntarse acerca del sentido de la historia. Dos diferencias separan los planteamientos de Agustín y de Fessard: en primer lugar, en el jesuita francés no hay una motivación apologética, mientras que esta sí está presente en la primera mitad del *De Civitate Dei*. A san Agustín le interesa demostrar que el declive del Imperio Romano no es consecuencia de haber abrazado el cristianismo, sino que es un efecto de la naturaleza corrupta del propio imperio. Y en segundo lugar, en Fessard hay un deseo claro de iluminar el discernimiento acerca de la acción; se trata de una teoría orientada a la praxis, al servicio de la elección, algo que no se ve en la obra del obispo de Hipona.

En 1940, las cosas se habían complicado aún más. Los alemanes ya no eran una simple amenaza, como en 1936, sino que habían ocupado Francia y buena parte de Europa con una facilidad sorprendente. El 15 de diciembre de ese año, Fessard pronunció una homilía/conferencia, “*Du sens de l’histoire*” [Sobre el sentido de la historia], en la iglesia de Saint-Louis, precisamente en Vichy, la capital del gobierno francés bajo la ocupación alemana.¹² De nuevo Fessard recoge algunas de las preguntas dramáticas que se hacen los franceses:

- ¿Está Francia cayendo al margen de la historia?¹³
- Pero ¿cuál es el sentido de este drama en que se juega la existencia

11 Fessard, *Pax Nostra*, 6.

12 Gaston Fessard, “Du sens de l’histoire”, en Gaston Fessard, *De l’actualité historique*, vol. I (París: Desclée de Brouwer, 1960), 77-93.

13 Fessard, “Du sens de l’histoire”, 79.

de nuestro país? Y, de entrada, esta historia humana, toda ella atravesada por violencias, injusticias y muerte de pueblos y de individuos, ¿tiene sentido esta historia?¹⁴

— La pregunta permanece: ¿qué sentido, pues, tiene la historia? ¿Hacia qué desenlace se dirige el drama en el que nos debatimos? De entre las posibilidades que nos deja el destino, ¿qué futuro debemos escoger?¹⁵

En estas nuevas cuestiones encontramos matices distintos con respecto a las formuladas en *Pax Nostra*. En 1936 el problema era sobre todo práctico (“¿qué hacer?”), pues el poder alemán iba *in crescendo* y su agresividad hacia los países vecinos era cada vez más patente, mientras que en 1940 la guerra ya ha estallado y la derrota francesa ha sido total, por lo que la pregunta ya no es acerca de qué hacer, sino acerca de qué sentido tiene lo que se está viviendo, y más globalmente, qué sentido tiene la historia. Tenemos pues tres grandes preguntas:

- 1) Ante el peligro, ¿qué hacer?
- 2) Después de la ocupación:
 - a) ¿qué sentido tiene lo vivido?
 - b) ¿qué sentido tiene la historia?

En 1941 nos encontramos de nuevo con problemas de praxis política. Francia sigue sumergida en la derrota y el gobierno de Vichy está completamente consolidado bajo la presidencia del general Philippe Pétain, un héroe de la primera Guerra Mundial humillado en la segunda. Llegan del exterior llamadas a resistir al invasor y a colaborar clandestinamente con la fuerza aliada. El ciudadano francés recibe de este modo dos llamadas: la de Vichy y la de Londres, tipificadas en sendos generales franceses, Philippe Pétain y Charles de Gaulle. ¿A quién escuchar? En su escrito *France, prends garde de perdre ton âme* [Francia, vigila que no pierdas tu alma], de este

¹⁴ Fessard, “Du sens de l’histoire”, 83.

¹⁵ Fessard, “Du sens de l’histoire”, 83.

año 1941, Fessard no parte explícitamente de preguntas, sino que trata de despertar las conciencias francesas aletargadas por la propaganda nazi.

Ya terminada la guerra y vencido el enemigo alemán, la tarea de los franceses consiste en reconstruir su país. Sin embargo, quedan dos puntos pendientes que Fessard aborda en 1946, 1) un nuevo engaño, el comunismo, y 2) el sentido de lo acontecido, los cuales aborda en “Esquisse du mystère de la société et de l’histoire” [“Esbozo del misterio de la sociedad y de la historia”], ensayo publicado en su obra de dos volúmenes *De l’actualité historique* [*Sobre la actualidad histórica*].¹⁶ Fessard trata de despertar la conciencia nacional tras años de letargo, ante la pretensión de los comunistas de que Francia se ha salvado gracias a ellos, por lo que debería convertirse en un país comunista. El peligro ya no es Berlín, sino Moscú. No cabe duda de que la impresionante acción militar del ejército soviético había sido decisiva para vencer a los alemanes, pero eso no hacía necesariamente aceptable su ideología. Durante estos años se ha ido gestando un nuevo sujeto: Francia, los franceses. Las preguntas no son simplemente individuales (el *hic et nunc* kierkegaardiano), sino históricas. Hemos pasado del *yo* al *nosotros*.¹⁷

Reformulemos los tres puntos de partida de Fessard:

- 1) El conjunto de cuestiones dramáticas de los franceses de su tiempo ya sea acerca de decisiones a tomar, ya sea acerca del sentido de lo vivido.
- 2) El preocupante adormecimiento de las conciencias en tiempo de cansancio político: es el caso de 1941 y de 1946.
- 3) El espíritu de sus conciudadanos.

Fessard se propone hacer un examen de conciencia ignaciano tomando como sujeto no a un individuo, como es el caso en los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio, sino la nación francesa, e incluso la comunidad europea de naciones. Al hacerlo, más allá de saberse filósofo, teólogo, intelectual, Fessard se siente un pastor de almas que quiere dar pistas a su rebaño para

16 Gaston Fessard, “Esquisse du mystère de la société et de l’histoire”, en Gaston Fessard, *De l’actualité historique*, vol. I, 121-211.

17 Fessard, “Esquisse”, 123.

que pueda conducirse por el camino más adecuado en una situación histórica difícil, tal como él mismo reconoce en la introducción a *Pax Nostra*.¹⁸

He aquí el núcleo de partida del sistema teológico de Fessard: ¿qué nos pide Cristo en estas circunstancias? Su objetivo, lejos de ser teórico-especulativo, es teórico-práctico: la teoría está al servicio de la práctica, de la elección, del *hic et nunc*. Recordemos que el examen de conciencia ignaciano no comporta un alejamiento de la realidad, sino una interpretación teológica de esta. En el número 43 de los *Ejercicios Espirituales*, san Ignacio expone los cinco puntos del examen general de una jornada. En ellos se reconoce que a lo largo del día Dios ha estado presente actuando (y hay que dar gracias por ello) y que el sujeto quizás ha opuesto resistencias a esta actuación de Dios (y hay que pedir perdón por ello). Los *Ejercicios Espirituales*, en los que Fessard ha crecido como religioso jesuita, tienen como uno de los objetivos principales permitir al sujeto descubrir la voluntad de Dios en su vida: es la elección, que se sitúa en la Segunda Semana. Es precisamente con este espíritu de discernimiento con el que Fessard construye su teología de la historia a partir de los acontecimientos políticos. Vamos a ella.

2. Tres falsas divinidades

En los tiempos de Fessard, esto es, en el segundo tercio del siglo xx, hay tres discursos filosófico-políticos dominantes en Europa y en buena parte del mundo: el liberalismo, el nacionalismo y el comunismo. Cada uno de ellos tiene una pretensión “religiosa”: aportar “el sentido” de la totalidad de la existencia humana, no un sentido entre otros, sino el único válido. Son, para Fessard, las tres falsas divinidades del siglo xx:¹⁹

El *liberalismo*, considerado por Fessard como la *divinidad de la razón*, procede directamente del movimiento ilustrado de finales del siglo xviii, aquel en el que, en palabras de Kant, el hombre ha alcanzado su mayoría de edad, aquel en el que la razón humana, adulta, ilustrada, culta, se sitúa en el centro del sistema, desde el cual, como la física de Newton, se puede

¹⁸ Fessard, *Pax Nostra*, 7.

¹⁹ Fessard, “Esquisse”, 129.

acabar explicando todo sin apoyarse en otra cosa que en sí misma. La razón sería capaz de dotarse a sí misma de evidencias sin recurrir a ninguna autoridad ajena a ella: ni la revelación, ni la tradición y ni siquiera la realidad social fuera de ella misma, la cual se estima modificable a voluntad. Sin ser Kant ateo, muy al contrario, profundamente creyente e inspirado por el pietismo de Felipe Jacobo Spener, puso las bases involuntariamente para el ateísmo decimonónico de los grandes maestros de la sospecha: Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. El hombre autoendiosado con su razón aparta a Dios y se sitúa en el centro del sistema.

El *nacionalismo* o *divinidad de la nación* diluye a los sujetos personales en un nuevo macro-sujeto: la nación, el país, la patria. El sentido de la existencia consiste en dar gloria a la nación, que se erige en una nueva divinidad a la que hay que ofrecerle todo, hasta la vida misma, como ocurrió durante la primera Guerra Mundial, en la que murieron millones de jóvenes defendiendo a sus respectivas patrias haciendo oídos sordos a los llamamientos a la paz del papa Benedicto XV.²⁰ Esta fue la ideología que encumbró a Hitler al poder en Alemania, sin olvidar a otros líderes fascistas: Mussolini en Italia, Franco en España o Salazar en Portugal, entre otros.

Finalmente, el *comunismo* o *divinidad de la clase*, también autoendiosado tras su éxito en la Revolución rusa de 1917, pretende, siguiendo la ideología de Marx, que toda la actualidad histórica del momento se reduzca a un combate entre proletarios y capitalistas, esto es, entre las dos clases sociales forjadas en el capitalismo industrial a lo largo del siglo XIX; pero también que el Estado sea una estructura omnipotente incluso con capacidad de anonadarse a sí misma en la medida en que su poder se concentra al máximo, presentándose entonces como una parodia del Dios de Jesucristo.

Para Fessard, estas tres divinidades son falsas, dado que la divinidad sólo puede construir lo humano, y las tres lo destruyen de modo idéntico:

²⁰ Benedicto XV, *Ad Beatissimi Apostolorum*, Encíclica, Ciudad del Vaticano, 1 de noviembre de 1914, consultado en vatican.va; Benedicto XV, *Dès le début*, Nota del 1 de agosto de 1917, Ciudad del Vaticano, consultado en vatican.va; Benedicto XV, *Pacem Dei Munus*, Encíclica, Ciudad del Vaticano, 23 de mayo de 1920, consultado en vatican.va; Alfredo Verdoy, S.J., *La diplomacia de la caridad y de la paz. Benedicto XV (1914-1922) frente a la "carnicería" de la Gran Guerra* (Maliaño: Sal Terrae, 2022).

reducen lo humano a una sola dimensión (la razón, la nación, la clase), con lo que asfixian la integridad del hombre. Sólo Cristo, en el sistema de Fessard, es aquel que proviene de una divinidad que construye lo humano en su integridad, concretamente en lo que Fessard considera los tres niveles de historicidad: el natural, el humano y el sobrenatural. En cada uno de ellos se da una dialéctica histórica, y cada una de estas dialécticas es superada por Cristo. Es obvio aquí el legado de Hegel, quien interpreta la historia como una sucesión de dialécticas. Recordemos que Fessard estudió a fondo a Hegel, cuyo pensamiento introdujo en Francia junto con Kojève e Hyppolite, como hemos dicho. Para abordar estas tres dialécticas (a saber: varón/mujer, señor/siervo²¹, pagano/judío), cada una ubicada en un orden de lo histórico (natural, humano, sobrenatural), Fessard se basa en la famosa frase de san Pablo: “No hay judío ni griego; no hay siervo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3,28).

3. Tres niveles de historicidad

Fessard concibe al hombre como un ser histórico, hasta el punto de apostar por lo que él denomina una *ontología histórica*, esto es, una ontología en la que no se haga abstracción de la realidad histórica del ser humano, sino en la que sea concebido precisamente como el ente que se desarrolla en una historia de libertad. Fessard quiere evitar dos posiciones contrarias por ser ambas insuficientes para su interés: la ontología clásica, que prescinde de la historicidad, y el historicismo moderno, a menudo sólo preocupado por entender la sucesión de causas y efectos en la historia. Fessard propone estudiar la estructura del ser histórico del hombre.²² Esta ontología le llevará, no a *explicar* la historia, sino a *comprenderla*, sobre todo a atisbar el sentido

21 Resulta conveniente traducir “señor/siervo” en vez de “amo/esclavo”. En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel no habla estrictamente de la institución esclavista, sino de sendas actitudes por parte de la autoconciencia, la de señorío (“*Herrschaft*”) y la de la servidumbre (“*Knechtschaft*”). El texto paulino de Gal 3,28, “*ouk éni doulos oude eleutheros*” [“no hay esclavo ni libre”] sí hace referencia literal al estado jurídico de esclavitud; no obstante, el término “*doulos*” [“esclavo”] tiene un campo semántico más amplio en el contexto bíblico, como puede advertirse en lo que sigue de la Epístola a los Gálatas: “Cuando éramos niños, bajo los elementos del cosmos estábamos sometidos (“*dedoulomenoi*”), pero cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios desde el cielo a su propio Hijo, nacido de mujer” (Gal 4, 3-5).

22 Gaston Fessard, “Théologie et histoire. À propos du temps de la conversion d’Israël”, en Gaston Fessard, *De l’actualité historique*, vol. I, 114.

de la actualidad histórica, esto es, la historia vivida por el individuo en sociedad en el *hic et nunc*. En efecto, si la naturaleza humana es histórica, entonces no cabe abordar su estudio desde un modelo nomológico deductivo que pretenda *explicar* la acción humana que conforma la historia en términos de cumplimiento de leyes que prefijan el curso de las acciones y que, por ende, permiten hacer predicciones, sino más bien estudiar esa historia humana haciendo inteligible la acción de manera *ex post facto* [a partir de lo acontecido].²³ Esta idea puede rastrearse precisamente en Hegel, quien juzga que la necesidad de los procesos históricos es imposible de reconocer antes de su acontecer, pues la propia cualidad de la necesidad es hechura o fruto de la dialéctica del espíritu.²⁴

Como afirma Nguyen-Hong-Giao en su estudio sobre Fessard, la ontología histórica permite unir lo lógico y lo histórico, lo metafísico y lo fenomenológico.²⁵ Para el estudio de la ontología histórica, Fessard busca la dialéctica en virtud de la cual el ser histórico puede engendrarse a la vida sobrenatural, y la encuentra en la dialéctica pagano/judío, como veremos enseguida.

En su análisis de la historicidad humana, Fessard concibe tres niveles de una misma y única realidad, aun cuando sea importante no confundirlos. Es en “Esquisse” donde más abiertamente habla acerca de estos tres niveles, pero se trata de una reflexión germinal, poco elaborada: “Señalemos de entrada que, tras haber descubierto las dos dialécticas señor-siervo y varón-mujer como principios de la génesis a la vez *natural e histórica* de la humanidad en su devenir profano, hemos observado que ambas jugaban un rol análogo en la estructura de la génesis *sobrenatural* que expone la Historia santa”; y añade: “así pues, la dialéctica del pagano y del judío es eminentemente apta para unir las tres historias, natural, humana y sobrenatural”.²⁶ Aquí habla de *tres historias*, algo sin duda poco preciso, pues puede dar la impresión de que hablamos de tres procesos históricos yuxtapuestos, y el pensamiento de Fessard está lejos de eso. Fessard se refiere

23 Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding* (Londres: Cornell University Press, 1971), 161.

24 Cf. Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge, MA: MIT Press, 2006), 200 y ss.

25 Nguyen-Hong-Giao, *Le Verbe dans l'histoire. La philosophie de l'Historicité du P. Gaston Fessard* (París: Beauchesne, 1974), 378.

26 Fessard, “Esquisse”, 177.

a *tres niveles de una sola historia*, tal como matizará en su artículo titulado precisamente “L’Histoire et ses trois niveaux d’historicité” [“La historia y sus tres niveles de historicidad”], publicado en 1966.²⁷

En primer lugar, el *orden histórico de lo natural* es aquel en el que se da el desarrollo del hombre a lo largo del tiempo en cuanto ser vivo. Las *ciencias naturales* se ocupan del estudio de este nivel. Como en otras muchas especies animales, es la diferenciación macho/hembra lo que permite al hombre reproducirse y perpetuarse. En segundo lugar, el *orden histórico de lo humano* es aquel en el que se da el curso de los acontecimientos sociopolíticos. En él, el hombre se reconoce a sí mismo como un ser político, necesitado de la vida en comunidad y libre para construir su futuro. Las *ciencias humanas* (ciencias sociales, humanidades) estudian este nivel. Finalmente, en tercer lugar, el *orden histórico de lo sobrenatural* comprende aquello que no es visible a los ojos humanos, sólo perceptible por los ojos de la fe, esto es, el orden de lo teológico: la presencia de Dios en la historia de los hombres. En esa historia el hombre se aleja voluntariamente de Dios (el pecado), y también en ella Dios decide redimir a todos los hombres con su amor infinito (la redención). La *teología* es la ciencia que estudia este tercer nivel, mientras que la *filosofía* estudia el conjunto de los tres niveles.

La pregunta por el sentido de la historia puede darse sólo en el orden de lo sobrenatural,²⁸ pues el sentido no es evidente. Ahora bien, el sentido afecta al conjunto del hombre, a todos sus niveles de existencia, y no sólo al sobrenatural. De este modo, nos encontramos con una problemática que nos obliga a adentrarnos en lo sobrenatural y al mismo tiempo a abarcar todos los niveles de la existencia humana. Es en lo sobrenatural donde Fessard sitúa la dialéctica pagano/judío, que acabará siendo clave en su sistema precisamente porque, al estar ubicada en ese nivel, puede dar sentido a la totalidad del hombre y puede explicar el conjunto de la historia. En cierto modo, afirma Fessard, toda dialéctica histórica tiene como base la de pagano/judío.

27 Gaston Fessard, “L’Histoire et ses trois niveaux d’historicité”, *Sciences Ecclésiastiques* (octubre-diciembre 1966): 329-357.

28 Utilizamos aquí el adjetivo *sobrenatural* siguiendo a Fessard, aun cuando somos conscientes de que en la teología contemporánea se utilizan otros adjetivos en su lugar, como por ejemplo *transcendente*.

4. Tres dialécticas históricas

4.1 Orden de lo natural: la dialéctica varón/mujer (Marx)

En el nivel histórico de lo natural, Fessard dialoga con el pensamiento de Karl Marx, el pensador que más se ha preocupado por el papel de lo natural en el desarrollo histórico del hombre.²⁹ Fessard sigue de cerca la argumentación de Marx:

... los hombres deben poder vivir para poder “hacer historia”. Para la vida son necesarios la comida y la bebida, la vivienda, el vestido, y algunas otras cosas más. Por tanto, el primer hecho histórico es la producción de medios para satisfacer estas necesidades, la producción de la vida material misma: y este es verdaderamente un hecho histórico, una condición fundamental de toda la historia que, por tanto, debe cumplirse hoy al igual que hace miles de años, cada día, en todo momento, sólo para mantener a los hombres en vida.³⁰

Para Marx, el primer hecho histórico es la necesidad de satisfacer las necesidades naturales del hombre. Para ello nace el trabajo, que es la relación que el hombre establece con la naturaleza. Al principio, la naturaleza se muestra hostil, pero a base de esfuerzo el hombre logra dar a los materiales trabajados la forma y la función que él pretendía. “Haciéndolo para su propio servicio, modela al mismo tiempo la naturaleza a su imagen: la *humaniza*”.³¹ La naturaleza humanizada da al hombre lo que ella ha recibido de él: la naturaleza *naturaliza* al hombre, es decir, le *universaliza*. El hombre conoce y reconoce lo que él ha trabajado personalmente. Sin embargo, Fessard ve esta argumentación de Marx válida para los primeros hombres, pero no para los de nuestra época.

Marx se da cuenta de que su siglo contradice todo cuanto él ha dicho acerca de la relación hombre/naturaleza con la mediación del trabajo: el

29 Fessard, “Esquisse”, 130.

30 Karl Marx, *Idéologie allemande*, cit. en Karl Marx, *Morceaux choisis* (París: Gallimard, 1934), 76; cit. en Fessard, “Esquisse”, 130.

31 Fessard, “Esquisse”, 131.

trabajo en las fábricas industriales aliena al hombre y le explota en lugar de satisfacer sus necesidades humanas. Para Marx, la culpa es de la *propiedad privada*, fundamento del sistema económico capitalista/liberal. Cuando el hombre no trabaja la materia para satisfacer sus propias necesidades (teoría clásica de Marx acerca de la relación hombre-naturaleza), sino para cubrir las necesidades de otros (el propietario de la empresa, los clientes de esta, etc.), entonces el trabajo se convierte en fuente de *alienación* para el hombre. Esta alienación llega a su apogeo con la propiedad privada de los medios de producción. Cuando la propiedad de estos medios no está en manos de los trabajadores de la materia (sería el caso de los talleres artesanales de la Edad Media), sino de otros (los empresarios de la fábrica moderna), entonces la alienación es completa. El trabajador se empobrece y el trabajo se le hace más y más hostil, y a través de este toda la naturaleza se convierte en algo ajeno a aquel.

Para Marx, la *alienación económica* (que acabamos de describir brevemente) no es más que la primera fase de la alienación humana. La segunda fase reside en la *alienación política y jurídica* (cuando el Estado mismo organiza este sistema de explotación a través de la justicia), y la tercera y última etapa se sitúa en la *alienación moral y religiosa* (cuando un sistema de creencias asegura que en el Cielo se vivirá la felicidad que no se ha podido tener en la Tierra). Es la religión como opio del pueblo. Contra todo este horror, Marx propone el combate por la construcción de una sociedad sin propiedad privada, sin Estado y sin clases (sociedad comunista tras un periodo de transición de sociedad socialista en el que el Estado lo controlaría todo), con lo que el hombre regresaría a su estado natural.

Todavía en este nivel natural de historicidad, Fessard retoma de Marx la dialéctica varón/mujer:

El misterio de la relación del hombre con el hombre encuentra su expresión *no equívoca, decisiva, visible*, desvelada, en las relaciones del *varón* y de la *mujer*, y en la manera en que se comprenden sus relaciones genéricas, *naturales e inmediatas*. La relación inmediata, natural, necesaria del hombre con el hombre es la *relación del varón con la mujer*. En esta relación genérica *natural*, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo

modo que la relación del hombre con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación *natural*.³²

El hecho de que la relación inmediata, natural, necesaria, del hombre con el hombre sea la relación del varón con la mujer despierta en Fessard precisamente el interés por la dialéctica varón/mujer, que tiene dos momentos.³³

- 1) *La lucha*. Por razón de la atracción sexual, varón y mujer se buscan mutuamente para satisfacer cada uno sus propios apetitos. Se produce una lucha entre los dos, a menudo elegantemente vestida de poemas de amor o de bellos gestos. En el fondo no hay más que lucha por conquistar al otro, que es un objeto de placer. Pero si uno y otro logran llegar a un acuerdo de seguridad mutua e igual, entonces uno posee al otro, le conoce, y ambos darán vida a un nuevo ser. Hay una mutua apropiación de ambos, y de ambos con respecto al nuevo ser que nace.
- 2) *El trabajo*. La mujer embarazada inicia un proceso de trabajo. Ahora bien, no lo vive como algo ajeno a ella, sino como propio, siendo al mismo tiempo algo que el varón ha engendrado en ella. El nuevo ser será el fruto de su unión natural.³⁴

Esta dialéctica varón/mujer, que nacía como enfrentamiento para acabar en fruto común, en reconocimiento y en gozo, es importante porque explica la historicidad natural del hombre. Las relaciones humanas (esto es, todas las relaciones hombre-hombre) tienen su base en la dialéctica varón/mujer. El otro se presenta de entrada como alguien a quien yo necesito para satisfacer mis intereses: es objeto de mi deseo y al mismo tiempo enemigo potencial. Sólo en la medida en que establezcamos unas relaciones acordadas, nuestro encuentro tendrá un fruto, y al obtenerlo reconocemos la profundidad de lo ocurrido: enfrentamiento-acuerdo-fruto.

32 *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I Abt. Bd. III, 113, cit. en Fessard, "Esquisse", 163.

33 Fessard, "Esquisse", 163.

34 Fessard, "Esquisse", 166.

4.2 Orden de lo humano: la dialéctica señor/siervo (Hegel)

En su artículo “L’Histoire et ses trois niveaux d’historicité”, ya mencionado más arriba, Fessard afirma que el contenido de la historia humana consiste en los actos y las obras de las libertades humanas, que se manifiestan por los signos de sus intenciones, en concreto por el lenguaje de su medio social.³⁵ Ahora ya no nos encontramos en el simple terreno de la satisfacción de necesidades naturales, sino en el orden de la libertad creativa, que no es naturalmente necesaria, aun cuando sin duda sea interior a la condición humana. La forma de ese devenir humano consiste en el vínculo interno entre el Antes y el Después. Es el mismo vínculo que hay entre los dos significados de la palabra *historia*: 1) lo ocurrido y 2) el relato de lo ocurrido. En este segundo nivel de historicidad hay lenguaje y signos, y en él los hechos son recordados, interpretados, narrados. El presente se proyecta sobre el pasado en búsqueda del sentido de aquel. Cuando entendemos de dónde viene nuestro presente, entendemos su sentido, su dirección. De acuerdo con lo que se estudia en la hermenéutica, percibimos un doble sentido: 1) el significado de lo vivido por el autor del texto antiguo y sus contemporáneos y 2) el significado de lo vivido por nosotros. Entendemos el pasado desde el presente, y el presente desde el pasado.³⁶

En su ensayo “Esquisse...”, Fessard expone los trazos centrales del sistema marxista (que ya hemos esbozado) y del sistema hitleriano. Concluye que ambos sistemas se han inspirado en la dialéctica señor/siervo de Hegel, pero cada uno de ellos le ha sido infiel, pues el marxismo ha reducido esa dialéctica a uno de los dos polos (el del siervo), y por lo mismo confundiendo el servicio con la servidumbre, mientras que el nazismo la ha reducido al polo opuesto (el del señor), y por lo mismo confundiendo el señorío con el dominio y la opresión. Ni en uno ni en otro queda en pie la dialéctica hegeliana,³⁷ pues en ella se revela que la verdad de esa oposición entre señorío y servidumbre consiste en su superación mediante el *servicio mutuo*, la *reciprocidad*, que es justo lo que constituye el orden social. A di-

35 Fessard, “L’histoire”, 335. También Gaston Fessard, *Hegel, le christianisme et l’histoire* (París: Presses Universitaires de France, 1990).

36 Sols, *Cuando la fe*.

37 Fessard, “Esquisse”, 130-141.

ferencia de pensadores franceses como Jean-Paul Sartre o Michel Foucault, seguidores de Marx, que conciben que la esencia real de lo social es la relación de dominación y servidumbre en sentido estricto,³⁸ Hegel defiende que “la imaginación a menudo se figura que el Estado se mantiene unido gracias a la fuerza, pero lo que sostiene al Estado es el sentido fundamental de orden que todos tienen”.³⁹ La tesis de Hegel no es que el Estado *deba ser* esto último, lo cual sería una idea coherente con Marx, sino que lo es. La tesis de Hegel reside en la idea de que las relaciones de opresión ni constituyen ni pueden constituir Estados en sentido estricto. No se trata, como dice Porfirio Miranda, “de un ideal o proyecto social que de repente el teórico se sacara de su propio colete, sino de llevar a plena realización lo que por su propia esencia el estado siempre ha sido: el respeto activo y colaboración entre las personas”⁴⁰. En palabras de Hegel:

La robustez de los Estados reside propiamente en las comunidades. Aquí topa el gobierno con intereses legítimos que él debe respetar, y en la medida en que la administración sólo puede custodiarlos, el individuo encuentra protección para el ejercicio de sus derechos y así surge su incentivo particular para la conservación del conjunto. Pero recientemente se ha dado en organizar desde arriba y en ello se ha puesto todo el esfuerzo, pero lo de abajo, lo masivo del conjunto ha quedado inorgánico; sin embargo, es de esencial importancia que sea orgánico, pues sólo así se vuelve fuerza y poder.⁴¹

Así, pues, Fessard se propone recuperar esa dialéctica hegeliana de manera íntegra, ya que ella se sitúa bien en el orden de lo histórico, aunque ciertamente no así en el orden de lo sobrenatural, por mucho que Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, quisiera hacer de ella la dialéctica suprema de la historia. Recordemos el movimiento de esta dialéctica.

38 Cf. Roger Scruton, *Fools, Frauds and Firebrands* (Londres: Bloomsbury, 2015), 69 y ss.

39 Georg W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), núm. 268Z.

40 Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón* (Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989), 308.

41 Hegel, *Grundlinien*, núm. 290Z.

1. *Primer paso.* En el origen del hombre, cuando este aún se encuentra cercano al simple estado animal, el comportamiento humano es semejante al de un niño pequeño: desea poseer cuanto se le antoja. Al entrar dos hombres en relación, los intereses de uno y otro se ven enfrentados. El resultado es una lucha entre ambos, una lucha a muerte. Si en ese combate uno mata al otro, el hombre no sale de la animalidad y ningún progreso se produce. En cambio, si el que va perdiendo en la pelea queda preso del pánico a la muerte, se postra de rodillas ante el más fuerte y le suplica llorando que no le mate, y le dice que hará lo que sea por servirle, entonces el más fuerte experimenta un nuevo sentimiento: cobra conciencia de sí, se reconoce como sujeto libre y poderoso, capaz de dirigir la vida de otros según su voluntad. Nace el señor y nace el siervo.

Ante la posibilidad de la muerte, uno y otro han cobrado conciencia del valor de su vida. El señor es aquel que ha preferido morir a vivir como un siervo, mientras que el siervo es aquel que ha optado por vivir como tal antes que morir. Fessard aterriza enseguida en la actualidad histórica para mostrar cuál es la importancia de esta dialéctica hegeliana (recordemos que el artículo “Esquisse...” ha sido publicado tras haber terminado la segunda Guerra Mundial):

... en 1918, tras haber conocido la situación del señor, nuestra generación ha vivido la del siervo y, durante cuatro años, ante el reconocimiento desigual y no *recíproco* que constituye el armisticio, hemos tenido tiempo para reflexionar sobre el *vínculo social* de nuevo cuño que engendra. Un vínculo puramente de hecho tanto a los ojos del vencido recalcitrante, como a los del vencedor implacable, pero que tiende por sí mismo a cambiarse por un vínculo de derecho ante la mirada de la sociedad internacional. Aún más, ¡un vínculo que el vencedor, cuando no está falto de hipocresía, puede intentar presentar como la base de una relación de “colaboración”, por tanto, de amistad, haciendo gala de su “generosidad”! ¿Acaso el señor no le concede al siervo, a cada instante, la vida y todos los bienes que esta implica?

Este ejemplo vivido puede ayudarnos a comprender toda la verdad de la dialéctica hegeliana, e incluso a ir más allá, porque muestra claramente que esta relación señor-siervo como resultado de una lucha a

muerte se encuentra analógicamente en la base de todas las relaciones sociales.⁴²

Fessard interpreta la historia reciente de Europa (concretamente la de las relaciones Alemania/Francia) con la clave de la dialéctica señor/siervo, pero no contentándose con ello, en la última frase citada llega a afirmar que esta dialéctica está en la base de toda relación social, aunque no a la manera unilateral de los filósofos marxistas, sino precisamente en el sentido hegeliano estricto. De este modo, para Fessard, la dialéctica señor/siervo permite entender la historia en su nivel de *historicidad humana*. Ella es el motor de los acontecimientos políticos y sociales, pero no en el sentido marxista de la lucha de clases, sino en el sentido de que, en la medida en que la reciprocidad no se cumple, la historia misma queda opacada y disminuida, de modo que es más bien la superación de esa dialéctica la que da lugar a la verdadera historia. Los hombres, los grupos sociales y las naciones tienen tendencia a enfrentarse por el hecho de que unos se interponen en el camino de ambición de los otros. Los débiles acaban sometiéndose a los fuertes, y son estos, nunca aquellos, quienes acaban formulando las leyes. El *poder de hecho* se autolegitima como *autoridad de derecho*. Pero este no es derecho de verdad, pues carece de vigor y robustez: “Puede suceder que a una conducta de derecho no vaya unida la mentalidad de derecho, incluso que, en vez de ésta, haya una mentalidad inmoral”.⁴³ Y es que apenas estamos ante el primer paso de la dialéctica: la victoria del fuerte. El vencido ha quedado estrechamente atado con cadenas. El siervo depende totalmente del señor.

2. *Segundo paso*. El señor ve que tener encadenado al siervo y alimentarle es algo oneroso, por lo que decide quitarle las ataduras y ponerle a trabajar a su servicio. Así, el trabajo nace en el segundo momento de la dialéctica (como pretendía hacer Marx para poner el sistema hegeliano sobre los pies, en lugar de sobre la cabeza). El vencido se convierte en siervo, y el fuerte, que hasta ahora había sido autónomo, pasa sin darse cuenta a depender del nuevo siervo. Y ahí nace su derrota, pues ahora es el señor

42 Fessard, “Esquisse”, 143.

43 Georg W. F. Hegel, *Nübrbenger und Heidelberger Schriften* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 253.

quien depende del siervo, y no al revés. La transición es gradual: el siervo ya no está en peligro de muerte, y ahora empieza a valorar la libertad y descubre que una vida de siervo no merece la pena ser vivida. Prefiere la muerte a la vida de siervo, y con eso se ha situado en el lugar del fuerte. De momento, dice Fessard, quedan los dos al mismo nivel: ahora ambos prefieren la muerte a una vida indigna.

El siervo empieza a desarrollar una sabiduría, pues debe obedecer al señor, seguir las leyes, pero al mismo tiempo comienza a lograr una vida digna. Su astucia se agudiza, mientras que el señor se animaliza al ver cumplidos sus deseos sin esfuerzo alguno. Ya sólo queda un paso para que se truequen del todo los papeles.

3. *Tercer paso.* El siervo sigue impelido a trabajar por el señor, a luchar con la naturaleza, y sale victorioso de ese combate, pues poco a poco va venciendo a la naturaleza, la va conociendo, y en él nace un reconocimiento de su poder y de la posibilidad de su autonomía. El siervo es sabio. El señor cree serlo. Éste atribuye a su mérito todo lo que el siervo hace, pero su ignorancia y su dependencia son cada vez mayores. El dominio que el siervo tiene de la naturaleza es cada vez más universal. Cuando tome plena conciencia de que él es el inteligente y no su señor, y de que es injusto que no sea él quien goce del fruto del trabajo, sino el señor (que no hace nada y no sabe nada), el siervo se sentirá dispuesto (tal como Marx desarrolla) a derrocar al señor con su inteligencia y su dominio de la naturaleza. Y con ello se cerrará la dialéctica porque los papeles se habrán trastocado. El señor será siervo, y el siervo, señor.

Fessard vuelve a la historia reciente de Francia y Alemania, en la que ve una concreción del segundo y tercer paso de la dialéctica:

Pensemos en la situación respectiva de Alemania y Francia entre 1918 y 1939. Esclava del Tratado de Versalles, la primera está condenada al trabajo, mientras que la segunda se persuade de que “Alemania pagará”. Pero precisamente las privaciones y la disciplina que impone al pueblo alemán la preparan para adoptar una economía cerrada y la industrializan más, para sacar el máximo partido de sus riquezas naturales. Y, acordándose de las angustias y la vergüenza de la servitud, sus soldados se lanzaron al combate, en 1939, a muerte. Mientras

que, en la misma época, los “señores” de 1918 se dejaron llevar por sus pasiones naturales y se dejaron adormecer por la seguridad de su victoria... Hasta que la derrota y la servitud de 1940 a 1944 vinieron de nuevo a dar un vuelco a la situación.⁴⁴

4.3. Orden de lo sobrenatural: la dialéctica pagano/judío (san Pablo)

Para Fessard, el contenido del orden de lo sobrenatural de la historicidad es la interacción del hombre y Dios (en otras religiones: los dioses) en cuanto revela el sentido (la razón de ser) y el fin de la historia humana universal (orden de lo humano) y de la historia natural (orden de lo natural). Aun cuando tome esta dialéctica del Nuevo Testamento, concretamente de la Epístola de san Pablo a los Gálatas (Gal 3,28), como ya hemos visto, es válida no sólo para cristianos, sino para todos los que buscan un sentido en los acontecimientos históricos.⁴⁵

La forma del devenir propia de la historia sobrenatural debe abrazar la universalidad del tiempo, desde el *antes del Antes* hasta el *después del Después* para unirlos en el *aquí y ahora* de la historia humana. La historia sobrenatural engloba todo el pasado y todo el futuro, tanto de la naturaleza como del hombre, y lo hace como totalidad, lo que supone determinar un centro del tiempo. La historia sobrenatural intenta hacer inteligible esa totalidad. El saber de este nivel de historicidad será la hermenéutica que una lo lógico y lo histórico, lo teórico y lo práctico, con lo que sociedad, lenguaje e historia estarán adheridos a la libertad. De este modo, el problema del sentido se sitúa en este tercer nivel de historicidad, y no en los anteriores, pero se trata siempre del sentido del conjunto de la historia humana y natural.

De la articulación de las dialécticas varón/mujer (orden de lo natural) y señor/siervo (orden de lo humano) surgen las relaciones de paternidad, maternidad y fraternidad, que ayudan a entender la interacción de lo político y lo económico. Por su parte, la dialéctica pagano/judío entra en el

44 Fessard, “Esquisse”, 147.

45 Fessard, “L’Histoire”, 349.

orden de lo sobrenatural, de lo trascendente, de la relación hombre/Dios, el único en el que es posible abordar la pregunta acerca del sentido de la totalidad de la historia. A diferencia de las dos dialécticas anteriores, esta proviene del universo de la fe cristiana. Fessard considera que la dialéctica pagano/judío es el modelo de toda dialéctica histórica.

El comunismo y el nazismo habían pretendido dar respuesta a la pregunta por el sentido de la historia, pero ambos de manera insatisfactoria: el primero conseguía una humanidad que era “mujer sin varón” (sociedad sin Estado), sólo apta para siervos, mientras que el nazismo proponía una humanidad que era “varón sin mujer” (Estado sin sociedad), sólo apta para vencedores. Ni en un sistema ni en el otro el conjunto de la sociedad quedaba acogido ni interpretado.⁴⁶

La dialéctica pagano/judío comprende las dos anteriores, dado que el judío es siervo ante el Señor Dios y, en tanto que elegido, se siente su mujer, mientras que el pagano se siente señor y varón ante Dios, precisamente porque el pecado del paganismo es el de “querer ser como Dios”, esto es, pretender adoptar la función que sólo le corresponde a Dios (varón y señor). Para san Pablo no sólo cuenta la relación hombre/hombre y hombre/naturaleza (como era el caso de Marx), sino también la relación hombre-naturaleza/Dios.

Resumamos la dialéctica pagano/judío:⁴⁷

- 1) *Antes de la llegada de Cristo* los hombres se hallan divididos en dos categorías en lo que a su relación con Dios se refiere. El judío es aquel que se siente elegido por Dios y quiere ser fiel a esa elección, mientras que el pagano es el que se niega a aceptar al Dios verdadero y prefiere consagrarse a otras divinidades, más aún, autodivinizarse. Así, antes de Cristo tenemos al *judío fiel* y al *pagano idólatra*.
- 2) *La llegada de Cristo* permuta los papeles: los judíos se niegan a reconocer como Mesías a Jesús de Nazaret, mientras que los paganos se convierten al Dios verdadero automostrado en el hombre Jesús.

⁴⁶ Fessard, “Esquisse”, 183.

⁴⁷ Fessard, *De l'actualité historique*, vol. I, 37 y ss.; Fessard, “Esquisse”, 202 y ss. También Gaston Fessard, *Au temps du prince esclave (Écrits clandestins, 1940-1945)*, Limoges: Critérion, 1989; Michel Sales, *Tout Israël sera sauvé. Contribution à l'intelligence d'un point essentiel de la pensée théologique du Père Gaston Fessard* (París: Éditions Jésuites, 2018).

- 3) Así, *después de Jesús*, tenemos al *judío infiel* y al *pagano convertido*. El judío, que había sido siervo y mujer con respecto a Dios, toma ahora la actitud de señor y varón, mientras que el pagano, que se había sentido señor y varón, ahora se reconoce siervo y mujer con respecto a la verdadera divinidad.

Para Fessard, toda la humanidad queda comprendida en esta dialéctica pagano/judío. La articulación de las tres dialécticas nos introduce en el misterio de la historia, permite percibir los tres niveles de historicidad en los que se halla inmerso el devenir humano y nos sumerge en los misterios básicos de la fe cristiana: Trinidad, Encarnación y Redención. Cristo es aquel en el que ya no hay pagano ni judío: él fue fiel a Dios (judío) y al mismo tiempo superó la ley (pagano). Él es la piedra clave que corona el edificio humano. Por ello a partir de él se puede percibir el sentido de la historia y criticar los falsos sistemas que tienen una pretensión de totalidad, como son el liberalismo (divinidad de la razón), y los dos derivados de este, el comunismo (divinidad de la clase) y el nazismo (divinidad de la nación). La dialéctica pagano/judío, que comprende las dos anteriores, varón/mujer y señor/siervo, es la clave de la historia, como afirma Gálatas 3,28: “No hay judío ni griego; no hay siervo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos sois uno en Cristo Jesús”.

5. Cristo, síntesis de toda dialéctica y sentido de la historia

La teología dialéctica de Fessard⁴⁸ es cristocéntrica. Un pensamiento teológico que intente articular la historia profana con la historia salvífica debe tener como centro la persona de Jesús, verdadero Hijo de Dios en su real ser hombre. La expresión *sentido de la historia*, que hemos repetido varias veces, contiene dos términos que pertenecen a dos niveles distintos de realidad: *sentido* es un concepto que pertenece a lo trascendente, nivel en

48 No confundir con la también denominada *teología dialéctica* de Karl Barth, cuyo primer momento está expuesto en la segunda edición de su obra *La Carta a los Romanos*, de 1922 (la primera edición, completamente distinta, data de 1919), y cuyo segundo momento está desarrollado, 34 años después, en su conferencia “La humanidad de Dios”, de 1956.

el que se halla la divinidad de Jesucristo, la que salva y presenta la verdad, mientras que *historia* pertenece a lo inmanente, lo visible, aquello que es perceptible sin necesidad de tener fe. Esta es la dogmática formulada en los concilios cristológicos de los siglos IV y V: Nicea (año 325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451).

No podemos desarrollar aquí, por falta de espacio, la cristología de Gaston Fessard, que deberá ser el objeto de otro estudio, pero sí queremos que quede constancia de que su teología de la historia, fundamentada en una filosofía dialéctica de la historia, tiene su eje en Cristo Jesús. Y se trata de una teología orientada a la acción, a la pregunta acerca de qué hacer en la actualidad histórica

Conclusión

Gaston Fessard fue un jesuita, teólogo y filósofo francés que tuvo el valor de pronunciarse en público contra el nazismo en un tiempo sumamente complicado, sabiendo que con ello corría riesgos muy severos (detención, campos de concentración, tortura, ejecución). No fue temerario (de hecho, publicó algunos de sus textos de manera anónima), pero tampoco fue un cobarde (llegó a predicar en el púlpito contra la ocupación alemana y el gobierno de Vichy). Supo poner en relación la pregunta existencial acerca de “qué podemos hacer en esta actualidad histórica” (tomada del *hic et nunc* kierkegaardiano) con la pregunta acerca del sentido de lo vivido (que entronca con el *De Civitate Dei* de san Agustín, aun sin saberlo) y con la pregunta acerca del sentido de la historia (en diálogo tanto con Hegel como con Marx). Su aportación a la Iglesia de Francia y a la *Nouvelle Théologie* que prepararía el Concilio Vaticano II fue fundamental; del mismo modo, su contribución a la teología, a la filosofía y a la espiritualidad ignaciana está entre las más importantes de su siglo. Fessard ve la historia articulada en tres niveles: el de lo natural, el de lo humano y el de lo sobrenatural. En cada nivel de historicidad detecta una dialéctica, respectivamente: varón/mujer, maestro/siervo, pagano/judío; y en cada una de ellas, Cristo es la síntesis que supera la oposición dialéctica, pues en él “no hay judío ni griego; no hay siervo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3,28).

En un mundo, el nuestro del siglo XXI, caracterizado por oposiciones aparentemente irreconciliables, en particular en América Latina, más aún en México, las reflexiones de Fessard acerca de su actualidad histórica y acerca del sentido de la historia resultan sumamente inspiradoras, tal como desarrollaremos en nuestro siguiente artículo.

Bibliografía

- Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*. Consultado en augustinus.it.
- Aumont, Michèle. *Philosophie sociopolitique de Gaston Fessard*. “Pax Nostra”. París: Éditions du Cerf, 2004.
- Benedicto XV. *Ad Beatissimi Apostolorum*. Encíclica, Ciudad del Vaticano, 1 de noviembre de 1914. Consultado en vatican.va.
- *Dès le début*, Nota del 1 de agosto de 1917, Ciudad del Vaticano. Consultado en vatican.va.
- *Pacem Dei Munus*, Encíclica, Ciudad del Vaticano, 23 de mayo de 1920. Consultado en vatican.va.
- Collet, Jan Niklas, Th. Fornet-Ponse, S. Pittl y Sols Lucia, J. (eds.). *La teología ante los nuevos movimientos sociales. En diálogo con Ignacio Ellacuría*. Maliaño: Sal Terrae; Bogotá: Celam, 2023.
- de Lubac, Henri. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Fourvière: Aubier, 4 vols., 1959-1964.
- *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. París: Lethielleux; 2 vols. Namur: Culture et Vérité, 1978-1980.
- *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols. Madrid: Encuentro, 2011.
- Fessard, Gaston. *Au temps du prince esclave (Écrits clandestins, 1940-1945)*. Limoges: Critérion, 1989.
- *Autorité et bien commun. Aux fondements de la société*. París: Aubier – Éditions Montaigne, 1944; reeditado en París: Ad Solem, 2015.
- *Chrétiens marxistes et Théologie de la Libération*. París: Lethielleux, 1978.
- *De l'actualité historique*, 2 vols. París: Desclée de Brouwer, 1959.
- *Épreuve de force. Réflexions sur la crise internationale*. París: Bloud et Gay, 1939.

- *France, prends garde de perdre ton âme*. París: Cahiers du Témoignage Chrétien, 1941.
- *Hegel, le christianisme et l'histoire*. París: Presses Universitaires de France, 1990.
- “Journal de la conscience française”. *Études*, febrero 1945, 179-190.
- “L'Histoire et ses trois niveaux d'historicité”. *Sciences ecclésiastiques*, vol. 18 (octubre-diciembre 1966): 329-357.
- *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Tiempo – Gracia – Libertad*. Maliaño: Sal Terrae; Bilbao: Mensajero, 2010.
- *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, 4 vols. París: Aubier, 1956.
- “La guerre de 1939 et la conscience française. Pourquoi nous combattons”. *Études*, 5-20 de septiembre 1939: 500-511.
- *La Théologie de la Libération*. Número especial del *Courrier Hebdomadaire de Pierre Debray*, 18 octubre de 1973, núm. 320. París: Éditions Kyrios, 1973.
- *Le dialogue catholique-communiste, est-il possible?* París: Éditions Bernard Grasset, 1937.
- *Pax Nostra. Examen de conscience international*. París: Bernard Grasset, 1936; reeditado en París: Éditions du Cerf, 2022.
- *Teología de la Liberación: génesis y trayectoria (El pensamiento de Julio Girardi)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1979.
- Gilson, Étienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 vols. París: Librairie philosophique J. Vrin, 1932.
- Hegel, Georg W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- *Nührbenger und Heidelberger Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Louzeau, Frédéric. *L'anthropologie sociale du Père Gaston Fessard*. París: Presses Universitaires de France, 2009.
- Louzeau, Frédéric, Jean-Claude Monod y Émilie Tardivel. *Dialectique du bien commun. La pensée politique de Gaston Fessard*. París: Hermann Éditeurs, 2022.
- Miranda, Porfirio. *Hegel tenía razón*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.

- Nguyen-Hong-Giao. *Le Verbe dans l'histoire. La philosophie de l'Historicité du P. Gaston Fessard*. París: Beauchesne, 1974.
- Pardo, José A. *Las definiciones metafísicas de Dios*. Ciudad de México: UNAM, 2006.
- Pardo, José A. (edit.). *Hegel, filosofía analítica y liberalismo*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2016.
- Sales, Michel. *Gaston Fessard (1897-1978). Genèse d'une pensée*. París: Éditions Jésuites, 2018.
- . *Tout Israël sera sauvé. Contribution à l'intelligence d'un point essentiel de la pensée théologique du Père Gaston Fessard*. París: Éditions Jésuites, 2018.
- Scruton, Roger. *Fools, Frauds and Firebrands*. Londres: Bloomsbury, 2015.
- Sols Lucia, José. *Contra el nazismo. Filosofía y teología de la historia de Gaston Fessard*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, en prensa.
- . *Cuando la fe interpreta y transforma. Hermenéutica teológica*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2021.
- . “Filosofía y teología de Gaston Fessard: acerca de la actualidad histórica en el período 1936-46”. *Pensamiento* 205 (1997): 65-88.
- Verdoy, S.J., Alfredo. *La diplomacia de la caridad y de la paz. Benedicto XV (1914-1922) frente a la “carnicería” de la Gran Guerra*. Maliaño: Sal Terrae, 2022.
- Von Wright, Georg Henrik. *Explanation and Understanding*. Londres: Cornell University Press, 1971.
- Zizek, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

“La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND.” <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>”



LA HOSPITALIDAD FRENTE A LA CULTURA
DE LA VIOLENCIA.
UNA ESCRITURA HACIA LA PAZ
HOSPITALITY IN THE FACE OF VIOLENCE CULTURE.
A WRITING TOWARDS PEACE

Cecilia Avenatti de Palumbo*
Pontificia Universidad Católica, Argentina
ceciliapalumbo52@gmail.com

Fecha de recepción: 15 de febrero de 2024 | Fecha de aceptación: 23 de abril de 2024

RESUMEN

El artículo¹ propone la hospitalidad como un camino de salida de la violencia hacia la paz a partir del análisis de dos textos literarios. A fin de definir la fun-

* Doctora en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Es profesora titular ordinaria de Estética en las Facultad de Filosofía y Letras, y en la Facultad de Teología de la UCA (1984-). Es investigadora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA (2002-); coordinadora del Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología en la Facultad de Teología de la UCA (1998-). Dirigió ocho ediciones de las jornadas: Diálogos entre Literatura, Estética y Teología (2002-). Es fundadora y ha sido tres veces presidenta de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE, 2006-). Participa en congresos y afines y publica habitualmente en revistas con referato. Ha dirigido varias obras colectivas; entre sus libros propios y en coautoría se destacan: *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar* (2002); *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos* (2007); *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética, y poesía* (2011); *Presencia y ternura. La metáfora nupcial* (2014); *La casa en el puente*, Christophe Lebreton, *huésped de fronteras* (2017); *El sacramento de la amistad. Pierre y Mohamed: obra de teatro sobre los mártires de Argelia* (2020); *Hospitalidad: encuentro y desafío* (2021); *Tibhirine. Hermanos para nuestro tiempo* (2022); *Dante, un camino de setecientos años* (2023); *Fenomenología del acto creador. Arte, literatura y filosofía* (2024).

1 Este artículo ha sido elaborado a partir de la conferencia pronunciada en la Universidad Iberoamericana por invitación de la Dra. Mariana Méndez Gallardo y la Dra. Christa P. Godínez Munguía, respectivamente directora del Departamento de Ciencias Religiosas y coordinadora de la Maestría en Teología y Mundo Contemporáneo, en la Ciudad de México el 7 de noviembre de 2023. Se ha mantenido la oralidad de origen del género conferencia para el que fue pensado y escrito. Por este motivo, el aparato crítico no aparece citado a pie de página, sino en la referencia bibliográfica final.

damentación epistemológica del diálogo interdisciplinario de la literatura y la teología en el que se desarrolla la argumentación, primero, se plantea la potencialidad reveladora del lenguaje literario y, segundo, se sitúa la hospitalidad en el pensamiento posmoderno. Luego se analizan las figuras de los iracundos y de los violentos del quinto y séptimo círculo del *Infierno* y la liturgia de su curación estético-ética propuesta en la tercera terraza del *Purgatorio* de la *Divina Comedia* de Dante Alighieri. Finalmente, se proponen los textos literarios de Christophe Lebreton, monje trapense y mártir contemporáneo en Argelia, en los que se verifica la transfiguración de la violencia hacia la paz por la hospitalidad.

Palabras clave: interdiscipliniedad, Dante Alighieri, Christophe Lebreton, violentos, pacíficos, huésped.

ABSTRACT

The article proposes hospitality as a way out of violence towards peace, based on the analysis of two literary texts. In order to define the epistemological foundation of the interdisciplinary dialogue of literature and theology in which the argument is situated, the revealing potential of literary language is raised in the first place, hospitality being positioned in the postmodern context. Then the images of the angry and violent of the fifth and seventh circles of Hell and the liturgy of their aesthetic-ethical healing proposed on the third terrace of Purgatory of Dante Alighieri's Divine Comedy are analyzed. Finally, the literary texts of Christophe Lebreton, trappist monk and contemporary martyr in Algeria are proposed, in which the transfiguration of violence towards peace through hospitality is verified.

Keywords: interdisciplinarity, Dante Alighieri, Christophe Lebreton, violent, peaceful, guest.

Introducción

La violencia es una pasión que atraviesa toda la historia y el corazón de cada ser humano. Reconocemos su presencia en las narraciones de los orígenes de todas las culturas. Si bien en algunas expresiones adopta un sentido positivo, la mayoría de las veces se la comprende en sentido negativo como un comportamiento humano que los mitos vinculan con las múlti-

ples formas del mal: la ira, la venganza, la soberbia, la envidia, la mentira, el homicidio, la traición, sólo por mencionar las más destacadas. Desde esta perspectiva de la violencia como manifestación del mal, su oscuridad afecta a cada época planteándole desafíos propios. Sin embargo, hay un hilo común y universal que poetas, teólogos y filósofos han sabido descubrir y expresar, conscientes de que el mal no puede ser explicado, pero sí reconocido, nombrado y purificado. Como experiencia límite negativa que afecta al núcleo y destino de las personas, las sociedades y las culturas en todas sus dimensiones, la violencia reaparece siempre con nuevos modos que requieren lenguajes renovados para reconocerla y remediarla, no sólo porque sus consecuencias son autodestructivas, sino porque hay un deseo profundo de que el mal no sea la última palabra de la historia.

En el horizonte de búsqueda de un camino que nos libere de la violencia como máscara del mal, queremos proponer una vía de transfiguración *desde* la violencia *hacia* la paz *por* la experiencia de la hospitalidad hecha escritura, a partir de dos textos literarios que serán leídos a la luz de las bienaventuranzas del Evangelio de san Mateo que representan el núcleo existencial de la santidad.

En vista de lo cual, primero se ofrecerá un excursus teórico sobre la capacidad heurística del lenguaje poético y un breve encuadre de la cuestión de la hospitalidad en el contexto posmoderno, en atención a la fundamentación epistemológica del diálogo interdisciplinario de la literatura y la teología. Esto supuesto, en segundo lugar, se abordarán las figuras de los iracundos y los violentos representadas en el quinto y séptimo círculo del *Infierno* y la liturgia de su curación estético-ética propuesta en la tercera terraza del *Purgatorio* de la *Divina Comedia* de Dante Alighieri. Las imágenes y los himnos bíblicos con los que culmina dicho proceso de pacificación nos conducirán, en tercer lugar, a dar un salto de setecientos años, a fin de mostrar el surgimiento de la escritura poética de paz en un contexto de violencia que tomaremos del corpus del hermano Christophe Lebreton, monje y mártir del siglo xx, cuya vida y obra son un camino hacia la paz como experiencia de hospitalidad y santidad hoy, lo cual realizaremos a la luz del capítulo tercero de la exhortación *Gaudete et exultate*, dedicado justamente a las bienaventuranzas.

1. La potencia reveladora del lenguaje literario y la hospitalidad como mediación entre la violencia y la paz

Cuando se me propuso escribir sobre la hospitalidad ante la cultura de la violencia, las primeras preguntas que se me plantearon fueron las siguientes: ¿Es posible decir algo más sobre el paso de la violencia a la paz que no haya sido ya dicho? ¿Qué palabra puede ser creíble después de tantos discursos que han fracasado en su puesta en acción? ¿Qué lenguaje podría abrir paso a la configuración de una promesa de paz verdadera? La hospitalidad, por ser una experiencia irreductible a la abstracción, se me presentó una vez más como capaz de generar palabras y acciones que fueran testimonios dignos de ser creídos.

Surgió, entonces, la segunda serie de interrogantes: ¿Qué palabras mantienen aún la transparencia de lo originario? ¿Quiénes podrían ser los testigos creíbles que las pronunciaran? Dos figuras se presentaron ante mí de modo indubitable: Dante Alighieri y Christophe Lebreton. Ellos convirtieron en escritura poética la experiencia vivida en dos épocas distanciadas por siete centurias y en dos geografías violentas: la Florencia medieval que condujo al primero a un doloroso exilio, que entonces era equivalente a la muerte, y la Argelia de la década negra de finales del siglo xx, que llevó al segundo hasta el martirio de sangre. En el contexto de las estructuras de violencia que existen en América Latina, juzgué oportuno establecer un diálogo entre estos textos literarios a fin de incorporarlos en el coro de voces del pensamiento contemporáneo sobre la hospitalidad. Como el lenguaje literario posee la capacidad de manifestar la totalidad en el fragmento, nuestra reflexión resulta relevante para cualquiera de las situaciones de violencia sistémica que se viven en el mundo actual. La intención es relacionar dos experiencias traducidas en escritura poética, no de comparar dos contextos —que son particulares e irreductibles—, a fin de suscitar entre nosotros la creatividad de una escritura nueva en la que el otro pueda ser hospedado.

La literatura posee la cualidad propia de lo estético de manifestar la totalidad en el fragmento, lo universal en la figura concreta. El mundo del texto ejerce el efecto de arrancarnos de nuestro lugar de origen para que podamos retornar luego enriquecidos a nuestra propia experiencia. Esta

condición de la literatura ha sido la segunda motivación de mi elección: la confianza en el hecho de que el lenguaje literario puede nombrar y contribuir de este modo a la transfiguración de las experiencias de violencia en experiencias de paz.

Instaurar una novedad y abrir horizontes es una de las funciones centrales de la literatura. Ha sido justamente la potencia reveladora de la literatura de Dante y del hermano Christophe la que ha contribuido de modo decisivo a nuestra propuesta de la hospitalidad como una vía superadora de la cultura de la violencia. La novedad emerge justamente en virtud del peculiar modo de traducir la experiencia humana al lenguaje figural, simbólico y metafórico propio de la literatura.

El discurso poético es figurativo en el sentido de que no describe, sino que presenta ante la mirada. Desde esta perspectiva hermenéutica, la imagen deja de ser un residuo de percepción y descubre su valor heurístico y epifánico. Así considerado, el lenguaje literario ofrece posibilidades siempre abiertas a nuevas exploraciones para comprender experiencias humanas universales en contextos diversos mediante el ejercicio de la función productora de la imaginación, en la que se actualiza para cada época el proceso hermenéutico de construcción de la figura. La figura mediadora entre la violencia y la paz que proponemos aquí es la hospitalidad.

Todos nosotros estamos invitados en esta época y en este lugar a la configuración de la hospitalidad ejerciendo la función creadora de la imaginación. La propuesta es que cada lector realice un ejercicio de actualización imaginativa de los textos literarios que vamos a compartir. Pensar una estética teológica a partir de la figura literaria fue asimismo el gran aporte de Hans Urs von Balthasar, quien al final de su vida no dudó en afirmar que en el centro de su obra teológica había colocado la capacidad de ver lo bello, valorar lo bueno e interpretar lo verdadero en las figuras vivientes según el modo de la literatura, que es análogo al de la manifestación de Dios como totalidad en el fragmento de la Encarnación de Jesucristo.

Esto supuesto, el itinerario a recorrer no consistirá en indagar en la violencia, la hospitalidad y la paz como conceptos abstractos, sino en proponer las figuras concretas propias del lenguaje literario ante nuestros ojos, a fin de mostrar la transformación que se opera en los iracundos que se vuel-

ven mansos, en los vengativos que se pacifican. Como lectores nos vemos ante un espejo cuando constatamos que la violencia no está fuera, sino que anida dentro de cada uno de nosotros. Por ello, el primer paso consiste en reconocer que nosotros somos esos violentos, iracundos y vengativos tal como lo revela el círculo hermenéutico trazado. El segundo paso, consiste en descubrir la ambigüedad que nos habita, dado que una vez reconocido aparece con fuerza el anhelo de liberarnos del yugo de la autodestrucción por la vía de la pacificación.

El seno de nuestras sociedades también está impregnado de esta ambigüedad, que se expresa justamente en la etimología que en la lengua latina presentan las palabras que se refieren a huésped y enemigo, a saber, *hospes* y *hostis*, ya que ambas provendrían de la misma raíz indoeuropea. Por su parte, la lengua griega utiliza la misma palabra *xenós* para referirse al anfitrión y al extranjero, al otro que no pertenece al grupo, de donde también proceden *xenophilia* y *xenophobia*. El huésped, el enemigo y el extranjero habitan dentro de cada uno de nosotros, pero no de modo dialéctico, sino en intercambio de roles. Este es el sentido que descubre el pensamiento de la hospitalidad en la posmodernidad: una vía de superación de la dialéctica, mediante la cual se busca pasar de la asimetría a la simetría, dado que anfitrión y huésped se hallan en el mismo nivel de reconocimiento, pues sus roles son dinámicos e intercambiables en su vulnerabilidad y fragilidad.

Sin embargo, mientras que en el origen la hospitalidad era incondicional y sagrada, las leyes humanas la fueron necesariamente condicionando. Jacques Derrida afirma por ello la imposibilidad de su incondicionalidad en una sociedad secular. A partir de esta aporía, el teólogo Christoph Theobald redescubre su valor para el cristianismo en la posmodernidad y propone el estilo de hospitalidad incondicional de Jesús de Nazaret que recibe a todo el que viene y está viniendo de modo inesperado (“*le tout-venant*”), aun a riesgo de que se convierta en enemigo y en traidor, de *hospes* en *hostis*. Esta hospitalidad incondicional exige una actitud *kenótica* de despojamiento de sí y de permanente disposición de aprendizaje, lo que constituye el núcleo de la santidad para nuestro tiempo.

Desde la perspectiva de este estilo de santidad hospitalaria, encontramos en las Bienaventuranzas el núcleo de vida cristiana (Mt 5, 3-12 y Lc 6, 20-23). Así lo subraya el papa Francisco en *Gaudete et exsultate* 63,

cuando afirma que “Jesús explicó con toda sencillez qué es ser santos y lo hizo cuando nos dejó las Bienaventuranzas”. Más precisamente aún, para Theobald la hospitalidad incondicional es un estilo, un modo cristiano de habitar en este mundo plural, en comunión con todos los pobres de espíritu, los mansos, los afligidos, los que tienen hambre y sed de justicia, los de corazón puro, los que trabajan por la paz, los que son perseguidos. En consecuencia, concluye el papa Francisco, “la palabra feliz o bienaventurado, pasa a ser sinónimo de santo, porque expresa que la persona que es fiel a Dios y vive su Palabra alcanza, en la entrega de sí, la verdadera dicha”.²

De estas ocho bienaventuranzas, vamos a concentrarnos aquí en la que se refiere a “los que trabajan por la paz” (Mt 5, 9). La palabra griega es “*eirénopoiói*”, está compuesta por “*eiréne*”, que significa “paz”, y *poiói*, “hacedores”, palabra que tiene la misma raíz que el verbo “*poíeo*”, que significa hacer, de donde procede “*poíesis*”, y también poesía y sus derivados. Entonces “*eirénopoiói*” podríamos traducirla como “artesanos”, “constructores” y también “poetas” de la paz. La paz no es considerada aquí como una meta a alcanzar, ni como una idea abstracta de quietud y sosiego, en la que el conflicto estaría ausente: esto es imposible aún para el santo. La paz es vista como un proceso, un proyecto, un poema, es decir, un hacer que sucede en el tiempo, o más bien, un saber hacer, que es lo propio del arte.

En efecto, no es el arte como producto sino como proceso el que nos lleva a un aprendizaje permanente. De ahí su relación con la configuración de la paz, pues esta va deviniendo a partir de una decisión de ser, de querer ser y de dejarse transformar para llegar a ser hijos de Dios. Bienaventurados los artesanos y poetas de la paz, porque recibirán el nombre de hijos de Dios, con lo cual de alguna manera en esta bienaventuranza se halla encriptado el anuncio de la fraternidad, ya que si nos reconocemos hijos de un mismo Padre, es porque al hospedarnos los unos a los otros vamos aprendiendo a configurarnos como hermanos los unos de los otros. En este sentido, podríamos decir que bienaventurados son los santos porque vivieron en esta actitud poética de aprendizaje. Queda claro que los santos no son ideas ni representaciones sin vida que están en los altares, sino que

2 Papa Francisco, *Gaudete et exsultate*, 64.

santos somos todos nosotros los bautizados, que seguimos aprendiendo y seguimos haciendo *poíesis*, es decir, continuamos queriendo saber hacer. Santidad y hospitalidad son muy cercanas. Para aprender es preciso despojarse: así entramos en el dinamismo de la hospitalidad. Es un despojamiento que reúne la doble dimensión de *kénosis* y donación, que es el signo de lo propiamente cristiano.

La hospitalidad así vivida es el *kairós* para este tiempo. Un estilo de habitar, un estilo de ser, estilo de vivir, estilo de pensar plural. Jesús, cuando hospeda, aprende: al caminar va aprendiendo de los otros que le salen al encuentro. Este giro estético de la hospitalidad —*poíesis* y estilo— se consume para Theobald en el giro pneumatológico que se genera cuando Jesús de Nazaret calla y no interpreta los hechos, sino que entrega la hermenéutica del misterio de Dios al Espíritu que sopla donde quiere en nuestras palabras humanas en el curso de la historia. Este es el lugar que les corresponde a las voces poéticas de Dante y del hermano Christophe.

2. Violentos y pacificados en el viaje de Dante por el infierno y el purgatorio

Tras recorrer un camino de setecientos años, la *Divina Comedia* de Dante Alighieri mantiene una vigencia inagotable. Al pensar en el modo de abordar la hospitalidad ante la violencia, vino a mi memoria el Séptimo Círculo del Infierno, en el que el poeta florentino sitúa a los violentos, precedidos por los iracundos y acidiosos. Estamos en la ciudad de Dite, en la segunda parte del embudo infernal donde, según el esquema de la ética aristotélica que sigue Dante,³ el ser humano se ha degradado del primer nivel de la intemperancia al segundo nivel del vicio o la malicia. La catarata de odio y de sangre que los violentos desencadenan, conducirá al poeta peregrino, en descenso irrefrenable, hasta la loca bestialidad o ferocidad de los últimos dos círculos donde se encuentran los falsarios y los traidores que en un gélido hondón del lago Cocito gimen eternamente la impotencia de realizar cualquier movimiento hacia el amor. El viaje de Dante por el Infierno no

³ Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, trad. Angel J. Battistessa (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1972) "Infierno", canto XI, vv. 79-84.

trata de sumirnos en la desesperación ante la experiencia del mal. Por el contrario, su intención final consiste en hacernos conocer las oscuridades personales de nuestro corazón y las oscuridades sociales de nuestros vínculos, para desde ahí ofrecernos un camino de transformación de la noche en luz: de ahí que haya sido proclamado como poeta de la esperanza.

El Infierno es un viaje a la conciencia del mal, un viaje de conocimiento de sí y del mundo.

Quiero mostrar cómo configuró Dante hace setecientos años este camino que a nosotros nos está costando mucho trazar porque lo pensamos sólo en ideas y no icónicamente. Se trata de ver las figuras, tal como las pone ante nuestra mirada, renovando en nuestra imaginación la posibilidad humana de salirnos del círculo de la violencia.

En el Quinto Círculo el poeta florentino ve la figura de los iracundos y los acidiosos inmersos en el pantano del río Estigia de aguas pardas y cenagosas reflejo de la pasionalidad incontinente, y por ello desaprovechada, que da como resultado la amargura, la frustración y la tristeza de la acedia. En la progresión que establece Dante, la ira es la que luego desencadenará la violencia.

Cruzamos por el cerco a la otra orilla
hasta fuente que bulle y se revierte
en un hondón que de ella se deriva.

Su agua era oscura más que verdinosa
y en compañía así de la onda parda
fuimos bajando por distinta senda.

Una laguna, nominada Estigia,
forma el triste arroyuelo cuando llega
al pie de las malignas playas grises.

Y yo que por mirar estaba atento,
vi gente cenagosa en el pantano,
toda desnuda, y el semblante herido.

Golpeábanse no sólo con las manos,
mas con los pies, el pecho y la cabeza,
a dentelladas se despedazaban.

El buen maestro dijo: “Ves en torno
Almas de los posesos por la ira;
y aun deseo que admitas como cierto

que bajo el agua hay gente que suspira
y que hacen burbujear la superficie,
cual tus ojos lo advierten por doquiera.

Dentro del limo dicen: “Tristes fuimos
bajo aquel sol que al dulce aire alegre,
por llevar dentro un acidioso humo:

ahora nos afligimos en el lodo.’
Tal himno tartajean sus gatzates,
pues no pueden decir palabra entera.”

Así trazamos en la cloaca inmunda,
un arco entre la orilla y su promedio,
mirando siempre a los que tragan fango:

Al fin llegamos al pie de una torre.⁴

La escena está atravesada por la cólera de quienes no pueden contenerse ante lo que consideran como ofensas y provocan una fuerte ebullición afectiva que recibe el nombre de la bilis (del griego *cholos* de donde procede cólera). Es una pasión espontánea al inicio que luego busca la compensación de la indignación que no puede soportar por el camino de la venganza injusta: por ello son “malignas playas grises”, “aguas oscuras”, “cloaca inmunda”. Dante ve y pone ante nuestra mirada dos tipos de iracundos: los

4 Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, “Infierno”, VII, vv. 100-130.

agudos, que se encuentran desnudos y se destruyen a sí mismos, y los resentidos, que están debajo de la superficie, cuya presencia es perceptible sólo en las burbujas que llaman la atención de Virgilio. Esta pasión puede provocar un doble desenfreno: la venganza destructiva del iracundo y el resentimiento autodestructivo del acidioso, que no puede hablar con palabras sino sólo rumiar su indignación e ingerir el lodo cloacal de su ira y tristeza: “*belleta nera*” y “*acidioso fummo*”. El humo nubla la visión, no pueden respirar ni ver el sol pues están enceguecidos de resentimiento, vueltos hacia sí mismos, encerrados en la rumia del odio. En este estado de doble frustración se hallan unos y otros. Estamos a las puertas de la Ciudad de Dite, entrando con el poeta en la zona más oscura y angosta del embudo infernal.

Del desenfreno de la mente de los iracundos que cavilan y traman venganza pasamos al desenfreno de la voluntad de los violentos que actúan. La caracterización de Dante es extensa, ya que el Séptimo Círculo abarca siete cantos (del XI al XVII). El elemento predominante del paisaje sigue siendo el líquido, aunque cambia de cualidad: del lodo bilioso estancado del río Estigia pasamos al fluir hirviente y sanguinolento del Flegetonte, que en griego significa flamífero o llameante de fuego. Los violentos, como la lava de un volcán, arrasan a su paso de muerte con todo viviente. A la sangre, que es signo de vida, la derraman con sus crímenes y la convierten en signo de muerte. Así se lo presenta Virgilio a Dante:

Mas fíjate en el valle, que se acerca
el río sanguinoso, en el que hierven
los que a otros dañaron con violencia.⁵

Dante reconoce tres clases de violentos según el sujeto hacia el que hayan sido dirigidas sus acciones de muerte: contra el prójimo, contra sí mismos y contra Dios.

Lleno está el primer cerco de violentos,
y como hace fuerza a tres personas,
se divide y reparte en tres recintos.

5 Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, “Infierno”, XII, vv. 46-48.

A Dios, así, al prójimo se puede
hacer fuerza, a ellos o a sus cosas,
según lo oirás en muy claras razones.

Muerte forzada, heridas dolorosas
al prójimo se infligen, y a sus bienes
ruinas, incendios y dañosos robos;

por eso homicidas y heridores,
los incendiarios y los asaltantes
sufren tormento en el primer recinto.

Puede el hombre poner mano violenta
sobre sí o en su haber: en el segundo
recinto sin ventaja se arrepiente

el que por sí se priva de la vida
o juega y dilapida el patrimonio,
y llora cuando debe estar alegre.

A la Divinidad se hace violencia,
negándola en la mente y blasfemando
o injuriando a natura en su decoro.⁶

El río hirviendo de sangre derramada en la que los violentos se ahogan muestra no sólo la ceguera y la locura del desenfreno de los violentos, sino también el desprecio por la vida humana ajena y propia. Todo ello constituye una verdadera “injuria”, pues la “injusticia” se opone a la ley del amor que todo lo sostiene y conduce. El centauro, cuyas flechas hieren una y otra vez a los violentos del primer cerco, es la figura mítica que muestra que aquellos, cuya alma hierve en proyectos para destruir al prójimo, finalmente se vuelven víctimas que se autodestruyen. En un escenario de esterilidad vegetal sitúa la frustración de los que se autoinfligen violencia.

6 Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, “Infierno”, XI, vv. 27-44.

La aridez mineral de las almas desnudas en el desierto de arena representa el corazón endurecido por el odio hacia Dios. El río de sangre cae en una catarata que desemboca en el octavo y noveno círculo donde se hallan los fraudulentos y los traidores: ahí se sitúa el último río infernal, el Cocito, que forma el lago de hielo que representa la ausencia de amor. Del flujo de sangre caliente de los violentos, el escenario infernal nos lleva a las aguas heladas donde ya no es posible descubrir ningún signo de vida, sino sólo el frío del odio y de la traición eternas.

Dante ha quedado profundamente afectado por todo lo que ha visto y padecido en su viaje por el Infierno. El amor lo llevará hasta la cima del monte del Purgatorio y luego al Paraíso. Sin fuerzas es tomado en brazos por santa Lucía y comienza la ascensión por siete terrazas que simbolizan los siete pecados capitales: su curación ha comenzado. Es peculiar el proceso dantesco, pues se trata de una vía de purificación estética por la contemplación de imágenes y la escucha de cantos. La tercera terraza corresponde a la ira. Así lo presenta Dante:

Me vi pronto en el siguiente giro.

Allí me pareció ser promovido
a extática visión súbitamente,
y ver muchas personas en un templo

y una mujer en el umbral, con dulce
gesto de madre, decir: “Hijo mío
¿por qué así te portaste con nosotros?”

Mira, tu padre y yo, hartos afligidos
te hemos buscado.” Y al callar de pronto
se disipó esta visión primera.

Otra mujer vi luego con el agua
que destila el dolor en las mejillas
cuando ella brota por un gran despecho,

y que decía: “Si señor tú eres
de la ciudad que disputaron dioses
y en la que toda ciencia centellea,

véngate de los brazos insolentes
que a tu hija ciñeron, ¡oh Pisístrato!”
Y el señor, benigno y manso,

Respondió con el rostro atemperado:
“¿Qué hemos de hacerle a aquel que mal nos quiere
si condenamos a quien bien nos ama?”

Vi gente ardiendo en fuego de iracundia
matar a un joven con tremendas piedras
a un solo grito: ¡Martiriza! ¡Martiriza!

Él se inclinaba ya, porque la muerte
lo hacía gravitar sobre la tierra
mas sus ojos abrían todo el cielo,

Rogando al Señor alto, en tal estrago
con expresión que a la piedad desata
que perdonase a sus perseguidores.

[...]

Lo que viste es para que no rechaces
ahí en tu corazón las aguas de la paz
que de la eterna fuente se difunden.⁷

En correlato con los violentos infernales, en la Tercera Terraza del Purgatorio nos encontramos con la liturgia cristiana para curar la ira, a cuyo término escuchamos la proclamación de la bienaventuranza de los pacífi-

⁷ Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, “Purgatorio”, XV vv. 83 -114 y 130-132.

cos. La vía estético-ética que nos invita a transitar, consiste en la visión de historias clásicas y bíblicas esculpidas en la piedra y la audición de voces y cantos. Justamente, por medio de estas vías se produce en el viajero el proceso de transfiguración de la discordia en concordia, de la división en comunión, de la violencia en paz.

La curación de la ira y la violencia se obra contemplando la mansedumbre de una madre, la clemencia de un gobernante, el perdón de una víctima. Las imágenes esculpidas en la piedra de la terraza corresponden a la evangélica comprensión de la mirada materna de María tras haber vivido la angustia de la desaparición, a la benevolencia de Pisístrato, quien como rey de Atenas reconoce que hay una justicia que se halla más allá de la venganza, y a la figura de san Esteban, reconocido como protomártir, quien perdona a sus verdugos. Luego de hospedar las imágenes y dejar que se impriman en las honduras de sus propias violencias, el poeta se dispone a hospedar la música y el canto:

Yo oía voces, todas parecían
rogar por paz y por misericordia
al Cordero que quita los pecados.

Sólo el *Agnus Dei* era su exordio,
una sola palabra, un solo tono,
y que transparentaba su concordia.⁸

La oración ante el Cordero degollado reúne en sí como en un punto todos los caminos humanos hacia la paz. La misericordia y la justicia brotan del perdón. Por la hospitalidad del Cordero que carga sobre sí el odio y la discordia, la envidia y la traición nos convertimos en “artesanos” y “poetas de la paz” que cantan himnos de alabanza al Único inocente. En esto consiste el valor heurístico y epifánico de la figura literaria: en despertar en el lector la capacidad de ver, valorar e interpretar figuras que atraen su atención porque su lenguaje posee el poder de actuar en el punto preciso donde se origina la transformación de la existencia. En una escena de conmovedora

⁸ Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, “Purgatorio”, XVI, vv. 16-24.

belleza los ángeles cantan la bienaventuranza de los “artesanos” y “poetas de la paz”, que serán llamados hijos de Dios porque han sido liberados de la violencia:

Sentí muy cerca cuasi un mover de alas
ventearme el rostro y decir “*Beati*
pafici, que están sin ira mala”.⁹

El Cordero indefenso, desarmado, es nuestra esperanza: con su dulzura y entrega, sin violencia ni odio, es el Único que hospeda a todos sin exclusión haciendo posible, también hoy, el paso hacia la paz.

3. Una escritura hacia la paz: la poética de Christophe Lebreton

Christophe Lebreton (1950-1996), monje trapense francés, vivió en la Argelia poscolonial, inmerso en una cultura violenta, atravesada por odios y resentimientos. En su juventud hizo del llamado personal del “Yo te amo” de Jesús el eje de su vida. En el monasterio de Nuestra Señora del Monte Atlas en Tibhirine —que significa en lengua bereber “jardín regado” y se encuentra en la frontera entre el mar Mediterráneo y el desierto del Sahara—, Christophe vivió junto a sus hermanos de comunidad religiosa, en vecindad con una población empobrecida y víctima de una guerra civil. Bajo amenaza de muerte, ellos y otros religiosos decidieron libremente permanecer acompañando a ese pueblo al que pertenecían por elección vocacional hospedando a todo el que llegaba a sus puertas, fueran “hermanos de la montaña” (los terroristas) o “hermanos de la llanura” (el gobierno militar poscolonial). Como “hermanos” reconocían a unos y a otros miembros de las dos facciones enfrentadas a muerte durante la última década de los años noventa. En este mismo espíritu de fraternidad y hospitalidad, los cristianos monjes, religiosos y laicos, se habían unido a un puñado de sufíes, musulmanes orantes, para fundar, en 1979, el “Ribât-es-Salâm”, un grupo de diálogo interreligioso cuyo nombre en árabe significa

⁹ Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, “Purgatorio”, XVII vv. 67-69.

“vínculo de paz”. La oración y la hospitalidad incondicional dieron sentido a su vida. Christian de Chergé acompañó como prior a la comunidad durante los últimos años y la orientó en el proceso de discernimiento que finalmente los condujo a vivir el martirio por amor al pueblo musulmán al que decidieron no abandonar. El núcleo de este modo hospitalario de vivir la fe quedó plasmado en el Testamento espiritual de Christian de Chergé, donde perdona de antemano a su asesino, llamándolo “amigo del último instante, que no sabrás lo que estás haciendo; sí, porque también por ti quiero decir este gracias y este a-Dios en cuyo rostro te contemplo”.

En las primeras horas del 27 de marzo de 1996, durante el encuentro anual del Ribat, siete de los monjes fueron secuestrados por el Grupo Islámico Armado. Tras infructuosas negociaciones, un comunicado anunció que habían sido degollados el 21 de mayo. Sus cabezas fueron arrojadas a la vera del camino en una población cercana al monasterio y hoy se hallan enterradas en su cementerio. El 8 de diciembre de 2018 los siete monjes fueron beatificados junto con otros 12 religiosos. La abundante bibliografía teológica, histórica y artística publicada sobre los 19 mártires de Argelia me exime de prolongar esta introducción cuya única finalidad es la de situar el contexto de los escritos poéticos del más joven de los hermanos martirizados. Para ampliar el conocimiento de fuentes y escritos remito al lector a la bibliografía final de referencia.

La escritura fue para el hermano Christophe Lebreton un espacio de oración, de transformación, de testimonio de la acción de Dios. Los numerosos diarios, homilias, epístolas y poemas fueron encontrados y recogidos en su celda luego de su muerte. El último de sus diarios, publicado póstumamente como *El soplo del don*, representa un documento muy valioso acerca del clima de violencia vivido durante los tres últimos años, desde 1993 a 1996. El libro publicado un año después como *Ama hasta el fin del fuego* reúne apenas una cuarta parte de su obra poética. Ambas traducidas al español, serán las dos fuentes a las que haremos referencia en este trabajo.

¿Cuál es el secreto de la escritura del hermano Christophe que buscamos descubrir aquí? La hospitalidad, puesto que su modo de escribir consiste en habitar el espacio de la escritura con su experiencia orante dibujando una geografía en la que el blanco y el silencio ocupan el primer

plano, mientras que las palabras apenas se intercalan dentro de este gran silencio donde no hay puntos ni comas. Su modo de escribir poesía se corresponde con su modo de vivir, de decir y de hacer desde el silencio y la escucha hospitalarias.

cómo vivir el silencio
cómo decir sí
cómo hacer

decir sí
hacer silencio
ESCUCHA¹⁰

Los espacios en blanco invitan al lector a habitar el silencio y a escuchar las resonancias de la palabra poética. Pero no se trata sólo de escucha, sino de sed de ver las palabras:

Tus ojos me invitan al silencio donde tú las formas. Yo voy a callarme en ti.
Abandonar por ti la escritura y salir hacia lo indecible.¹¹

Me presentas la página. ¿Cómo expresártelo?
Un gran deseo detrás de las palabras que se escriben: verte.
El cuaderno te mira.
Si pudiera ceñirse sólo a lo único necesario.
Escribir nada más lo que hay que decir.
Obedecer a palabras desconocidas
Hoy
no cerrar mi corazón,
estar acorde con la apertura
que me obliga.¹²

10 Christophe Lebreton, *Ama hasta el fin del fuego* (Buenos Aires: Agape Libros, 2017), 92.

11 Christophe Lebreton, *El soplo del don* (Burgos: Montecarmelo, 2002), 20/08/1993.

12 Lebreton, *El soplo del don*, 09/08/1993.

En un mismo acto reúne el hacer silencio y el ser mirado, para escuchar y ver la presencia del Amor inocente entregado hasta la muerte de Cruz en la crudeza del escenario de violencia que lo rodea. Christophe no se encierra tras los muros del monasterio, sino que escribe y dibuja la geografía de la violencia interior y exterior que lo envuelve:

aquí el correo casi no llega, el puente ha saltado
se quema el bosque, falta agua
y hace calor
y luego, ya sabéis
aquí se mata mucho

el fracaso evidente se impone en la lectura de la historia
a menos que desde la cruz
tu mano
no escriba
en nosotros
en mí también
el ilegible amor

¿Hacía falta volver a escribir estas palabras dichas en clausura?

Hecho está. ¡Vamos! Dejemos
hoy recitar tu poema
sí, tú me besas hoy con tu boca
das tu vida como el Amante da el Beso donde se
cumple todo el Don
María de pie se adhiere al Don: abrazando a todos
transamada.¹³

Ante la violencia, la injusticia, la muerte, propone la hospitalidad del Amor nupcial divino que califica como “ilegible” en su absoluta incondicionalidad hacia el ser humano. Ante el fracaso de la historia, desde la Cruz la

13 Lebreton, *El soplo del don*, 04/08/1994.

mano del Amado nos escribe, hace de nosotros su poema. Todos estamos incluidos en este abrazo: víctimas y victimarios. Es el perdón imposible, la hospitalidad impensable, lo inesperable que ya ha sucedido.

Asesinatos en Argelia. Se suman a tantos otros.

Este cuaderno no puede quedar al abrigo de esta violencia. Ella me atraviesa.¹⁴

La violencia atraviesa la escritura y ahí es transfigurada, pues la palabra orante la redime y lo despierta a las propias violencias.

¿Estoy orando aquí? También Abel y Caín oraban.

Jesús cúrame de la violencia agazapada en mí: la bestia. Humanízame según tus bienaventuranzas.

Extiendes la mano y me tocas: quiero, sé purificado. En tu sangre.¹⁵

La humanización de la violencia significa dejar atrás la propia bestialidad del odio y la venganza. Encarnarse en la paz por la hospitalidad es humanizante. Cuando la escritura poética brota del Verbo crucificado y resucitado, se vuelve camino de liberación. La carne hospeda la escritura y la escritura hospeda la carne. Así expresa el poeta este intercambio divino humano: “Algo en mi carne ha tomado forma de escritura”.¹⁶

No estamos ante una visión romántica ni ideologizada del rol de la poesía, sino ante una muy consciente convicción del rol que la escritura tiene en este contexto de violencia. Para él es un proceso difícil, un desafío ineludible, una misión:

En la casa diocesana se han expresado dos convicciones: 1) Rechazo de toda violencia; 2) rechazo de todo lo que en el lenguaje signifique exclusión. Estoy muy de acuerdo. Pero, ¿se ha calculado bien lo que implica decir eso? Convertirse en un grupo sin complicidad alguna con la violencia asesina: testigo de la verdad (crucificada). Y qué len-

14 Lebreton, *El soplo del don*, 22/08/1993.

15 Lebreton, *El soplo del don*, 13/1/1994.

16 Lebreton, *El soplo del don*, 03/12/1993.

guaje vamos a utilizar frente a las palabras asesinas que rechazan al extranjero, al comunista, al francés, al cruzado cristiano. ¿La poesía no tendría una palabra —de paz— para cantarla en este campo de batalla?¹⁷

La poesía es el modo de ser de la hospitalidad, es la hermenéutica del Espíritu de Jesús entregado, es el camino hacia la paz. Pues el poeta, como “María de pie en el corazón de la violencia: espera”¹⁸

Como artesano de la paz, el poeta Christophe nos amplía la misión recibida y la hace extensiva a todos, cuando dice:

Hay que diseñar una escritura nueva capaz de transmitir a todos un poco del Verbo viviente... escritura desgarrada por los gritos
Tachada por los rasgos del sufrimiento,
Desorientada: ¡adónde vamos si el punto no está al final!
Crucificada... y las líneas se empujan... Así va la historia.
A veces el sentido escapa...
Pero el silencio abre una salida por donde sobreviene la alegría.¹⁹

Es una escritura mistagógica pues nos introduce, como en una liturgia, en el Misterio Pascual. De ahí el desgarramiento del texto, el espacio en blanco abierto a la alteridad en el que la Cruz transfigura la violencia en paz. Primero, se trata de habitar el espacio de la escritura y, luego, de escribir desde las fronteras geográficas de la voz de la violencia. Escribir y dibujar es como transfigurar, como renacer al ritmo de un nuevo tiempo, que es el tiempo de Dios. En realidad, es Él quien nos dibuja y nos escribe respetando infinitamente los ritmos de nuestros miedos, de nuestras desconfianzas y desesperanzas ante las formas de la violencia. Así en el poema “Dibújame”:

No tengo miedo
mi rostro puesto al desnudo esta noche

¹⁷ Lebreton, *El soplo del don*, 22/01/1995.

¹⁸ Lebreton, *El soplo del don*, 20/05/1995.

¹⁹ Lebreton, *Ama hasta el fin del fuego*, 53-54.

El poeta se ha vuelto él mismo escritura, que hospeda en su carne al Verbo de Dios viviente, quien ha asumido en sí la violencia y la traición. Se requiere audacia y valentía para manifestar el deseo profundo de atravesar la Pascua hacia la Vida. La escritura y la vida son como una escalera. Así en el poema, Palabra y silencio:

la escalera es quizás la única guía de lectura aceptable
pues no encierra el texto
pero estructura abierta
 hace subir las palabras
 de una palabra descendida
 hasta nosotros

 hay que remontar la página
 hacia el silencio
 donde me habita²¹

El dinamismo es ascendente y descendente: se trata de subir hacia la Palabra crucificada por la escala del silencio para ser hospedado por ella y hospedarla, para luego traducir esta experiencia orante en escritura nueva, construida como estructura abierta que reciba a todo el que viene, cada día, sin interrupción, sin programaciones, sin estrategias.

Conclusión

Dante y el hermano Christophe nos provocan con sus escrituras despertando resonancias infinitas, instaurando novedades, suscitando figuras que antes no habían sido pensadas pues cada generación vive situaciones peculiares. Ante lo inédito, ante lo aún no oído ni visto, sea por la intensidad de su crueldad, como es el caso de la violencia, sea por la cualidad de su entrega, como es el caso de la hospitalidad incondicional hasta el fin, en los seres humanos, pocos o muchos, no importa la cantidad, se despierta una vez el asombro y la sorpresa que nos quitan el velo del engaño y nos

21 Lebreton, *Ama hasta el fin del fuego*, "Palabra y silencio", 53.

vuelven a situar en la tensión entre la pregunta por el sentido que orienta el origen y el fin de cada vida y de cada época. Asoma entonces la creatividad y con ella renacemos a la esperanza que vuelve a brotar toda vez que dejamos caer las falsas esperas en seguridades en las que habíamos puesto vanamente la confianza. Que la paz sea posible depende de nuestra decisión de habitar la hospitalidad como un estilo de vida donde las violencias puedan ser transfiguradas.

Sobre el filo de la entrada en imprenta de la publicación de esta conferencia, el domingo 20 de octubre de 2024, se hizo pública la noticia de que el padre Marcelo Pérez Pérez, párroco en San Cristóbal de las Casas, en el estado de Chiapas, había sido asesinado de modo brutal y cobarde cuando regresaba de la celebración de la Eucaristía. Como los monjes argelinos y tantos otros desconocidos que lavaron sus vestidos en la sangre del Cordeiro, él fue un “artesano de la paz”, de lo cual dio testimonio como sacerdote con “su entrega pastoral y servicio incansable”, según consta en los comunicados que me fueron enviados por profesores y amigos. No puedo cerrar este artículo sin expresar vivamente mi solidaridad y comunión en Cristo con los rostros de los alumnos y colegas que conocí hace un año durante mi estadía en la Ciudad de México. Guardo en mi corazón los relatos que he escuchado de la violencia sostenida que padecen desde hace tiempo. El martirio de los monjes argelinos y del padre Marcelo me confirma que la hospitalidad es el único camino posible hacia la paz.

Bibliografía

- Avenatti de Palumbo, C. “Hospitalidad nupcial y escritura posmoderna: la poesía mística de Christophe Lebreton”. *Veritas* 40 (2018): 145-160.
- “Hospitalidad nupcial y escritura. La antropología cisterciense en la poesía de Christophe Lebreton”. *Franciscanum*. Vol. 62/ 173 (2020): 1-17.
- “La hospitalidad nupcial. Una poética de la alteridad y de la ausencia en *Luz sobre luz* de Luce López-Baralt”. En *Mediación narrativa, metáfora y símbolo. Paul Ricoeur y la crítica literaria*, dirigido por D. Teobaldi, 91-114. Buenos Aires: Agape Libros, 2016.

- “La hospitalidad como poética de la esperanza”. *Franciscanum* 168, Vol. LIX (2017): 175-196.
- *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*. Prólogo de Olegario González de Cardedal. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2002.
- (dir.), *Hospitalidad: encuentro y desafío*. Prólogo de Christoph Theobald. Buenos Aires: Agape Libros, 2021.
- Avenatti de Palumbo, C., Minassian, M.D., Poinsignon, B. “Tierra de pasaje, de encuentro y de participación. Un trabajo en curso sobre la poesía del hermano Christophe”. En *Tibhirine: Hermanos para nuestro tiempo*, editado por C. Avenatti de Palumbo y M.D. Minassian, Coloquio internacional 2021 para el 25° aniversario del martirio de los montes del Atlas, 83-101. Buenos Aires: Agape Libros, 2022.
- Avenatti de Palumbo, C., Sforza, N., del Percio, D. *Dante: un camino de setecientos años*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2023.
- Balthasar, H. U. von. “Aquello que debo a Goethe”. En *Hans Urs von Balthasar, El drama del amor divino*, de A. Espezel, 69-74. Buenos Aires, Almagesto, 1993.
- “Dante”. En *Gloria. Una estética teológica. 3. Estilos laicales*, 13-113. Madrid: Encuentro, 1987.
- “Punto de partida y propósito final”. En *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, 21-35. Madrid: Encuentro, 1986.
- Dante Alighieri. *La Divina Comedia*. Edición bilingüe. Traducción Ángel J. Battistessa. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1972.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.
- Domingo Moratalla, T. “Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: caminos de hospitalidad”. *Pensamiento* 62/233 (2006): 203-230.
- Lebreton, Christophe. *Ama hasta el fin del fuego*. Buenos Aires: Agape Libros, 2017.
- *El soplo del don. Diario del Hno. Christophe, monje de Thibirine* (8 agosto 1993- marzo 1996). Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- Mena Malet, P. “El lugar de la hospitalidad”. *Nombrada* III/3 (2007): 149-160.

- Moines de Tibhirine. *Les écrits de Tibhirine 4. Heureux ceux qui accueillent. Vivre l'hospitalité*. París: Cerf Bellefontaine-Bayard, 2023.
- Montandon, A. (dir.). *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*. París: Bayard, 2004.
- Papa Francisco. *Candor Lucis aeterna*, en el VII centenario de la muerte de Dante Alighieri, 25 de marzo de 2021.
- *Gaudete et exultate*. Libreria Editrice Vaticana, 2018.
- Theobald, C. *El estilo de la vida cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2016.
- *Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir*. Buenos Aires: Agape Libros, 2019.
- *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité I – II*. París: Cerf, 2008.
- *Transmitir un Evangelio de libertad*. Buenos Aires: Agape Libros, 2019.

Referencias en línea sobre bibliografía de los mártires de Argelia y los monjes de Thibirine:

- Bibliothèque de Tibhirine. *Bibliographie de Tibhirine*. Disponible en: https://projects.unifr.ch/tibhirine/fr/assets/public/files/Bibliographie_Tibhirine.pdf. Acceso el 9 de febrero de 2024.
- Bibliothèque Collaborative. *Bibliographie collaborative: 19 martyrs d'Algérie*. Disponible en: https://projects.unifr.ch/tibhirine/fr/assets/public/files/BibliographieCollaborative_19MartyrsAlgerie.pdf. Acceso el 9 de febrero de 2024.
- Le Cloître de Tibhirine. *Le Cloître de Tibhirine*. Disponible en: <https://es.lecloitredetibhirine.org/>. Acceso el 9 de febrero de 2024.
- Moines de Tibhirine. *Les Moines de Tibhirine*. Disponible en: <https://www.moines-tibhirine.org/es/>. Acceso el 9 de febrero de 2024.

La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



DOSSIER

MÍSTICA CRISTIANA Y FILOSOFÍA EN EL SIGLO XX

CHRISTIAN MYSTICISM AND PHILOSOPHY IN THE 20TH CENTURY

Pablo Gutiérrez Echegoyen

El presente dossier procura ser un aporte a la reflexión en torno al encuentro entre pensamiento filosófico y mística cristiana durante el siglo xx, sin ninguna pretensión de ser exhaustivo. En términos generales, su objetivo principal es el de estudiar cómo se da, cómo se trata y cómo reverbera en la filosofía de algunos pensadores europeos del siglo pasado aquello que podemos denominar con el sustantivo “mística” dentro de la historia del cristianismo, o con la expresión usada cautelosamente por Santa Teresa de Ávila en el *Libro de la vida* (1588): “mística teología”, expresión de la que, probablemente, tuvo noticia mediante la lectura del *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna (1492-1541), y con la cual ella hacía referencia a una vieja tradición dentro del cristianismo, aquella que en último término nos remite a la predicación de San Pablo en el Areópago de Atenas y la importancia espiritual y simbólica del “dios desconocido” (ἄγνωστος θεός) ahí mencionado (Hechos 17: 16-34).

Trazar la cartografía del encuentro entre pensamiento filosófico y mística cristiana durante el siglo xx no es tarea fácil, pues este encuentro no tiene lugar de forma lineal ni unívoca, sino de formas complejas y variables; en cualquier caso, se puede intentar hacer un esbozo mínimo para situarnos, lo que puede ser útil de cara a entender la composición del presente dossier.

En este sentido, se podría decir que en la filosofía europea del siglo xx el encuentro entre pensamiento filosófico y mística cristiana se da fundamentalmente de dos maneras distintas: ya sea como la realidad vital personalísima de un filósofo determinado que se ve reflejada en su pensamiento

(es decir, el propio pensador en cuestión, a juzgar por su vida y obra, es inequívocamente un místico, piénsese en los casos de Simone Weil y Edith Stein, por ejemplo); o como un objeto de estudio teórico en torno al cual gira el análisis interpretativo de un filósofo determinado, pero sin que este autor manifieste —atendiendo a todas las señales relevantes— una identificación vital con la mística, esto es, sin asumir la mística como forma de vida (es decir: el autor en cuestión, pudiendo ser un gran filósofo que se ocupa de pensar la mística o se ve influido por ella, no es él mismo un místico, tómese como ejemplo a Martin Heidegger y sus *Estudios sobre mística medieval*, 1918-21, y tantas otras obras suyas en las que conceptos clave de la mística cristiana —particularmente de raigambre eckhartiana— son importantísimos en la elaboración de su pensamiento).

A este primer esbozo de una cartografía del encuentro entre filosofía europea y mística cristiana a lo largo del siglo xx, habría que añadirle la consideración de aquellos casos que no es sencillo identificar con ninguno de los dos polos de la distinción señalada en el párrafo anterior. Un cierto ejemplo de esto es Raimon Panikkar (1918-2010), en cuya obra se da una combinación asombrosamente equilibrada del místico —digamos, iniciado por experiencia personal en la gracia— y el gran especialista en los estudios de mística. Otro caso difícil de situar en este esbozo de cartografía es el de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), en particular el del *Tractatus logico-philosophicus* (1921), obra crucial de la filosofía del siglo xx. Todo aquel que, interesado en la cuestión de la mística, se haya aproximado a esta obra se da cuenta de que rezuma misticismo en muchas de sus proposiciones, y no sólo en aquellas donde el uso explícito de un término nos lo indica, y esto a pesar de (o precisamente por) su interés central, en dicha obra, por una cuestión aparentemente diferente de la mística: los límites de lo que se puede decir o expresar con sentido, más allá de cuya frontera sólo cabría callar. No obstante, es importante señalar que Wittgenstein en el *Tractatus* no habla de “la mística cristiana” ni tan siquiera de “la mística” a secas (como sí lo hacen, por ejemplo, cada uno a su manera: Heidegger, S. Weil y R. Panikkar), sino que habla de *das Mystische* (lo místico): “*Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische*” [“Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico”] (6,522). Ahora bien, a pesar de su forma más abstracta, esta proposi-

ción es concordante, en términos estructuralmente relevantes, con muchos textos de la tradición mística cristiana, particularmente con aquellos que señalan la inefabilidad de la experiencia de unión mística con Dios en virtud de una gracia que *se da*, generosamente, *a sí misma*, al modo de Wittgenstein se podría decir por una cierta gracia inexpresable que *se muestra a sí misma*: lo místico.

Los artículos que componen este dossier —y que se presentarán brevemente a continuación— son reflejo de la complejidad, la variabilidad y la riqueza del encuentro entre pensamiento filosófico y mística cristiana durante el siglo xx. Transversalmente, las contribuciones aquí incluidas comparten la convicción de que *en el siglo xx hay mística cristiana y hay reflexión filosófica original sobre la mística cristiana* (esto último implica, aunque sin reducirse a ello, tomar en cuenta una cierta recepción de la tradición histórica de la mística cristiana por parte de muchos pensadores del siglo xx); igualmente varios de los artículos de este dossier comparten el convencimiento de que *en algunos filósofos del siglo xx —en muchas ocasiones sin ellos buscarlo— hay elementos propios de la tradición mística cristiana*, lo que permite descubrir no sólo elementos del pasado en el presente, sino también elementos actuales en aquella tradición.

En su artículo, Victoria Cirlot desarrolla un análisis comparativo entre Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Marguerite Porete —una mística de finales del siglo XIII y autora de *El espejo de las almas simples*, obra por la cual fue condenada y quemada en la hoguera en París en 1310— en torno a un motivo común que Cirlot concentra en el concepto de “despido de las virtudes” de M. Porete, pero que, como explica, en Nietzsche asume la forma de crítica a las virtudes y a los valores morales. En ambos, hay una suerte de “despido” de las virtudes que es ponderado como una forma vital de liberación, aunque con fines diferentes en cada caso; con lo cual la autora, a lo largo de su análisis comparativo, apunta importantes semejanzas, pero también algunas diferencias entre Porete y Nietzsche, filósofo *póstumo* por excelencia de los siglos xx y XXI.

Por su parte, Gabriela Levices Sanz explora la riqueza espiritual de los escritos autobiográficos de Edith Stein (1891-1942), desde su conversión hasta sus ideas de oblación, y de configuración expiatoria y redentora con la cruz de Cristo. Levices muestra que estos escritos, considerados menores

en el conjunto de la obra de E. Stein, poseen la impronta mistagógica de la tradición literario-espiritual del Carmelo. En ella, el discurso teológico se asienta sobre la base de un relato vivencial del encuentro del alma con Dios. Gracias a la práctica de la oración contemplativa, en sentido formal pero también cotidianamente entendida, se trata con Dios de persona a persona o, más precisamente, de presencia a presencia, de tú a tú, a solas, como con un amigo que sabemos que nos ama, parafraseando la célebre definición de oración de Santa Teresa de Ávila.

En su contribución, Sergi Castellà Martínez aborda el debate en torno a la semejanza entre la deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004) y el apofatismo de la teología mística cristiana. Castellà muestra que hay una cierta recepción y apropiación por parte de Derrida del elemento de la *negatividad* característico de la teología mística que comporta, para él, una estrategia que opera conjuntamente en el plano del lenguaje y en el del deseo. Como muestra Castellà, esta estrategia de la teología apofática, que también puede ser la de la deconstrucción, se caracteriza como un aplazamiento indefinido y un desplazamiento incesante que no quiere, en el fondo, alcanzar una consumación del deseo: se trata de una cierta gestión del deseo como exceso y salida, como búsqueda constante por “ganar una nueva orilla” en la que se enunciará una negación y se constatará una ausencia, motivando una nueva partida y la continuación del peregrinaje y la errancia, todo lo cual evoca la figura conceptual del *Cherubinischer Wandersmann* (1657) de Angelus Silesius.

En su artículo, Felipe de Queiroz Souto defiende la tesis de una posible *mística débil* análogo al célebre concepto de “pensamiento débil” de Gianni Vattimo (1936-2023). Para elaborar su propuesta, el autor se basa en dos ideas de Vattimo: por una parte, acepta la crítica a lo que el filósofo denomina “mística de la *Versenkung*”, esto es: la de un supuesto “hundirse” o “perdersé” de tipo metafísico en lo absoluto en que incurriría la mística; por la otra, asume la aproximación de Vattimo a la cuestión de la temporalidad en el cristianismo desde el concepto paulino del $\omega\varsigma\ \mu\eta$ (traducido comúnmente por “como si”) —presente en la *Primera Epístola de San Pablo a los Corintios* (7, 29-31)— y su íntima relación con los conceptos de parusía y tribulación, propios de la experiencia cristiana de la temporalidad. Por último, teniendo en cuenta lo anterior, De Queiroz Souto sostiene

que el Maestro Eckhart (c. 1260-1328) es un exponente destacado de la mística débil, expresada sobre todo en su deseo de vaciamiento absoluto.

Finalmente, en su artículo, un servidor desarrolla algunas reflexiones en torno a la íntima relación entre la atención, el deseo, la oración y la gracia en el pensamiento de Simone Weil (1909-1943). Para ello, se centra principalmente en un pasaje autobiográfico de una carta dirigida al dominico Joseph-Marie Perrin donde ella relata su descubrimiento de la atención como posibilidad de acceso a la verdad y, en definitiva, de encuentro con Dios. Aquí se sostiene que este descubrimiento se da mediante una experiencia que se puede calificar como *mística* (y en sus términos, como un *paso* de la gravedad a la gracia) y que, en cuanto tal, aboca a Weil, tempranamente en su vida, no sólo a una profunda reflexión teórica sobre la atención, sino también y fundamentalmente la pone en el camino de un *uso meditativo* de la facultad de atender en la línea de una práctica (muy personal) de la oración contemplativa con efectos reales —a juzgar por varios de sus escritos— en la dimensión interior: psíquica y espiritual, todo lo cual en su comprensión y vivencia abre “la posibilidad de un contacto real, de persona a persona, aquí abajo, entre un ser humano y Dios”, como dice en la misma carta.

Para concluir esta introducción, parece conveniente hacer una observación metodológica: el objeto de estudio de una, digamos, filosofía de la mística (o de los estudios de mística, más interdisciplinarios) son los textos que versan sobre la experiencia mística —esto es: comentarios, confesiones, testimonios, tratados, guías, sermones, poemas, relatos de visiones, cartas; también dibujos, grabados, pinturas, símbolos, etc., vale decir, toda una amplia panoplia de registros gráficos: un conjunto de textos y figuras—, no la experiencia mística misma, a la que no tenemos acceso. El acceso a esas experiencias llamadas “místicas”, cualesquiera sean sus variantes, está mediado por los textos que son, a su vez, un producto históricamente situado que responde a condiciones sociales, lingüísticas y culturales determinadas; sobre esta cuestión metodológica hay un amplio consenso entre los especialistas. Ahora bien, esto no obsta para que, previo trabajo de contextualización histórica, se pueda establecer un cierto significado transhistórico (metafísico, si se quiere) de la *experiencia mística* a partir de la indagación de semejanzas estructurales entre textos clasificados como

“místicos” de diferentes épocas y marcos culturales en la historia del cristianismo (y por qué no, de diferentes religiones y culturas); ya que si bien es verdad que no todos los textos místicos dicen lo mismo, tampoco se trata de un amontonamiento de singularidades históricas sin ningún punto de contacto relevante entre sí que pueda trascender las barreras del documento histórico (o del proceso histórico) hacia una posible *ciencia de la experiencia de la contemplación*, con sus aspectos psicológicos y espirituales integrados; es más, el propio estudio comparativo de los textos místicos alienta una aproximación en estos términos. Valga esta observación simplemente para señalar que el estudio de la mística parece comportar un desafío metodológico según el cual el investigador debe intentar equilibrar la dimensión histórica y la dimensión transhistórica constitutivas de su objeto de estudio. Esta situación se refleja de forma variable, tácita y, por supuesto, libre en las diferentes contribuciones del presente dossier.

Dicho lo anterior, esta colección de artículos busca ofrecer un recurso bibliográfico para la reflexión en torno al encuentro entre mística cristiana y pensamiento filosófico en el siglo xx no sólo para extender el conocimiento de este tema y promover su investigación desde diversas disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales (un objetivo importante y deseable), sino también y especialmente para captar genuinamente —en una época en que para usar la imagen de Nietzsche *hemos desencadenado esta tierra de su sol*— algún destello de eso que con San Juan de la Cruz podemos llamar “inteligencia mística”.

“La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND.” <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>”



FRIEDRICH NIETZSCHE Y LA MÍSTICA APOFÁTICA: EL DESPIDO DE LAS VIRTUDES

FRIEDRICH NIETZSCHE AND THE APOPHATIC MYSTICISM:
THE DISMISSAL OF VIRTUES

Victoria Cirlot*

Universitat Pompeu Fabra, España

victoria.cirlot@upf.edu

Fecha de recepción: 16 de abril de 2024 | Fecha de aceptación: 31 de octubre de 2024

RESUMEN

El artículo propone una comparación entre Friedrich Nietzsche y una mística de finales del siglo XIII, Marguerite Porete, a partir de un motivo concreto: el despido de las virtudes. El tema de las virtudes es recurrente en la obra del filósofo desde *Humano, demasiado humano* (1878) hasta *El crepúsculo de los ídolos* (1888), una de sus últimas obras antes del colapso. Previamente se plantea la postura de Nietzsche ante la mística apofática, a la que pertenece *El espejo de las almas simples*, por la que esta mística fue condenada a la hoguera en París, en junio de 1310, siendo “el despido de las virtudes” (cap. VI) una de las causas principales de su condena. Aunque son escasos los fragmentos en que Nietzsche parece referirse a la mística apofática, parece que el filósofo tenía claro conocimiento de ella (cita al Meister Eckhart). La semejanza en el tratamiento de las virtudes por parte de Nietzsche (que no podía conocer la obra de Porete) y *El*

* Se ha dedicado al estudio de la novela caballerescas y de la mística medieval, así como al diálogo entre la cultura medieval y el siglo XX, realizando diversos estudios comparativos sobre este asunto. Entre sus últimas publicaciones destacan: *Visión en rojo. Abstracción e informalismo en El libro de las revelaciones de Juliana de Norwich* (Siruela, Madrid, 2018), y *Ariadna abandonada. Friedrich Nietzsche trabaja en el mito* (Alpha Decay, Barcelona, 2021).

espejo es realmente asombrosa, aunque también son relevantes las diferencias sobre las que se reflexiona en el artículo.

Palabras claves: Nietzsche, Marguerite Porete, mística apofática, virtudes.

ABSTRACT

The article proposes a comparison between Friedrich Nietzsche and a late 13th century mystic, Marguerite Porete, based on a specific motif: the dismissal of the virtues. The theme of the virtues recurs in the philosopher's work from Human, All Too Human (1878) to Twilight of the Idols (1888), one of his last works before his collapse. Nietzsche's position on apophatic mysticism, to which belongs The Mirror of Simple Souls, for which this mystic was condemned to the stake in Paris in June 1310, with "the dismissal of the virtues" (Ch. VI) being one of the main causes of his condemnation, is discussed beforehand. Although the fragments in which Nietzsche seems to refer to apophatic mysticism are rare, it seems that the philosopher was clearly aware of it (he quotes Meister Eckhart). The similarity in the treatment of the virtues by Nietzsche (who could not have known the work of Porete) and The Mirror is truly astonishing, although the differences that are reflected upon in the article are also relevant.

Keywords: Nietzsche, Marguerite Porete, apophatic mysticism, virtues

Introducción

La expresión que da título a este artículo, “despido de las virtudes”, no procede literalmente de Friedrich Nietzsche, sino de Marguerite Porete, la autora de *Le Mirouer des simples ames*. Esta mística murió quemada en la hoguera en París el 1 de junio del año 1310 por haber escrito ese libro que con anterioridad a ella, ya había sido quemado en Valenciennes. La hoguera, para su libro y para ella misma, ardió, entre otros motivos y complejas situaciones, por ese capítulo en el que ella “se despide de las virtudes”, que en las Actas inquisitoriales consta como la primera proposición herética¹.

1 Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, ed. Blanca Garí (Madrid: Siruela, 2005), 208-209. *Le mirouer des simples ames. Margaritae Porete Speculum simplicium animarum*, ed. Romana Guarnieri y Paul S.J. Verdeyen. *Corpus Christianorum Continuatio Medievals* LXIX. (Turnhout: Brepols, 1986). Nietzsche no pudo haber leído el *Espejo*. La primera edición, aun como texto de

En la mística medieval, sobre todo en el apofatismo o teología negativa, se advierten transgresiones lingüísticas que la ortodoxia entendió como herejía. El lenguaje empleado para hablar de Dios se desgarró en la inefabilidad a causa de la absoluta alteridad. Ese carácter liminal del lenguaje es compartido por tendencias del pensamiento del siglo xx, de tal modo que es posible establecer paralelismos entre ciertos textos místicos y dichas tendencias, como por ejemplo, la deconstrucción². La mística apofática también se presta a comparaciones con otras corrientes espirituales, algunas muy alejadas como las orientales, y otras de gran tradición en la cultura occidental como es el caso del escepticismo³. Dentro de esa percepción de semejanzas se sitúa esta propuesta que nace de la sorpresa de ver cómo en la obra de Nietzsche el despidio de las virtudes y su negación constituye un asunto relevante que va apareciendo a lo largo de su obra relacionado con su proyecto de indagar la genealogía de la moral, el gran tema de uno de sus últimos libros, publicado en 1888, pero del que ya hay indicios en el invierno de Sorrento de 1876, cuando se dedicó a la elaboración de *Humano, demasiado humano*, la obra que supuso la definitiva ruptura con los Wagner y el encuentro del filósofo consigo mismo. A partir de esa obra, la crítica a las virtudes será un motivo constante que encontramos en *La ciencia jovial*, *Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, la misma *Genealogía de la moral*, *El crepúsculo de los ídolos*, o *El Anticristo*. La sorprendente similitud entre el despidio de las virtudes de Marguerite Porete y la crítica a las virtudes de Nietzsche, nos suscita diversas cuestiones: en primer lugar, ¿es posible establecer una relación entre la mística apofática y la filosofía nietzscheana?, en segundo lugar, si el apofatismo y la transvaloración de todos los valores, entendida como la meta a la que va encaminado el pensamiento nietzscheano, muestran puntos de contacto, ¿cuáles son las diferencias? Este análisis comparativo acerca del asunto concreto que aquí nos ocupa, el despidio de las virtudes de Marguerite y la crítica de las virtudes de Nietzsche, tratará de aportar nuevos elementos que permitan otra

autor anónimo, se publicó en 1927 (la versión que leyó Simone Weil), cf. Introducción de Blanca Garí, *El espejo*, 32.

2 John Caputo, "Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart", en *Derrida and deconstruction*, ed. Hugh J. Silverman (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1989), 24-38.

3 Alois Maria Haas, *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, (Madrid: Siruela, 2009).

penetración en el instinto religioso del filósofo del que no dudan muchos de sus grandes estudiosos⁴.

1. Nietzsche y la teología negativa

Cuando en la primavera de 1886 Nietzsche escribe un prólogo para su *Humano, demasiado humano*, es decir diez años después de haber iniciado el libro en el invierno sorrentino, y se recuerda a sí mismo en aquel tiempo, cifra la distancia temporal en la incompreensión que sentía hacia su propia persona frente a la claridad alcanzada con el transcurso de los años. Se plantea cómo entonces ni siquiera podía preguntarse por el enigma de la “gran separación”, ni de su aislamiento y soledad, para concentrarse repentinamente en las virtudes: “¿por qué esta dureza, esta sospecha, este odio hacia mis virtudes? (*Warum diese Härte, dieser Argwohn, dieser Hass auf die eigenen Tugenden?*)”, para oír como respuesta: “Debías convertirte en señor de ti mismo, señor incluso de tus virtudes (*Herr auch über die eigenen Tugenden*). Antes ellas eran tus señoras, pero deben ser sólo tus instrumentos junto a otros.”⁵. Este libro que se abre con la preocupación por las virtudes, en concreto con sentimientos negativos respecto a ellas, ofrece en la primera parte un interesante pasaje que parece adoptar los rasgos propios de la teología negativa. Se trata de un aforismo que lleva por título *Mundo metafísico* (*Metaphysische Welt*):

4 Alois Maria Haas, *Nietzsche zwischen Dionysus und Christus. Einblicke in einen Lebenskampf*, (Zürich: Drei Punkt Verlag, 2003), 14; Haas revisa el uso que hacía Nietzsche del concepto “mística” y concluye que hay tanto un uso peyorativo como positivo; repasa toda la tradición anterior a la “muerte de Dios” nietzscheana; argumenta también la búsqueda de Dios como algo tan presente en el ateísmo como en la mística. Reúne una amplia bibliografía sobre el carácter religioso e irreligioso del filósofo.

5 Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (1ª ed. 1878; 2ª ed. 1886), volumen primero, ed. Marco Parmeggiani, (Madrid: Rueda, Tecnos, 2019), Prólogo, 6; *Menschliches, Allzumenschliches*, I, Band 2, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, hgg. Giorgio Colli und Massimo Montinari (Berlin/New York: de Gruyter Verlag, 1967). Todas las ediciones alemanas citadas pertenecen a la KSA de Colli y Montinari. En las citas no remito a la página, sino al número de aforismo, el mismo tanto para la edición alemana como para la española (citado en la traducción española). En los casos en que no sean aforismos numerados o cuya numeración comienza de nuevo en cada capítulo, citaré la página (en *Zarathustra, Genealogía de la moral y El crepúsculo de los ídolos*).

Es verdad, podría existir un mundo metafísico; su posibilidad no puede ser impugnada de manera absoluta. Nosotros vemos todas las cosas con una cabeza humana y no podemos cortarla; por lo que queda siempre la pregunta de lo que sería el mundo si la hubiésemos cortado. Esto es un problema estrictamente científico y poco adecuado para la preocupación de los hombres; todo lo que hasta ahora ha hecho que las suposiciones metafísicas sean *valiosas, terribles o placenteras*, lo que ha generado, es la pasión, el error y el autoengaño; pues los peores y no los mejores métodos de conocimiento han sido los que han enseñado a creer en ellas. Cuando uno descubre estos métodos como el fundamento de todas las religiones y metafísicas existentes, las ha refutado. Entonces sigue quedando su posibilidad, pero con ella no se puede hacer nada, y menos aún hacer depender del finísimo hilo de esta posibilidad la felicidad, la salud y la vida. -En efecto, no se podría decir del mundo metafísico sino que es un ser-otro inaccesible e inconcebible para nosotros; sería una cosa con propiedades negativas. -Aunque la existencia de un mundo así fuese bien demostrada, lo que es bien cierto es que su conocimiento sería el conocimiento más indiferente de todos; más indiferente aún de lo que podría ser para el navegante, en el peligro de la tormenta, el conocimiento del análisis químico del agua.⁶

A pesar de la crítica a las “suposiciones metafísicas” (*metaphysische Annahmen*) calificadas como “valiosas, terribles o placenteras” (*werthvoll, schreckvoll, lustvoll*), cualidades a las que corresponden tres efectos, “pasión, error, y autoengaño” (*Leidenschaft, Irrthum und Selbstbetrug*), Nietzsche se abre a otra “posibilidad” (*Möglichkeit*), aquella según la cual podría hablarse del mundo metafísico pero sólo como “ser-otro” (*Anderssein*), “inaccesible” (*unzugängliches*), “inconcebible” (*unbegreifliches*). Acumula estas negaciones para concluir acerca de que se trataría de “una cosa con propiedades negativas” (*ein Ding mit negativen Eigenschaften*), con lo cual su discurso se suma a la tradición que después de Plotino conoce un punto de inflexión en la *Teología mística* del pseudo Dioniso Areopagita (si-

6 Nietzsche, *Humano, Menschliches*, Primera parte/Erstes Hauptstück, 9.

glo VI) y Juan Escoto Eriúgena (siglo IX)⁷, aunque en el caso de Nietzsche todo eso sería para nada como expone con la jocosa comparación de la última frase con la que se cierra el aforismo. Con todo, en otro aforismo cercano a éste, Nietzsche parece dudar de la oportunidad de abandonar la metafísica, pues considera necesario “retroceder algunos escalones” (*Einige Sprossen zurück*):

Un grado muy alto de formación se alcanza sin duda cuando el hombre supera las ideas y los miedos supersticiosos y religiosos y, por ejemplo, ya no cree en los queridos angelitos o en el pecado original, y ha olvidado discurrir sobre la salvación de las almas: llegado a este grado de liberación, tiene aún que superar, con un gran esfuerzo de discernimiento, la metafísica. Pero *luego* es necesario un *movimiento de retroceso*: tiene que concebir una justificación histórica, así como psicológica, para esas representaciones, tiene que conocer cómo de ahí ha recibido la humanidad el máximo incentivo, y cómo, sin este movimiento de retroceso, nos privaríamos de los mejores logros de la humanidad hasta ahora. -Con respecto a la metafísica filosófica veo ahora que son muchos los que han alcanzado la meta negativa (que toda metafísica positiva es un error), pero aún son pocos los que retroceden algunos escalones; pues ciertamente se debe mirar más allá del último escalón de la escalera, pero no hay que querer detenerse en él. Los más ilustrados solo llegan tan lejos como para liberarse de la metafísica y mirar atrás, con superioridad, hacia ella: sin embargo, también aquí, como en el hipódromo, es necesario girar al final de la pista.⁸

Esta obra para espíritus libres (*freie Geister*) busca efectivamente la liberación (*Befreiung*) de la metafísica, pero advierte que es necesario “un movimiento de retroceso” (*rückläufige Bewegung*). Lo dice sin ambages: “sin este movimiento de retroceso, nos privaríamos de los mejores logros de la humanidad hasta ahora” (*wie die grösste Forderung der Menschheit von*

7 Michael A. Sells, *Mystical languages of Unsayings* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994) 5.

8 Nietzsche, *Humano, Menschliches*, Primera parte/Erstes Hauptstück, 20.

dort gekommen sei). Por tanto no concibe posible abandonar ese territorio, aunque en este punto hace una distinción significativa entre metafísica positiva y negativa: la metafísica positiva se entiende como error (*Irrthum*), y seguidamente menciona a los que han alcanzado la “meta negativa” (*welche an das negative Ziel gelangt sind*). ¿Qué debemos entender por esta “meta negativa”? ¿Se refiere a la teología negativa o al nihilismo? En cualquier caso lo que destaca es la advertencia de que hay “que retroceder escalones” (*einige Sprossen rückwärts steigen*), “como en el hipódromo hay que girar al final de la pista”, es decir que hay que permanecer en el territorio.

En las lecciones que Martin Heidegger dedicó a Nietzsche entre 1936 y 1946, Nietzsche fue calificado como “el último metafísico de Occidente”. Considerando que su pensamiento cristaliza en la voluntad de poder y en el eterno retorno de lo mismo (y ello aunque nunca llegara a escribir ningún libro ni de lo uno ni de lo otro), Heidegger sostiene que “en el pensamiento de la voluntad de poder Nietzsche piensa anticipadamente el fundamento metafísico del acabamiento de la modernidad. [...] La época cuyo acabamiento se despliega en su pensamiento, la época moderna, es una época final. Esto quiere decir: una época en la que, en algún momento y de algún modo, surgirá la decisión histórica de si esta época final será la conclusión de la historia occidental o bien la contrapartida de un nuevo inicio”.⁹

Es cierto que no resulta fácil distinguir el nihilismo, y sobre todo la transvaloración de los valores, de lo que podría entenderse como alusiones a la teología negativa. El estilo transgresivo es común a la mística negativa y a Nietzsche: el mismo aforismo tiene el efecto de la explosión del lenguaje y de su diseminación, llamando a la pluralidad de interpretaciones, además del carácter errático de su escritura y del enmascaramiento.¹⁰ Pero además es evidente que Nietzsche conocía la teología negativa. En el Libro cuarto de *La ciencia jovial* (1885), en un aforismo que es un ataque frontal a los moralistas, concluye con una célebre cita del Meister Eckhart, como confirmación de su discurso:

9 Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, (Barcelona: Planeta, 2013; 1ª ed. alemana 1961), 386. La lección en que se encuentra la cita está fechada en 1939.

10 François Nault, “Le discours de la doublure: Nietzsche et la théologie négative”, *Religiologiques* 12, (1995): 273-294. Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, (Paris: Gallilée, 1983), 168, cit. por Nault, 292.

A los predicadores de la moral. -No pretendo fomentar ninguna moral, pero a quienes lo hacen les doy este consejo: ¡si queréis privar a las mejores cosas y estados de todo honor y valor, seguid hablando de ellos como hasta ahora habéis hecho! Situađlas en el punto más alto de vuestra moral y hablad, desde la mañana hasta la noche, de la felicidad de la virtud, del sosiego del alma, de la justicia y de la reparación inmanente: a tenor del modo que impulsáis esto, todas estas buenas cosas se harán, finalmente, populares y lograrán por su cuenta el clamor de las calles; ahora bien, entonces también todo el oro quedará gastado por el uso; es más, todo el oro que había *allí* se habrá transformado en plomo. ¡Ciertamente, vosotros sois expertos en las transformaciones propias del arte de la alquimia, en la desvalorización de lo más valioso! Mas, ¿por qué no intentáis por una vez una receta distinta, a fin de no alcanzar como hasta ahora lo contrario de lo que buscáis? ¡*Rechazad* esas buenas cosas, privadlas del aplauso de la plebe y de la circulación fácil, convertidlas de nuevo en los ocultos pudores propios de las almas solitarias ...! ¡Proclamad: *que la moral sea algo prohibido!* Acaso así obtendréis la única clase de hombres que algo importa para estas cosas: me refiero a los hombres *heroicos*. Ahora bien, en este caso habrá algo de lo que temer en ello y no, como hasta ahora, ¡algo que no provoca más que disgusto! Todavía no ha llegado el día en el que se diga, respecto a la moral, lo que decía el Maestro Eckhart: “¡Oh, Dios, líbrame de Dios!”¹¹

“Felicidad de la virtud, sosiego del alma, justicia y reparación inmanente” (*Glück der Tugend, Ruhe der Seele, Gerechtigkeit und immanente Vergeltung*): todo esto en manos de los “predicadores de la moral” (*Prediger der Moral*) sólo lleva a una transformación inversa a la alquimia, o sea “a la desvalorización de lo más valioso” (*die Entwerthung des Werthvollsten*), debido a su popularización y con ella a su consabido desgaste. Nietzsche insta a los moralistas a que, para evitar semejante ruina, proclamen lo contrario (prohibición de la moral) fundamentándolo en el ruego a Dios del

11 Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial* (I-IV, 1883), ed. Germán Cano, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001), 292. *Die fröhliche Wissenschaft, Sämtliche Werke*, Band 3.

Meister Eckhart de que “le libre de Dios” (*ich bitte Gott, dass er mich quit mache Gottes!*)¹². Añadiremos a esto que un término acuñado por el Meister Eckhart se cuela en la sección novena de *Más allá del bien y del mal*. Se trata de la *Gelassenheit* (*gelâzenheit*, en *mittelhochdeutsch*), que tanta resonancia habría de encontrar también en Heidegger:

Vivir con una dejadez (*Gelassenheit*) inmensa y orgullosa; siempre más allá. -Tener y no tener, a voluntad, afectos propios, pros y contras propios, condescender con ellos, por horas; *montarnos* sobre ellos como sobre caballos, a menudo como sobre asnos: -hay que saber aprovechar, en efecto, tanto su estupidez como su fuego. Reservarnos nuestras trescientas razones delanteras, también las gafas negras: pues hay casos en los que a nadie le es lícito mirarnos a los ojos y aún menos a nuestros “fondos”.¹³

El término *Gelassenheit*, que significa un “dejarse”, incluye la idea de que algo te libera. Como define John Caputo: “*Gelassenheit* means letting God be God, letting Him be -in yourself, in others, in everything, which is obviously a very non-exclusionary idea. *Gelassenheit* is a principle of love (*caritas*)...”¹⁴ Como precisa Alois M. Haas, “...al cristiano Eckhart este concepto no le basta para señalar únicamente la libertad interior, sino que afecta también a su concepto de Dios: quien se abandona a Dios, también tendrá el deseo de abandonarse por amor de Dios a Dios mismo, a lo indecible por antonomasia ...”¹⁵. Por mucho que sea solo el sentido de libertad interior el que está presente en este aforismo de Nietzsche, el término debería traducirse, debido a la indudable tradición mística que hay detrás, más que por “dejadez”, que supone “negligencia”, por “abandono”. En cambio, en otro aforismo de esta misma obra, en la sección segunda, encontramos el caso contrario: Nietzsche expresa una idea propiamente mística, la del “desasimiento” (*abegeschiedenheit*) sin utilizar el vocabulario místico:

12 Meister Eckhart, *Predigten und Schriften*, Frankfurt-Hamburg 1956), 195, cit. en KSA, *Kommentar*, Band 14, 266.

13 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (1886), ed. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2018), 284. *Jenseits von Gut und Böse*, Band 5, KSA.

14 Caputo, “Mysticism”..., 38.

15 Haas, *Viento...* 42.

Tenemos que darnos a nosotros mismos nuestras pruebas de que estamos destinados a la independencia (*Unabhängigkeit*) y al mando; y hacer esto a tiempo. [...] No quedar adheridos (*hängen bleiben*) a ninguna persona: aunque sea la más amada, -toda persona es una cárcel, y también un rincón. No quedar adheridos a ninguna patria [...] No quedar adheridos a ninguna compasión [...] No quedar adheridos a ninguna ciencia [...] No quedar adheridos a nuestro propio desasimio [...] No quedar adheridos a nuestras virtudes ...¹⁶.

En este periodo anafórico resuena la negación (“no”, *nicht*) y para aludir a ese estado necesario de “desapego”, se recurre a la expresión *hängen bleiben* (quedarse colgado, dependiendo), que no pertenece propiamente al vocabulario místico. Con todo, el pasaje alude a lo que en la mística apofática del Meister Eckhart corresponde a las sucesivas muertes a las que se libra el espíritu, es decir a la *abgeschiedenheit*¹⁷, al ‘desasimio’, incluyendo finalmente a las virtudes.

2. Las virtudes en Nietzsche y en Marguerite Porete

No es desde las relaciones entre ateísmo y mística negativa, ni siquiera desde el célebre anuncio de la muerte de Dios, desde donde queremos indagar la posición del filósofo alemán con respecto a la tradición metafísica. Son muchos y muy valiosos los estudios que ya se han dedicado a este asunto¹⁸. Tampoco desde sus *tremendous moments*, como la iluminación de agosto de 1881¹⁹, ni siquiera desde su silencio en torno, por ejemplo, al eterno retorno de lo mismo²⁰. Es cierto que la mística negativa presenta similitudes con el pensamiento nietzscheano. El carácter transgresor propio de la

16 *Más allá del bien.../Jenseits von Gut... 41.*

17 Haas, *Viento... 42.*

18 Haas, *Nietzsche*, con una amplia bibliografía sobre el asunto.

19 Tyler T. Roberts, *Contesting Spirit. Nietzsche, Affirmation, Religion*, (Princeton: Princeton University Press, 1998). 149. La cita se encuentra en el cap. V, donde el autor habla de la “filosofía extática” de Nietzsche en el esfuerzo, desplegado en todo el libro, por entender el misticismo y ascetismo en el filósofo.

20 Me ha parecido importante la comprensión por parte de Heidegger del silencio de Nietzsche, pues nada tendría que ver con la difundida opinión de que Nietzsche no lograba construir su obra. Heidegger, *Nietzsche...*, 218.

mística negativa, aunque sea para referirse a la supraesencialidad de Dios, coincide en muchas ocasiones con la transgresión que supone la transvaloración de todos los valores. Pero es otro asunto el que nos interesa ahora, y ese asunto es el de las virtudes, de enorme peso en la tradición cristiana. Por el tratamiento que recibió en el *Espejo de las almas simples* de Marguerite Porete, obra que pertenece a la mística apofática²¹, resultó ser un nudo conflictivo para la ortodoxia eclesiástica. También en la obra de Nietzsche reciben un tratamiento muy particular y son un tema nuclear, reiterado a lo largo de todos sus escritos, en especial desde 1878 con *Humano demasiado humano* hasta *El crepúsculo de los ídolos*, diez años posterior y uno de sus últimos libros. Comencemos por Marguerite Porete. Aunque el tema es recurrente en todo el *Espejo*, me referiré tan sólo a su primera aparición en el libro, en el capítulo que lleva por título *Cómo el Alma enamorada de Dios, viviendo en paz de caridad, se despide (prent congé) de las Virtudes:*

[Amor:] Este Alma que posee tal amor —dice el propio Amor— puede decirles a las Virtudes que ya ha estado largo tiempo y muchos días a su servicio.

El Alma: Os lo confieso, dama Amor —dice esta Alma—, hubo un tiempo en que lo estuve, pero ahora es otro momento; vuestra cortesía me ha apartado de su servidumbre. Por ello ahora les puedo decir y cantar abiertamente:

Virtudes, me despido (*je prens congé*) de vosotras para siempre,
Tendré el corazón más libre y más alegre,
Serviros es demasiado costoso, lo sé bien,
Puse en otro tiempo mi corazón en vosotras, sin reservas,
Era vuestra, lo sabéis, a vosotras por completo abandonada (*habandonnee*),
Era entonces vuestra sierva (*serve de vous*), ahora me he liberado (*de-livree*).
Tenía puesto en vosotras todo mi corazón, lo sé bien,

21 Sells, *Mystical languages...*, 118-138, que corresponden al capítulo V: "Apothesis of Desire and the Burning of Marguerite Porete". Negación e inversión del arriba y del abajo, ascenso y caída, son rasgos apofáticos de la obra en una clara anticipación a la mística eckhartiana.

Pues viví por entonces en un gran desfallecer.
 Sufrí grandes tormentos mientras duró mi pena.
 Es maravilla que haya escapado con vida,
 Pero, como es así, poco importa ya: me he separado de vosotras,
 Doy por ello las gracias al Dios de las alturas; el día me es favorable,
 Me he alejado de vuestros peligros, en los que me hallaba con gran
 contrariedad.
 Nunca fui libre hasta que me desavecé de vosotras;
 Partí lejos de vuestros peligros y permanecí en paz.²²

En este diálogo entre Amor y Alma, dentro del sistema de personificaciones alegóricas que impera en todo el libro, Alma habla de un antes y un después. En un antes vivió al servicio de las virtudes; en un después se siente liberada de ellas. Su canto es un despido de las virtudes. ¿Cómo es esto posible? La alegoría en la cultura medieval no es una convención expresiva, sino que hace visible una realidad interior.²³ Las virtudes eran concebidas como “fuerzas” (*vis*) del alma y por ello eran objeto de la experiencia visionaria, como por ejemplo la de Hildegard von Bingen que en su *Scivias*, en la tercera parte, las ve subiendo y bajando por unas escaleras como constructoras de su Jerusalén celestial.²⁴ El cuidado de las virtudes constituía una parte fundamental en el ascetismo y eran claras guías de la vida cristiana. Sin embargo, en esta obra unos cien años posterior al *Scivias*, el Alma se despide de ellas. Nos encontramos, paradójicamente, en un momento superior dentro del progreso de la vida espiritual en que ya es posible el abandono de las virtudes porque ellas ya no son “las señoras”, sino que ha aparecido otra “señora” superior, que no es otra que Amor (sustantivo femenino en francés). Pero este no es todavía el grado máximo, pues al Amor sucederá la nada: “los que han alcanzado ya el estado de libertad”, “han caído de las Virtudes en Amor, y de Amor en nada”²⁵. Una

22 Marguerite Porete, *El espejo/Le mirouer*, cap. 6.

23 Hans Robert Jauss, “Allegoresi, riattivazione del mito e nuovo mito”, en *Alterità e modernità della letteratura medievale*, (Turín: Bollati Boringhieri), 1989 (1ª ed. alemana 1977), 175-200, donde sobre todo hace referencia al mito laico del amor.

24 Victoria CirLOT, “La ciudad celeste de Hildegard von Bingen”, *Anuario de Estudios Medievales* 44/1, (2014), 475-513, en concreto 496.

25 Margarita Porete, *El espejo ...* cap. 90.

expresión semejante se encuentra en el *Memorial* de Angela de Foligno, cuando afirma en el séptimo paso suplementario que “fue hecha no-amor” (*effecta sum non amor*).²⁶

Acerca de esa transformación en relación a las virtudes, a ese antes y ese después, nos hablaba Friedrich Nietzsche en su prólogo a *Humano, demasiado humano*:

En torno a esa época puede ocurrir finalmente que, entre las luces repentinas de una salud aun turbulenta y cambiante, al espíritu libre, siempre más libre (*dem freien, immer freieren Geiste*) empiece a desvelársele el enigma de aquella gran separación (*Loslösung*), enigma que hasta entonces había estado esperando en su memoria oscuro, problemático, casi intangible. Si durante tanto tiempo no se había atrevido a preguntarse “¿por qué tan apartado? ¿tan solo? ¿renunciando a todo lo que veneraba? ¿renunciando a la veneración misma? ¿por qué esta dureza, esta sospecha, este odio hacia mis virtudes (*eigenen Tugenden*)?” -ahora se atreve a preguntarlo en voz alta y oye ya algo como una respuesta. “Debías convertirte en señor de ti mismo (*Herr über dich werden*), señor incluso de tus virtudes (*Herr auch über die eigenen Tugenden*). Antes, ellas eran tus señoras (*Früher waren sie deine Herren*), pero deben ser sólo tus instrumentos junto a otros. Debías adquirir poder sobre tu pro y contra y aprender a desengancharlos y engancharlos según tu fin superior. (*höheren Zwecke*)”.²⁷

Ambos textos, el de Porete y el de Nietzsche, coinciden en ver a las virtudes como señoras a los que ellos servían; ambos señalan la transformación, esto es, su “despido” como un paso decisivo en sus vidas consistente en una liberación. Incluso la idea de “despido” aparece en Nietzsche con variantes en algunos momentos. Por ejemplo, en *La ciencia jovial*, entre cuyos poemas iniciales hay uno dedicado *A los virtuosos* en que les dice: “También vuestras virtudes/ han de alzar los pies con ligereza/ ¡como los

26 Victoria Cirlot, “Kataphasis and Apophasis in the *Memorial*”, en *Companion to Angela of Foligno*, ed. Pablo Acosta-García y Michael Hahn, (Leiden: Brill, en prensa).

27 Nietzsche, *Humano/Menschliches...* Prólogo 6.

versos de Homero, deben venir e *irse!* (*müssen sie kommen und gehn!*)²⁸. O también cuando el sabio de “Las cátedras de la virtud” de la primera parte del *Zarathustra*, las manda a dormir.²⁹ Sin embargo, los fines de uno y otro parecen distintos. En Marguerite Porete se trata de ofrecer su servicio a Amor. ¿Cuál es el “fin superior” de Nietzsche? En la obra del filósofo predomina la idea de que las virtudes son máscaras que ocultan falsedad, siendo por tanto objeto del desenmascaramiento o deconstrucción que rige toda su crítica genealógica del cristianismo. Un ejemplo de ello podría ser el aforismo destinado “a los maestros del desinterés” del libro primero de *La ciencia jovial*:

Se llama buenas a las virtudes de un hombre no en razón de los efectos que las mismas puedan tener para él, sino en razón de los efectos que de ellas presuponemos para nosotros y para la sociedad: -¡qué poco “desinteresada”, qué poco “no egoísta” ha sido desde siempre la alabanza del virtuoso! En caso contrario, se tendría que haber visto, en efecto, que las virtudes (como la laboriosidad, la castidad, la piedad, la justicia) son la mayoría de las veces perjudiciales para sus poseedores, en la medida que se trata de impulsos que dominan en ellos con demasiada violencia y avidez y que, vistos desde la razón, de ninguna manera quieren alcanzar un equilibrio respecto al resto de los impulsos. Cuando tienes una virtud, una virtud real, plena (¡y no solo un pequeño impulso que pretende ser una virtud!) -¡entonces eres tú su víctima!³⁰

Es la hipocresía que rodea las virtudes y su valoración por parte de la sociedad lo que Nietzsche trata constantemente de sacar a la luz. Será la compasión la que merezca sus mayores críticas, tal y como puede apreciarse en el prólogo de *La genealogía de la moral*:

²⁸ Nietzsche, *La ciencia/Fröhliche*... 5.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, (Madrid: Alianza, 2019), Los discursos de Zarathustra, “De las cátedras de la virtud”, 70. *Also sprach Zarathustra, KSA, Band 4, “Von den Lehrstühlen der Tugend”, 33.*

³⁰ Friedrich Nietzsche, *La ciencia/Fröhliche*... 21.

Este problema del *valor* de la compasión (*Werthe des Mitleids*) y de la moral de la compasión (-yo soy un adversario del vergonzoso reblandecimiento moderno de los sentimientos-) parece ser en un primer momento tan solo un asunto aislado, un signo de interrogación solitario; mas a quien se detenga en esto una vez y *aprenda* a hacer preguntas aquí le sucederá lo que me sucedió a mí: -se le abre una perspectiva nueva e inmensa [...] ... finalmente se deja oír una *nueva exigencia*. Enunciémosla: necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores (der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen)* [...] Se tomaba el valor de estos “valores” como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda... [...] ¿Qué ocurriría si en el “bueno” hubiese también un síntoma de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico ...[...] ¿De tal manera que justamente la moral fuese el peligro de los peligros? (*die Gefahr der Gefahren*)...³¹.

El psicólogo que hay en Nietzsche desestima lo que se ve en la superficie para desenterrar lo que se oculta en el fondo. Desde una cierta perspectiva, su despido de las virtudes procede de la exigencia de sustituir unos valores por otros, de modo que se acierte a dar con la falsedad y se haga posible una nueva vida. A esta perspectiva se añade otra que la ilumina intensamente, pues junto a la negación se sitúa una poderosa afirmación a partir de la distinción entre las falsas virtudes y las que pueden ser verdaderas. Así se desprende de un capítulo de la primera parte del *Zarathustra* que sucede al de “De las cátedras de la virtud”, donde habla “de la virtud que hace regalos” (*Von der schenkenden Tugend*): Zarathustra se despide de sus discípulos y ellos le regalan un bastón con un puño de oro en el que está enroscada una serpiente. Zarathustra les habla entonces de “la más alta virtud” (*die höchste Tugend*) que es “la virtud que hace regalos” (*schenkende Tugend*) desvelándoles además de dónde debe brotar: “Cuando no tenéis más que una sola voluntad (*Eines Willens Wollende seid*), y ese viraje de toda necesidad se llama para vosotros necesidad: allí está el origen de vuestra

31 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. Andrés Sánchez Pascual, (Madrid: Alianza, 2018), Prólogo, 6. *Zur Genealogie der Moral*, KSA, Band 5, Vorrede, 6.

virtud (*Ursprung eurer Tugend*)”. La finalidad de la virtud, les dice, consiste en “permanecer fiel a la tierra”.³² Es esta “otra virtud” que nada tiene que ver con las de aquellos que desean recompensas. Nietzsche da rienda suelta a la jocosidad cuando exclama que “También hay quienes consideran virtud el decir: “La virtud es necesaria”, pero en el fondo creen únicamente que la policía es necesaria”³³. En la tercera parte habla de la “virtud empequeñecedora”, la de aquellos que “lo que más quieren es simplemente una *cosa*: que nadie les haga daño. Así son deferentes con todo el mundo y le hacen bien”³⁴. Pero será en *Más allá del bien y del mal*, en la sección séptima, donde Nietzsche aclare la posibilidad de las nuevas virtudes :

¿Nuestras virtudes?-Es probable que también nosotros sigamos teniendo nuestras virtudes, aunque, como es obvio, no serán aquellas candorosas y macizas virtudes en razón de las cuales honramos a nuestros abuelos, pero también los mantenemos un poco distanciados de nosotros. Nosotros los europeos de pasado mañana, nosotros primicias del siglo xx, -con toda nuestra peligrosa curiosidad, con nuestra complejidad y nuestro arte del disfraz, con nuestra reblandecida y, por así decirlo, endulzada crueldad de espíritu y de sentidos, -nosotros, si es que debiéramos tener virtudes, tendremos presumiblemente solo aquellas que hayan aprendido a armonizarse de manera óptima con nuestras inclinaciones más secretas e íntimas, con nuestras necesidades más ardientes: ¡bien, busquémoslas de una vez en nuestros laberintos! -en los cuales, como es sabido, son muchas las cosas que se extravían, muchas las cosas que se pierden del todo. ¿Y hay algo más hermoso que buscar nuestras virtudes? ...³⁵

Nietzsche se sitúa históricamente, a él y al mundo que le rodea. En esta nueva época tendrán que ser otras las virtudes, no aquellas transmitidas

32 Friedrich Nietzsche, *Así habló/Also sprach*, “De la virtud que hace regalos”, 143/“Von schenkenden Tugend”, 99.

33 Friedrich Nietzsche, *Así habló/Also sprach... Segunda parte/Zweiter Teil*, “De los virtuosos”, 169./“Von Tugendhaften”, 122.

34 Friedrich Nietzsche, *Así habló/Also sprach...Tercera parte*, “De la virtud empequeñecedora”, 282/ Dritter Teil, “Von dere verkleinerden Tugend”, 214.

35 Friedrich Nietzsche, *Más allá/Jenseits...* 214.

por los siglos de los siglos y en las que ya no podemos creer. Gastadas por el uso, desprovistas ya de sentido, aunque nadie, excepto él, se atreva a decirlo. Tendrán que ser otras de acuerdo con los cambios históricos. No pueden ser ya herencias, sino que tienen que ser el resultado de una búsqueda activa en nuestros interiores que se han vuelto laberintos. Él nos hablará de las suyas propias, justamente en el pasaje en el que introdujo el término *Gelassenheit*:

Y elegir como compañía ese vicio granuja y jovial, la cortesía. Y permanecer dueños de nuestras cuatro virtudes: el valor, la lucidez, la simpatía, la soledad. Pues la soledad es en nosotros una virtud, por cuanto constituye una inclinación y un impulso sublimes a la limpieza, los cuales adivinan que en el contacto entre hombre y hombre –“en sociedad”- las cosas tienen que ocurrir de una manera inevitablemente sucia. Toda comunidad nos hace de alguna manera, en algún lugar, alguna vez –“vulgares”.³⁶

Desde esta perspectiva, Nietzsche no niega el valor de las virtudes, pero reclama aquellas que deben surgir de nosotros mismos, de nuestra propia naturaleza, de la vida a la que siempre dice sí, frente a la moral que en su crítica sólo puede entenderse como contranaturaleza (*Widernatur*)³⁷. Nos preguntábamos cuál era el fin superior de Nietzsche con el despido de las virtudes. Este no puede ser otro que el que impera en todo su proyecto genealógico: esa gran remoción en el país de la moral al que pertenecen las virtudes. Pero para continuar con la comparación que hemos propuesto de Marguerite Porete, y Nietzsche, nos preguntamos ahora qué lugar ocupa el amor en su inmoralismo y si tiene algo que ver con las virtudes. Hay que reconocer que el amor no es algo de lo que Nietzsche hable mucho en sus obras. “Lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal”³⁸ es una sentencia que suena claramente agustiniana. Son tantas las

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Más allá/Jenseits...* 284.

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, (Madrid: Alianza, 2019), 80; *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, KSA, Band 6, 87.

³⁸ Nietzsche, *Más allá/Jenseits...* 153.

perspectivas que se abren en la obra de Nietzsche que no parece posible abarcarlas todas. “Cuando uno escribe, no solo quiere ser entendido, sino también ciertamente, no ser entendido [...] por todo el mundo”³⁹. Él mismo advirtió que “un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda “ya descifrado” por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su interpretación” concluyendo que “para lo cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso, *no* “hombre moderno”: el *rumiar...*”⁴⁰, el mismo consejo que san Bernardo daba a sus novicios para la meditación. Creo que la puesta en relación de Nietzsche con la teología negativa o la mística apofática constituye un modo apropiado para interpretar sus aforismos. La comparación guía y ordena la lectura en la complejidad y perspectivismo del pensamiento nietzscheano. Y también descubre lo que Nietzsche calló.

Bibliografía

Ediciones

Eckhart, Meister. *Die deutschen und lateinischen Werke*, ed. Josef Quint. Stuttgart: Kohlhammer, 1958-1987.

Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlín/Nueva York: De Gruyter Verlag, 1967-1977.

Porete, Margarita. *Le mirouer des simples ames. Margaritae Porete Speculum simplicium animarum*, ed. Romana Guarnieri y Paul S.J. Verdeyen. Corpus Christianorum Continuatio Medievalis LXIX. Turnhout: Brepols, 1986.

Traducciones

Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (1ª ed.1878; 2ªed. 1886), volumen primero, trad. Marco Parmeggiani. Madrid: Rueda, Tecnos, 2019.

³⁹ Nietzsche, *La ciencia/Fröhliche...* 381.

⁴⁰ Nietzsche, *La genealogía/Zur Genealogie...* Prólogo, 8, 36/Vorrede, 8, 255.

- *La ciencia jovial* (I-IV, 1883; V, 1887), trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
 - *Así habló Zaratustra*, (I-II, 1884; III, 1885; IV, 1886), trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2019.
 - Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro (1886), ed. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2018.
 - *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (1887), trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2018.
 - *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (1888), trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2019.
- Porete, Margarita. *El espejo de las almas simples*, ed. Blanca Garí. Madrid: Siruela, 2005.

Estudios

- Caputo, John. "Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart", en *Derrida and deconstruction*, ed. Hugh J. Silverman. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1989, 24-38.
- Cirlot, Victoria. "La ciudad celeste de Hildegard von Bingen". *Anuario de Estudios Medievales* 44/1, (2014), 475-513.
- "Kataphasis and Apophasis in the *Memorial*", en *Companion to Angela of Foligno*, ed. Pablo Acosta-García y Michael Hahn. Leiden: Brill, en prensa.
- Haas, Alois Maria. *Nietzsche zwischen Dionysus und Christus. Einblicke in einen Lebenskampf*. Zürich: Drei Punkt Verlag, 2003.
- *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Madrid: Siruela, 2009.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Planeta, 2013. (1ª ed. alemana 1961).
- Jauss, Hans Robert. "Allegoresi, riattivazione del mito e nuevo mito", en *Alterità e modernità della letteratura medievale*. Turín: Bollati Borinighieri, 1989 (1ª ed. alemana 1977).
- Kofman, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*. París: Galilée, 1983.
- Nault, François. "Le discours de la doublure: Nietzsche et la théologie négative", *Religiologiques* 12, (1995): 273-294.

Roberts, Tyler T. *Contesting Spirit. Nietzsche, Affirmation, Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Sells, Michael A. *Mystical languages of Unsayings*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND." *<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>*



**CONVERSIÓN Y OBLACIÓN: LA IMPRONTA CARMELITANA
EN LA ESCRITURA DE EDITH STEIN**
CONVERSION AND OBLATION: THE CARMELITE IMPRINT
IN EDITH STEIN'S WRITING

Gabriela Levides Sanz*
Universitat Pompeu Fabra, España
gablevsan@outlook.com

Fecha de recepción: 22 de mayo de 2024 | Fecha de aceptación: 25 de octubre de 2024

RESUMEN

El presente artículo no pretende abarcar la densidad y riqueza de la biografía de la filósofa y mística Edith Stein (1891-1942) ni la complejidad del contexto histórico de principios del siglo xx en el que se vio enmarcada, no obstante, habrá de remitirse a ciertas vivencias de dicha figura para trazar las continuidades y advertir las discontinuidades que existen entre su escritura filosófica y su conversión religiosa. A través de ello se pretende explorar de qué manera la tematización de la experiencia religiosa o mística en la obra de Edith Stein llega a participar en sus escritos autobiográficos de una suerte de teología narrativa que, además, alcanza su plenitud en la convivencia con estilos y registros alejados de la formalidad y el rigor académico que distinguen a sus escritos mayores. De este modo se busca presentar la impronta en el desarrollo de la escritura de Edith Stein de una herencia no sólo teresiana, sino proveniente de

* Es graduada en Filosofía con máster en Ciencias de las Religiones por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente, se encuentra desarrollando su proyecto de tesis doctoral en el programa de doctorado en Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra. Sus intereses e investigación se dirigen al ámbito de las relaciones entre la estética, la filosofía de la religión y los estudios sobre mística.

la tradición literario-espiritual carmelitana en un sentido amplio y su necesaria consideración o actualidad para la discusión filosófica general sobre la mística.

Palabras clave: Edith Stein, Teresa de Jesús, mística carmelitana, cristología, teología narrativa.

ABSTRACT

This paper does not attempt to cover the density and richness of the biography of the philosopher and mystic Edith Stein (1891-1942) nor the complexity of the historical context of the early 20th century in which she is framed, however, certain experiences of said figure will be referenced to trace the continuities and notice the discontinuities that exist between her philosophical writing and her religious conversion. Through this, the aim is to explore how the thematization of the religious or mystical experience in the works of Edith Stein comes to participate in her autobiographical writings in a kind of narrative theology that, in addition, reaches its fullness in the coexistence with styles and registers far from the formality and academic rigor that distinguish her main writings. In this way, it will be presented the imprint on the development of Edith Stein's writing of a heritage that is not only Teresian, but also comes from the Carmelite literary-spiritual tradition in a broad sense and its necessary consideration or relevance for the general philosophical discussion on mysticism.

Keywords: Edith Stein, Teresa of Avila, Carmelite mysticism, Christology, narrative theology.

1. De Edith Stein a Teresa Benedicta de La Cruz: la significación teológica de un nombre

Edith Stein y Teresa Benedicta de la Cruz, en ambos nombres convergen la filósofa, la mística, la educadora, la conversa, la carmelita, la judía y la mártir. A la hora de aproximarse a la figura que atañe al presente artículo no resulta una cuestión menor el cambio de nombre que, tras su entrada en el Carmelo de Colonia, le acompañará durante los últimos nueve años de su vida como religiosa. Este detalle aparentemente anecdótico permite dar cuenta del diálogo indisoluble que existe entre el desarrollo intelec-

tual y la obra de Edith Stein y su itinerario personal de conversión religiosa y descubrimiento de la vocación contemplativa.

La filósofa, criada en el seno de una familia judía, toma como nombre de bautismo a los 30 años el de Edith Hedwig Teresa. Junto a su nombre de nacimiento, Stein recoge el de su madrina de bautismo, la también filósofa Hedwig Conrad-Martius, y el de su maestra espiritual, Teresa de Jesús, la gran escritora mística castellana y fundadora del Carmelo descalzo en el siglo XVI. Stein coincidiría con Hedwig Conrad-Martius, cristiana protestante, gracias al entorno fenomenológico que rodeaba a Husserl. El contacto con Teresa de Jesús se produciría a través de la lectura del *Libro de la vida* unos meses antes de su bautismo, de la cual dirá que puso fin a su larga búsqueda de la verdadera fe. Dicho encuentro literario no supondría únicamente para Edith Stein el motor de su conversión religiosa y entrada en la vida sacramental de la Iglesia católica, sino que encerraba ya entonces su embrionaria vocación de carmelita descalza, que aún habría de esperar más de 10 años para realizarse. La propia filósofa declara todo ello del siguiente modo en su obra autobiográfica titulada *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*: “Desde hacía casi doce años era el Carmelo mi meta. Desde que en el verano de 1921 cayó en mis manos la Vida de nuestra Santa Madre Teresa y puso fin a mi larga búsqueda de la verdadera fe. Cuando recibí el bautismo el día de Año Nuevo de 1922, pensé que aquello era sólo una preparación para la entrada en la Orden”.¹

No resultará por ello extraño que el nombre que adopte como religiosa carmelita unos años después sea el de Teresa Benedicta de la Cruz, obviando ahora su nombre de nacimiento y añadiendo, junto al de Teresa, el nombre de Benedicta en reconocimiento de la huella que en su camino de fe habían tenido la espiritualidad benedictina y su amistad con el abad de Beuron, Raphael Walzer.² Sin embargo, resulta aún más significativa la elección del apellido “de la Cruz”, que condensará de forma clarividente el fondo de la vocación contemplativa de Edith Stein. Cabe recordar que serán el creciente antisemitismo y la imposibilidad de continuar dedicándose a la educación por su origen judío los factores que precipitarán,

1 Edith Stein, *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas* (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 500.

2 Edith Stein, *Obras completas I*, 57.

al fin, la entrada de la filósofa en el Carmelo. Pese a su crudeza, dichos acontecimientos son leídos por Edith Stein como parte de la vida de gracia en la que se encuentra inmersa, así declarará lo siguiente en una carta a su madrina: “El hecho de que no tenga clases no es cosa que haya que lamentar. Creo que detrás hay una grande y misericordiosa Providencia. Hoy por hoy, no puedo decirle dónde veo la solución para mí”.³

Durante este periodo de discernimiento posterior a la escalada de la hostilidad contra la población judía, Edith Stein, aún sin concretar su inminente entrada en el Carmelo de Colonia, ya es capaz de percibir cómo la noción de la cruz marcaría de una manera determinante el posterior desarrollo de su vida. Así declara la siguiente experiencia, nuevamente relatando su llegada al Carmelo: “Yo hablaba con el Salvador y le decía que sabía que era su cruz la que ahora había sido puesta sobre el pueblo judío. La mayoría no lo comprenderían, pero aquellos que lo supieran, deberían cargarla libremente sobre sí en nombre de todos. Yo quería hacer esto. Él únicamente debía mostrarme cómo”.⁴ Es esta cruz que se precipita sobre el pueblo elegido de la Antigua Alianza la que Edith Stein recoge como judía en su apellido de religiosa, identificando dicha cruz como símbolo de sufrimiento y expiación que contiene la promesa de la gloria. Sólo de esta manera se comprende el ímpetu de cargar con esta cruz que atraviesa el resto de su vida en el marco de un entorno monástico caracterizado por la penitencia, lo cual Edith Stein advertirá como algo más hondo que la mera voluntad de rememorar los sufrimientos que había padecido Jesús, concibiéndolo como un modo efectivo de participar de la redención que la cruz trae consigo.⁵ Así se comprende la voluntad de la religiosa de ofrecerse como víctima expiatoria, en semejanza con la Ester bíblica, para lidiar con el crudo destino que se cierne sobre el pueblo judío.⁶

De este modo, se puede apreciar cómo el cambio de nombre de Edith Stein revela que la tradición monástica de los llamados “nombres de re-

3 Edith Stein, *Obras completas I*, 1023.

4 Edith Stein, *Obras completas I*, 499.

5 Edith Stein, *Obras completas V. Escritos espirituales* (Burgos: Monte Carmelo, 2004), 621-625.

6 Véase Edith Stein, *Obras completas I*, 1286: “Una y otra vez he de pensar en la reina Ester, que justamente para esto fue sacada de su pueblo, para interceder por él ante el rey. Yo soy una pobre, impotente y pequeña Ester, pero el rey que me ha elegido es inmensamente grande y misericordioso”.

ligión”, más allá de su vertiente puramente piadosa, puede llegar a comportar una significación teológica enraizada, en este caso, en un elemento profundamente evangélico de la tradición mística carmelitana que es la centralidad del encuentro personal y amistoso con Jesús en la vida del cristiano. El nombre de Teresa Benedicta de la Cruz tiene la voluntad de recoger todo un itinerario personal y vocacional atravesado por una intensa experiencia de encuentro con Dios que se remonta incluso a momentos previos a la entrada de Edith Stein en la vida sacramental de la Iglesia.⁷

No se ha de olvidar que el primer contacto de la filósofa con el ámbito de la fe se producirá en absoluta continuidad con su actividad académica, en el propio marco universitario por influencia de Max Scheler, como ella misma relata en sus escritos autobiográficos:

Este fue mi primer contacto con este mundo hasta entonces para mí completamente desconocido. No me condujo todavía a la fe, pero me abrió a una esfera de “fenómenos” ante los cuales ya nunca más podía pasar ciega. No en vano nos habían inculcado que debíamos tener todas las cosas ante los ojos sin prejuicios y despojarnos de toda “anteojera”. Las limitaciones de los prejuicios racionalistas en los que me había educado, sin saberlo, cayeron, y el mundo de la fe apareció súbitamente ante mí.⁸

Es más, este fragmento permite trazar una continuidad absoluta entre la experiencia fenomenológica de Edith Stein y el campo de la experiencia religiosa que entonces se abre ante ella.

No resultará entonces extraño el esfuerzo intelectual por conciliar la fenomenología con el pensamiento tomista al que dedicará su actividad filosófica posterior al bautismo, fruto del cual surgen varios escritos menores y conferencias que culminan en su gran obra *Ser finito y ser eterno*, acabada ya en el Carmelo por indicación de sus superiores, quienes permiten que sea dispensada del rigor de los ritmos comunitarios.⁹ En un registro más

⁷ Edith Stein, *Obras completas I*, 52.

⁸ Edith Stein, *Obras completas I*, 366.

⁹ Dicha obra recoge, además, toda la evolución filosófica de Edith Stein, lo cual permitiría referirse a ella como una suerte de “autobiografía filosófica”. Véase Edith Stein, *Obras completas I*, 74.

propiamente espiritual desarrollará su última gran obra, *Ciencia de la cruz*, con motivo del cuarto centenario del nacimiento de san Juan de la Cruz en 1942. Ambos escritos quedan incardinados de un modo absolutamente transparente en el relato biográfico que se extrae del cambio de nombre de Edith Stein a Teresa Benedicta de la Cruz. Desde su primer contacto con la fe hasta el sentido último de su vocación religiosa, la experiencia íntima de Dios y la actividad filosófico-intelectual de Stein se retroalimentan quedando indisolublemente entrelazadas. Es por ello que atañen al presente escrito otras obras menores, de carácter puramente doctrinal, biográfico o comunitario, que la filósofa desarrolló tras su conversión religiosa, fundamentalmente en el entorno del Carmelo, y que recogen o incluso propician de igual modo la plenitud de su desarrollo intelectual.

2. La humanidad de Cristo: eje del encuentro personal en el Carmelo

Antes de abordar propiamente la naturaleza de los escritos menores que resultan clave para el presente estudio, cabe dar cuenta de la raigambre carmelitana de este enfoque teológico, estrechamente vinculado con la vivencia mística. Este modo de hacer teología recurre a estilos y registros en principio alejados del ámbito teológico o filosófico más puramente especulativo. En su primera gran obra, el *Libro de la vida*, Teresa de Jesús narra los acontecimientos vitales que preceden al entonces inicio de su actividad fundacional. Sin embargo, a lo largo del relato aparentemente biográfico se van integrando pasajes puramente doctrinales y mistagógicos como el dedicado a los modos de oración¹⁰ o el capítulo veintidós¹¹, el cual condensa la cristología del discurso teresiano en una defensa de la experiencia orante apoyada eminentemente en la humanidad de Cristo.¹² El propio relato biográfico destila por sí mismo dicho contenido teológico en tanto que refleja la absoluta proximidad con la que Teresa de Jesús concibe la relación, desde su cuerpo y biografía, con un Dios encarnado, hecho él mismo cuerpo y biografía. La humanidad de Cristo será, en definitiva, el eje que sostenga

10 Teresa de Jesús, *Obras completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018), 70-120.

11 Teresa de Jesús, *Obras completas*, 120-126.

12 Véase a este respecto: Secundino Castro, "Mística y cristología en Santa Teresa", *Revista de Espiritualidad*, núm. 222-223 (1997): 75-117.

la célebre definición de la oración y, por ende, de la relación con Dios, que ofrece Teresa de Jesús: “tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama”.¹³

Es esa humanidad la que permite el trato de amistad que conduce a una expresión de la vivencia mística y con ello a un modo de hacer teología sostenidos en una narración de corte biográfico. En última instancia se trata de un modo de escritura bastante próximo al de Agustín de Hipona en las *Confesiones*, e indudablemente al de los propios evangelistas que dan cuenta del paso de Jesús por la vida del hombre. No es de extrañar entonces que entre las tradiciones monásticas que aún hoy permanecen arraigadas en la vida conventual del Carmelo se encuentre la redacción de breves semblanzas biográficas tras el fallecimiento de algún miembro de la comunidad. Al igual que sucede con los llamados “nombres de religión”, esta tradición monástica recoge un trasfondo teológico que revela el relato vivencial como centro privilegiado de la experiencia de Dios y, por tanto, de un modo de construir el discurso teológico al que subyace una experiencia mística.

Como se anunciaba previamente, la propia Edith Stein participa de este género de la semblanza biográfica o necrología relatando la vida de una hermana de comunidad en el Carmelo de Echt llamada Inés.¹⁴ Previamente habría escrito un texto similar tras el fallecimiento del prelado Joseph Schwind.¹⁵ Sin embargo, íntimamente ligadas a este género más específico de las necrologías se encuentran las diversas reseñas histórico-biográficas que la filósofa redactará sobre Teresa de Jesús y la recién canonizada en su época Teresa Margarita del Corazón de Jesús. En esta misma línea dedicará textos breves a figuras de menor relevancia asociadas al Carmelo francés y alemán, a los que se suman un escrito más general sobre la historia del Carmelo y otro con motivo del tercer centenario de la fundación del Carmelo de Colonia.

Todos estos escritos breves se apoyan en el mismo fondo teológico que sitúa el relato vivencial como un documento privilegiado del encuentro del alma con Dios y, por lo tanto, un soporte para la construcción del dis-

13 Teresa de Jesús, *Obras completas*, 61.

14 Edith Stein, *Obras completas V*, 671-674.

15 Edith Stein, *Obras completas V*, 675-685.

curso teológico. En el caso de Edith Stein se hace transparente cómo estos relatos que compone retroalimentan el desarrollo intelectual que está llevando a cabo en torno a tópicos teológicos como la cruz, que a su vez están íntimamente ligados con su propia biografía y la creciente amenaza contra el pueblo judío. De este modo, el relato sobre Teresa Margarita del Corazón de Jesús queda centrado en su inclinación por la penitencia y se concluye declarándola como una “fiel seguidora de la cruz”.¹⁶ Tratando la figura de Francisca de los Infinitos Méritos de Jesús, quien reintroduce el Carmelo en Colonia, Edith Stein destaca nuevamente la heroicidad del sacrificio configurado en el crucificado, rescatando las siguientes palabras de la religiosa carmelita: “Es aún más fácil dejarse crucificar con el Salvador en la cruz que volverse con Él un niño pequeño”.¹⁷ Lo mismo sucede a propósito del escrito sobre la carmelita francesa María Amada de Jesús, cuya semblanza concluirá del siguiente modo: “Después de que había recorrido todo el camino de la cruz con el Señor, tuvo que compartir todavía con él lo más extremo, el abandono de Dios. Entonces llegó la paz de la eternidad”.¹⁸ En el marco de la narración biográfica, este fragmento deja traslucir tanto un trasfondo mistagógico como doctrinal en torno a la temática de la cruz y la configuración redentora con Cristo. Junto a estos escritos breves de carácter histórico-biográfico, Edith Stein redactó otros trabajos orientados a la vida comunitaria como lo son sus poesías y piezas teatrales, que del mismo modo que los anteriores quedan ligados a la cotidianidad de la comunidad y las personas que la integran, recogiendo de esta manera un cierto carácter vivencial.

Antes de adentrarse en los escritos puramente autobiográficos de Edith Stein, cabe destacar algunos de los escritos del ámbito comunitario que corresponden a breves meditaciones con motivo de la renovación de los votos. Si bien todos estos escritos revelan, como se anunciaba, un carácter vivencial o biográfico, en el caso de las meditaciones a propósito de la renovaciones de los votos, celebradas durante la festividad de la Exaltación de la Santa Cruz, la centralidad de la temática de la cruz y la vivencia de la vocación religiosa como oblación expiatoria remiten de un modo especial

16 Edith Stein, *Obras completas V*, 554.

17 Edith Stein, *Obras completas V*, 578-579.

18 Edith Stein, *Obras completas V*, 607.

a las circunstancias históricas a las que se enfrentaba la filósofa junto a la comunidad de Echt, a la que es trasladada los últimos años de su vida junto a su hermana por precaución de sus superiores y desde la cual será deportada a Auschwitz. En dichos textos se llega a interpelar directamente a la comunidad invitando al examen personal en relación con las circunstancias de extrema violencia y hostilidad que se viven en Alemania.¹⁹

3. La vocación carmelita como oblación por el pueblo judío

Habiendo podido sopesar el valor que la narración vivencial como motor de un determinado modo de discurso teológico tiene en la tradición del Carmelo teresiano en la que Edith Stein se desenvuelve, cabe concluir el presente estudio a través de sus grandes escritos autobiográficos: *Vida de una familia judía* y *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*. El primero de dichos escritos abarca la vida en familia de la filósofa hasta 1916 y pretende, en respuesta al creciente antisemitismo, dar un reflejo humano y veraz de la realidad judía, tal como se refleja al comienzo de la obra:

Lo que quiero escribir en estas páginas no será una apología del judaísmo. Eso le corresponde al que esté llamado a ello, el desarrollar y exponer la “idea” del judaísmo y defenderla contra las falsificaciones [...] Quien quiera enterarse de todo esto encontrará amplia bibliografía. Yo quisiera sólo narrar sencillamente mis experiencias de la humanidad judía.²⁰

Si bien la propia intencionalidad del escrito lo distancia de aquel segundo texto autobiográfico que sí será propiamente una biografía espiritual, la creciente opresión del pueblo judío que anima a Edith Stein a escribir hace del mismo una suerte de preámbulo del que, como se recogía previamente,

19 Véase Edith Stein, *Obras completas* V, 653-654: “En los últimos meses hemos oído tan a menudo quejas de que las muchas oraciones por la paz no surtieron todavía ningún efecto. ¿Qué derecho tenemos nosotras a ser escuchadas? Nuestro deseo de paz es, sin duda, auténtico y sincero. Pero, ¿nace de un corazón totalmente purificado? ¿Hemos rezado verdaderamente ‘en el nombre de Jesús’, es decir, no sólo con el nombre de Jesús en la boca, sino en el espíritu y en el sentir de Jesús, buscando sólo la gloria del Padre y no la propia?”

20 Edith Stein, *Obras completas* I..., 160.

será el sentido más hondo de su vocación religiosa, esto es la configuración expiatoria con el crucificado.²¹ En el caso del escrito titulado *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, Edith Stein recoge precisamente los acontecimientos que precipitan su entrada en el Carmelo y de esta manera, el sentido último de su vocación religiosa en relación con la cruz. Como se anotaba previamente, el Carmelo era la meta de Edith Stein tras su conversión y supondrá el marco en el que se produzca el culmen de su desarrollo espiritual e intelectual. Será inmersa en la rutina oblativa del Carmelo, como se desprendía de los escritos a propósito de la renovación de los votos, donde Edith Stein comprenda y describa, a través también de los escritos breves que se han ido explorando, la hondura teológica de la configuración mística con la cruz de Cristo y su papel de colaboración con el carácter redentor de esta, el cual plasmará definitivamente en su obra *Ciencia de la cruz*.

Todo ello queda a su vez contenido en el breve escrito también de carácter autobiográfico que es su testamento, realizado tras su traslado al Carmelo de Echt. Habiendo tratado de ciertas cuestiones prácticas, Edith Stein concluye el escrito de la siguiente manera:

Desde ahora acepto con alegría y con perfecta sumisión a su santa voluntad, la muerte que Dios me ha reservado. Pido al Señor que se digne aceptar mi vida y mi muerte para su honor y su gloria; por todas las intenciones de los Sagrados Corazones de Jesús y de María y por la Santa Iglesia, de modo especial por el mantenimiento, santificación y perfección de nuestra Santa Orden, particularmente los Carmelos de Colonia y Echt en expiación por la incredulidad del pueblo judío y para que el Señor sea acogido por los suyos y venga su Reino en la gloria; por la salvación de Alemania y la paz en el mundo; finalmente, por

21 Si bien el sentido último de esta configuración expiatoria con Jesús crucificado como meta de toda vida cristiana podría encontrarse en diversos pasajes de la obra de Stein, en el escrito ya referido titulado *Amor por la cruz* se expresa de un modo sintético con ocasión de la fiesta de Juan de la Cruz. Véase Edith Stein, *Obras completas V*, 623-624: "Cualquiera que a lo largo del tiempo haya aceptado un duro destino en memoria del Salvador sufriente, o haya asumido libremente sobre sí la expiación del pecado, ha expiado algo del inmenso peso de la culpa de la humanidad y ha ayudado con ello al Señor a llevar esta carga; o mejor dicho, es Cristo-Cabeza quien expía el pecado en estos miembros de su cuerpo místico que se ponen a disposición de su obra de redención en cuerpo y alma".

mis familiares, vivos y difuntos, y por todos los que Dios me ha dado: que ninguno de ellos se pierda.²²

La vivencia mística que Edith Stein transparenta en su configuración con el crucificado y que relata bajo diversos formatos, construyendo con ello un amplio discurso filosófico-teológico en torno a dicha temática, evidencia su absoluta coherencia tanto espiritual como teórica en su entrega definitiva al martirio en Auschwitz.

4. Conclusiones acerca de la escritura desde una mística encarnada

En un breve texto de carácter místico y doctrinal sobre la oración de la Iglesia²³, Edith Stein discurre acerca de la íntima unión entre el sacrificio, la comunión y la alabanza a través del misterio pascual y, por ende, en la propia vida del cristiano en la Iglesia. Toda la actividad intelectual y espiritual de la filósofa carmelita que se ha expuesto en el presente artículo participa de esta misma dinámica eucarística, en íntima consonancia con su particular itinerario biográfico y vocación última. A propósito de ello, la también carmelita descalza Cristina Kaufmann declaraba lo siguiente:

La vida de Edith Stein culminó en la misericordia práctica, directa, ejercida en una situación extrema, hecha icono de Cristo que consuela a las mujeres de Jerusalén, camino del calvario. La experiencia de Dios la condujo a la fuente misma de su ser y de ahí a una radical y efectiva participación, desde la fe, la esperanza y el amor, en el drama del momento histórico que le tocó vivir.²⁴

A través de Edith Stein se accede, pues, no sólo al testimonio de una figura en la que actividad filosófico-teológica y vivencia mística confluyen en constante retroalimentación y compromiso, sino que la diversidad de sus escritos y la herencia carmelitana que condensan permite reconocer la riqueza específica que para un discurso filosófico que pretenda aproximarse

²² Edith Stein, *Obras completas I*, 515-516.

²³ Edith Stein, *Obras completas V*, 107-121.

²⁴ Cristina Kaufmann, *La fascinación de una presencia* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2007), 166.

a la tradición mística tienen aquellos escritos considerados menores por su distancia respecto al canon académico. Dicha riqueza específica e incluso el testimonio privilegiado que suponen los documentos mencionados refleja a su vez, en su vinculación con un ámbito informal, rutinario, comunitario, biográfico y aparentemente de menor contenido especulativo, la integridad de la vivencia mística que se revela encarnada en la más absoluta cotidianidad. Tal como la propia Teresa de Jesús anunciaba: “entended que, si es en la cocina, entre los pucheros anda el Señor, ayudándoos en lo interior y exterior”.²⁵

Bibliografía

- Castro, Secundino. “Mística y cristología en Santa Teresa”. *Revista de Espiritualidad*, núm. 222-223 (1997): 75-117.
- Duran, Jane. “Teresian Influence on the Work of Edith Stein”. *American Journal of Theology & Philosophy*, núm. 32, 3 (2011): 242-254.
- Espín, Olivia M. ““The Destiny of This People Is My Own...”: Edith Stein’s Paradoxical Sainthood”, *CrossCurrents*, núm. 58, 1 (2008): 117-148.
- Kaufmann, Cristina. *La fascinación de una presencia*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2007.
- Sancho, Francisco Javier. *Edith Stein. Modelo y maestra de espiritualidad*. Burgos: Monte Carmelo, 2005.
- Stein, Edith. *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas*. Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- . *Obras completas V. Escritos espirituales*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- Teresa de Jesús. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

“La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND.” <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>”



²⁵ Teresa de Jesús, *Obras completas*, 690.

JACQUES DERRIDA Y LA FE DE
LA TEOLOGÍA NEGATIVA
JACQUES DERRIDA AND THE FAITH
OF NEGATIVE THEOLOGY

Sergi Castella-Martinez*
Universidad Pompeu Fabra, España
sergi.castella@upf.edu

Fecha de recepción: 13 de agosto de 2024 | Fecha de aceptación: 19 de septiembre de 2024

RESUMEN

El debate acerca de la semejanza entre la deconstrucción y la teología negativa persigue a Jacques Derrida desde antes de su supuesto giro religioso en los años noventa. Este artículo se propone introducir los elementos clave de este debate, así como algunas aportaciones críticas recientes. Al reseñar la fecundidad filosófica del apofatismo religioso en obras como *Circonfession* (1991), *Sauf le nom* (1993) o *Foi et savoir* (1996), la apropiación o comentario de la negatividad teológica se muestran no sólo como estrategias lingüísticas de aproximación a la *différance*. El acervo de recursos estéticos y creativos que propone la poética del cuerpo místico ante el misterio sirve a Derrida para abordar el vínculo fideciario que supone toda palabra dada y la (des)aparición de la presencia del otro en la escritura.

Palabras clave: deconstrucción, mística, poética, comunicación, deseo

* Doctor en Humanidades (Estética, hermenéutica, y religión) por la Universidad Pompeu Fabra (2023), con una tesis acerca de la relevancia de la obra del filósofo Ramon Llull (1232-1316) en la poetología contemporánea, a partir del caso de J. V. Foix (1893-1987). Se ocupa del encuentro entre la cosmovisión religiosa medieval y el pensamiento y las artes contemporáneas, así como de sus implicaciones estéticas y creativas, especialmente en las tradiciones hispánica y francesa.

ABSTRACT

*The longstanding debate surrounding the parallels between deconstruction and negative theology precedes even Jacques Derrida's alleged religious turn in the 1990s. This article seeks to elucidate the core elements of this debate while also highlighting some recent critical insights. Through an examination of the philosophical fruitfulness of religious apophaticism in works such as *Circonfession* (1991), *Sauf le nom* (1993), or *Foi et savoir* (1996), it showcases that the appropriation or commentary of theological negativity extends beyond mere linguistic tactics aimed at approaching *différance*. The array of aesthetic and creative resources found in the mystical poetics of the body, in face of the mystery, are crucial to Derrida, because they allow him to address the fiduciary bond supposed by every given word, as well as the (dis)appearance of the other in writing.*

Keywords: *deconstruction, mysticism, poetics, communication, desire*

Introducción

Jacques Derrida negó rotundamente la semejanza entre la deconstrucción y la teología negativa en *Marges de la philosophie* (1972):

[L]o que se señala así de la diferencia no es teológico, ni siquiera del orden más negativo de la teología negativa, que siempre se ha ocupado de librar, como es sabido, una superesencialidad más allá de las categorías finitas de la esencia y la existencia, es decir, de la presencia, y siempre de recordar que si a Dios le es negado el predicado de existencia, es para reconocerle un modo de ser superior, inconcebible, inefable.¹

Distancia así el filósofo la *différance* de la presunta “reapropiación ontológica o teológica” del apofatismo, alineado con la tradición metafísica occidental, que la propuesta derrideana comprende, inscribe y excede. Esto

1 Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín (Madrid: Cátedra, 1994), 42. Derrida pronuncia la conferencia “La Différance” en 1968, y el texto aparece publicado ese mismo año en el *Bulletin de la Société française de philosophie* y en *Theorie d'ensemble* (Seuil).

ha sido comentado tanto por Martin Hägglund, defensor de la infinita distancia entre el ateísmo radical que atribuye a Derrida y el apofatismo religioso², como por los distintos intérpretes que han acentuado la naturaleza religiosa de la deconstrucción³, así como por el propio Derrida⁴. En el presente artículo reseñaré algunas referencias explícitas de Derrida a la teología negativa en *Circonfession* (1991) y *Sauf le nom* (1993), que permiten comprender mejor la posición y el valor que da el filósofo a la mística apofática en el marco de la metafísica occidental. En segundo lugar, y a partir de *Foi et savoir* (1996), daré cuenta de la semejanza en el horizonte comunicativo de la deconstrucción y de la teología negativa, gracias a la cual el filósofo propone salvar el abismo de diferencias discursivas y reconocer al otro por la escritura.

La contundente apreciación de Derrida respecto a la teología negativa en *Marges de la philosophie* discurre en unas líneas argumentales parecidas al rechazo que expresa Gianni Vattimo por ella.⁵ Mientras que Vattimo destaca la semejanza entre el abandono místico en lo absoluto y el olvido del ser, Derrida reprocha a esta tradición teológica el recurso a la permanentemente inadecuada predicación de Dios como paso previo a la afirmación acrítica de su modo de ser superior. Resuena en ambos autores la vocación heideggeriana de destruir la historia de la ontología.⁶ No es sorprendente, en este sentido, que en un texto como *Circonfession* (1991), que Derrida presenta en los márgenes inferiores de la sistemática introducción filosófica de Geoffrey Bennington, *Derridabase*, el filósofo recuerde frecuentemente que su escritura —y no libro, tal como ya había avanzado en

2 Martin Hägglund, *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life* (Stanford: Stanford University Press, 2008), 4.

3 Cuatro obras de referencia son: Jean-Luc Nancy, *La Déclosion. Déconstruction du christianisme I* (París: Galilée, 2005); John D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event* (Bloomington: Indiana University Press, 2006); Richard Kearney, *Anatheism. Returning to God after God* (Nueva York: Columbia University Press, 2009); Catherine Keller, *Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement* (Nueva York: Columbia University Press, 2015).

4 En la conferencia *How to Avoid Speaking?*, pronunciada en 1987, Derrida comenta la objeción de Jean-Luc Marion acerca de la superesencialidad de la teología negativa, filiendo su análisis a los precedentes de Heidegger, Von Balthasar y Levinas (Jacques Derrida, "Cómo no hablar. Denegaciones", trad. Patricio Peñalver, en *Cómo no hablar y otros textos* [Barcelona: Proyecto A, 1997]). Cf. Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance* (París: Grasset, 1977).

5 Véase, en este mismo número, la contribución de Felipe de Queiroz Souto.

6 Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009 [2ª ed.]), 30-37.

*Glas*⁷— se constituye en contra del sistema teológico (*théologiel*) de Bennington,⁸ aunque lo hace desde una posición de vulnerabilidad, exposición e impotencia:

... y cuando afirmo que quiero ganar mi nombre contra G., ello no significa lo contrario de perder, que se entienda ganar en el sentido del juego, ganar en el póker, o en el sentido del viaje, ganar la orilla, o en sentido laboral, ganarse la vida, la horrible expresión *yo gano*, eso es lo que nunca comprenderán, no me gustan ni la palabra ni la cosa, de ahí el aplazamiento indefinido, la llamada teología negativa, el juego con los nombres de Dios, la sustitución de una orilla por otra...⁹

La suspicacia de la posmodernidad por los constructos intelectuales teológicos, responsables de las grandes narrativas modernas, no está en cuestión aquí.¹⁰ Que Derrida oponga deliberadamente el sistema teológico, por un lado, y la teología negativa, por el otro, lo entrelaza con aquel grito de libertad y premonitorio lamento de Marguerite Porete:

Teólogos y otros clérigos
No tendréis el entendimiento.
Por claro que sea vuestro ingenio.
Si no procedéis humildemente
Y si Amor y Fe juntos
No os hacen superar a Razón,
Pues son damas de la casa.¹¹

7 Jacques Derrida, *Glas* (París: Galilée, 1974).

8 Derrida, "Circonfesión", en Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Derrida*, trad. M^a Luisa Rodríguez Tapia (Madrid: Cátedra, 1994), §58, 309: "... tenéis toda esta circonfesión, la criba de los acontecimientos singulares que pueden desmantelar el programa teológico de G[eorge]..." Cf. también §5, 32-34.

9 Derrida, "Circonfesión", §8, 66-67.

10 John D. Caputo ha identificado la deconstrucción como una "nueva Ilustración", por el hecho de elevar nuestra alerta ante lo que se arroga la condición de referencia, de subjetividad o de objetividad (John D. Caputo, "The Good News about Alterity: Derrida and Theology", *Faith and Philosophy* 10, núm. 4 (1993), 456.

11 Marguerite Porete, *El espejo de las almas simples*, ed. y trad. Blanca Garí (Madrid: Siruela, 2005), 49.

La querrela nietzscheana contra teólogos y clérigos, responsables de la reificación de Dios, es indesligable de un reconocimiento explícito por la labor de la teología negativa como polo de libertad espiritual y de crucial renovación de la imaginación: “Que no tenga que decirse hoy, en relación con la moral, lo que dijo el Maestro Eckhart: ‘¡Ruego a Dios que me deje libre de Dios!’”.¹² También Heidegger halló en el término “*Gegenbewegung*” (“contramovimiento”)¹³ la expresión para designar aquello que Amador Vega ha llamado lo “característico de los movimientos espirituales europeos, que fueron creadores de un lenguaje del exceso, que cursa contracorrente (teológica, cultural y socialmente)”.¹⁴ En todo caso, las corrientes espirituales provenientes de los márgenes de la teología, y muy especialmente la teología negativa, han ejercido obstinadamente la “promiscuidad gramatical” que Sloterdijk atribuye como factor clave de la religiosidad.¹⁵ Siempre bajo la sospecha de la herejía, el desbordamiento de la inquietud espiritual, como recuerda Lluís Duch, presenta habitualmente rasgos anti-sacerdotales y un énfasis en los elementos laicos.¹⁶

1. La cicatriz de *circconfession*

Circconfession es una inclasificable forma de la escritura y del pensamiento que, asemejada a la plegaria y a la confesión, se abre como una herida ante el dolor causado por la inminente muerte de la madre. Las conmovedoras confesiones de amor de san Agustín por santa Mónica sirven a Derrida para recorrer su propia vida al tiempo que la de su madre se desvanece. El potencial carácter confesional de toda escritura, práctica a la que se entrega el propio filósofo, se asemeja a la vocación de “hacer la verdad” del padre latino.¹⁷ Si Derrida entiende este “*faire*” como un aplazamiento

12 Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial (“La gaya scienza”)*, trad. José Jara (Caracas: Monte Ávila, 1990), §292, 169.

13 Martin Heidegger, “Los fundamentos filosóficos de la mística medieval”, en *Estudios sobre mística medieval*, trad. Jacobo Muñoz (México: Fondo de Cultura Económica, 1997 [2ª ed.]), 162-64.

14 Amador Vega, *Tentativas sobre el vacío* (Barcelona: Fragmenta, 2022), 316.

15 Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, trad. Pedro Madrigal (Valencia: Pre-Textos, 2012), 40.

16 Lluís Duch, *Antropología de la religión*, trad. Isabel Torras (Barcelona: Herder, 2001), 176.

17 Derrida, “*Circconfesión*”, §8, 73: “Quiero hacerla [la verdad] en mi corazón, ante ti, a través de la confesión, pero también en mi libro, delante de muchos testigos”. Todas las citas del texto aparecen en latín y remiten a su traducción.

indefinido, es porque la abertura de la herida y su cauterización son en la escritura un solo proceso de des-identificación: “la escara cauterizada por la luz de la escritura, a fuego, a sangre, pero también a ceniza”.¹⁸ Así como san Agustín se preguntaba dónde reside Dios en la memoria y se proponía sobrepasarla para alcanzarlo (en el paso de la *intentio* a la *extensio*)¹⁹, Derrida se propone atravesar el nombre propio que cela la vida, y ofrecer en la escritura un rastro de sí entre el centelleo de lo escrito:

... acontecimiento, *unpredictable* para G[eorge] y para mí, en la escritura de una circonfesión por la agonía de mi madre, ilegible aquí pero acontecimiento inicial para inscribirse incluso en mi cuerpo, la contracicatriz ejemplar que debemos aprender a leer sin verla.²⁰

La tarea que asume el filósofo es conscientemente desesperada y contradictoria, porque topa con la finitud radical como límite imposible de traspasar. Es una herida “ilegible” y sin embargo se abre paso en el cuerpo y anhela una forma de relación distinta, el cuidado por lo que se desvanece que es este “hacer la verdad”. La célebre reflexión con la que Michel de Certeau cierra *La fábula mística*, en referencia a Hadewijch de Amberes, puede dar cuenta de la distancia inevitable entre la práctica de la escritura derrideana y la cosmovisión mística medieval. Según Certeau, podría darse a los místicos el nombre de la obra de Angelus Silesius: *Wandersmann*, peregrino o caminante. Y concluye:

Es místico todo aquel o aquella que no puede dejar de caminar, y que, con la certeza de lo que le falta, sabe que cada lugar y cada objeto *no es eso*, que no puede residir *aquí* y contentarse con *aquello*. El deseo crea un exceso, se excede, pasa y pierde los lugares. Obliga a ir más lejos, más allá.²¹

18 Derrida, “Circonfesión”, §10, 77.

19 Silvia Magnavacca, estudio preliminar a *Confesiones*, de San Agustín, trad. Silvia Magnavacca (Buenos Aires: Losada, 2005), 18-30.

20 Derrida, “Circonfesión”, § 23, 140.

21 Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, trad. Jorge López Moctezuma (México: Universidad Iberoamericana, 2004), 352-53.

La escritura mística abre según Certeau una “poética del cuerpo”, puesto que las negaciones, la glosolalia, los modos sin modo, y la plétora de formas de la promiscuidad gramatical ensayadas por los místicos, no son sólo inscripciones de la insuficiencia expresiva de la escritura. Son también las formas legibles de “hacer la verdad” y de comunicar la revelación personal, interior e inmediata.²² Derrida, por su parte, no puede sino negar la supervivencia “de lo que sea”, con lo cual la escritura, vuelta sobre sí misma, aspira, al “hacer la verdad”, a ser rastro de su presencia siempre ausente, en el presente más radical de la vida finita:

... rechazos y negaciones que prueba la propia escritura, la última voluntad de la palabra de cada palabra, donde mi escritura disfruta de esa privación de sí misma, exultante de darse como regalo, ante testigos, la mortalidad que significa la herencia...²³

Pese a la negación de la supervivencia en general, que pone en cuestión la presencia en la posteridad y la comunicabilidad de toda presencia, vemos en *Circonfession* la comparación de la escritura con la teología negativa, con el juego de circunvalación de los nombres de Dios y con un alejamiento constante de la meta. La posición de Derrida ante esta cuestión se sintetiza con mayor claridad en el diálogo *Sauf le nom* (1993), en el que la teología negativa no es ya meramente un subterfugio de la metafísica tradicional, sino una presencia ubicua en todo texto: “La teología negativa está en todas partes, pero nunca está sola. Por esta misma razón, pertenece, sin cumplirla, al espacio de la promesa filosófica u onto-teológica de la que parece renegar”.²⁴ En la célebre conferencia “How to avoid speaking?”, pronunciada en 1987, Derrida también reconoce la familiaridad retórica entre la deconstrucción y la teología negativa, e identifica en su “dirigirse

22 En su “arte de hallar (o trovar) la verdad” (*ars inveniendi veritatem*), Ramon Llull propone modos artificiales (silogísticos, dialécticos o poéticos) que, diseñados a imagen de la incesante actividad creadora divina, permiten componer proposiciones que señalan la continua presencia divina en todas las cosas. El “artista” puede corresponderse con el creador y con la creación por medio de la práctica de trovar la verdad, que es siempre una práctica creativa desplegada en las más diversas formas. Cf. Amador Vega, Peter Weibel, Siegfried Zielinski, *Día-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018).

23 Derrida, “Circonfesión”, §53, 289.

24 Jacques Derrida, *Salvo el nombre*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 66-67.

al otro” el núcleo de su interés por ella.²⁵ Es necesario identificar la aquiescencia de la poética del cuerpo en la tradición mística, así como su familiaridad con la plegaria, como elementos clave de la lectura derrideana.

2. Empobrecimiento del deseo en *sauf le nom*

Cory Stockwell dedica unas cuantas páginas de su reflexión acerca del uso del término “revolución” en *Sauf le nom* a cuestionar los cimientos argumentales de la propuesta de ateísmo radical de Häggglund,²⁶ quien argumenta acertadamente que la finitud de la vida que centra la perspectiva de Derrida es incompatible con cualquier superesencialidad ontoteológica. Al hacer dialogar al crítico directamente con Silesius, Stockwell consigue matizar la rotundidad de Derrida en *Marges de la philosophie* por medio de una apreciación más detallada del sentido que concede el filósofo a la negatividad del pensamiento apofático.

La negación no se detiene en un acto singular de aplazamiento de la trascendencia. Siguiendo a Silesius y por mediación de la idea de *Gelassenheit* —acotada en *Sauf le nom* entre Eckhart y Heidegger—, Stockwell apunta que el deseo de la nada no es deseo de un más allá, sino el empobrecimiento del deseo propio, su vaciamiento constante sin expectativa de afirmación.²⁷ Es la pobreza que destaca el místico continuamente:

200. *La renuncia*

Quien ha perdido y donado su alma

Puede vivir felizmente la apuesta con Dios.²⁸

Se pone en cuestión así no solamente la reificación del misterio en la teología negativa, sino también en Derrida. Por ello, Stockwell destaca que el desierto, la imagen que convoca el deseo de la nada, es tanto para Silesius

25 Jacques Derrida, “Cómo no hablar. Denegaciones”, 14.

26 Cory Stockwell, “Not Yet: The Faith of Revolution”, *Oxford Literary Review* 36, núm. 1 (2014): 115-135.

27 Stockwell, “Not Yet: The Faith of Revolution”, 125.

28 Angelus Silesius, *El peregrino querúbico*, trad. Lluís Duch (Madrid: Siruela, 2005), 119 (II, 200).

como para Derrida el compromiso abierto con el presente, cuyo vaciamiento es constante e inevitable.²⁹ Se despliega una estética apofática que anihila la idea, la imagen, y el conocimiento: “el desierto no busca ser, sino simplemente hacer presente la nada”.³⁰

La expresión deliberadamente no sistemática de Silesius en el *Peregrino querúbico* esboza un pensamiento según el cual la libertad radical de la inspiración divina bloquea cualquier aproximación categorial al misterio, y requiere la espontánea encarnación de Dios en el alma. Apertura y desierto coinciden *in via*, no en un más allá, y solamente cuando el no-saber se asume radicalmente y el deseo se niega a sí mismo como deseo de la nada, o fe:³¹ “[U]no tiene cada vez más la sensación de que *desierto* es el otro nombre, si no el propio lugar del *deseo*”.³²

La clave interpretativa de *Sauf le nom* se halla en su cierre, como ya han destacado Stockwell o Vega³³, cuando Derrida caracteriza la teología negativa como “reserva de lenguaje casi inagotable” que “[m]antiene en vilo el deseo, y al decir siempre demasiado, o demasiado poco, nos deja una y otra vez sin abandonarnos nunca”.³⁴ Esta irresolubilidad irremediable, imagen del desierto que deja sin tiempo y sin espacio a cualquier imagen u objeto del deseo, es una forma de negación que muy poco tiene que ver con la superesencialidad ontoteológica, contra la cual incluso se rebela.³⁵ Este es el elemento revolucionario del pensamiento de Silesius, según Stockwell: la privación absoluta del deseo, simiente de la fe, arroja la vida a confrontar en el aquí y el ahora su presencia ausente, esto es, la indecidibilidad del futuro y la obstinada contradicción de todo intento de separación entre la presencia y su rastro.³⁶ Sólo así se puede alojar, en cada instante, lo que a cada momento se desvanece:

29 Stockwell, “Not Yet: The Faith of Revolution”, 130-31.

30 Vega, *Tentativas sobre el vacío*, 473.

31 Alois M. Haas, *Mystik im Kontext* (Múnich: Wilhelm Fink, 2004), 403-04.

32 Derrida, *Salvo el nombre*, 84.

33 Stockwell, “Not Yet: The Faith of Revolution”, 125-26; Vega, *Tentativas sobre el vacío*, 26.

34 Derrida, *Salvo el nombre*, 92.

35 Catherine Keller, *Cloud of the Impossible*, 47.

36 Stockwell, “Not Yet: The Faith of Revolution”, 130-31.

48. *El templo y el altar de Dios*

Dios se inmola a sí mismo. En cada instante, yo soy,
Si me sosiego, su templo, su altar, su reclinatorio.³⁷

John D. Caputo llama *différance* al espacio de la teología negativa, es decir, al rastro y testigo que deja la escritura. Si no fuera por la teología negativa, el secreto se perdería, y desaparecería sin dejar rastro: no habría testigos ni mártires.³⁸ En el presente radical derrideano, así como en el no-saber místico, la escritura atestigua la presencia imposible, y pone en tela de juicio toda estabilidad del sentido. Así se comprende la circonfesión como desgarrero y cauterización escriturales de un centro inaprehensible. La escritura deviene espacio intermedio de indeterminación sin el cual no habría ni tan siquiera nada. La negación es el lugar del rastro de una promesa que no se puede cumplir. A la figura de atravesar la grieta, promesa mística de unión con Dios en un instante ajeno a toda categoría o imagen³⁹, Derrida corresponde con la herida cauterizada, que acentúa la opacidad de la escritura, pero mantiene intacta su condición de apóstrofe, ruego, plegaria o promesa ante otros.⁴⁰

3. Lo religioso y la autoinmunidad en *foi et savoir*

Foi et savoir: les deux sources de la "religion" aux limites de la seule raison (1996) es el complejo ensayo resultante de una conferencia pronunciada en 1994 en la isla de Capri, y ha sido considerado el texto más relevante para analizar el elemento religioso del pensamiento de Derrida.⁴¹ Se trata

³⁷ Angelus Silesius, *El peregrino querúbico*, 68 (I, 48).

³⁸ John D. Caputo, "The Good News about Alterity: Derrida and Theology", 462.

³⁹ Maestro Eckhart, "Beati pauperes spiritu", *El fruto de la nada*, ed. y trad. Amador Vega (Madrid: Siruela, 2008), 75-81. Cf. Vega, *Tentativas sobre el vacío*, 225.

⁴⁰ La teóloga Rose Ellen Dunn recuerda que, para Derrida, la afirmación de María ante la Anunciación es la plegaria apofática definitiva: no pide nada, es dación absoluta a la plenitud divina (Rose Ellen Dunn, "Let It Be: Finding Grace with God through the *Gelassenheit* of the Annunciation", en *Apophatic Bodies*, ed. Chris Boesel y Catherine Keller (Nueva York: Fordham University Press, 2010), 344.

⁴¹ Michael Naas, *Miracle and Machine. Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media* (Nueva York: Fordham University Press, 2012), da cuenta de forma exhaustiva de los ejercicios de deconstrucción que Derrida pone en marcha en sus interpretaciones de la teología, de Kant, Husserl o Heidegger, a partir de este texto.

de cincuenta y dos párrafos progresivamente más escuetos, hasta culminar en quince proposiciones escritas “bajo una forma todavía más desgranada, plagada de granadas, diseminada, aforística, discontinua, yuxtapositiva, dogmática, indicativa o virtual, económica; en suma, más telegráfica que nunca”⁴²

A lo largo de estos párrafos, Derrida recurre en varias ocasiones a los recursos lingüísticos de la teología negativa, con el objetivo de dar cuenta de una dinámica permanente en cualquier discurso, designada como “autoinmunidad”. El filósofo señala que toda palabra pronunciada está precedida por un vínculo fiduciario, cuya correspondencia ya no le pertenece, pues sólo la respuesta del otro determina, en su ausencia, su sentido: “No hay discurso ni apóstrofe al otro sin la posibilidad de una promesa elemental”⁴³. Esta es una “estructura general de la experiencia”⁴⁴, y da cuenta del doble riesgo al que se expone la palabra al hallar alojamiento en el otro: por un lado, salvaguarda y celo por creer mantenerla intacta, por otro lado, repetición maquinal de lo dicho, imposición de la palabra proveniente de un “invencible deseo de justicia”⁴⁵. Para el filósofo, el fanatismo religioso y el dogmatismo de Occidente ante sus propios constructos conceptuales son figuras semejantes de esta relación con la palabra, pues sustraen la indeterminación previa al discurso y olvidan su frágil vínculo fiduciario, al atribuir a la palabra dada los atributos de esencialidad, autenticidad o propiedad⁴⁶: “No hay nada *común*, nada inmune, ni sano y salvo, *heilig* y *holy*, nada indemne en el presente viviente más autónomo sin riesgo de autoinmunidad.”⁴⁷

En muy pocas palabras, Derrida vuelve sobre la simultánea condición de herida y cauterizador de la escritura, por cuanto lo negativo expresado

42 Jacques Derrida, “Fe y saber: las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón”, en *La religión. Seminario de Capri*, ed. Jacques Derrida y Gianni Vattimo (Buenos Aires: De la Flor, 1997), 75.

43 Derrida, “Fe y saber”, §38, 75.

44 Derrida, “Fe y saber”, §21, 30.

45 Derrida, “Fe y saber”, §22, 30.

46 Las nada sutiles invectivas derrideanas contra los efectos lingüísticos, políticos y sociales de la “mundialatinización europeo-anglo-americana” y contra los puntos ciegos de la “razón crítica y teletecnocientífica” no están nada lejos de la perspectiva coetánea de Bruno Latour en cuanto a la co-implicación de ciencia y política en establecimiento y certificación del saber y sus límites (Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos* [Buenos Aires: Siglo XXI, 2007]).

47 Derrida, “Fe y saber”, §37, 74.

es ya un fracaso de la negación, y al mismo tiempo el único testigo de lo negado. Se trata de una sola fuente, o de un solo cauce, que conlleva la desertización del desierto,⁴⁸ es decir, la conceptualización abstracta de aquello cuyo objetivo era permanecer a salvo de toda abstracción:

La abstracción del desierto puede dar lugar... a todo aquello de lo que se sustrae. De ahí la ambigüedad o la duplicidad del rasgo o del retiro religioso, de su abstracción o de su sustracción. Este retiro desértico permite entonces repetir lo que habrá dado lugar a aquello mismo en cuyo nombre se querría protestar contra dicho retiro, contra lo que se parece solamente a lo vacío y a lo indeterminado de la simple abstracción.⁴⁹

Según King-Ho Leung, que ha dedicado un reciente comentario a *Foi et savoir*, el propósito del ensayo es hallar en “lo religioso” un modo de afirmar el valor de la vida que no se sustenta en ningún tipo de estructura ontoteológica de infinita transcendencia⁵⁰: “Con la experiencia del ‘desierto en el desierto’ concordaría otra ‘tolerancia’ que respetaría la distancia de la alteridad infinita como singularidad. Y este respeto sería aún religio, religio como escrúpulo o con-tinencia...”⁵¹

En *Foi et savoir*, Derrida argumenta que la religión y la razón científica se sustentan sobre un mismo vínculo fiduciario general de la palabra dada. Dicho sustento, espacio de indeterminación, corre siempre el riesgo de caer en el olvido en cuanto tal, y de ser sustituido por conceptos e imágenes superesenciales. La crítica temprana de Derrida a la teología negativa, juzgada incapaz de atenerse a las consecuencias de su propia negatividad, tiene ahora un paralelo semejante en el análisis del discurso

48 “Desierto”, “abstracción”, “epokhè”, “sustracción”, “lo mesiánico” y “khōra” son algunos de los nombres que da Derrida a las coordenadas de la pura negatividad requerida para espaciar el discurso (Derrida, “Fe y saber”, §§18-26, 25-36). El inicio de esta proliferación de nombres es la vocación de ir un paso más allá de la filosofía de la presencia: “Sería preciso [...] dejar que se revelase una ‘revelabilidad’ (Offenbarkeit) cuya luz (se) manifestaría más originariamente que cualquier revelación (Offenbarung)” (Derrida, “Fe y saber”, §18, 25).

49 Derrida, “Fe y saber”, §20, 28.

50 King-Ho Leung, “The Religion (without Religion) of the Living (without Life): Re-reading Derrida’s ‘Faith and Knowledge’”, *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture* 5, núm. 3 (2021), 43.

51 Derrida, “Fe y saber”, §26, 36.

racional crítico, reputado insuficientemente crítico o, como mínimo, inconsecuente ante el ruego y la promesa de la crítica.

Al inicio del ensayo, el filósofo pone como ejemplo —y como raíz de la *mundiallatinización* de la ciencia y de la moral— la identificación kantiana entre la moral pura, poseedora de una madura fe reflexionante e independiente de la revelación histórica, y el cristianismo: “La universalidad incondicional del imperativo categórico es evangélica. La ley moral se inscribe en el fondo de nuestros corazones como una memoria de la Pasión. Cuando se dirige a nosotros, habla el idioma del cristiano —o se calla—.”⁵²

La razón crítica da por supuesta la fiabilidad, responde a la palabra dada, y se da inicio así al doble proceso simultáneo de creencia y salvaguarda. Sin respuesta confiada no habría vínculo social, comunidad o Estado alguno. En ese mismo movimiento, sin embargo, se deslocaliza y se olvida su primer ruego de vínculo fiduciario, y se sustituye esa fuente con la fuente del “origen”, la “identidad” o la “propiedad”.⁵³ Si invertimos los términos de Sloterdijk, podemos decir que la “castidad gramatical” señalaría la sustracción de la que alerta Derrida.

El carácter abiertamente polémico de *Foi et savoir* permite señalar con mayor claridad el núcleo del interés lingüístico y filosófico de Derrida por el apofatismo. Como hemos mencionado previamente, el doble movimiento autoinmunitario, descrito en *Circonfession* como herida y cauterización simultáneas, brota del deseo fútil de corresponder a la palabra dada: “*Un invencible deseo de justicia se vincula a esta espera*”.⁵⁴ En más de una ocasión, Derrida compara su experiencia analítica —que propone como modo de relación con la palabra propia y ajena— como un adentrarse en la “[I]uz nocturna, por tanto, cada vez más oscura”, o como un aventurarse “*en el riesgo de la noche absoluta*”⁵⁵, en un claro indicio de la receptividad y

52 Derrida, “Fe y saber”, §15, 20.

53 Derrida, “Fe y saber”, §37, 71-73.

54 Derrida, “Fe y saber”, §22, 30.

55 Derrida, “Fe y saber”, §20, 27; §22, 30.

empobrecimiento⁵⁶ que ya elogiaba en Angelus Silesius⁵⁷. El lenguaje que toma prestado de los místicos, aquí implícitamente, es el que permite, por su respeto, distancia, indeterminación, empobrecimiento y suspensión del deseo en vilo, circunvalar un modo de la experiencia regido por la afirmación de la vida ausente en la escritura: “—y no el desierto de la revelación, sino un desierto en el desierto, el que hace posible, abre, horada o infinitiza al otro—”⁵⁸. Ante la autoridad de la literatura bíblica, Derrida toma partido por el fraile dominico expuesto ante las acusaciones por herejía.

Conclusión

Se atribuye al Maestro Eckhart el poema alemán conocido como *Granum sinapis*, que retoma el “modo sin modo”(wíse ane wíse)⁵⁹ de alcanzar el nacimiento de Dios en el alma, prescindiendo de las referencias bíblicas o eruditas de sus sermones.⁶⁰ La poesía presenta una imagen imposible del desierto (wúste), correspondiente con la exigencia total de la célebre *Gelassenheit*. Se trata de un espacio que se desvanece en su negatividad, y que sin embargo permanece en la poesía como rastro de sí. La quinta estrofa despliega este célebre espacio de la nada:

El desierto, ese bien
nunca por nadie pisado,
el sentido creado
jamás allí ha alcanzado:

56 Haas, *Mystik im Kontext*, 325-28; Vega, *Tentativas sobre el vacío*, 292-95. Cf. Caputo, “The Good News about Alterity: Derrida and Theology”, 463, que recuerda que la práctica de la deconstrucción debe asumir siempre la alteridad sustraída de lo expresado, y que por lo tanto mantiene el lenguaje en una doble condición de actividad y pasividad, pues sin el rastro compartido, el otro desaparece sin dejar rastro.

57 Stockwell, “Not Yet: The Faith of Revolution”, 129-30.

58 Derrida, “Fe y saber”, §20, 28.

59 Maestro Eckhart, “*Surrexit autem Saulus...*”, *El fruto de la nada*, 93: “A Dios hay que tomarlo en tanto que *modo sin modo* y en tanto que *ser sin ser*, pues no tiene ningún modo. Por eso dice San Bernardo: ‘Quien a ti, Dios, quiera conocerte, debe medirte sin medida’. A lo que añadiríamos las palabras de Ramon Llull en el pórtico de su *Libro del amigo y del amado*: ‘Blanquerna se sintió fuera de sí, por el gran fervor y por la devoción en que estaba, y pensó que fuerza de amor no sigue mesura cuando el amigo ama muy fuertemente a su Amado’” (Ramon Llull, *Libro de amigo y Amado*, trad. Martí de Riquer (Barcelona: Planeta, 1993), 8.

60 Vega, *Tentativas sobre el vacío*, 183-227.

es y nadie sabe
 qué es.
 Está aquí y está allí,
 está lejos y está cerca,
 es profundo y es alto,
 en tal forma creado,
 que no es esto
 ni aquello.⁶¹

Este es un espacio indemne, una contradicción interna, y está expuesto desde su más inmediata formulación al proceso de desertización autoinmunitaria o, en otras palabras, al riesgo de entrar en una lógica y una metafísica. La producción de certezas —para Derrida, automática y maquinal— que brota de toda palabra, incluso de la palabra más negativa, es condición ineludible de todo aliento de vida. La superesencialidad como argucia del discurso de la esencialidad es el riesgo que se pone en marcha en todo momento. Sin ese riesgo de desvanecimiento siempre consumado, como articula Caputo, ese otro se desvanecería sin dejar rastro alguno. El escrúpulo religioso eckhartiano, su deseo de comunicación con Dios y de Dios, habilita el espacio de indeterminación necesario para la supervivencia del rastro de la vida, en su ausencia. Pero para dar lugar a este espacio no hay otro modo que librarse de los modos y esforzarse por empobrecer el deseo propio, al tiempo que la disciplina apofática, asumiendo la llamada de la *metanoia* evangélica⁶², impele a descartar *in via* todo cobijo y toda seguridad.

Lo más característico de la teología negativa es, como concluía *Sauf le nom*, su particularidad estética, su decir demasiado o demasiado poco, que mantiene en vilo el deseo. Tal y como observa Alois Haas a partir de los escritos de Juan de la Cruz, “el deseo se convierte en el paradigma del carácter irrealizable de los deseos de unificación del alma”⁶³, correspondiente con el deseo inagotable que se atribuye a la pregunta acerca del mis-

61 Maestro Eckhart, “El grano de mostaza (*Granum sinapis*)”, *El fruto de la nada*, 140-41.

62 Vega, *Tentativas sobre el vacío*, 496.

63 Alois M. Haas, *Viento de lo absoluto*, trad. Jorge Seca (Madrid: Siruela, 2009), 89.

terio.⁶⁴ Tanto Richard Kearney como Elizabeth Keller, ante el denso tejido paradójico del pensamiento místico y su espacio de indeterminabilidad, han recordado sin embargo que la fe expresada en los textos de la teología negativa no es ni parálisis ni indecisión, sino afirmación de entrega incondicional al misterio.⁶⁵ La dinámica autoinmunitaria siempre está ya empezada cuando comparecemos con un texto o ante un texto. La herida cauterizada de la circonfesión agustiniana recuerda que, además de una semejante disciplina estética, Derrida halla en la creación mística una irreductible forma de fe en la palabra dada:

... incluso sonrío y permanece en silencio, con la mirada vacía posada sobre mí cuando le pregunto, cuántas veces se lo habré preguntado, “¿quién soy yo?”, es como si, para ti, hubiera cambiado de nombre sin que ella lo sepa, y mi presencia se convierte, por fin, en la ausencia que ha sido siempre...⁶⁶

Bibliografía

- Caputo, John D. “The Good News about Alterity: Derrida and Theology”. *Faith and Philosophy* 10, núm. 4 (1993): 453-470.
- . *The Weakness of God. A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Certeau, Michel de. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. Traducido por Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Derrida, Jacques. “Circonfesión”, 25-318. En Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Derrida*. Traducido por M^a Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1994.
- . “Cómo no hablar. Denegaciones”. Traducido por Patricio Peñalver, 13-58. En *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Proyecto A, 1997.

64 Lluís Duch, *La religión en el siglo XXI* (Madrid: Siruela, 2012), 17 y especialmente 315-25, donde Duch sintetiza su defensa de una antropología sociofenomenológica capaz de sistematizar las dimensiones estructural e histórica de lo religioso, es decir: la siempre abierta pregunta por el misterio proveniente de un ser *capax symbolorum* abierto a *alêtheia*.

65 Kearney, *Anatheism*, 15; Keller, *Cloud of the Impossible*, 2-24.

66 Derrida, “Circonfesión”, §35, 195.

- “Fe y saber: las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón”, 9-106. En *La religión. Seminario de Capri*, editado por Jacques Derrida y Gianni Vattimo. Buenos Aires: De la Flor, 1997.
- *Glas*. París: Galilée, 1974.
- *Márgenes de la filosofía*. Traducido por Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1994.
- *Salvo el nombre*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Duch, Lluís. *Antropología de la religión*. Traducido por Isabel Torras. Barcelona: Herder, 2001.
- Dunn, Rose Ellen. “Let It Be: Finding Grace with God through the *Gelassenheit* of the Annunciation”, 329-348. En *Apophatic Bodies*, editado por Chris Boesel y Catherine Keller. Nueva York: Fordham University Press, 2010.
- Eckhart (Maestro). *El fruto de la nada*. Editado y traducido por Amador Vega. Madrid: Siruela, 2008 (6ª edición).
- Keller, Catherine. *Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement*. Nueva York: Columbia University Press, 2015.
- Haas, Alois M. *Mystik im Kontext*. Múnich: Wilhelm Fink, 2004.
- *Viento de lo absoluto*. Traducido por Jorge Seca. Madrid: Siruela, 2009.
- Hägglund, Martin. *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducido por José Gaos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009 (2ª edición).
- “Los fundamentos filosóficos de la mística medieval”, 159-191. En *Estudios sobre mística medieval*. Traducido por Jacobo Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997 (2ª edición).
- Kearney, Richard. *Anatheism. Returning to God after God*. Nueva York: Columbia University Press, 2009.
- Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos*. Traducido por Víctor Goldstein. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Leung, King-Ho. “The Religion (without Religion) of the Living (without Life): Re-reading Derrida’s ‘Faith and Knowledge’”. *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture* 5, núm. 3 (2021): 35-49.

- Llull, Ramon. *Libro de amigo y Amado*. Traducido por Martí de Riquer. Barcelona: Planeta, 1993.
- Magnavacca, Silvia. Estudio preliminar a *Confesiones* de San Agustín, 7-41. Buenos Aires: Losada, 2005.
- Marion, Jean-Luc. *L'Idole et la distance*. París: Grasset, 1977.
- Naas, Michael. *Miracle and Machine. Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*. Nueva York: Fordham University Press, 2012.
- Nancy, Jean-Luc. *La Déclosion. Déconstruction du christianisme I*. París: Galilée, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial ("La gaya scienza")*. Traducido por José Lara. Caracas: Monte Ávila, 1990.
- Porete, Marguerite. *El espejo de las almas simples*. Editado y traducido por Blanca Garí. Madrid: Siruela, 2005.
- Silesius, Angelus (Johannes Scheffler). *El peregrino querúbico*. Traducido por Lluís Duch. Madrid: Siruela, 2005.
- Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida*. Traducido por Pedro Madrigal. Valencia: Pre-Textos, 2012.
- Stockwell, Cory. "Not Yet: The Faith of Revolution". *Oxford Literary Review* 36, núm. 1 (2014): 115-135.
- Vega, Amador. *Tentativas sobre el vacío*. Barcelona: Fragmenta, 2022.
- Vega, Amador, Peter Weibel y Siegfried Zielinski. *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2018.

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND." <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



TEMPORALIDAD Y MÍSTICA DÉBIL: GIANNI VATTIMO Y EL MAESTRO ECKHART

TEMPORALITY AND WEAK MYSTICISM: GIANNI VATTIMO AND MEISTER ECKHART

Felipe de Queiroz Souto*
Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil
felipeqsouto@gmail.com

Fecha de recepción: 13 de agosto de 2024 | Fecha de aceptación: 12 de noviembre de 2024

RESUMEN

Gianni Vattimo fue crítico con lo que denominó tradición mística de la *Ver-senkung*, esto es, la de *hundirse* o *perderse* en lo absoluto, porque sería una expresión de la metafísica; y es difícil hallar en su obra una reflexión sobre la mística en “clave positiva”. Sin embargo, siguiendo a Heidegger, Vattimo hace una propuesta en torno a la temporalidad que nos parece aprovechable para pensar la mística, se trata de sus ideas en torno a la temporalidad auténtica adecuadamente expresada, para él, en el concepto de *hos mé* de san Pablo en la Epístola a los Tesalonicenses. La temporalidad del *hos mé* indica la experiencia cristiana del tiempo como la experiencia del “como si”, elemento místico de la temporalidad. Sobre esta base, y aceptando su crítica a la mística de la *Ver-senkung*, proponemos una posible *mística débil*, señalando además que esta

* Doctorando en Ciencia de la Religión en la Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil. Fue miembro invitado de los Archivos Gianni Vattimo de la Universitat Pompeu Fabra, España (2022-2023). Tiene máster en Ciencias de la Religión (2021) y grado en Filosofía (2018) por la Pontificia Universidade Católica de Campinas, Brasil. Tiene posgrado en Epistemología y Metafísica por la Universidade Federal do Cariri, Brasil (2022). Becario de la *Coordination of Superior Level Staff Improvement* (CAPES, Brasil).

ya se puede hallar en la historia de la mística en una figura tan destacada como el Maestro Eckhart.

Palabras clave: temporalidad, mística, parusía, cristianismo.

ABSTRACT

*Gianni Vattimo was critical of what he called the mystical tradition of *Versenkung*, that is, sinking or losing oneself in the absolute, because this would be an expression of metaphysics; consequently, it is difficult to find in his work a reflection on mysticism from a positive outlook. However, following Heidegger, Vattimo makes a proposal around temporality that seems useful for thinking about mysticism. His ideas around authentic temporality, adequately expressed for him in the concept of *hos mé* of Saint Paul in the Epistle to the Thessalonians, offer a new perspective. The temporality of the *hos mé* indicates the Christian experience of time as the experience of the “as if”, a mystical element of temporality. On this basis, and accepting his criticism of the mysticism of *Versenkung*, we propose a possible weak mysticism. We further argue that this weak mysticism can already be found in the history of mysticism in such a prominent figure as Meister Eckhart.*

Keywords: temporality, mysticism, parousia, Christianity.

Introducción

Gianni Vattimo es un autor no muy interesado en el estudio de la mística. Se puede hallar incluso en su obra referencias a la mística como un producto de la metafísica, según las cuales toda la mística es metafísica por su perderse en lo absoluto (*Versenkung*). Pero la tradición filosófica cristiana no restringe la mística a una absolutización de la religión, esto es: no entiende que la experiencia mística sea, de hecho, un extraviarse en lo absoluto que lleva al sujeto a la pérdida de sus significantes del mundo circundante. Una buena comprensión de ello se puede apreciar en las experiencias místicas del Maestro Eckhart, san Juan de la Cruz o santa Teresa de Ávila, por mencionar algunos nombres importantes. Por eso, lo que intentamos hacer es proponer desde la filosofía de Vattimo una teorización de la mística posmoderna que puede leerse como una *mística débil*. La idea de una mística posmoderna sugiere recuperar la mística para la edad contemporánea,

marcada por el pensamiento filosófico del fin de la metafísica, esto es, por el fin de los metarrelatos y de los sistemas lógico-filosóficos de la modernidad.

Tras la publicación de *Credere di credere* (1996, 1998/2020)¹ y *Dopo la cristianità* (2002/2020)², Vattimo desarrolla una filosofía de la religión que se basa en una original interpretación de la secularización. Se puede leer en el capítulo *Hos mé. Heidegger e il cristianesimo* publicado en *Dopo la cristianità*, una crítica a la *Versenkung* (hundimiento, desfondamiento) mística mientras propone una aproximación a la idea de *parusía* (παρουσία), la espera cristiana por el mesías, o, desde la lectura heideggeriana de Pablo, la autenticidad de la experiencia temporal. La experiencia de la *parusía* puede verse todavía en la experiencia mística del Maestro Eckhart, pues él ha desarrollado su intento iniciático por medio de una unión con Dios, que es un abandono de Dios y de sí mismo en el vacío absoluto. Este vacío va a ser comprendido aquí como el punto de apoyo de la auténtica temporalidad cristiana, expresada por Pablo en la Epístola a los Tesalonicenses: *hos mé* (ὥς μή: *como si*).

1. La *Parusía* como punto de partida para la mística débil

Gianni Vattimo criticó la forma en que la mística fue pensada por los autores medievales y modernos, ya que ponen en ella un significado metafísico, asociado al encuentro con lo absoluto (*Versenkung*), lo cual entra en conflicto con el proyecto posmoderno. Es importante decir lo que significa la metafísica para Vattimo. Con este término, se refiere al pensamiento filosófico que se olvida de la diferencia ontológica, es decir, la diferencia entre el ser y el ente. La metafísica entiende que uno es igual al otro; por lo tanto, las afirmaciones sobre lo que es el ser siempre están predicadas con un ente. Un ejemplo de esto es la identificación del ser con el primer motor en Aristóteles o con Dios en Tomás de Aquino. Además, la metafísica

1 Gianni Vattimo, "Credere di Credere", en *Scritti filosofici e politici* (Milán: La nave di Teseo, 2020), 1793-1850.

2 Gianni Vattimo, "Dopo la cristianità", en *Scritti filosofici e politici* (Milán: La nave di Teseo, 2020), 1851-1958.

sostiene las derivaciones lógicas de la argumentación en una cadena de formulaciones que deben remitirse siempre al primer ente.

Así, la metafísica es todo pensamiento que necesita de una fundación, una *arché*, un *Grund*, para apoyar su desarrollo. En general, esa fundación es una fundación ontológica, del ser en el ente y todo lo que deriva de la fundación es comprendido como cierto y verdadero. Desde los griegos, pero más marcadamente en la tradición cristiana, el fundamento de la metafísica se enseñó como el origen de todas las causas del mundo y, también, como la finalidad de las mismas causas. La mística de la *Versenkung* es un ejemplo de la contemplación de este origen con el reto de apuntar a ella como la finalidad de la vida del místico.

Según Vattimo, el místico sería aquel que se extravía en la *Versenkung*, lo que no significaría nada más que un extraviarse en la metafísica. Ese extravío es leído en términos místicos como la contemplación del origen. Con Vattimo puede verse que el extravío místico significa también el olvido de la escatología, lo cual se relaciona con el sentido del olvido del ser del que habla influido por Heidegger. Tal como la metafísica olvida la diferencia ontológica entre ser y ente, la mística olvida el mensaje cristiano de la escatología: la espera auténtica del Mesías. En *Dopo la cristianità*,³ el olvido del mensaje de la escatología cristiana enseña la espera de la *parusía*, el retorno del Mesías que nunca, de hecho, se ha ido, ya que la realización de la vida cristiana consiste en hacer presente aquello que se espera. Así, pues, olvidar la escatología es olvidar el ser, si la primera abre espacio para que venga el Anticristo, la segunda trae la posibilidad de la metafísica: Anticristo y metafísica quieren decir la misma cosa en la obra de Vattimo. Él subraya que

Lo que emerge es que, por ende, la historia del cristianismo tras el tiempo de los orígenes, como olvido de la auténtica espera escatológica, puede ser considerada historia del Anticristo, historia del equívoco de la autenticidad del mensaje cristiano, paralela [...] a la historia del olvido metafísico del ser.⁴

³ Cf. Vattimo, "Dopo la cristianità", 1953.

⁴ Vattimo, "Dopo la cristianità", 1953 (traducción nuestra).

Lo que Vattimo quiere decir es que hablar del mensaje cristiano o de filosofía occidental es, al final, la misma cosa, ya que una va de la mano con la otra. Por lo tanto, también los efectos negativos de una son los efectos negativos de la otra y los olvidos de una son los olvidos de la otra. Incluso con esa interpretación del olvido, Vattimo desarrolla su crítica a la religión de la institucionalidad; habla de una muerte de la religión que en el mundo contemporáneo ya no tiene su función de orientación normativa en términos sociales y culturales sobre la vida humana. La especialización de la ciencia moderna hizo que el pensamiento se liberase de los límites de lo sagrado, y eso permitió la instalación de una sensación de “anomia” de los grupos sociales. Es el resultado al que “la evolución del mundo tardomoderno industrial nos ha lanzado”⁵. Paradójicamente, la anomia moderna que no valora la religión abrió espacio para el retorno de la religiosidad, pero mucho más fuerte, con el “riesgo del fanatismo y de la intolerancia”⁶.

Vattimo observa que la anomia no está solamente en la sociedad. Tampoco la filosofía más reciente ha dejado espacio para la teología, y prefirió simplemente no hablar de religión o de Dios. Pero el filósofo insiste en que “el silencio de la filosofía sobre Dios hoy no parece tener razones filosóficamente relevantes”⁷, ya que el discurso sobre la existencia o no de Dios significa una vez más un discurso anclado en una visión metafísica, sea afirmativa cuando presupone un Dios, o sea negativa cuando presupone la Nada. Además, el regreso de la religión fundamentalista a la cultura plantea a la filosofía el desafío de pensar la vitalidad social de la religión. Así, la filosofía tiene que regresar a la religión y lo hará bien cuando tome conciencia del fin de la metafísica, es decir, cuando la filosofía recuerde el olvido del ser y la religión el olvido de la escatología. Este es el objetivo de este artículo: pensar cómo la filosofía puede aproximarse otra vez a la religión. La hipótesis es que la mística es una salida posible (aunque no la única), pues lleva a la filosofía al lugar del vacío, donde las cosas no tienen sustento, y donde la debilidad es una fuerza de valoración de la diferencia.

Así, la mística débil deberá pensarse fuera de la metafísica (y, por eso, fuera de la modernidad). Una salida es proponer una mística del vacío, que

5 Vattimo, “Dopo la cristianità”, 1918 (traducción nuestra).

6 Vattimo, “Dopo la cristianità”, 1919 (traducción nuestra).

7 Vattimo, “Dopo la cristianità”, 1919 (traducción nuestra).

quiere decir una experiencia de la nada, como un lugar donde la palabra ya no tiene sitio. Como recuerda Amador Vega en *Tentativas sobre el vacío* (2022), el vacío es un paso después de haber hablado, escrito y llamado. La nada sólo adviene como una posibilidad de la experiencia porque antes hay el lenguaje que nos hace “ascender hasta”⁸ el vacío. No es claro que la obra de Vattimo hable de esta experiencia mística de la nada, pero sí que se puede hacer una hermenéutica para aproximar al filósofo a la mirada mística. Quizás Vattimo no asciende hasta el vacío, pero reconoce un vacío en el lenguaje, por ejemplo, como otros autores de la mística lo vieron y trataron, entre ellos Derrida. Pero el vacío por tematizar aquí no es el del lenguaje (o no propiamente), sino el vacío de la temporalidad, tal como lo han experimentado Pablo y el Maestro Eckhart.

Desde la preocupación por la temporalidad, Heidegger escribe, antes de *Sein und Zeit*, el curso de invierno de 1920 titulado *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (volumen 60 de la *Gesamtausgabe* publicado en 1995), texto que Vattimo entiende como un anticipador de las temáticas que vendrán en la obra magna del filósofo alemán y que comenta en su propio curso de *Filosofía teórica I (año 1996-97)*, con un resumen de la obra heideggeriana titulado *Breve riassunto della Introduzione alla fenomenologia della religione di Martin Heidegger*⁹, actualmente disponible en los archivos de Vattimo en Barcelona, pero también publicado en partes en el texto *Hos mé. Heidegger e il cristianesimo* de la obra *Dopo la cristianità*.¹⁰

En su texto publicado, Vattimo contempla la idea central sobre la temporalidad que Heidegger desarrolla en su filosofía: asumirla emplazada en la *faktische Lebenserfahrung* (la experiencia fáctica de la vida), que lleva a la filosofía más allá de la cuestión de la objetividad e incluso de la esencia de la fenomenología de Husserl. Nuestro autor parece proponer que Heidegger llega a este concepto desde la experiencia de la vida cristiana que puede encontrarse en las cartas de san Pablo. Así lo dice Vattimo:

8 Amador Vega, *Tentativas sobre el vacío* (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2022), 13.

9 Gianni Vattimo, *Breve riassunto della Introduzione alla fenomenologia della religione di Martin Heidegger – ad uso del corso di Filosofia teoretica I, anno 1996-97* (Barcelona: Biblioteca UPF, Archivo Gianni Vattimo, Caja 9, núm. 6).

10 Cf. Vattimo, “Dopo la cristianità”, 1947-1957.

Para Heidegger, si leemos atentamente las lecciones de 1920, no podemos evitar pensar la filosofía en estos términos cristianos, pero sabiendo explícitamente que el evento cristiano es un evento, *asumiendo plenamente nuestra historicidad concreta sin saltarla tranquilamente para pasar a la visión de la esencia y, en cambio, desarrollando esta faktische Lebenserfahrung* hasta la crítica de la metafísica y el tema posterior de la “historia del ser”.¹¹

La *faktische Lebenserfahrung* sería, por lo tanto, el paso desde una teorización de la esencia (*Wesen*), ampliamente presente en la discusión metafísica de Occidente, a una *teorización de la eventualidad* (a esto Vattimo quiere referirse cuando habla del evento cristiano) *que se realiza en nuestra condición histórica, fáctica*, sin ninguna referencia a términos absolutos. En suma, *esto es el cambio heideggeriano de la metafísica a la existencialidad*. Como veremos, en la eventualidad está la idea de Pablo a los Tesalonicenses¹² de *eghéneto* (ἐγένετο: ya) y *ghénesthai* (γενέσθαι: aún no) que es la estructura de la escatología cristiana¹³ y la tensión de la temporalidad auténtica.

Según Vattimo, para Heidegger, la temporalidad no es experimentada en la *faktische Lebenserfahrung* de forma lineal, sino con la posición del ser humano en el tiempo. Eso permite al *Dasein* acordarse de lo que ya fue (*eghéneto*), pero que solamente se cumple por medio de su propia realización (*ghénesthai*). Para la comunidad de Tesalónica, Pablo ha predicado ese *eghéneto* como el evento ya ocurrido de la pasión de Jesús, pero no tiene un sentido objetivo en la historia como un punto al cual se puede regresar, sino que todavía continúa ocurriendo (*ghénesthai*) en la vida del cristiano y se realiza en la *parusía*, la espera escatológica de la venida de Cristo.

Y aquí el modo en que la propuesta de Pablo pide a los cristianos vivir entre el *eghéneto* y el *ghénesthai* es lo que más interesa a Vattimo, ya que

11 Vattimo, “Dopo la cristianità”, 1949 (traducción y cursivas nuestras).

12 I Tesalonicenses 5-7.

13 La escatología cristiana es el discurso teológico sobre el destino del ser humano y su salvación. Muchos teólogos han trabajado sobre este punto. Leonardo Boff, por ejemplo, habla de la vocación transcendental escatológica del ser humano por medio de la *kénosis* de Dios en la historia en su libro *O destino do homem e do mundo* (Vozes, 1978). Para una introducción a la temática y revisión de los autores sobre escatología, si puede consultar el curso *Escatología* (Herder, 1980) de Joseph Ratzinger.

ese modo (*wie*) se relaciona con la vigilancia, subrayada en el término de *thilípsis* (θλίψις; tribulación) con el que Pablo se refiere a la tribulación de la vida cristiana. Dice Pablo: “Os hicisteis imitadores nuestros y del Señor, abrazando la Palabra con gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones”¹⁴ y aun “os predecíamos que íbamos a sufrir tribulaciones, y es lo que ha sucedido”¹⁵. Eso quiere decir que el cristiano vive la vigilancia, la espera del Mesías, mientras soporta el sufrimiento de esta espera. La *thilípsis* recuerda que la espera es siempre una espera en la existencia del cristiano, esto es, ocurre en la temporalidad. La vigilancia es la espera de las vírgenes del Evangelio¹⁶ o del ladrón de la noche¹⁷, del cual no se sabe el día, tampoco la hora que vendrá.¹⁸

Marcelo Barreira explica los aportes de la *parusía* para la mística con lo siguiente: “La *parusía*, sin previsión del día y de la hora, trae el signo de la auténtica temporalidad. La temporalidad de la experiencia cristiana, dicha con el término *eghéneto* (*ya transformado*), no remite a un evento pasado, a la predicación de Pablo a los tesalonicenses, sino que evoca el evento futuro escatológico de la *parusía*”.¹⁹ Aquí hay que subrayar la idea de *auténtica temporalidad*. Es cierto que Heidegger estudia este concepto en sus obras y con lo cual quiere decir que existe un *modus* de vivenciar el tiempo por el *Dasein* que es originario (*ursprünglich*), esto está muy bien dicho en la segunda parte de *Sein und Zeit*. Así, la *auténtica temporalidad* no es la temporalidad vivida con la sucesión del tiempo ordinario, sino la experiencia del tiempo como aquello que pertenece al *Dasein* y por el cual abre su propio mundo, incluso el tiempo del *Dasein* es ya una experiencia fundada sobre la temporalidad.

Aquello que Vattimo aprecia en el término de *parusía* es que retiene la temporalidad de los modos temporales del *ya* y *aún no*, lo que también está tematizado en *Sein und Zeit* cuando Heidegger hace en el párrafo 79 la reflexión acerca de la temporalidad del *Dasein* y el ocuparse del tiempo.

14 I Tesalonicenses 1, 6.

15 I Tesalonicenses 3, 4.

16 Cf. Mateo 25, 1-13.

17 Cf. I Tesalonicenses 5, 2.

18 Cf. Mateo 24, 36.

19 Marcelo Martins Barreira, “A *Versenkung* mística diante da ética hermenêutica de Vattimo”, *Filosofia Unisinos* 9, núm. 3 (2008): 261 (traducción nuestra).

Ahí, el *Dasein* está adelantado en relación consigo mismo, pues es capaz de proyectar su posibilidad como futuro (el “luego”), pero siempre reteniendo el pasado (el “entonces”). A este juego entre el “luego” y el “entonces” está relacionado el modo presentante: el “ahora”. Este es el momento siempre presente del *Dasein* en la historicidad y por lo cual las cosas advienen a él. El “ahora” sería la experiencia del tiempo mismo que puede, al mismo tiempo, recordar y proyectar el sentido del ser. Heidegger así lo explica:

En el “luego” la ocupación se expresa en un estar a la espera; en el “entonces”, reticentemente, y en el “ahora”, de un modo presentante. En el “luego” subyace, habitualmente en forma tácita, un “ahora todavía no” que en alguna forma queda dicho en la presentación que está a la espera y retiene (o bien olvida). El “entonces” implica un “ahora ya no más”. En él se expresa el retener en cuanto presentación que está a la espera. El “luego” y el “entonces” son comprendidos el uno con el otro con vistas a un “ahora”, y esto quiere decir que la presentación tiene una particular preponderancia. Por cierto la presentación se temporaliza siempre en unidad con un estar a la espera y una retención [...]. El horizonte de la retención que se expresa diciendo “entonces” es el “anteriormente”; el del “luego”, el “más tarde” (“venidero”), el del “ahora”, el “hoy”.²⁰

Entonces, ¿qué significa pensar el “ahora” y su relación con la *parusía*? Decimos que el volumen 60 de la *Gesamtausgabe* anticipa lo que va a ser trabajado por Heidegger con mayor profundidad en *Sein und Zeit*. Si la experiencia cristiana del tiempo aparece ahí como el *modus* auténtico de la temporalidad, esto quiere decir que se puede establecer la relación directa entre el “ahora” y la *parusía*. Lo que significa que la primera es la versión más heideggerianamente desarrollada de la segunda y, también, secularizada (si se quiere decir con Vattimo). Pero, en suma, la *parusía* es el “ahora” del cristiano que anticipa para sí el tiempo y también lo proyecta. En el “ahora” del cristiano, la *parusía* cumple en él su rol de llamarlo a un *modus* de existencia que lo pone en una vigilancia constante,

20 Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), 421.

el cristiano no deja de esperar al mesías y, por eso, no deja de vivir la tribulación. El “ahora” del cristiano es su propia tribulación por *aún no* vivir con Dios, pero también por *ya* anticipar esta experiencia en su existencia *como si estuviera viviendo*.

Sin embargo, la tribulación, entendida como *thilípsis*, es lo que convierte la experiencia de san Pablo en una experiencia de debilidad. La vigilancia cristiana soporta la tribulación sin una idea “mística” de que algo extraordinario pueda ocurrir, más por medio de la debilidad de la vida como condición para la salvación y, por lo tanto, para la realización de la *parusía*. Veamos que la mística regresa en el texto de Vattimo como un elemento anticristiano, eso porque mientras es *Versenkung*, la mística necesita un “objeto” en el cual se pierde para esperar la otra venida del Mesías, pero eso la pone a la espera del Anticristo, una vez que el único modo auténtico de esperar la *parusía* es en la *thilípsis*, aceptando la debilidad de la existencia²¹, eso es decir que, para la *thilípsis*, la única “vivencia temporal cristiana está en comportarse delante del *aún no*”²².

Entonces, la *parusía* esperada por la debilidad de la existencia, que no es otra cosa sino la vivencia de la temporalidad auténtica, pone al cristiano en una relación entre el *eghéneto* y el *ghénesthai* que, para Vattimo, puede observarse mejor en la Epístola de San Pablo a los Corintios donde aparece la expresión griega del *hos mé* (como si)²³, lo cual Heidegger explica en un párrafo de la *Introducción a la fenomenología de la religión*:

El *ὡς μὴ* se ha tratado de traducir por “como si”, pero no funciona. “Como si” expresa un complejo objetual y sugiere la idea de que el cristiano debe desactivar esas referencias al mundo circundante. Este *ὡς* significa positivamente un nuevo sentido que se añade. El *μὴ* concierne al complejo ejecutivo de la vida cristiana. Todas estas referencias sufren cada vez en su ejercicio una retardación de modo que brotan del origen del complejo cristiano de la vida. La vida cris-

21 Cf. Vattimo, “Dopo la cristianità”, 1955.

22 Renato Kirchner, “O tempo messiânico paulino segundo Martin Heidegger e Giorgio Agamben”, en *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*, ed. Glauco Barsalini, Douglas F. Barros y Renato Kirchner (Campinas: Saber Criativo, 2020), 237 (traducción nuestra).

23 Cf. I Corintios 7, 29-31.

tiana no es rectilínea, sino quebrada: todas las referencias al mundo circundante tienen que pasar a través del complejo ejecutivo del haber llegado a ser, de tal modo que aquél está conjuntamente, pero las referencias mismas y aquello a lo que llevan quedan absolutamente intactos.²⁴

Se puede notar que Heidegger no ha dicho que la vida cristiana esté apartada de la mundanidad (lo que en general la mística de la *Versenkung* quiere decir para Vattimo), al revés, la vida cristiana está yuxtapuesta en el mundo y el *mé* es la prueba de esto. Toda la referencialidad, aquello que pertenece al mundo circundante, es comprendida por el cristiano como algo realizado. La carta de San Pablo no está invitando a los cristianos a la indiferencia hacia el mundo, sino que dice que lo que es del mundo no debe dar sentido a la vida cristiana (ese abstraerse también podría ser dicho como *epojé*²⁵), “el *como si no* es un rompimiento con el mundo circundante [...] El cristiano no es invitado a alienarse del mundo, sino a vivirlo en una continua experiencia del *como si no*”²⁶, explica Kirchner.

Al lado de nuestra reflexión se puede añadir todavía otro importante texto para la tradición cristiana: *Discurso a Diogneto*. Se sugiere que el texto anónimo fue escrito alrededor de 120 d. C. y es conocido como uno de los primeros textos apologéticos. Ahí se encuentra el siguiente pasaje: “Los cristianos no se distinguen de los demás hombres [...] lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo [...]. El alma habita ciertamente en el cuerpo, pero no es del cuerpo, y los cristianos habitan también en el mundo, pero no son del mundo.”²⁷ Así, el cristiano en el mundo debe estar siempre vigilando, consciente de su condición histórica, pero a la espera de su condición gloriosa, él “se abandona a todas las vicisitudes del

24 Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Ediciones Siruela, 2005), 149.

25 Véase la interpretación que hace Vattimo en: Vattimo, “Dopo la cristianità”, 1956; y también: Vattimo, *Breve riassunto*, 9. Aún la obra de Alois Haas presenta esa aproximación: Cf. Alois Haas, *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* (Madrid: Ediciones Siruela, 2009), 46.

26 Kirchner, “O tempo messiânico paulino segundo Martin Heidegger e Giorgio Agamben”, 237 (traducción nuestra).

27 *Carta a Diogneto*, disponible en línea: https://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_sp.html (acceso 15 de abril de 2024).

mundo y sin embargo lucha y resiste”²⁸. La existencia cristiana es un *como* (*wie*) del habitar el mundo. El mundo cambia su significado de ser contrario a Dios para ser el *locus* de la experiencia humana de Dios. En el mundo, el cristiano vive la temporalidad. La contribución que la temporalidad auténtica trae a la mística se refiere a la posibilidad de pensar una mística sin los presupuestos de la *Versenkung*, lo que también quiere decir una propuesta “anti-mística”, pero que aquí insistimos en proponer como una mística débil.

Al revés de la mística del iniciado en la *Versenkung*, el “místico débil” no valora los signos metafísicos de la experiencia, sino que acepta la experiencia como una experiencia temporal en la cual las cosas vienen a él y se le dan (*es gibt*). Mientras el místico tiene presente a Dios por su arrobamiento de la historicidad, el místico débil (que Heidegger lee como el cristiano) no conoce este salto, solamente puede predicar la vigilancia por su cuidado (*Sorge*). Así es lo que Heidegger ha dicho: “El iniciado es arrancado del contexto vital por manipulación, y en un estado de arrobamiento se tienen presentes Dios y el todo. El cristiano no conoce tal ‘entusiasmo’, sino que dice: ‘¡Pongámonos en alerta y estemos sobrios!’ [1 Tesalonicenses 5, 6]. Aquí se le muestra a éste la tremenda dificultad de la vida cristiana”²⁹. Al final, la mística no es un elemento vital del cristianismo, ya que no puede llevar a cabo el proyecto cristiano de vivir la temporalidad como la *parusía*, la espera que ya realiza en el mundo lo que salva.

Por el *hos mé*, el cristiano anticipa la salvación en su propia vida, nada de su mundo circundante cambia, pero le añade nuevo sentido. El *hos mé* es un modo de apertura para que las cosas del mundo vengan al *Dasein*. Mientras eso ocurre al cristiano, al místico nada le pasa, pues no realiza una temporalización de la experiencia, sino que espera la *parusía* como su último acontecimiento factual. Así, la experiencia mística sería la anticipación religiosa de esto, en suma, es un alabar a la metafísica y, no por casualidad, Vattimo la ve como el anticristo.

28 Vattimo, *Breve riassunto*, 9 (traducción nuestra).

29 Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 153.

2. Maestro Eckhart: un místico débil

Uno de los mayores intereses de la filosofía de Vattimo es desarrollar la vena nihilista de la filosofía que ahora puede mirarse por medio de la temporalidad auténtica. Para Vattimo, el nihilismo es la condición de la posmodernidad y significa la liberación de todos los absolutos, la liberación de la *Versenkung*. Así, el camino que se abre a la investigación también debe estar estrechamente vinculado al nihilismo vattimiano. Carmelo Dotolo, en su tesis doctoral, pone en cuestión una posible vinculación entre el nihilismo y la mística:

La fuerza del nihilismo, al darse cuenta de la intencionalidad de la *décadence* moderna, representa el sueño de una experiencia mística liberada de las constelaciones metafísicas, en beneficio de una física de la existencia que sabe prescindir del espíritu consolador de los absolutos teológicos. Desde esta perspectiva, la fabulación del mundo exprime la recuperación de la inocencia como modo de habitar la historia, capaz de borrar el espíritu de resentimiento y el sentimiento de culpa, para crear un mundo en que el ser humano se entiende como centro y periferia, intérprete de un secreto guardado durante demasiado tiempo en el decálogo del ser.³⁰

Stefano Azzarà en su libro *Un Nietzsche italiano* (2011) subraya el problema de la *décadence* moderna como un problema de la *ratio*, es decir, la *décadence* es decadencia no porque los proyectos humanos no logren ningún resultado, sino porque todo está funcionando perfectamente (Heidegger lo dice: el peligro es la ausencia del peligro), ya que la *ratio* coordina toda la estructura de la vida humana, y así ella significa, por ende, el triunfo de la propia metafísica. Azzarà define la *ratio* como

un sistema integrado que a partir de una visión completa del mundo coordina todo encuentro del ser humano con lo real y, poco a poco,

³⁰ Carmelo Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo* (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1999), 205 (traducción nuestra).

todo aspecto de la vida social y de la existencia individual, hasta consolidarse en un horizonte estable de sentido que se perpetúa en una tradición histórica, la historia del Occidente.³¹

Es cierto que la *ratio* que Azzarà critica es la *ratio* de la crítica nietzscheana (que es también la metafísica), el punto apolíneo de la cultura europea moderna que se contrapone al dionisiaco. El dionisiaco es la fuerza del nihilismo que acepta la construcción de las fábulas (las interpretaciones) y, por lo tanto, sabe que está soñando. Dioniso no suplanta a Apolo, pero lo pone como lo que es: una forma de interpretar la existencia. Así que la fuerza de Dioniso es ir más allá de la *ratio* afirmándola como un sistema entre otros. También la *ratio* es una fábula. ¿Y esto qué tiene que ver con la mística? Apunta Dotolo que ese nihilismo presente en Vattimo, que hace ver las cosas como fábulas y que realiza el sueño místico libre de la metafísica, logra mirar la cosa en su vacío. Así, la mística se convierte en la liberación de las metanarrativas. Vuelve la mística del vacío y deja de ser la mística de lo absoluto. El vacío es un espacio sin definición donde la experiencia puede ser auténtica porque es siempre muy propia del *Dasein*. La experiencia auténtica de este espacio se realiza sólo por medio de una experiencia auténtica del tiempo mismo.

Alois Haas, cuando trata sobre el Maestro Eckhart en su obra *El viento de lo absoluto* (2009), hace la indicación de que este vacío estaría muy conectado con la *kénosis* (κένωσις: vaciamiento) de Jesús (sabemos que este es un importante concepto para la filosofía de la religión de Vattimo, aunque aquí no lo abordaremos). El Maestro Eckhart piensa lo absoluto como una experiencia de la nada, es ausencia de imágenes y de divinidades. Lo absoluto es la absoluta nada.

Según Haas, este absoluto de Eckhart puede ser visto ya en la experiencia de la *kénosis*, es decir, la *kénosis* es lo absoluto de la nada: el vacío. Incluso Haas pone en evidencia la traducción de *kénosis* como vacío³² y dice que “La *kénosis* de Cristo supone también la transición adecuada hacia el siguiente topos del *hós mé*, tal como lo concibió Pablo siguiendo antiguas

31 Stefano Azzarà, *Un Nietzsche italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario* (Roma: Manifestolibri, 2011), 49 (traducción nuestra).

32 Cf. Haas, *Viento de lo absoluto*, 44.

escatologías”³³, esto es, el topos que ya hemos presentado: el *hos mé* comprendido como la espera permanente por el Mesías. En este topos, el vacío absoluto de Eckhart y la *kénosis* son signos de la experiencia cristiana auténtica que, como vimos, está marcada por la *thilípsis*, ya que la existencia cristiana es una existencia que ya se descubrió en la tribulación. Eso quiere decir que el cristiano experimenta la vida en medio del *eghéneto* y del *ghé-*nesthai** que hemos hablado. Es entre el *ya* y el *aún no* que la vida del cristiano puede estar vacía de lo absoluto, así, también esto está pensado sobre la temporalidad (que no es nada más que su existencialidad).

El Maestro Eckhart escribe el sermón *Los pobres de espíritu*³⁴ para predicar a su comunidad la experiencia cristiana de la pobreza y hace una reflexión que va más allá de si se tienen o no cosas, y la pone en relación a la temporalidad. Veamos lo que dice ya al final de su prédica:

Soy la causa de mí mismo según mi ser, que es eterno, no según mi devenir, que es temporal. Y por eso soy no nacido y en modo de mi no haber nacido he sido eterno y lo soy ahora y lo seré siempre. [...] y si yo no hubiera sido, tampoco habría sido Dios: que Dios sea Dios, de eso soy yo una causa; si yo no fuera, Dios no sería Dios.³⁵

Es cierto que hay una comprensión metafísica en la teología mística de Eckhart, pero también es cierto que ella tiene una derivación que es existencial. La existencia precede a la teología, pero es la existencia mística la capaz de hacer teología. La temporalidad de la existencia está subrayada por Eckhart cuando dice “he sido”, “soy ahora” y “seré siempre”, esos conceptos se pueden leer junto a los que presentamos con Heidegger, los de “entonces”, “ahora” y “luego” y, todavía, está mejor dicho con San Pablo: *eghéneto*, *parusía* y *ghé-*nesthai** (el “ya”, la “espera escatológica” y el “aún no”). Quizás eso pueda ser mejor explicado con otro pasaje del sermón de Eckhart:

33 Haas, *Viento de lo absoluto*, 44.

34 Cf. Maestro Eckhart, “Los pobres de espíritu”, *El fruto de la nada y otros escritos* (Madrid: Siruela, 1998), 75-81.

35 Maestro Eckhart, “Los pobres de espíritu”, 80.

Hay una palabra de San Pablo que dice: “Todo lo que soy, lo soy por la gracia de Dios” (1 Cor 15, 10). [...] Fue necesario que la gracia de Dios estuviera con él: pues la gracia de Dios actuó en él para que la accidentalidad fuera consumada en la esencialidad. Cuando la gracia concluyó y completó su obra, entonces Pablo permaneció como había sido.³⁶

La gracia del vacío, la condición de poner al ser humano en relación consigo mismo y hacerle descubrir su vacío originario transforma al cristiano para que su experiencia sea auténtica, mejor, sea existencial y ya no metafísica. “Soy por la gracia de Dios” quiere decir: estoy libre de la determinación metafísica y puedo comprender que “soy” como “había sido”. Este “había sido” es el retorno del cristiano al punto donde su propia existencia no existía, es decir, el “había sido” es un *había sido* de una existencia aún no realizada. Regresar a este punto es experimentar la temporalidad auténtica del *hos mé*, lo que podría estar dicho más enfáticamente: “soy *como si* hubiera sido”.

La mística cristiana que se preocupa por la temporalidad y se realiza como una mística es la propia existencia cristiana y no un momento sencillo de la vida cristiana, y por eso es también una negación de la propia idea corriente de la mística.

El cristiano tiene que hacer su propia *kénosis* y, por eso, su mística es siempre débil: la mística débil es la vivencia de la temporalidad auténtica, pero la vivencia es siempre un *como si fuera/hubiera sido*.

La *parusía*, el “ahora” y el “soy” son la apertura temporal de lo que “hubiera sido”, modo verbal que expresa al mismo tiempo el pasado del “soy” y su futuro posible, aunque no esté realizado como futuro, ya que es siempre una posibilidad del *hos mé*.

Cuando Eckhart predica “ruego a Dios que me vacíe de Dios”³⁷, también esto se puede añadir: libre de las categorías de Dios y de su voluntad, el cristiano se encuentra en el vacío que recibe de su pasado y en el cual proyecta su futuro. La liberación de Dios es la posibilidad de proyectarse,

36 Maestro Eckhart, “Los pobres de espíritu”, 79.

37 Maestro Eckhart, “Los pobres de espíritu”, 80.

la expresión “*como si fuera/hubiera sido*” es la experiencia del cristiano en este proyecto.

Conclusión

La temporalidad es leída por Vattimo desde la propuesta paulina del *hos me*, esto es, por la vida del *como si*. La parusía es la experiencia hermenéutica de la vida del *como si* que está en la teología paulina siempre en modo negativo. Siguiendo lo dicho, la propuesta del texto fue identificar la experiencia temporal de la *parusía* como la experiencia mística posible en la posmodernidad, que asume la debilidad de la vida y la tribulación (*thlipsis*), y la soporta. Por eso, la mística aquí es una mística débil.

Esto tiene dos sentidos: 1) no significa el perderse en lo absoluto de la metafísica y 2) tiene una proveniencia histórica (y eso significa hermenéutica) que es lo que se debe comprender como la debilidad de la vida que Vattimo cita en su obra. Esta proveniencia histórica está condicionada a la temporalidad. Así, pues, la debilidad de la vida, la condición histórica, prepara al ser humano para la autenticidad temporal de la existencia que pasa por la condición hermenéutica del *hos me*.

En conclusión, he llevado a cabo una aproximación a la mística débil que proviene de una interpretación de Vattimo, por medio de la mística del Maestro Eckhart, que entiende la mística como un abandono del ser humano a lo absoluto. Este absoluto, sin embargo, no es el de la *Versenkung*, sino el absoluto del vacío, la negación de Dios mismo.

Para Eckhart, esta experiencia también tiene que ver con la temporalidad del cristiano, esto es, aquel que hace en su existencia propia la experiencia mística del vacío. Quizás con Vattimo y el Maestro Eckhart podamos decir que la mística posible es aquella que no requiere un fundamento, y que todavía se puede argumentar que esa mística está más cerca de la tradición bíblico-narrativa (a la cual la hermenéutica también corresponde) que de la metafísica. La mística débil que se corresponde con la existencia del ser humano es, pues, existencial y no metafísica.

Bibliografía

- Azzarà, Stefano G. *Un Nietzsche italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario*. Roma: Manifestolibri, 2011.
- Barreira, Marcelo Martins. “A *Versenkung* mística diante da ética hermenêutica de Vattimo”. *Filosofia Unisinos* 9, núm. 3 (2008): 258-268.
- Biblia. *A Bíblia de Jerusalém*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2019.
- Boff, Leonardo. *O destino do homem e do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- Carta a Diogneto*. Disponible en línea: https://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_sp.html (acceso 15 de abril de 2024).
- Dotolo, Carmelo. *La teologia fondamentale davanti alle sfide del “pensiero debole” di G. Vattimo*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1999.
- Haas, Alois M. *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Madrid: Ediciones Siruela, 2009.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.
- . *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- Kirchner, Renato. “Fenomenologia da Religião aplicada à experiência cristã”. En *Religião, História e Sociedade. Ensaio em homenagem a Benedito Ferrato e Luiz Roberto Benedetti*, editado por Paulo Sérgio Lopes Gonçalves y Breno Martins Campos. Curitiba: Editora Prismas, 2018: 113-129.
- . “O tempo messiânico paulino segundo Martin Heidegger e Giorgio Agamben”. En *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*, editado por Glauco Barsalini, Douglas F. Barros y Renato Kirchner. Campinas: Saber Criativo, 2020: 227-243.
- Maestro Eckhart. *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Siruela, 1998.
- Ratzinger, Joseph. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Editorial Herder, 1980.
- Vattimo, Gianni. *Breve riassunto della Introduzione alla fenomenologia della religione di Martin Heidegger – ad uso del corso di Filosofia teoretica I, anno 1996-97*. Barcelona: Biblioteca UPF, Archivo Gianni Vattimo, Caja 9, núm 6.

— “Creder di Creder”. En *Scritti filosofici e politici*. Milán: La nave di Teseo, 2020: 1793-1850.

— “Dopo la cristianità”. En *Scritti filosofici e politici*. Milán: La nave di Teseo, 2020: 1851-1958.

Vega, Amador. *Tentativas sobre el vacío*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2022.

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND." "<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>"



**ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A LA ATENCIÓN,
LA ORACIÓN Y LA GRACIA EN SIMONE WEIL**
SOME REFLECTIONS ON ATTENTION, PRAYER AND GRACE
IN SIMONE WEIL

Pablo Gutiérrez Echegoyen*
Universitat de Vic, España
pabloernesto.gutierrez@uvic.cat

Fecha de recepción: 13 de agosto de 2024 | Fecha de aceptación: 27 de septiembre de 2024

RESUMEN

El artículo desarrolla algunas reflexiones en torno a la íntima relación entre la atención, la oración y la gracia en el pensamiento de Simone Weil. Para ello, se centra principalmente en un pasaje autobiográfico de una carta dirigida al dominico Joseph-Marie Perrin donde ella relata su *descubrimiento* de la atención como posibilidad de acceso a la verdad y, en definitiva, de encuentro con Dios. Aquí se sostiene que este descubrimiento se da como una experiencia que se puede calificar como *mística* y que, en cuanto tal, pone a Weil, tempranamente en su vida, en un camino en el cual la significación y uso *contemplativos* de la atención orientan la reflexión filosófica sobre la misma. En este sentido, se muestra que sus ideas filosóficas sobre la atención no son meramente el producto de la inteligencia natural sin la gracia. Finalmente, se espera que este enfoque permita una mejor comprensión de sus ideas en torno a las relaciones

* Pablo Gutiérrez Echegoyen es, actualmente, profesor en la Universidad de Vic. Es doctor en ciencia cognitiva y lenguaje por la Universidad Autónoma de Barcelona, con una estancia de investigación postdoctoral en la *Bibliotheca mystica et philosophica Alois M. Haas* de la Universidad Pompeu Fabra. Tiene amplia experiencia docente en las áreas de psicología, filosofía y educación. Sus intereses de investigación se dirigen a la filosofía de la psicología, la historia de la psicología, la teoría de la educación, así como a la filosofía de la religión y los estudios de mística.

entre atención, oración y gracia que apuntan a aspectos fundamentales de la naturaleza humana, tanto en términos psicológicos como espirituales.

Palabras clave: Simone Weil, atención, oración, gracia, deseo, experiencia mística.

ABSTRACT

The article develops some reflections on the intimate relationship between attention, prayer, and grace in the thought of Simone Weil. It focuses mainly on an autobiographical passage from a letter addressed to the Dominican Joseph-Marie Perrin where she recounts her discovery of attention as a possibility of access to the truth and, ultimately, an encounter with God. It is argued that this discovery occurs as an experience that can be described as mystical and that, as such, puts Weil, early in his life, on a path in which the contemplative significance and use of attention guides philosophical reflection on this very same matter. In this sense, it is shown that her philosophical ideas about attention are not merely the product of natural intelligence without grace. Finally, it is hoped that this approach will allow a better understanding of his ideas about the relationships between attention, prayer and grace that point to fundamental aspects of human nature, both in psychological and spiritual terms.

Keywords: Simone Weil, attention, prayer, grace, desire, mystical experience.

*Quid enim fortius desiderat anima quam
veritatem? Quo avidas fauces habere debet,
unde optare ut sanum sit intus palatum
vera iudicandi, nisi ut manducet et bibat
sapientiam, iustitiam, veritatem, aeternitatem?*

SAN AGUSTÍN,

In Ioannis Evangelium Tractatus¹

¹ “¿Ama [desea] algo el alma con más ardor que la verdad? ¿Para qué el hambre devoradora? ¿Para qué el deseo de tener sano el paladar interior, capaz de descubrir la verdad, sino para comer y beber la sabiduría, y la justicia, y la verdad, y la eternidad?” San Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*, versión, introducción y notas del padre Fray Teófilo Prieto, O. S. A., en *Obras de San Agustín (Tomo XIII)*, BAC, (1955): 662-3.

El mayor bien de esta vida es tener oración.

SANTA TERESA DE ÁVILA, *Libro de la vida*²

Introducción: Simone Weil y la Filosofía de la Atención

Detengámonos a pensar un momento de manera intuitiva y preteorética en la atención, aquella facultad o capacidad psicológica a la que nos referimos cotidianamente cada vez que decimos a alguien, por ejemplo, “pon atención a lo que voy a decir” o “presta atención a eso”, o que utilizamos cada vez que tenemos que realizar un cálculo mental aritmético que entretenga varias cifras, captar y retener un nombre que acabamos de oír; o aprender a andar en bicicleta y a conducir un automóvil. Estos ejemplos, que podrían multiplicarse fácilmente, buscan mostrar el hecho de que la atención es una facultad psicológica de uso muy frecuente en nuestro funcionamiento mental ordinario que, si se observa bien, participa prácticamente en todas nuestras actividades psicológicas: cuando pensamos, hablamos, percibimos y nos desplazamos físicamente por el espacio, además de ser un componente esencial en el aprendizaje, la motivación y la memoria. En este sentido, y para añadir más ejemplos, cuando estamos haciendo algún razonamiento, o explicando algún asunto, o cruzando hacia la acera de enfrente en medio de mucho ruido, tráfico y peatones, o escuchando los matices de un instrumento musical, o explorando visualmente el espacio de una cafetería para cerciorarnos de si ha llegado la persona con la que hemos quedado; en todos estos casos estamos usando la atención como recurso indispensable, esto es, en todos ellos interviene estructuralmente de un modo u otro la atención. Así, como se puede advertir, las situaciones en que usamos la atención son innumerables, diversas y, como se ha sugerido, casi ubicuas.

Siguiendo el camino señalado por estas consideraciones intuitivas y preteoréticas, si la atención interviene estructuralmente en todas y cada una de las actividades mentales y conductuales que podamos realizar, entonces ciertamente la atención es un asunto de primerísima importancia

² Santa Teresa de Ávila, *Libro de la vida*, Editorial Lumen, (Barcelona: 2006): cap. VIII: 92.

en el conjunto de facultades mentales para la comprensión de la psicología humana. En efecto, mediante consideraciones intuitivas similares, figuras ilustres de la filosofía y la psicología han juzgado a la atención virtualmente como la “viga maestra” de la mente; por ejemplo, William James,³ Aron Gurwitsch⁴ y Maurice Merleau-Ponty⁵, por nombrar algunos.

En un ámbito más particular, en cambio, la importancia crucial de la atención para la comprensión de la psicología humana se aprecia en teorías contemporáneas, informadas por resultados empíricos en neurociencia cognitiva y psicología experimental, que asignan a la atención un papel fundamental en la constitución y funcionamiento de una serie de otras facultades psicológicas y aspectos clave de la mente. Por ejemplo, hay filósofos para quienes la atención es esencial para la acción, tanto física como mental⁶; hay otros autores que discuten la implicación esencial de la atención en la justificación epistémica⁷; también hay quienes discuten el rol clave de la atención en la introspección⁸. Finalmente—entre otras posibles conexiones con diferentes aspectos de la mente—están quienes sostienen que la atención es esencial para la *conciencia*⁹, intentando, con ello, arrojar luz sobre uno de los problemas filosóficos más discutidos de las últimas décadas¹⁰, y postulando una tesis sobre la relación entre atención y con-

3 William James, *The Principles of Psychology*, (Harvard University Press, 1890/1981).

4 Aron Gurwitsch, “The Field of Consciousness”, en Zaner, R.M. (Ed.), *The Collected Works Of Aron Gurwitsch (1901-1973): Volume III: “The Field of Consciousness”*, (New York, NY: Springer, 2009 [1979]).

5 Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, (Oxford, UK: Routledge, 2002/1962).

6 Ejemplos de ello son: Wayne Wu, “Confronting many-many problems: Attention and agentic control”. *Noûs*, 45(1), (2011a): 50-76; Wayne Wu, “Attention as Selection for Action”, En C. Mole, D. Smithies, and W. Wu (Eds.), *Attention: Philosophical and Psychological Essays*, (Oxford, UK: Oxford University Press, 2011b): 97-116; Wayne Wu, *Attention*, (Oxford, UK: Routledge, 2014); Christopher Mole, *Attention is cognitive unison: An essay in philosophical psychology*, (Oxford, UK: Oxford University Press, 2010); Christopher Mole, “Attention to unseen objects”, *Journal of Consciousness Studies*, 21(11-12), (2014) 41-56.

7 Ejemplo de esto es: Smithies, D. (2011): “Attention is rational-access consciousness”. In C. Mole, D. Smithies & W. Wu (Eds.), *Attention: Philosophical and Psychological Essays*, Oxford, UK: Oxford University Press, (2011): 247-273.

8 Ejemplos de esto son: Brie Gertler, “Introspecting phenomenal states”, *Philosophy and Phenomenological Research* 63 (2) (2001): 305-28; Brie Gertler, “Renewed acquaintance”, en *Introspection and Consciousness*, eds. D. Smithies y D Stoljar (Nueva York: Oxford University Press, 2012): 93-128; David Chalmers, “The content and epistemology of phenomenal belief”, en *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, eds. Q. Smith y A. Jokic (Oxford: Oxford University Press, 2003).

9 Ejemplo de esto es: Jesse Prinz, *The Conscious Brain. How attention engenders experience*, (Oxford: Oxford University Press, 2012).

10 Véase David Chalmers, *The conscious mind* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

ciencia diametralmente opuesta a aquella que se desprende de *The Principles of Psychology* de William James.¹¹

Sin embargo, a pesar del interés que ha despertado la atención como objeto de estudio científico y materia de reflexión filosófica desde diversas disciplinas de conocimiento, la pregunta sobre la naturaleza de la atención sigue siendo una cuestión abierta—así como la pregunta sobre la conexión de la atención con otros fenómenos psicológicos, como el de la naturaleza de la relación entre atención y conciencia—, vale decir, ni los métodos empíricos en neurociencia cognitiva y psicología experimental, ni los métodos lingüístico-conceptuales que apelan a la comprensión de la atención a partir de los usos cotidianos del término y la psicología del sentido común, ni los métodos introspectivo-fenomenológicos, ni tampoco una combinación coherente entre ellos han sido capaces de ofrecer una respuesta satisfactoria a la pregunta metafísica fundamental: ¿qué es la atención?¹²

Una contribución original que, a diferencia de las anteriormente mencionadas, no suele incluirse como una más en el compendio general de las teorías de la atención y, por tanto, no suele valorarse comparativamente dentro de este conjunto, sino que suele abordarse por sí sola, o al menos aislada de este contexto problemático, es la de la mística, filósofa y (si se me permite la expresión) *libre-activista* política Simone Weil (1909-1943). También ella consideró a la atención un asunto de primerísima importancia, una suerte de “viga maestra” en el conjunto de facultades mentales que deberíamos estudiar no sólo porque es un elemento clave para la comprensión de la psicología humana desde una perspectiva funcional u

11 El problema de la conciencia aludido aquí apunta a lo que Chalmers denomina el “problema *difícil* de la conciencia”, que es el problema de la experiencia consciente, y a “la brecha explicativa” que habría entre los métodos que existen para explicar la conciencia (principalmente, científicos: neurobiología, ciencia cognitiva, psicología experimental,), y la conciencia misma en su innegable naturaleza metafísica de carácter subjetivo (esto es: entendida como *experiencia subjetiva*). Por otra parte, el comentario sobre William James hace referencia a su sugerencia de que la atención es una *especie o modo de la conciencia*, por ende, la conciencia sería esencial para la atención, es decir: la atención sería siempre atención consciente. Esto, evidentemente, abre la posibilidad de explicar la atención a partir de la conciencia de manera muy relevante.

12 La cuestión de la naturaleza de la relación entre la atención y la conciencia fue el tema de mi tesis doctoral, en ella llego a una conclusión muy parecida a lo que digo aquí únicamente sobre la atención. Véase Pablo Gutiérrez Echegoyen, “La naturaleza de la relación entre atención y conciencia” (tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2021), disponible en: <http://hdl.handle.net/10803/673667>.

operativa (técnica, si se quiere), sino también y fundamentalmente porque se trata de una facultad del psiquismo humano que posee un profundo significado vital y existencial.

Como veremos con más detalle en lo que sigue, una particularidad de la contribución de Weil es que extiende la reflexión sobre la atención más allá del ámbito de la psicología (experimental, teórica, etc.), y más allá de las ramas de la filosofía que tradicional y contemporáneamente se han ocupado de ella, esto es, más allá de la fenomenología y de la filosofía de la mente, para llevarla al campo de la filosofía de la religión y los estudios de mística. Esto se aprecia en la relación estructural que, según Weil, existe entre la atención y una serie de prácticas y conceptos propios del fenómeno religioso, como, por ejemplo, la relación entre la atención y la oración—tal vez la más conocida de las propuestas de Weil sobre la atención¹³—, pero también cabría señalar la relación estructural que para ella habría entre la atención y la verdad, la atención y el consentimiento, la atención y el amor al prójimo, y la atención y la gracia, entre otras.

Estas particularidades, que extienden la reflexión sobre la atención a los problemas relativos al fenómeno religioso, permiten apreciar la facultad de atender de una manera nueva y diferente, especialmente más allá de los imprescindibles pero insuficientes marcos de la psicología; la cual, dominada actualmente por un paradigma mecanicista y materialista que se pretende definitivo, sólo apunta a la importancia *técnica* de la atención como elemento prioritario del funcionamiento de la mente, desestimando, no obstante, la dimensión profundamente humana, existencial e incluso espiritual que la atención posee—como muestra el pensamiento de Weil, quien planteó sus ideas en una época todavía temprana en la historia de la investigación sobre la atención, durante la primera mitad del siglo xx. En este sentido, utilizando una distinción conceptual propuesta por Raimon Panikkar para comprender el fenómeno religioso¹⁴, podríamos decir que Weil apunta a la dimensión *vital* de la atención (ζωή) y no meramente a su dimensión *biológica* (βίος). Como se sabe, estos dos términos del tesoro

13 Véase especialmente el excelente artículo de María del Sol Romano, "Simone Weil: atención y oración", en *CAURIENSIA*, Vol. XI (2016) 697-712.

14 Raimon Panikkar, *Panikkar per Panikkar: Antología elaborada per l'autor* (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2018), 17-19.

léxico del griego clásico se pueden traducir al español por la misma palabra: “vida”, pero es indudable que en griego tienen un significado muy diferente. En esta línea, baste señalar que hoy en día, desde el paradigma predominante en la investigación psicológica, la biología del cerebro muchas veces se confunde con el todo de la psique o, dicho de otra manera, muchas veces se pretende explicar la *vida psíquica* exclusivamente en términos de la *actividad biológica* del cerebro y del sistema nervioso.

Como se ha sugerido, una de las ideas no sólo más conocidas, sino también más importantes en la reflexión de Weil sobre la atención gira en torno a la relación entre atención y oración—sin duda, además, una clave interpretativa decisiva para comprender el conjunto de su pensamiento. La tesis de Weil sobre esta cuestión se puede resumir, en sus propias palabras, en la siguiente afirmación: “en su grado más alto, la atención es lo mismo que la oración”.¹⁵ De esta afirmación podemos desprender lógicamente dos sencillos puntos, uno de orden más general y otro que apunta a elementos más específicos: 1) para que haya oración tiene que haber atención (o no hay oración sin atención); 2) bajo ciertas condiciones, la atención es lo mismo que la oración (o bajo ciertas condiciones, atender es lo mismo que orar).

Pues bien, en este artículo me propongo reflexionar sobre la íntima relación entre atención, oración y *gracia* en el pensamiento de Simone Weil; incluyo expresamente en mis consideraciones este tercer elemento, la gracia, sin el cual la articulación entre atención y oración no tendría sentido. Para ello, me concentraré especialmente en un pasaje de una carta de su puño y letra de mayo de 1942 al sacerdote católico Joseph-Marie Perrin en la que relata una experiencia que se puede calificar como *mística*, y cuyo eje es la atención, así como, explícita o implícitamente, la oración y la gracia.

Así, en la extensión que permite el presente artículo me gustaría mostrar que, al menos en el caso de Weil, y en específico en lo que atañe a la cuestión de la atención en su pensamiento, es *primero* la experiencia mística y después el desarrollo teórico de lo que significa tal experiencia, así como la reflexión filosófica sobre diversas cuestiones que se puedan derivar de ella; es decir, sus ideas filosóficas y teológicas sobre la atención están

¹⁵ Simone Weil, “Atención y voluntad” en *La gravedad y la gracia* (Madrid: Editorial Trotta, 1994), 90.

pensadas a la luz de una temprana experiencia en su vida que creo adecuado calificar como *mística*, sin consideración de la cual la comprensión de aquellas ideas más abstractas queda irremediablemente trunca.

Este es, a mi juicio, el mejor punto de partida para reflexionar en torno a la relación entre la atención, la oración y la gracia en el pensamiento de Weil, pues todo lo demás que ella dice sobre la atención depende de esta temprana experiencia; ya sea que lo diga en términos, aparentemente, teórico-especulativos, ya sea que esté relatando otras experiencias místicas posteriores, que también tienen como eje a la atención. Creo que esta experiencia—que no es erróneo denominar literalmente como una “experiencia iniciática” en el sentido sugerido por fray Juan González Arintero según el cual los místicos están *iniciados* en virtud de su propia experiencia mística, lo que, en mi opinión, como veremos, no es otra cosa que una iniciación personalísima en la gracia¹⁶—puso a Weil en el camino de una exploración teórica y práctica de la atención que cultivó a lo largo de toda su vida.

Antes de presentar la estructura de este artículo, creo que es importante ofrecer una mínima respuesta a la pregunta de qué significado podríamos dar al concepto de *experiencia mística*. En particular, ¿qué se quiere decir cuando se califica una experiencia con este adjetivo? Siguiendo lo que desarrollé en otro artículo¹⁷ —aunque con algunas variantes relevantes respecto de lo que diré aquí—, quisiera ofrecer cuatro indicaciones sobre el posible significado de esta expresión que, eventualmente, pueden orientar nuestras intuiciones y llevarnos hacia un significado mínimo compartido: primero, la expresión refiere a experiencias vividas en la primera persona del singular; segundo, esta experiencia comporta una superación del nivel de conciencia ordinario que rompe con la forma de funcionamiento psíquico “normal” que nos viene dado por defecto; tercero, esta experiencia de un nivel de conciencia superior al habitual —esta experiencia verdaderamente extraordinaria— se siente, en su versión emocional

16 Juan González Arintero (OP), *La evolución mística* (Madrid: BAC, 1968).

17 Pablo Gutiérrez Echegoyen, “¿Qué es la ‘mystique sauvage’?: Una lectura del concepto de mística salvaje más allá de la contribución de Michel Hulin”, *RAPHISA. Revista de antropología y filosofía de lo sagrado* 7(2) (2023), 79-100, <https://doi.org/10.24310/Raphisa.2023.v7i1.16448>.

más plena e intensa, como un estado de unión o vinculación con la totalidad de lo existente, lo divino, lo absoluto, el Uno, Dios... que viene acompañado de un sentimiento de felicidad (dicha o bienaventuranza) suprema e inefable, sin parangón con cualquier otra alegría experimentada en el estado ordinario; a su vez, desde el punto de vista del intelecto, esta experiencia se vive como la revelación de un saber, el sujeto llega a comprender una verdad asombrosa e indubitable sin haber discurrido con el entendimiento para ello —cabe señalar que esta experiencia se puede dar en diversos grados de calidad, intensidad, duración, etc., y creo correcto añadir que en algunos casos la experiencia puede tener un énfasis más emocional y en otros más intelectual—; cuarto, esta experiencia se desencadena por gracia. A lo largo de este artículo, iré volviendo sobre estas indicaciones.

El artículo está organizado de la siguiente manera: comenzaré ofreciendo una breve explicación de las ideas de Weil acerca de la atención y la educación con dos objetivos. En primer lugar, introducir en términos simples las principales ideas de Weil en torno a la relación entre atención, oración y gracia, aprovechando su aplicación al caso concreto de la educación escolar; en segundo lugar, mostrar a partir de este caso la necesidad de explicar sus ideas filosóficas sobre la atención desde aquella experiencia mística antes referida para una comprensión verdaderamente cabal de las mismas. Después de esto, en otra sección, me concentraré en la explicación de no más de una docena de líneas de la mencionada carta en las que ella hace un relato autobiográfico de dicha experiencia acompañado de breves, pero muy importantes, comentarios. El objetivo de todo esto, como sugerí antes, es el de intentar sentar las bases para una mejor comprensión de la íntima relación entre atención, oración y gracia en el pensamiento de Weil, todo lo cual apunta a aspectos fundamentales de la naturaleza humana, tanto en términos psicológicos como espirituales.

1. Atención, oración y gracia

1.1 Atención y educación

En diversos pasajes de su obra y especialmente en un importante escrito sobre educación titulado “*Réflexions sur le bon usage des études scolaires*”

en vue de l'amour de Dieu”,¹⁸ Weil defiende que “el primer deber de la escuela es el de desarrollar en los niños la facultad de atención a través de ejercicios escolares”¹⁹ que, como un entrenamiento formativo de la capacidad de atender, debe apuntar en último término a servir para la vida espiritual en la edad adulta, cuya autenticidad depende de una correcta práctica de la oración. En este sentido, para Weil, la educación escolar o, más precisamente, el proceso enseñanza-aprendizaje, debe girar en torno a una suerte de “gimnasia de la atención”²⁰ dedicada a generar en los estudiantes una actitud contemplativa de los diversos contenidos de enseñanza con la finalidad inmediata de que estos contenidos (u objetos de estudio) penetren en la mente *atenta* del estudiante por sí mismos, llegado el momento. Para Weil, esta actitud contemplativa, que depende de un determinado *uso* de la atención —un uso pedagógico que no viene dado por defecto—, consiste en un estado mental en virtud del cual se lleva al estudiante a suspender sus procesos de pensamiento para dejar esta facultad, la de pensar, vacía, disponible y a la espera de que el objeto de estudio que se contempla se haga plenamente presente, en su nuda realidad, en la mente del alumno —se haga, en cierto sentido, espontáneamente presente tal y como es.

A su vez, como se acaba de señalar, esta *gimnasia de la atención* en los estudios escolares debe ser un medio cuyo objetivo final es desarrollar la capacidad de atender hasta llevarla a su nivel superior, esto es, a una forma pura en la cual es lo mismo que la oración. En palabras de Weil: “a través de este fin inmediato [el de formar la atención en los estudios escolares], la intención profunda debe estar dirigida exclusivamente hacia el acrecentamiento de la capacidad de atención para la oración”²¹, siendo la oración, para ella, “la orientación hacia Dios de toda la atención de que el alma es capaz”²²; de aquí que los estudios escolares deban ser *en vue de l'amour de*

18 Simone Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu” [1942], en *Oeuvres complètes, IV vol. 1* (París, Gallimard, 2008).

19 Simone Weil, “Fragments et notes” [1943], en *Écrits de Londres et dernières lettres* (París: Gallimard, 1957), 177.

20 Simone Weil, “Cahier X” [1942], en *Oeuvres complètes, VI vol. 3*, 315.

21 Weil, “Réflexions sur le bon usage”, 257-258.

22 Weil, “Réflexions sur le bon usage”, 255.

Dieu [en vista del amor de Dios]. En esta última cita sobre la oración cada palabra importa, a lo largo del presente artículo volveré sobre ella.

Desde la perspectiva del proceso enseñanza-aprendizaje (especialmente de quien aprende), la actitud defendida por Weil para la educación escolar es contraria a la habitual que consiste en pretender dominar los contenidos de enseñanza, en dirigirse a ellos con una voluntad de apropiación, muchas veces inspirada en una motivación meramente competitiva o utilitaria (o una mezcla de ambas). La actitud defendida por ella también se distingue de otra relativamente más reciente y que parece ser el polo opuesto de la que se acaba de señalar, me refiero a una actitud de indiferencia hacia el aprendizaje y su concomitante exigencia de entretenimiento en la enseñanza (según la cual, el maestro o profesor debe hacer una clase divertida, pues de ello depende la motivación de sus alumnos por el aprendizaje y en definitiva la calidad de sus clases). Esta tendencia a la educación como entretenimiento es cada vez más común en nuestros tiempos de déficit atencional generalizado (más allá del tristemente célebre diagnóstico psiquiátrico) y de afición al consumo masivo de efímeros productos audiovisuales destinados a que pasemos el tiempo, precisamente, entre-tenidos haciendo *scrolling*, sin propósito, tarea ni objetivo, y muy alejados de lo que podría significar verdaderamente el ocio y el juego. De este modo, la propuesta de Weil para la educación escolar se plantea como una superación al apego competitivo y utilitario, por un lado, y a la apatía indolente y caprichosa, por otro. Ambas actitudes, apego y apatía, son diferentes formas de ocultamiento de los contenidos de enseñanza que dificultan apreciarlos en su propia verdad, pues entorpecen la atención en su capacidad receptiva y con ello impiden que dichos contenidos puedan penetrar *tal cual son* en el pensamiento del alumno. Así, una mente formada desde la infancia en el apego o en la apatía como actitudes hacia el aprendizaje no sólo no conocerá en su verdad cada cosa que pretendidamente conoce según los programas de estudio cursados de forma meramente burocrática, sino que tampoco, más adelante en su vida, le será fácil desplegar aquella atención superior que, para Weil, es “la sustancia de la oración”²³ y la clave práctica que posibilita un encuentro real tanto con Dios como con el prójimo.

23 Weil, “Réflexions sur le bon usage”, 257.

Si bien, a mi juicio, la relevancia de la propuesta de Weil para la educación como una “refracción de la vida espiritual”²⁴ no debe ser soslayada, habría que reconocer, no obstante, que muy probablemente ninguno de nosotros recibió aquella formación de la atención en sus estudios escolares por la que ella abogó tan convincentemente, aquella gimnasia de la atención. Partimos, por tanto, de una carencia que, para solventarla, nos exigiría educarnos a nosotros mismos en lo que toca al *buen uso* de la atención. Sin embargo, como veremos, este no es un punto de partida diferente del de la misma Weil, quien desde su adolescencia, y de una manera que podemos calificar de personalísima, inició un proceso de descubrimiento en relación con la atención.

1.2 Atención y experiencia mística

Como la misma Weil relata en una carta al sacerdote católico Joseph-Marie Perrin escrita en mayo de 1942, su descubrimiento de la atención vino “tras meses de tinieblas interiores”²⁵ motivados por su convencimiento de que sus facultades naturales eran insuficientes para *conocer* la verdad, algo que estaría reservado únicamente a los genios, personas dotadas de una extraordinaria capacidad intelectual, como su hermano, el matemático André Weil, cuya precoz y patente genialidad comparaba con la suya en ese momento de juventud. Tan honda fue su desesperanza por encontrarse, como dice, fuera de “ese reino trascendente [...] en el que habita la verdad”²⁶ que llegó al extremo de preferir morir a vivir sin ella. En medio de este trance, la solución, como expresa al padre Perrin, se le presenta repentinamente como una certeza: cualquier ser humano, sin importar el nivel de sus facultades naturales, puede conocer la verdad, “a condición tan sólo de desecharla y de hacer un continuo esfuerzo de atención por alcanzarla”²⁷.

Un poco más adelante, en la misma carta, Weil explica que en la palabra “verdad” también incluye “la belleza, la virtud y toda clase de bien”²⁸.

24 Simone Weil, “Cahier X”, 315.

25 Simone Weil, “Autobiografía”, en *A la espera de Dios* (Madrid: Editorial Trotta, 2009), 39.

26 Weil, “Autobiografía”, 38-39.

27 Weil, “Autobiografía”, 39.

28 Weil, “Autobiografía”, 39.

Esto permite descartar la posible sospecha de que aquí estemos ante un caso de frustración personal y mera falta de autoestima por ver dificultado su acceso a los éxitos del mundo como la fama y el prestigio social (como ella misma dice: “no lamentaba los éxitos externos”²⁹), tampoco estamos aquí ante un caso de envidia hacia su hermano (él intelectualmente genial, ella mediocre, según afirmación propia); más bien, como se sugirió antes, de lo que se trata es de una desesperanza existencial (ella misma habla de una “desesperanza sin fondo”³⁰), pero que creo que es mucho más preciso calificar de *desesperanza metafísica*, y a la cual encuentra una salida por medio de dos realidades psíquicas fundamentales: el deseo y la atención, apartándose de la vía de la inteligencia natural.

Para ofrecer una explicación más completa de esta desesperanza, yo diría que lo que se manifiesta en ella es una “cierta ambición sagrada” (*sacra quaedam ambitio*)³¹ en la línea del filósofo renacentista italiano Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) —una *ambitio* que, por lo demás, es un rasgo distintivo de las personas auténticamente místicas—, vale decir, la de no contentarse con cosas mediocres (terrenales, mundanas o *externas*), sino de anhelar las más altas, si se quiere, aquellas realidades espirituales: la verdad, la belleza, la virtud, el bien, y en último término a Dios mismo (o a Dios *mediante* sus atributos)—, lo cual también está expresado en el epígrafe de San Agustín que abre este artículo. Por lo tanto, siguiendo con esta interpretación, podríamos decir que lo que invade su ánimo es un anhelo de dignidad humana, que para ella consiste en acceder a ese reino trascendente donde habita la verdad, la belleza, la virtud y el bien; algo diferente de esto es intolerable porque sería contrario a esta dignidad, y de aquí que sea preferible morir a seguir viviendo sin ello.

Estos pasajes —pertenecientes a un escrito que combina la confesión autobiográfica con observaciones teóricas interesantísimas sobre cuestiones de religión y mística— son muy importantes para comprender las ideas de Weil en torno a la relación entre atención, oración y gracia. Para ello, señalaré a continuación algunos elementos significativos presentes en es-

29 Weil, “Autobiografía”, 38.

30 Weil, “Autobiografía”, 38.

31 Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la filosofía* (Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2008), 212 -213.

tos pasajes: primero, que lo que ella relata al padre Perrin sobre la atención tiene su origen en una experiencia personalísima, esto es, se trata de una experiencia vivida en la primera persona singular, lo que quiere decir que no se trata de una información o descubrimiento obtenido de terceros (por ejemplo, que haya sacado de una conversación con alguien, o de la lectura de un libro, etc.); segundo, que este descubrimiento se le presenta epistémicamente como una certeza, vale decir, como un conocimiento seguro que no admite duda ni la posibilidad de error (por lo cual se puede considerar una suerte de *don perfecto*, como ella misma dice, es una certeza *recibida* que en cuanto tal, me atrevo a afirmar, se desencadena por gracia, más adelante volveré sobre esto); tercero, que esta certeza sobre la atención se le presenta en su origen de forma repentina, es decir, no hay un factor de anticipación temporal en su llegada: acaece súbitamente como tal certeza, casi como una revelación, pero una vez que se ha hecho presente se queda con ella para siempre, con lo cual habría una doble dimensión temporal, por un lado, su carácter repentino, por otro, su carácter de presencia y permanencia (es decir, siempre presente); es importante señalar que la falta de anticipación temporal debido al carácter repentino de la experiencia permite descartar que haya llegado a esta certeza mediante razonamientos, esto es, discurrendo con el entendimiento y arribando al contenido de esta certeza como si se tratase de una conclusión, creo más bien que ante una experiencia como la suya podemos descartar toda forma de mediación controlada por el sujeto, es decir, las “potencias del alma” (memoria, entendimiento y voluntad) o “facultades mentales” están, por supuesto, involucradas, pero no se trata meramente de un producto psíquico; finalmente, en cuarto lugar, que el contenido de dicha certeza muestra la estrecha relación entre el deseo y la atención, apuntando en particular a la idea de que el deseo tiene el poder de dirigir la atención.

Habiendo señalado y explicado, aunque someramente, cada uno de estos elementos, creo correcto afirmar que estamos ante una experiencia que podemos calificar como *mística*, cuyo énfasis está más en la dimensión intelectual que emocional, porque hay sobre todo, digamos, la clara revelación de un conocimiento. Esto, sin embargo, no significa que en esta experiencia esté excluida la dimensión afectivo-emocional, pues, como se puede apreciar en su relato, hay también en la salida de las tinieblas a la luz

que esta experiencia representa (o en su *paso de la gravedad a la gracia*) un evidente componente de consolación, alivio y amparo.

Dicho esto, creo que lo importante ahora es intentar comprender en qué consiste esta experiencia en particular; para ello, quisiera centrarme en el último punto señalado, aquel relativo a la relación entre el deseo y la atención, sin dejar de tener en cuenta al mismo tiempo los otros tres, porque, como veremos, es clave para comprender la relación entre atención, oración y gracia en el pensamiento de Weil. Como sabemos, según ella, cualquier persona puede acceder a la verdad (la belleza, la virtud y el bien), “a condición tan sólo de desear la verdad y hacer un continuo esfuerzo de atención por alcanzarla”³², dando a entender con ello que la atención se dirige a aquello que el deseo le señala: si se desea la verdad, entonces la atención se dirigirá a ella; si, en cambio, se desea cualquier otra cosa (fama, dinero, prestigio, placeres sensuales), la atención se dirigirá a esa cosa deseada (y con ello a los medios prácticos que posibiliten su obtención). Este hecho, que la atención está al servicio de nuestros deseos (cualquiera que estos sean), se puede comprobar, haciendo cada uno, un simple ejercicio de introspección de la experiencia de desear y atender, y me parece, por tanto, una verdad bien asentada sobre el funcionamiento de la atención.

De este modo, el *quid* de la cuestión para Weil radica, lógicamente, en qué se desea, porque dependiendo de qué se desee, ahí se dirigirá nuestra atención; lo cual tiene, a su vez, una consecuencia existencial decisiva, pues donde esté nuestra atención estará volcada nuestra experiencia vital, es decir, nuestra vida misma. Dicho de una manera un poco más contundente: el trabajo de consuno entre el deseo y la atención tiene el poder de dominar todo el aparato psíquico del sujeto, pues, por decirlo así, lo conduce *allí* a donde *quiere*.

En relación con esto, Weil explica al padre Perrin: “Cuanto más segura estaba de la eficacia que el deseo posee por sí mismo en el ámbito del bien espiritual bajo todas sus formas, más lo estaba de su ineficacia en cualquier otro terreno”.³³ Por tanto, en su comprensión, el deseo es un arma de doble filo: capaz de orientarnos eficazmente a la verdad (la belleza, la virtud, el

32 Weil, “Autobiografía”, 39.

33 Weil, “Autobiografía”, 39.

bien y a Dios *mismo*); o bien a cualquier otra cosa, siendo cualquier otra cosa una forma de despilfarro de la propia vida y, en definitiva, una forma de extraviarse (aun de *perdición*) —si el deseo no orienta al bien espiritual, entonces desorienta absolutamente.

Weil misma dice al padre Perrin que todo esto es para ella “una forma de concebir la relación entre la gracia y el deseo”, y añade: “Había recibido la certeza de que cuando se desea pan no se reciben piedras, aunque en aquella época no había leído el evangelio”.³⁴ Estas líneas son cruciales para comprender la relación entre la atención, la oración y la gracia en el pensamiento de Weil. Quisiera comenzar por destacar que para ella no sólo hay una estrecha relación entre el deseo y la atención, sino también entre el deseo y la gracia; o más bien puede haberla, siempre y cuando exista un deseo tal de verdad que haga que la atención esté *enteramente* orientada hacia ella —donde “enteramente” quiere decir sin admitir ni un ápice de distracción, como la misma Weil explica, haciendo un esfuerzo de atención *continuo* por alcanzarla, aplicando a ello toda la atención de que el alma es capaz. Si se da esta condición —idéntica a la oración—, entonces sobreviene la gracia, es decir, se da *gratuitamente* a la persona la verdad deseada.

Ella misma ofrece retrospectivamente la clave interpretativa para comprender el significado de lo que llama nuevamente, en la misma carta, su “certeza”³⁵ sobre la relación entre el deseo, la atención y, esta vez explícitamente, *la gracia*, haciendo una referencia al pasaje de los Evangelios donde Jesucristo enseña a sus discípulos que “todo aquel que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá” (Mateo 7:8; y Lucas 11:10). Weil tan sólo refiere al versículo siguiente, aquel en el cual Jesús dice: “¿Qué hombre hay de vosotros, que si su hijo le pide pan, le dará una piedra?” (Mateo 7:9; véase también la variante de Lucas 11:11). El objetivo de esta enseñanza de Jesús es dejar claro, por analogía, que si un hombre cualquiera da a su hijo lo que este le pide para alimentarse (pan en lugar de piedras; un pescado en lugar de una serpiente; o un huevo en lugar de un escorpión), con mayor razón Dios Padre dará a sus hijos el alimento espi-

³⁴ Weil, “Autobiografía”, 39.

³⁵ Weil, “Autobiografía”, 39.

ritual que le pidan. Evidentemente, aquí *recibir*, *hallar* y *abrir* son símbolos de la gracia y del amor de Dios, al igual que el *pan*, el *pescado* y el *huevo*, que permiten hablar metafóricamente de “alimento espiritual”; por su parte *pedir*, *buscar* y *llamar a la puerta* y específicamente *pedir alimento* (tener hambre y sed) son símbolos del deseo, y en consecuencia de la atención.

Así, pues, la interpretación de Weil de este pasaje de los Evangelios es que *todo* aquel —en sentido universal— que desea la verdad (así como la belleza, la virtud y el bien), haciendo un continuo esfuerzo de atención por alcanzarla, *necesariamente* la tendrá, y la tendrá por gracia de Dios. Este deseo de verdad que orienta la totalidad de la capacidad de atender de una persona hacia Dios es, para Weil, orar, vale decir, la atención superior, la atención en su grado más alto o, como también la denomina, “la atención pura”³⁶ en el sentido de que está libre de distracciones tanto externas como internas, entendiendo por “internas” aquellas que puedan provenir de otras funciones o facultades del propio aparato psíquico de la persona (Weil insiste particularmente en la imaginación, lo que, dicho sea de paso, la acerca de manera muy interesante a Santa Teresa de Ávila, para quien la imaginación en la oración hace de interferencia entre el alma y la gracia de Dios).

Esta atención pura es aquella para cuyo despliegue deberían habernos preparado los estudios escolares, pero que, descartado este medio, ella recibió de otra fuente: directamente de Dios “sin la intervención de ningún ser humano”³⁷. Esta experiencia en tanto “don perfecto” de carácter verdaderamente iniciático, como sugerí antes, la puso en el camino no sólo de una profunda reflexión teórica sobre la atención, sino también y fundamentalmente de un *uso meditativo* de la misma en la línea de una práctica (muy personal) de la oración contemplativa con efectos reales en el plano psíquico y espiritual, donde con “efectos reales” quiero decir *experimentales* y conducentes a una transformación interior, tanto en términos psicológicos como espirituales.³⁸

36 Weil, “Cahier X”, 315.

37 Weil, “Autobiografía”, 37.

38 De este *uso meditativo* o *contemplativo* de la atención hay, en la citada carta, dos ejemplos muy relevantes (de los que espero ocuparme en una continuación de este artículo). El primer caso se da a partir de la lectura de un poema inglés del siglo XVII, titulado “Amor”; el segundo caso, a partir de la recitación del Padrenuestro (en griego). En ambos casos estamos ante experiencias

Conclusión

En la breve extensión de este artículo, hemos podido ver cómo surgen las ideas de Weil en torno a la relación entre la atención, la oración y la gracia, es decir, cómo llega a su primer planteamiento y formulación de la cuestión; así como en qué consisten estas ideas en lo fundamental a la luz de su propia explicación retrospectiva. En particular, hemos podido apreciar que estas ideas surgen de una experiencia personalísima, de la que tenemos conocimiento mediante la propia confesión de la autora en la citada carta, y que podemos calificar como *mística* por las razones antes proporcionadas.

Creo que el elemento *biográfico-confesional* debe ocupar una posición central en la explicación de las ideas de Weil en torno a la atención —para lo cual la carta al padre Perrin es un documento fundamental—, ya que, como espero haber mostrado, permite comprender mejor lo que dice sobre este mismo asunto en otros textos suyos donde se expresa en un estilo más teórico y especulativo. Por ejemplo, me parece que esto ya sirve de cara a una mejor comprensión de su escrito sobre atención y educación comentado en la sección anterior; si no, no es posible entender qué tipo de justificación la asiste en su propuesta para la educación escolar, pudiendo llegar a parecer, erróneamente, arbitraria o utópica (o simplemente absurda); muy por el contrario todas sus ideas sobre la atención tienen una procedencia y un sentido que se hace comprensible, acudiendo a aquella temprana experiencia como punto de partida y guía interpretativa, razón

que podemos calificar de *místicas* en los términos especificados antes; como ella misma dice, en estas experiencias se le revela “la posibilidad de un contacto real, de persona a persona, aquí abajo, entre un ser humano y Dios” (“Autobiografía”, 42)—es muy interesante, dicho sea de paso, la concordancia con la definición de oración que ofrece Santa Teresa de Ávila en el capítulo VIII del *Libro de la vida*: “tratar de amistad, estando muchas veces *tratando a solas* con quien sabemos nos ama” (énfasis mío). En este sentido, afirmar que su práctica de la oración contemplativa es “muy personal”, como hago arriba, quiere decir que en esta práctica Weil no recibió guía humana, sino únicamente divina; y esto en ningún caso a consecuencia de haberse lanzado originalmente a una búsqueda de Dios, sino a consecuencia de su búsqueda de la verdad, vale decir, como consecuencia de su búsqueda de la verdad es que se termina provocando el encuentro con Cristo, tal y como ella explica: “[...] no se puede resistir demasiado a Dios si se hace por pura preocupación por la verdad. Cristo prefiere que se quiera la verdad, pues antes de ser Cristo, él es la verdad. Si uno se desvía de él para ir en pos de la verdad, no andará largo trecho sin caer en sus brazos” (“Autobiografía”, 42). Téngase en cuenta igualmente aquí la cita de San Agustín que pongo como primer epígrafe de este artículo.

por la cual creo que era necesario detenerse pormenorizadamente en los breves, pero muy significativos, pasajes de su carta al padre Perrin.

Así, espero haber mostrado que, al menos en lo concerniente a la cuestión de la atención en el pensamiento de Weil, *primero* es la experiencia mística y después la interpretación filosófica y teológica de tal experiencia (o la teorización sobre diversas cuestiones que se puedan derivar de esta), es decir, como sugerí en la introducción, sus ideas filosóficas sobre la atención están pensadas a la luz de experiencias místicas que tienen como eje práctico y experimental a la atención. Creo que la temprana experiencia que acabamos de revisar, ocurrida alrededor de sus catorce años, lo atestigua suficientemente, así como otros pasajes en la citada carta a los que aludí sucintamente.

No obstante, cabría señalar que en el caso de los místicos y las místicas, esta “prioridad de la experiencia mística” no debe entenderse meramente en un sentido cronológico, sino también y fundamentalmente como principio articulador de la vida de la persona en el sentido que, cuando se tiene u ocurre, influye poderosamente tanto en la interpretación de las vivencias pasadas como en las acciones presentes, lo cual muchas veces implica un acercamiento a determinados textos y símbolos de tipo religioso (si esto no estaba presente ya de antemano), que pueden *apoyar* la ocurrencia de nuevas experiencias de tipo místico. Creo que este es justamente el caso de Weil, como se puede apreciar leyendo toda la carta.

Aquí empleo la palabra “apoyar” porque, en los términos de Weil, estos elementos de tipo religioso pueden ayudar a encauzar el deseo y la atención a la verdad (o, si se quiere, a Dios mediante sus atributos), vale decir, ayudan a que una persona “llame a la puerta”. Sin embargo, debe quedar claro que para ella “la puerta se abre desde el otro lado”, en virtud de una gracia sobrenatural, sin que en ello intervenga la voluntad ni la inteligencia natural de la persona: en general, el psiquismo humano sólo tiene el poder de llamar a la puerta (o de pedir el alimento, manifestando hambre y sed) y de esperar pacientemente una respuesta, pero no de abrir la puerta (tampoco tiene el *pan* ni lo puede dar). De hecho, *eso* que responde desde el otro lado abriendo la puerta no es algo que pertenezca al sistema psíquico del ser humano —como sí pertenecen el deseo y la atención—, sino algo de una naturaleza muy distinta: una “realidad situada fuera de este mun-

do”³⁹, como lo llama Weil en otro escrito —*trascendente*, diría— y que, no obstante, es capaz de relacionarse (*unirse*, mejor) con el ser humano de manera especialísima, “de persona a persona, aquí abajo”;⁴⁰ como recalca Weil.

Dicho lo anterior, probar de forma más convincente la afirmación de que las ideas filosóficas de Weil sobre la atención están pensadas, o fundamentalmente pensadas, a la luz de sus experiencias místicas a quienes pudieran manifestar un legítimo escepticismo, requeriría la redacción de un trabajo más extenso que el presente, para el cual aquí no hay espacio; de hecho, por este motivo hay varios pasajes relevantes en torno a la atención en la obra de Weil que he tenido que dejar fuera y que permitirían elaborar una explicación mucho más exacta y completa. A mi juicio, sin embargo, la perspectiva propuesta en este artículo permite una mejor comprensión de los textos que deben tomarse en cuenta para el estudio de la atención en el pensamiento de Simone Weil que si se pensase de ellos que responden meramente a especulaciones filosóficas de la inteligencia natural sin la experiencia real y efectiva de la gracia.

Así, a la luz de todo lo anterior se nos debería hacer un poco más comprensible la enigmática afirmación de Weil según la cual “la gracia es la ley del movimiento descendente”⁴¹, esta *ley*, enteramente justa y necesaria, entra en vigor en virtud de un uso contemplativo de la atención al cual todos estamos llamados.

Bibliografía

- Arintero, Juan González (OP). *La evolución mística*. Madrid: BAC, 1968.
- Chalmers, David. *The conscious mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- “The content and epistemology of phenomenal belief”. En *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, editado por Q. Smith y A. Jokic. Oxford: Oxford University Press, 2003.

39 Simone Weil, *L'Enracinement* [1943], en *Oeuvres complètes. IV vol. 2* (París: Gallimard, 2008) 96.

40 Weil, “Autobiografía”, 42.

41 Simone Weil, “La gravedad y la gracia”, en *La gravedad y la gracia* (Madrid: Editorial Trotta, 1994), 33.

- Gertler, Brie. “Introspecting phenomenal states”, *Philosophy and Phenomenological Research* 63 (2) (2001): 305-28.
- “Renewed acquaintance”. En *Introspection and Consciousness*, editado por D. Smithies y D. Stoljar. Nueva York: Oxford University Press, 2012.
- Gurwitsch, Aron. “The Field of Consciousness”. En *The Collected Works Of Aron Gurwitsch (1901-1973): Volume III: “The Field of Consciousness”*, editado por R.M. Zaner. Nueva York: Springer, 2009 [1979].
- James, William. *The Principles of Psychology*. Harvard University Press, 1890/1981.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Phenomenology of Perception*. Oxford: Routledge, 2002/1962.
- Mole, Christopher. *Attention is cognitive unison: An essay in philosophical psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- “Attention to unseen objects”, *Journal of Consciousness Studies* 21(11-12) (2014): 41-56.
- Panikkar, Raimon. *Panikkar per Panikkar: Antologia elaborada per l'autor*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2018.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Woinograd, 2008.
- Prinz, Jesse. *The Conscious Brain. How attention engenders experience*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Romano, María del Sol. “Simone Weil: atención y oración”. *CAURIENSIA*, Vol. XI (2016): 697-712.
- San Agustín. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*, versión, introducción y notas del padre Fray Teófilo Prieto, O. S. A. En *Obras de San Agustín (Tomo XIII)*. Madrid: BAC, 1955.
- Smithies, Declan. (2011): “Attention is rational-access consciousness”. In C. Mole, D. Smithies & W. Wu (Eds.), *Attention: Philosophical and Psychological Essays*, Oxford, UK: Oxford University Press, (2011): 247-273.
- Weil, Simone. *La gravedad y la gracia*, Editorial Trotta, 1994.
- *Cahiers*, en *Oeuvres complètes, VI vol. 3* (Paris, Gallimard, 2002).
- “Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu”, en *Oeuvres complètes, IV vol. 1* (Paris, Gallimard, 2008).

- “Fragments et notes,” [1943] en *Écrits de Londres et dernières lettres* (Paris: Gallimard, 1957).
- *L'Enracinement*, en *Oeuvres complètes. IV vol. 2* (Paris, Gallimard, 2008).
- “Autobiografía” en *A la espera de Dios* (Editorial Trotta, 2009).
- Wu, Wayne. “Confronting many-many problems: Attention and agentive control”. *Noûs*, 45(1), (2011a): 50-76.
- “Attention as Selection for Action”, En C. Mole, D. Smithies, and W. Wu (Eds.), *Attention: Philosophical and Psychological Essays*, Oxford, UK: Oxford University Press, 2011b: 97-116.
- *Attention*, Oxford, UK: Routledge, 2014.

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND." *<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>*



RESEÑAS

¿ES CIENTÍFICAMENTE DEMOSTRABLE LA EXISTENCIA DE DIOS?

IS THE EXISTENCE OF GOD SCIENTIFICALLY PROVABLE?

José Sols Lucia*

Universidad Iberoamericana, México

jose.sols@ibero.mx

Gerardo Martínez Avilés**

Universidad Iberoamericana, México

gerardo.martineza@ibero.mx

¿Es científicamente demostrable la existencia de Dios? La respuesta es sencilla: “No, porque de ser demostrable, ya no sería Dios”. Sin embargo, las cosas son algo más complicadas. ¿De qué estamos hablando cuando decimos *Dios*? ¿Del Dios de los teólogos, o sea, del Dios que sale al encuentro de la humanidad en la historia de Israel y de Jesucristo, y que solamente podemos acoger en la fe? ¿O tal vez del Dios de los filósofos, esto es, de un motor inmóvil, una causa incausada, el creador atemporal, aespacial e inmaterial del tiempo, el espacio y la materia? La palabra *Dios* es equívoca porque con ella aludimos a significados distintos.

El debate acerca de la supuesta demostrabilidad de la existencia de Dios tiene siglos de antigüedad, y el debate acerca de si la teoría de la explosión del *átomo primigenio*, *huevo cósmico* o *hylem* (popularmente conocida

* El Dr. José Sols Lucia es profesor de Teología del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, del que fue director. Coordina la línea de investigación "Teologías y realidades históricas".

** El Dr. Gerardo Martínez Avilés es académico del Departamento de Física y Matemáticas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Es astrónomo y divulgador científico en el Observatorio Astronómico Clavius y es estudiante de la licenciatura en Ciencias Teológicas en la Ibero.

Ambos coordinan el Seminario Georges Lemaître de Diálogo Teología-Ciencias, donde participan también otros académicos de la Ibero.

como *Big Bang* y propuesta por el sacerdote belga Georges Lemaître [1894-1966] en 1931) implica la existencia de una inteligencia creadora del universo tiene más de 90 años. Por ello, el libro que aquí presentamos, *Dios, la ciencia, las pruebas. El albor de una revolución*, de Michel-Yves Bolloré y Olivier Bonnassies, aparentemente no aporta nada sustancialmente nuevo a lo ya dicho en otras muchas publicaciones anteriores a lo largo de décadas, en algunos puntos incluso de siglos. Y, sin embargo, aporta mucho.

Su principal cualidad reside en el hecho de haber logrado poner al alcance del gran público un debate al que hasta ahora sólo estaban invitados expertos de la ciencia, de la teología o de la filosofía; se trataba de un club bastante exclusivo, algo injusto si tenemos en cuenta que la existencia de Dios o el origen del universo es una temática que nos incumbe a todos. Este libro ha sido un éxito de ventas en Francia y lo está siendo en la actualidad en otros muchos países. Con su *Breve historia del tiempo: del Big Bang a los agujeros negros* (1988), el físico británico Stephen Hawking (que también alcanzó una enorme popularidad en su momento) pretendió demostrar que se podía explicar el universo sin recurrir a Dios, e incluso aspiró a formular una Teoría del Todo sin necesidad de un Creador, algo que finalmente no lograría, como bien explica la película *La teoría del todo* (2014), de James Marsh, basada en las memorias de Jane Hawking, *Hacia el infinito. Mi vida con Stephen Hawking* (2015; original inglés de 2007), y como él mismo reconocería con honestidad.

Tras un prólogo del Premio Nobel de Física 1978, Robert W. Wilson, descubridor, junto con Arno A. Penzias, de la radiación del fondo cosmológico (el eco del Big Bang que aún hoy percibimos), y de una introducción de los autores, el libro de Bolloré y Bonnassies se divide en dos partes: “Las pruebas vinculadas a la ciencia” y “Las pruebas al margen de la ciencia”, mucho más interesante la primera que la segunda. Con una abundancia enorme de datos y citas y con una exposición pedagógica, clara, atractiva y sintética, accesible al gran público, los autores presentan en la primera parte la historia de la teoría del Big Bang (a la que se opusieron los regímenes soviéticos por apuntar a la idea de un Dios creador de todo, con lo que condenaron a los gulags a no pocos científicos), que tiene su origen en el P. Lemaître, del que se burlaron numerosos expertos hasta que, sólo dos semanas antes de su muerte, se demostraría empíricamente que él tenía

razón. El pobre Lemaitre había tenido que sufrir hasta entonces todo tipo de humillaciones. El propio Einstein había dicho que era imposible que el universo no fuera estático, y sin embargo acabaría reconociendo la exactitud de los cálculos del sacerdote belga y su propio error: el universo se está expandiendo, por lo que hubo un inicio, un Big Bang, y habrá un final.

La pregunta, entonces, es esta: ¿cómo llegó ahí ese huevo cósmico que explotaría? De ese átomo primigenio surgió el espacio, el tiempo y la materia, por lo que su creación tuvo que ser aespacial, atemporal e inmaterial. ¿Hubo tal vez otros universos previos? Eso es pura especulación que escapa a la ciencia, y que no hace sino desplazar el problema hacia atrás, pero no resolverlo. En esa misma primera parte del libro, los autores exponen igualmente las diversas respuestas que se han dado a estas preguntas en los últimos 90 años, e incluso se remontan en algunos puntos a siglos atrás con aportaciones sumamente interesantes de científicos y filósofos.

La segunda parte, interesante pero menos rigurosa que la primera, aborda las pruebas no científicas de la existencia de un ser creador de todo. En ella, la lógica de los autores es algo pobre: “Lo que no tiene explicación científica sólo puede tener una explicación por intervención divina”, lo cual no es cierto, dado que en el futuro puede que se conozcan realidades de manera científica a las que hoy no tenemos acceso. No es lo mismo “no explicable” que “divino”. Ahí los autores son algo ingenuos; no así en la primera parte del libro.

El libro desenmascara también con acierto los planteamientos falsos del materialismo científicista que tanto se ha autoendiosado en los dos últimos siglos. El correctivo que les da es mayúsculo. En este sentido, la obra es respuesta a una serie de libros de divulgación científica que en los últimos años han sugerido que la ciencia y la creencia en la existencia de Dios son incompatibles. Frente a esta visión, se propone una reflexión que busca mostrar cómo la exploración científica y la fe pueden dialogar, enriquecerse mutuamente y ofrecer una comprensión más profunda de la realidad.

El gran logro de este libro es haber puesto al alcance de todos una temática que hasta ahora sólo pertenecía a un club selecto de científicos, filósofos y teólogos. Este libro era necesario, y los ciudadanos de a pie teníamos derecho a acceder a su contenido. Desde aquí no podemos sino

recomendarlo, aun siendo conscientes de que los conocedores del tema encontrarán en él pocas novedades.

No queremos terminar sin decir una palabra acerca de los autores del libro, ambos franceses: Michel-Yves Bolloré es ingeniero informático, máster en Ciencias, doctor en Gestión de Empresas y codirector del Grupo Bolloré, en el que coordina la rama industrial; y Olivier Bonnassies es graduado en la Escuela Politécnica de París, diplomado en la escuela de negocios HEC de París, licenciado en Teología en el Instituto Católico de París y autor de numerosos libros y artículos de divulgación.

Bibliografía

Bolloré, Michel-Yves, y Olivier Bonnassies. *Dios, la ciencia, las pruebas. El albor de una revolución*. Traducido por Amalia Aconda de *Dieu, la science, les preuves. Laube d'une révolution*. Las Rozas, Madrid: Editorial Funambulista, 2023. Publicado originalmente como *Dieu, la science, les preuves. Laube d'une révolution*. París: Guy Trédaniel Éditeur, 2021. ISBN: 978-607-557-919-1

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND." *<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>*



EL LUGAR QUE DA VERDAD TAMBIÉN DA ESPERANZA THE PLACE THAT GIVES TRUTH ALSO GIVES HOPE

Alejandro Castillo Morga*

Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca, México

alecsmorga@gmail.com

El libro *La Teología ante los nuevos movimientos sociales. En diálogo con Ignacio Ellacuría*, editado por Jan Niklas Collet, Thomas Fornet-Ponse, Sebastián Pittl y José Sols Lucía, es un compendio de aportes presentados en el IV Coloquio sobre el Pensamiento de Ignacio Ellacuría, figura clave en la conformación de la Teología y Filosofía de la Liberación.

El libro *La Teología ante los nuevos movimientos sociales. En diálogo con Ignacio Ellacuría* está estructurado en cinco apartados y un anexo. En el primer apartado se reflexiona sobre los sujetos de la transformación histórica: “el pueblo crucificado”. El segundo apartado presenta una “crítica a los pseudo mesianismos”. El tercero aborda la “espiritualidad y transformación ecosocial”. El cuarto se centra en una “perspectiva feminista” de la propuesta ellacuriana, y el quinto ofrece una aproximación a los “aportes filosóficos” del pensamiento de Ignacio Ellacuría. Finalmente, se incluye un anexo con dos testimonios actuales sobre la realidad en Centroamérica.

En el primer apartado, dedicado a los pueblos crucificados, Francisco de Aquino Junior expone la soteriología histórica, centrada en la historización de la salvación, que ocurre en procesos históricos de liberación. En ellos, los pueblos crucificados, aunque víctimas del pecado, son también portadores de salvación. Sebastián Pittl analiza las categorías de “pueblo

* Teólogo y filósofo. Actualmente coordinador de la Unidad de Aprendizaje de Santa Cruz Zenzontepec, Sola de Vega, Oax., del Centro Universitario Comunal de Guelatao, perteneciente al sistema de la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca.

crucificado” y “multitud”, presentes en las propuestas teóricas de Ellacuría y Certeau, respectivamente. Sin embargo, aclara que la teología, como acto segundo, no nace de una teoría, sino de la práctica de los excluidos.

Con mucha precisión, la Doctora Margit Eckholt analiza la categoría de «pueblo crucificado» en el aparato teórico de Ellacuría y el Papa Francisco. Plantea como eje central el discernimiento para reposicionar el tema de las víctimas en el sistema social y en las estructuras de la Iglesia, dado que no toda la Iglesia es «pueblo crucificado». Esto se aborda en el contexto alemán, pero también como una llamada a la Iglesia en otros contextos en los que las jerarquías se han alejado de los pobres y excluidos. El discernimiento debe ayudarnos a identificar los «subsistemas de crucifixión» para poder llegar a ser la «Iglesia de los pobres», lo que permitirá dejar de ser una «Iglesia instalada y mundanizada» para convertirse en una “Iglesia misionera”, como lo ha recalcado el Papa Francisco, en concordancia con el planteamiento de Ellacuría.

Por su parte, Stefan Silber revisa las posibilidades de reactualizar el proyecto de «civilización de la pobreza» en analogía con los proyectos de vida de los pueblos originarios. Debido al colonialismo, los pueblos originarios han sido la imagen clara del «pueblo crucificado», pero, gracias a su indómita resistencia, sus formas de vida inspiran alternativas para salir de la crisis de la civilización de opulencia y derroche, o «civilización de la riqueza», en términos de Ellacuría. Los pueblos originarios alimentan su esperanza al mantener vivo su núcleo ético-mítico amerindio, del cual se exponen tres horizontes en los que se puede proyectar la «civilización de la pobreza»: la tierra sin males —los pueblos guaraníes cambian su lugar de vivienda siempre buscando un lugar sin males—, pensar nuestra vida en relación con siete generaciones para garantizar la sostenibilidad y, sobre todo, sentipensarnos como parte de la naturaleza, en la cual formamos una gran comunidad de vida.

En tanto, Mirijam Salfinger reflexiona, a partir de su experiencia en la pastoral penitenciaria, sobre las causas y consecuencias de la violencia estructural. Al analizar el fenómeno de la descomposición y degradación en las cárceles de Argentina, también evoca la situación de otros países del norte. De este modo, plantea que, para encontrar una manera de humanizar situaciones de violencia concreta, es necesario incidir en la transfor-

mación de las causas estructurales que han provocado el deterioro social, siempre con preocupación por las personas y la defensa de su dignidad, tal como lo hizo Ellacuría.

En el apartado “Crítica a los ‘pseudo mesianismos’”, Andrew T. Vink desmenuza las pretensiones del neoliberalismo de establecerse como una verdadera religión, especialmente en relación con el carácter salvífico del mercado. Frente a esta escandalosa pretensión —que se instala de manera sutil y ha logrado convencer a muchos de que no hay otra salida más que seguir sus reglas—, Vink contrapone la soteriología histórica de Ellacuría, la cual nos permite discernir la salvación en la historia a través de los procesos de liberación de los oprimidos por el neoliberalismo.

Por su parte, Jan Niklas Collet reflexiona sobre qué significa “lo nuevo” en la teología de la liberación de Ignacio Ellacuría. En su amplio análisis, expone los cambios históricos y cómo van surgiendo nuevas demandas de justicia que son asumidas como causas de lucha por los nuevos movimientos sociales. Esto exige la aparición de nuevos sujetos y estrategias para continuar con los procesos de liberación, lo que supone, además, una autocrítica constante a las prácticas de los movimientos sociales en cada momento histórico.

En el apartado sobre espiritualidad se reflexiona acerca de una crítica a los antihumanismos y poshumanismos, así como sobre la incidencia oportuna hacia una transformación ecosocial desde la espiritualidad. José Sols Lucia presenta un estudio puntual e indicativo de las tendencias actuales —antihumanismo (biocentrismo, inteligencia artificial, robótica), poshumanismo y transhumanismo— que cuestionan el antropocentrismo, con la finalidad de señalar aciertos y mostrar inconsistencias. Resulta particularmente interesante el análisis sobre las ventajas y aciertos de estas tendencias, pero lo que destaca como un punto neurálgico es la responsabilidad humana. Su acotamiento o desplazamiento debería ser un tema central en el discernimiento y compromiso con el prójimo.

Por su parte, Juan Antonio Senent de Frutos ofrece una visión de la espiritualidad muy consistente, orientada a los desafíos y transformaciones actuales. Propone fortalecer el discernimiento y el despliegue de las capacidades del sujeto histórico, capaz de construir una modernidad alternativa que genere sinergias con otras tradiciones culturales y religiosas para

contrarrestar los malestares y desajustes provocados por la modernidad actual.

El apartado “Perspectiva feminista” contiene elementos muy novedosos y urgentes para una relectura del aporte sistemático de Ignacio Ellacuría. Ma. Elizabeth de los Ríos Uriarte destaca el papel profético de las mujeres víctimas del sistema patriarcal, quienes refuerzan su protagonismo en la salvación de la historia. Virginia R. Azcuy plantea con precisión la urgencia de leer el cuerpo teórico desde las mujeres. Desde esta mirada, los conceptos de pobres, pobreza y opresión adquieren mayor contundencia en el análisis crítico de Ignacio Ellacuría. La perspectiva feminista e interseccional sitúa a la teología de la liberación como un bagaje teórico ineludible en estas épocas de transformación.

En cuanto a una relectura del “pueblo crucificado” desde las mujeres, Theresa Denger reposiciona el tema del martirio, haciendo memoria de las masacres ocurridas en El Salvador durante la guerra civil. En la actualidad, la violencia se ha diseminado y los feminicidios superan en crueldad a muchas de las masacres de inocentes ocurridas en ese contexto. Por ello, es urgente no solo reconocer el martirio al que son sometidas muchas mujeres, sino también comprender que ellas son el signo de la crucifixión y la resurrección que desenmascara la violencia estructural. La esperanza del Reino de Dios es el canto de la Ruah en las voces de las mujeres, quienes forman parte del pueblo crucificado-resucitado.

En el último apartado sobre las exploraciones filosóficas en el pensamiento de Ignacio Ellacuría, Marcela Lisseth Brito de Butter propone la “realidad histórica” como el fundamento desde el cual se construye la propuesta teológica y filosófica de Ellacuría. A su vez, Robert Lassalle-Klein profundiza en el término “realidad” a partir de las categorías del maestro de Ellacuría, Xavier Zubiri, destacando la inteligencia sentiente que se hace cargo de la realidad doliente. Bruno M. Shah desarrolla una pneumatología en el pensamiento de Ellacuría con la intención de invertir la historia, lo que obliga a mirar el reverso de esta. Thomas Fornet-Ponse sitúa el concepto central de la epistemología del pensamiento ellacuriano: “el lugar que da verdad”, desde el cual la teología y la filosofía de la liberación, en sus diferentes expresiones, desarrollan sus propuestas teóricas. Finalmente, Enrique Téllez Fabiani expone la ética material de Ignacio Ellacu-

ría, que propone como exigencias normativas cargar, encargarse y hacerse cargo de la realidad histórica como un modo de coherencia y honestidad intelectual.

En el anexo se incluyen dos testimonios muy ilustrativos desde Centroamérica, que expresan las tareas y realidades en las que se mantiene vigente la propuesta de Ellacuría y la invitación a seguir profundizando en sus ideas.

Bibliografía

Collet, Jan-Niklas, Thomas Fornet-Ponse, Sebastian Pittl, y José Sols. *La teología ante los nuevos movimientos sociales. En diálogo con Ignacio Ellacuría*. Cantabria: Sal Terrae, 2023. ISBN 978-84-293-3183-7.

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND." <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



UNA TEOLOGÍA CON MIRADA FEMENINA E INMERSA EN LA REALIDAD

A THEOLOGY WITH A FEMININE PERSPECTIVE
AND IMMersed IN REALITY

Joel Alexander Becerril Guzmán*

ITESO, México

joel.becerril@jesuitas.mx

En un mundo dominado por las guerras, la violencia, la injusticia y demás realidades que vulneran nuestra humanidad, repensar el concepto de Dios debería ser una necesidad y una tarea apremiante para todo creyente. Tal es el caso de Edith Stein, Simone Weil y Etty Hillesum, que en el siglo pasado se dieron a la tarea de gestar con la simiente de sus propias vidas una nueva imagen de Dios en medio de una realidad tan extremadamente deshumanizante como el Holocausto.

Carlos Domínguez Morano¹ en el libro *Tres mujeres judías repiensen a Dios*² expone el caso de estas tres mujeres que, a través de “la vinculación amorosa y gozosa con lo que cada una de ellas consideró el origen de su existencia”³, siguieron creyendo en Dios en medio del Holocausto, y en sus escritos dejaron un testimonio de esperanza, en contraste con otros

* Jesuita en formación. Licenciado en Contaduría y Gestión Empresarial por la Universidad Iberoamericana (UIA), Ciudad de México. Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Actualmente realiza su magisterio (etapa de la formación jesuita) en la Parroquia de san Ignacio de Loyola en Chalco, Estado de México.

1 Jesuita, doctor en Teología, Filosofía y Ciencias de la Educación, licenciado en Psicología y con estudios en Psicoanálisis.

2 Carlos Domínguez, *Tres mujeres judías repiensen a Dios. Edith Stein, Simone Weil y Etty Hillesum* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2024).

3 Carlos Domínguez, *Mística y psicoanálisis* (Madrid: Trotta, 2020), 24-25.

testimonios con tintes más desesperanzadores que incluso ponen en duda la existencia de Dios.⁴

Domínguez comienza exponiendo la realidad inhumana en la que vivieron cada una de ellas, caracterizada por una sacralización perversa del poder. Dedicó unas cuantas páginas a exponer sus vidas desde su mirada psicoanalítica, con énfasis en los modelos de identificación y experiencias que cada una de ellas vivió y que fueron determinantes en la configuración de sus personalidades. Luego, dedica su reflexión al tema de la mujer desde la experiencia particular de cada una. Más adelante se refiere a su identidad judía. La parte central de la obra son sus trayectorias espirituales que aborda con gran hondura.

Para el jesuita español, la vida de estas tres místicas parte de un terreno común: son mujeres, son judías y sus vidas se desarrollaron en medio de la Shoah; dos de ellas, Stein y Hillesum, murieron asesinadas en el campo de exterminio de Auschwitz. Sin embargo, todas tienen diferentes puntos de partida que las llevarán a encontrarse con Dios: Edith a partir de un deseo de búsqueda de la verdad, Simone a partir de una fuerte identificación con la desdicha humana, y Etty a partir de una relación amorosa intensa.

Todas repensaron al Dios omnipotente y todopoderoso y se encontraron con un Dios, en medio de esta realidad atroz, identificado con la vulnerabilidad humana. Edith se encuentra con el Dios crucificado, Simone con el Dios desdichado, y Etty con el Dios indefenso. En esta reseña quiero centrarme en cuatro aspectos fundamentales del libro: *a)* los modos distintos de vivir la espiritualidad; *b)* la importancia de una teología con mirada femenina, *c)* la recuperación de la dimensión estética de la espiritualidad y la religión y, por último, *d)* la necesidad de hacer teología inmersos en la realidad.

a) Diferentes modos de vivir la espiritualidad

Las trayectorias espirituales de cada una dan cuenta de los diferentes modos en que acontece la experiencia espiritual en un contexto religioso. Para

⁴ El testimonio de Primo Levi en *Si esto es un hombre* o de Elie Wiesel en *La noche*.

Edith, el encuentro con Dios a través de la filosofía la conduce poco a poco a convertirse a la Iglesia católica, y no sólo eso, sino a hacerse carmelita descalza. Se produjo una plena identificación con el catolicismo. Por otro lado, Simone Weil se queda en el umbral de la Iglesia, no existe una plena identificación con la Iglesia católica, sin embargo, la influencia de la figura de Cristo es determinante. Por último, para Etty Hillesum, la institución religiosa no aparece por ningún lado, aunque la influencia cristiana es notable, su modo de religarse con Dios fue la escritura.

Sus vidas fueron mostrando que la espiritualidad como dimensión humana fundamental va más allá de la comprensión dentro de una confesión e institución religiosa. La vivencia de sus experiencias místicas nunca las encerró en un narcisismo espiritual, sino que cada una fue capaz de entregar su vida en solidaridad con los otros y las otras.

b) Una Teología con mirada femenina

Según Domínguez, otra imagen emerge en los modos femeninos de pensar a Dios. “El Dios elaborado por la sociedad patriarcal y predominantemente masculino responde a patrones como el poder, el dominio y la violencia”.⁵ Por otro lado, un Dios pensado desde una mirada femenina hace surgir otros patrones como el cuidado, la compasión y la solidaridad: “No existió otra sacralidad para ellas sino la de nuestra condición humana a redimir de todo poder”.⁶

Resulta necesario recuperar la mirada no sólo de estas tres mujeres, sino de todas aquellas que desde su itinerario teologal han dado cuenta de un Dios plenamente identificado con la fragilidad y vulnerabilidad humanas. Con esto no quiero decir que una mirada así sea únicamente de las mujeres. La mirada femenina está presente también en los varones que han sabido integrarla a sus propias personalidades porque han abierto paso a su dimensión femenina.

⁵ Domínguez, *Tres mujeres judías*, 380.

⁶ Domínguez, *Tres mujeres judías*, 388.

c) Recuperación del ámbito estético de la vida espiritual

Un Dios pensado desde lo femenino nos permite recuperar la dimensión estética de la espiritualidad y de la religión. Muchas veces existe una asociación directa de la religiosidad con la normatividad ética, sin embargo, sus vidas nos permiten tener otros modos de acercarnos a Dios. Sus testimonios nos liberan de moralismos y normas que subyugan nuestra fragilidad humana y nos abren a buscar a Dios también en la belleza que se asoma en nuestra propia realidad.

Para estas tres mujeres la religión y la espiritualidad no están separadas de la percepción de lo bello, ellas encuentran una moral que está más allá del bien y del mal. Es una moral que no está separada de la esfera de lo estético; por el contrario, una se complementa con la otra. Una mirada femenina de la teología nos podría ayudar a buscar una ética que, de la mano de la belleza (estética), sea capaz de encontrar más importantes los atributos de la compasión y la misericordia antes que los del poder y la omnipotencia.

d) Teología inmersa en la realidad

También sus vidas son testimonio de que la teología no se puede limitar al ejercicio académico y reflexivo en las bibliotecas y en el salón de clases, sino que se hace fuera de las aulas e incluso en ambientes que pueden resultar deshumanizantes. Precisamente, la teología permite volver a encontrar sentido a la vida en medio de realidades que, a simple vista, pueden verse invadidas por dinámicas de muerte.

Recomiendo ampliamente la lectura de este libro porque no solamente ayuda a conocer la vida de estas mujeres en el sentido humano, psicológico y espiritual, sino que puede ser un aliciente para comenzar también una relación con Dios que transforme las ideas prejuiciosas que tenemos de él y que nos conduzca a una entrega solidaria en comunión con los otros y las otras. En otras palabras, Domínguez afirma que “no nos ha sido dado otro modo de encontrar y de entrar en relación con la trascendencia sino en la inmanencia transcendida del amor”.⁷

⁷ Domínguez, *Tres mujeres judías*, 393.

Bibliografía

Domínguez, Carlos, *Tres mujeres judías repiensen a Dios. Edith Stein, Simone Weil y Etty Hillesum*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2024, 402 pp. ISBN: 978-84-330-3247-8.

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND." <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



Signatory of
DORA



Fundada en el 2005, la *Revista Iberoamericana de Teología (RIBET)* es una publicación continua de corte semestral, editada por el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, arbitrada e indexada en Dialnet y Latindex.

La *RIBET* promueve y difunde ensayos académicos con el fin de abrir un espacio de diálogo, a partir de una reflexión crítica, desde la teología. Se tiene como inspiración al pensamiento católico-cristiano, pero siempre dispuesto al intercambio ecuménico, interreligioso y atento a las inquietudes seculares que se entretajan con el complejo fenómeno de lo religioso. La *RIBET* da prioridad a textos con enfoque interdisciplinar, a propuestas humanizantes y éticas frente a la violencia, la destrucción y la injusticia del mundo contemporáneo en general y de Iberoamérica en particular.

En la *RIBET* mantenemos una **convocatoria abierta permanente** para recibir artículos, reseñas de libros y postulaciones de dossiers.

Para conocer más sobre los requisitos para publicar, favor de consultar el sitio digital de la revista: **<https://ribet.ibero.mx>**





Invitación a participar

Primer Congreso Internacional sobre el Pensamiento del P. Gaston Fessard, S.J.

«A la escucha de Gaston Fessard: su actualidad, su pensamiento, sus diálogos»

Facultés Loyola Paris, 26-27 junio 2025

La Sociedad Gaston Fessard organiza el Primer Congreso Internacional sobre el Pensamiento del P. Gaston Fessard, S.J., «*A la escucha de Gaston Fessard: su actualidad, su pensamiento, sus diálogos*», que tendrá lugar en las Facultés Loyola Paris (antiguo Centre Sèvres) los días 26-27 de junio de 2025. Las ponencias se agruparán en tres áreas: 1/ «*Su actualidad*»: contexto histórico o eclesial en el que Fessard desarrolló su pensamiento teológico, espiritual y filosófico; 2/ «*Su pensamiento*»: teología, filosofía o espiritualidad de Fessard. 3/ «*Sus diálogos*»: pensadores contemporáneos a Fessard con los que él mantuvo un diálogo intelectual. Las ponencias breves serán de 20 minutos y las largas de 45 minutos: las primeras abordarán un punto específico de su pensamiento, mientras que las segundas tratarán articulaciones mayores de su pensamiento y de su historia.

Para más información:

Dr. Alban Massie, S.J., Facultés Loyola Paris

albanmassie@jesuits.net

Dr. José Sols, Universidad Iberoamericana Ciudad de México

jose.sols@ibero.mx

XVI SIMPOSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA

Violencias, profetismo y esperanza

Una respuesta para la paz desde la fe
y el compromiso

Del 9 al 11 de septiembre de 2025,
de 09:00 a 14:00 hrs

Auditorios Ignacio Ellacuría y
Crescencio Ballesteros

Información



Informes

maria.baltazar@ibero.mx

IBERO
CIUDAD DE MÉXICO

REVISTA
RETORNO
del alma



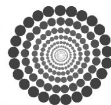
Revista de divulgación teológica

- Periodicidad
Cuatrimestral (Tres ediciones anuales)
 - Correo electrónico:
inscripciones@creciendoconetty.org
 - Ubicación
Chía, Cundinamarca en Colombia
 - Web
creciendoconetty.org
 - WhatsApp
(+57) 318 478 87 13
- ISSN 2805 - 7376

Suscripción

Colombia
\$40.000

Exterior
• **20 EUR/USD**



FUNDACIÓN ETTY HILLESUM
Al lado del dolor hay sueños, sanación, amor

