

# El amor de la inocencia y la inocencia del amor. De la erótica venérea a la erótica agápica en las *Memorias de mis putas tristes* de Gabriel García Márquez

---

Juan Quelas\*

*“descubrí que el realismo mágico no sólo era  
un género literario sino una forma de ver el mundo”<sup>1</sup>.*

## Resumen

---

El autor propone un itinerario desde el diálogo, literatura y teología que, siguiendo la argumentación de la novela del colombiano, nos muestra el camino que conduce de la erótica venérea concebida sólo como placer pasajero, a una erótica agápica que integra toda la vida de la persona, generando una transformación que, desde el quicio de la existencia, ilumina la totalidad de la vida propia y ajena, como un desborde y un exceso de amor.

.....

\* Licenciado en Teología Dogmática (Universidad Católica Argentina-UCA). Vicepresidente de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE) en el período 2008-2010. Investigador de la UCA en el Seminario Interdisciplinario Permanente Literatura, Estética y Teología (SIPLLET) y en el Grupo de Práctica de la Investigación Teológica (PIT). Docente de Teología en la UCA (Facultades de Filosofía y Letras, Ciencias Sociales y Económicas, Cs. Fisicomatemáticas e Ingeniería, Psicología y Cs. de la Educación, ICOS, Teología). Dicta cursos de Formación Laical en diversas sedes de la Diócesis de Chascomús (Argentina). Asesor de Pastoral de Jóvenes. Capellán de la UCA. Contacto: [jquelas@hotmail.com](mailto:jquelas@hotmail.com)

1 María Seoane, "Editorial", *Caras y Caretas* 241 (2009): 5.

## Palabras clave

---

Literatura y teología, Gabriel García Márquez, erótica agápica, amor, pasión.

## Love of innocence and innocence of love. From the erotic venereal to the erotic agapic within *Memories of my Melancholic Whores* by Gabriel García Márquez

---

## Abstract

---

From the dialogue between Literature and Theology, the author suggests an itinerary that, following the story line of the Colombian novel, shows us the path that goes from a venereal eroticism, conceived as a passing pleasure, to an agapic eroticism, which integrates the whole person's life, producing a transformation in his existence that enlightens life as an excess of love.

## Keywords

---

Literature and Theology, Gabriel García Márquez, agapic eroticism, love, passion.

El amor es una realidad que impregna toda la vida latinoamericana: la exuberancia del sentimiento que brota del amor, la profusión de "locuras" hechas bajo su inspiración, la religiosidad vivida desde las entrañas del amor en la desbordante religiosidad popular de nuestros pueblos, los lazos familiares y amicales que configuran los trabajos y los días de nuestra gente, los crímenes que se realizan en nombre de esta pasión, y muchos otros aspectos de lo humano que confluyen en esta realidad vital, me han decidido a publicar este trabajo.<sup>2</sup>

La obra elegida, *Memoria de mis putas tristes*, del colombiano Gabriel García Márquez, responde a una forma vital del hombre latinoamericano que es traducida literariamente en ese género llamado *realismo mágico*, del cual dice María Seoane que no es "(...) sólo un género literario, sino una forma de ver el mundo, pero que no (viene) sólo del caos creativo centroamericano y caribeño: no, (llega) del corazón tibio, lento, melancólico rioplatense, desde Montevideo, en los textos perturbadores de Felisberto Hernández o en las tremendas estrías en el alma de los cuentos de Juan Carlos Onetti".<sup>3</sup>

Esa "forma" vital del hombre de nuestros pueblos está impregnada por la experiencia del amor. Es sabido que en griego, una de las lenguas madres de nuestros romances, hay cuatro palabras para nombrar el amor: *storga*, *filía*, *eros* y *ágape*. Hay abundantes estudios que abordan esta cuestión del lenguaje que, por ser tal, es una cuestión de la realidad.<sup>4</sup> No me detendré, entonces, en esta temática.

2 Este trabajo fue presentado originalmente en el III Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología y IV Jornadas Diálogos Literatura, Estética y Teología, Buenos Aires, 12 al 14 de octubre de 2010. No conozco obras que traten el "ser latinoamericano" (sea lo que sea lo que designe esta expresión) que aborde la influencia que el amor ha tenido en grandes decisiones políticas, económicas, sociales, culturales, etc. Intuyo que también esta dimensión humana ha forjado el destino de nuestros pueblos de América Latina.

3 María Seoane, *op. cit.*, "¿Qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real-maravilloso?", dice Alejo Carpentier, *El reino de este mundo* - Prólogo (Chile: Orbe, 1972), 14. En este célebre prólogo el autor reflexiona sobre lo que él llama lo "real maravilloso", y que luego ha sido asimilado a la expresión "realismo mágico".

4 Una bibliografía mínima, pero orientativa sobre el tema: es clásica (pero no seguiremos aquí) la obra del protestante Nygren, *Eros und Agape*. *Ibid.*, Esta oposición entre *eros* y *ágape* está como urdimbre de la comprensión de Nygren, en su obra clásica *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (Paris: Aubier, 1944). En el magisterio contemporáneo, Benedicto XVI inserta en el corazón de la teología esta cuestión con su primera encíclica, *Deus Caritas est*, de la cual segui-

No haré tampoco una lectura literaria de la novela: abundan estos estudios;<sup>5</sup> tampoco la abordaré por medio de lecturas psicoanalíticas (como la del amor incestuoso, por ejemplo), o sociológicas (las relaciones ricos-pobres; el sustento de la vida mediante la prostitución; etc.), o meramente morales (la prostitución, la visita a "casas de citas" de personajes encumbrados, la licitud de los amores narrados, etc.).<sup>6</sup>

Voy a proponer un itinerario desde la teología que, siguiendo la argumentación de la novela del colombiano, nos muestre el camino que conduce de la erótica venérea concebida sólo como placer pasajero, a una erótica agápica que integra toda la vida de la persona, generando una transformación que, desde el quicio de la existencia, ilumina la totalidad de la vida propia y ajena, como un desborde y un exceso de amor.<sup>7</sup>

remos la primera parte. Es universal y clásica la obra de C. S. Lewis, *Los cuatro amores*, (Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1995). También puede consultarse: V. M. Fernández-C. M. Galli (dirs.), *Eros y Agape. Comentario a "Deus Caritas est"* (Buenos Aires: San Pablo, 2008) con abundante bibliografía; H. D. Mandrioni, *Cuatro nombres griegos para cuatro figuras del amor. Storgé-Eros-Philia-Agápe* (La Plata: Instituto de Filosofía del Derecho, 2001).

5 Se puede consultar (con bibliografía) Kyeong-Min Lee, "Memoria de mis putas tristes: un romance hecho novela", *Revista Iberoamericana*, 16 (2005): 109-129, edición en la web [http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:0v5Opi0Yi5YJ:spanish.snu.ac.kr/exboard/download.php%3Fbid%3Dpds\\_the\\_grad%26no%3D8%26fkey%3D3f416bef79a4957c36c3ae81ddad8867.doc+%22el+tigre+no+come+lejos%22&cd=9&hl=es&ct=clnk&gl=ar](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:0v5Opi0Yi5YJ:spanish.snu.ac.kr/exboard/download.php%3Fbid%3Dpds_the_grad%26no%3D8%26fkey%3D3f416bef79a4957c36c3ae81ddad8867.doc+%22el+tigre+no+come+lejos%22&cd=9&hl=es&ct=clnk&gl=ar).

6 "La novela es, pues, un género amoral" dice Mario Vargas Llosa, *La verdad de las mentiras*, (Buenos Aires: Alfaguara, 1990), 7; consulta en la web: [www.scribd.com/doc/7189183/Mario-Vargas-Llosa-La-Verdad-de-Las-Mentiras-1990](http://www.scribd.com/doc/7189183/Mario-Vargas-Llosa-La-Verdad-de-Las-Mentiras-1990). Un teólogo contemporáneo habla así de la novela: "En la ficción, y en particular en la ficción de la novela, todo es posible porque ninguna barrera, especialmente de tipo moral, puede poner obstáculo al despliegue del relato (...) esta suspensión del juicio moral no constituye la inmoralidad de la novela, «ella es su moral: la moral que se opone a la inveterada práctica humana de juzgar todo de inmediato, sin cesar y a todo el mundo, de juzgar antes de comprender y sin haber comprendido» Cf. M. Kundera, *Los testamentos traicionados* (Barcelona: Tusquets, 2003)"; Adolphe Gesché, *El sentido*, (Salamanca: Sígueme, 2004), 164. Habrá que tener en cuenta esta suspensión del juicio moral al leer las Memorias y también este artículo. Para hablar del amor, quizás nada mejor que la imaginación y la ficción: "El amor se nutre de la imaginación. Gracias a la imaginación nos volvemos más sabios de lo que sabemos, mejores de lo que sentimos, más nobles de lo que somos; podemos ver la vida en su totalidad. Por la imaginación, y solamente por la imaginación, podemos entender a los demás en sus relaciones reales e ideales", Oscar Wilde, *Epístola: In carcere et Vinculis ("De Profundis")* (Barcelona-Caracas-México: Seix Barral, 1981), 65.

7 Sobre el exceso en teología he trabajado en J. Quelas, "«El deseo de un exceso». La antropología como anhelo de una *plus-ultra*: Hadewijch de Amberes y Adolphe Gesché en diálogo", en Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos "Eugenio Pucciarelli", Sección de Filosofía Medieval, 4º Jornadas Interdisciplinarias "Conociendo a Hildegarda, la Abadesa de Bingen y su tiempo" (18 y 19 de septiembre de 2009). Publicado en la web: [www.hildegardadebingen.com.ar/Quelas.html](http://www.hildegardadebingen.com.ar/Quelas.html). Publicado en papel en *Teología* 103 (2010): 117-131. También se puede leer Cecilia Avenatti de Palumbo, "Desborde y herida de Amor en la poesía mística de Hadewijch

## I. Pasión, locura y revelación

La novela comienza con esta frase atrapante: "El año de mis noventa años quise regalarme una noche de amor loco con una adolescente virgen".<sup>8</sup> La motivación inicial de quien relata las *Memorias* es festejar su cumpleaños, y así lo dice: "para que me ayudara a honrar mi aniversario con una noche libertina" (MPT 14). Ya desde esta perspectiva hay un viaje que se propone en la novela: pasar de un inicio venéreo a un final agápico: la novela termina así, con una noche de amor loco, aunque al final hay un desplazamiento sobre el concepto de locura: al principio significa una acción desviada, se mueve en el ámbito de lo moral;<sup>9</sup> al final de la novela la locura es el modo más verdadero de vivir la propia existencia,<sup>10</sup> a partir de un encuentro con un prójimo que cambia la vida entera.<sup>11</sup>

de Amberes", *Teología* 99 (2009): 267-280; Cecilia Avenatti de Palumbo, "Las figuras del exceso y el anonadamiento como mediaciones estético-dramáticas del diálogo entre literatura y teología en Latinoamérica", en *4º Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología y 3º Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 12 al 14 de octubre de 2010 (inédito).

- 8 Gabriel García Márquez, *Memoria de mis putas tristes* (Buenos Aires: Sudamericana-Mondadori, 2004), 9. En adelante MPT y el número de página.
- 9 Es la respuesta que Rosa Cabarcas le da al anciano en la novela: "la moral es un asunto del tiempo", MPT, 9.
- 10 Aparece una fugaz loca en la trama de la novela: MPT, 85. Sobre la locura, con un enfoque teológico en diálogo con la literatura he escrito en: Juan Quelas, "«Un viaje a los márgenes». Locura, Belleza y Santidad: tras las huellas del «dulce y divino Idiota de la cruz»", en Cecilia Avenatti y Juan Quelas, (eds.), *Belleza que hiera. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2010), 173-242.
- 11 Tomo nota de lo que dice un estudioso del tema, acerca de la ambigüedad sobre la consumación del amor ente los dos protagonistas de la novela. Cf. Kyeong-Min Lee, *op. cit.* Pero intratextualmente, al comienzo de la novela el protagonista dice: "Nunca (...) conté una aventura del cuerpo o del alma" (MPT, 17). Si esto es cierto (y lo es en la novela), ¿por qué el protagonista debería cambiar su convicción al final de su vida? Ha descubierto el amor, pero eso no significa que publique su intimidad. Es decir, a mi juicio el amor se desarrolla plenamente, aunque en el relato persista la ambigüedad. En todo caso, esta polisemia es parte de la maravilla literaria. Oigamos a un filósofo y poeta: "El amor en cuanto crece se corporaliza, se torna más concreto, más sentido y con mayor expresividad de sentidos. De aquí también su mayor erotización. Se sitúa. Lo cual supone, por otra parte, una mejor mediación del cuerpo para la trascendencia expresiva de toda la persona. Centrándose y concentrándose cada vez más en los sentidos, en las dimensiones encarnadas de lo corporal, se trasluce en significados, en gestos, en anhelos de unidad y plenitud que hacen del cuerpo un signo, de los órganos un baluceo, una exigencia de creciente encuentro, de incesante crecimiento, de insatisfactoria satisfacción. Paradoja siempre del amor humano: cuanto más concreto, más abierto; cuanto más pleno, más necesitado", R. Camozzi, *Aproximaciones al amor* (Salamanca: Sígueme, 1980), 130-131.

La trama de la novela es la siguiente: un anciano decide festejar su cumpleaños y llama a una *madama* que ha conocido en su juventud, a quien expresa su deseo. A la primera noche con la niña le suceden otras, en las cuales él se va enamorando perdidamente de ella, aunque su amor se forja sin contacto venéreo: el viejo sólo observa a la niña desnuda, la toca, la besa, le canta, le habla, la cuida. Al hilo del relato el narrador va recordando otras facetas de su vida, que desgrana con eficacia narrativa. Una de tantas noches es asesinado un hombre público en otra habitación del prostíbulo. La policía encuentra a la niña en su estado de ilegalidad, y la dueña del prostíbulo vende la virginidad de la criatura a cambio de impunidad para ella. Cuando el anciano descubre esto, presa de un ataque de celos, destruye la casa de citas, y declara que no quiere ver a las dos mujeres nunca más. Se sumerge en un estado de depresión, hasta que, por consejo de una ex prostituta, vuelve a buscar a la niña, con quien se queda ya para siempre. El viejo escribe estas Memorias motivado por el fatalismo de una cita encontrada en un libro, comenzando por el relato del encuentro con su amor (Cf. MPT, 93).

El viejo ha vivido su vida "amorosa" de un modo particular: "Nunca me he acostado con una mujer sin pagarle" (MPT, 16). Y asegura: "Tenía mi ética propia" (MPT, 17). En el viaje interior que relata la novela, la experiencia del amor le cambia los hábitos y la ética. Ya no se trata de superficiales lances de una ética solitaria vivida al margen del amor, sino la aventura de una vida que, aunque por fuera parece concluir, por dentro recién empieza, con el deslumbramiento del amor.<sup>12</sup> Hacia el final de sus días, el viejo rememora la historia así: "Visto desde hoy, aquel fue el principio de una nueva vida a una edad en que la mayoría de los mortales ya están muertos" (MPT, 10). Esto contrasta con la mirada que él tenía sobre sí mismo, y que relata en la novela: "He pasado todos los días de mi vida sin mujer ni fortuna,

.....

12 Hay una sola excepción a su modo de obrar, y así lo dice el protagonista: "la única relación extraña fue la que mantuve durante años con la fiel Damiana", MPT, 17. De todos modos, esta relación es extraña en muchos sentidos.

donde vivieron mis padres, y donde me he propuesto morir solo, en la misma cama en que nací y en un día que deseo lejano y sin dolor" (MPT, 10-11). A partir de su propia historia de soledad, planea una muerte igual a lo que ha sido su vida. Ha sido un mal escritor y mal maestro, ha tenido una vida extraviada, sin grandes amigos (Cf. MPT, 18): "Dicho en romance crudo, soy un cabo de raza sin méritos ni brillo, que no tendría nada que legar a sus sobrevivientes de no haber sido por los hechos que me dispongo a referir como pueda en esta memoria de mi grande amor" (MPT, 12), amor que hace que esa vida le estalle y, desbordante, le depare otra suerte. Y no duda en atribuir su exaltación a una revelación de lo alto: "El deseo de aquel día fue tan apremiante que me pareció un recado de Dios",<sup>13</sup> aunque este deseo se revela como exceso en el origen de su cambio: "una noche como aquella estaba muy por encima de mis recursos", por eso siente "el zarpazo del pánico" (MPT, 23), está convencido de que "la inspiración no avisa" (MPT, 10), tal como le aclara el protagonista a Rosa Cabarcas cuando le hace el encargo que desata los acontecimientos, ya entrada la vejez para ambos.<sup>14</sup>

## II. La niña, el viejo y el encuentro

---

La niña era "bella, limpia y bien criada, pero estaba muerta de miedo", de algún modo fuera de lo real ("ahora estaba dormida": MPT, 27). Tenía los senos recién nacidos, "urgidos por una energía secreta a punto de reventar" y su carácter estaba marcado por su "nariz altiva, las cejas encontradas, los labios intensos" (MPT, 29). La niña está "atravesada de lado a lado en la cama, con los brazos abiertos en cruz y dueña absoluta de su virginidad" (MPT, 32). Frente

.....

13 MPT, 15-16. Gesché dice que "la distancia entre lo que algunos llaman revelación y otros llaman ficción no es demasiado grande": Adolphe Gesché, *op. cit.*, 169. Al novelista también le llega algo desde fuera, lo que acá es llamado inspiración: "el verdadero novelista que escucha su imaginación sabe muy bien que alguna cosa se le impone. Él inventa, pero no inventa cualquier cosa": *Ibid.*, *op. cit.*, 168. Desde aquí se pueden rebatir las críticas que se han hecho a García Márquez, acerca de que no hace verdadera literatura, porque sólo habla de sus experiencias.

14 MPT, 23. 25. La vejez se muestra en que ambos están disminuidos en el cuerpo.

a esto el estado del viejo es otro: "humillado y triste... frío como un lebranche" (MPT, 31) al iniciar su experiencia, ya que él nunca se ha enamorado, aunque la fiel Damiana sí se haya enamorado de él, y haya llorado 22 años su soledad ante la indiferencia de su amante (MPT, 42); pero pronto es cambiado radicalmente ya que, salido de la casa de Rosa Cabarcas, experimenta una transformación interior: "me sentía otro" (MPT, 42); "me volví otro" (MPT, 66). Ahora está "saturado de un sentimiento de liberación que no había conocido en vida mía, y por fin a salvo de una servidumbre que me mantenía subyugado desde mis trece años" (MPT, 47). A tal punto que la emoción y el llanto asoman a su existencia.<sup>15</sup> "Me sentía poseído por una fuerza y una determinación que nunca tuve a ninguna edad y por ninguna causa" (MPT, 60). Rosa Cabarcas lo confunde con pura fisiología: "esto debe ser lo que los médicos llaman demencia senil", sin comprender todavía qué es lo que verdaderamente pasa.<sup>16</sup> El amor comienza a ser su casa, y por eso dispone lo exterior de la habitación para que parezca tal. Cuando lo alertan: "cuidado, sabio, en esa casa matan" él responde, desprejuiciado y alelado: "si es por amor no importa" (MPT, 63). Y así lo experimenta interiormente: "sentí que iba a morir" dice, al llegar donde lo espera su amor dormida (MPT, 63). "Siempre había entendido que morir de amor no era más que una licencia poética. Aquella tarde (...) comprendí que no sólo era posible morir, sino que yo mismo, viejo y sin nadie, estaba muriéndome de amor" (MPT, 83). Es un descubrimiento que lo sumerge en otra dimensión:

Para el amor todo el tiempo es poco. Nadie como el enamorado pierde la noción del tiempo o lo sufre más, según sea la espera o la presencia. El amor malgasta las horas o se complace en no precisarlas. Un minuto le sobra y no le alcanza un día. No tiene horas ni momentos, ni ganas ni

15 Cf. MPT, 52. También en el relato aparecen las ganas de llorar en la página 87.

16 MPT, 62. Ya en el origen del cristianismo la acción del Espíritu es pasible de ser confundida con superficial psicología o mera fisiología: cf. Hec 2, 13.



desganadas. Vive siempre dispuesto y joven. Tampoco hay tiempos de amor. Siempre es oportuno. Y se ama en cada instante total e intensivamente.<sup>17</sup>

Pero ya en el primer encuentro lo asalta la duda de que puede no haber un encuentro de verdad: "¿qué puedo hacer si no me quieres?" (MPT, 30). Es la primera vez en la novela que aparece la posibilidad del amor, contrastada con aquellos escauceos cuando el protagonista elegía por una noche novias al azar, motivado por el precio más que por los encantos, y se encontraban en "amores sin amor, medios vestidos las más de las veces y siempre en la oscuridad para imaginarnos mejores", tal como lo relata él mismo (MPT, 32). "El sexo es el consuelo que uno tiene cuando no le alcanza el amor", sentencia (MPT, 69-70). Este deseo del vínculo aparece subrayado por el texto final del capítulo, cuando el anciano compara el serrallo que visita con el paraíso: "la casa, como todo burdel al amanecer, era lo más cercano al paraíso". La casa donde está su amor es como el paraíso, la calle como el infierno (Cf. MPT, 32-33).

El capítulo 2 es un rodeo por el relato de un "amor" frustrado, un casamiento nunca realizado, relación de la cual sabía que nunca llegaría a ser amor, en la que se dejó llevar por "la atracción satánica" (sic) que esa joven ejercía sobre él (Cf. MPT, 38). Encerrado en su sola soledad despecha a su prometida no presentándose la mañana de la boda. Sigue el relato de la (im)posible renuncia a su trabajo. El capítulo remata con su reencuentro con la niña de su vida: "sentí en la garganta el nudo gordiano de todos los amores que pudieron haber sido y no fueron". Por eso toma una decisión: "quiero que la niña me espere como Dios la echó al mundo y sin barnices en la cara" (MPT, 54-55).

En un momento de la novela, la ficción invade lo real: pero esa ficción no es una alucinación "sino un milagro más del primer amor de mi vida a los noventa años" (MPT, 62). La memoria le resulta más real que los acontecimientos fácticos: "viéndola y tocándola en carne

17 R. Camozzi, *op. cit.*, 108-109.

y hueso, me parecía menos real que en mis recuerdos" (MPT, 64). "Le tomé el pulso para sentirla viva" (MPT, 64). También lo real pasa a ser irreal: hay una inversión de órdenes, propia del amor: "imaginaba a Delgadina en su vida irreal de levantar a sus hermanos, vestirlos para la escuela", etc. (MPT, 81).

Esta inversión paradójica es explorada también en la teología, como asegura Gesché, ya que la teología cristiana está fundada sobre un "escándalo" y una "locura" (cf. 1Co 1, 17-31): "Paradójicamente, lo real puede alejarnos mucho más de nosotros mismos que el recurso al arte y a lo imaginario, es decir, a lo subreal".<sup>18</sup> "La historia real no nos basta (...) yo me encuentro de manera mucho más verdadera a mí mismo en la novela".<sup>19</sup>

### III. El cambio, el amor y la vida

---

Cuando la vida lo desborda por todos lados, subvertida por la experiencia del amor, el anciano reordena todo con criterios nuevos. Hasta la biblioteca, símbolo de su sequedad vital hasta ahora, es reordenada según como la vida ha pasado (Cf. MPT, 65). Los clásicos que antes lo deleitaban, ahora lo aburren soberanamente. Los intelectuales del momento no lo entienden y lo critican. Es lógico: la fuerza de la vida ahora ha reventado los moldes del intelecto (Cf. MPT, 68). El agua de la vida le desborda la avidez del conocimiento (la inundación y las goteras dentro de su casa lo describen simbólicamente) y por eso dice: "la casa renacía de sus cenizas y yo navegaba en el amor de Delgadina con una intensidad y una dicha que nunca conocí en mi vida anterior" (MPT, 65). Eso lo decide a vivir en torno a la niña: Rosa Cabarcas, la mamasanta mediadora del amor, le dice, divertida y azorada: "me siento como si me estuvieras pidiendo su mano". "¿Por qué no te casas con ella?" (MPT, 69). Es el amanecer del amor. A partir de este momento la niña pasa a ocupar su tiempo,

18 Adolphe Gesché, *op. cit.*, 162.

19 *Ibid.*, 163.

sus días, sus gustos. Ahora su vida se centra en ella. Están solos, pero ya no es la soledad solitaria, sino la soledad compartida del amor.<sup>20</sup> Un amor que incluye lo erótico, pero ya no en los amores pagos de toda la vida, meramente venéreos. Ahora la erótica brota de un encuentro que le ha transformado la existencia (Cf. MPT, 73). Por eso la referencia inmediata en el relato de la novela es el recuerdo de la niñez: es toda su vida, desde el origen hasta la vejez la que ha sido transformada por este encuentro de amor: "A principios del nuevo año empezábamos a conocernos como si viviéramos juntos y despier-tos" (MPT, 75). Hay una belleza interior que brota del encuentro de ambos, dándose como un manadero vital (Cf. MPT, 75): "una noche ocurrió como una luz en el cielo: sonrió por primera vez" (MPT, 76). "Mi vida se llenó de ella (...) el jefe de redacción (...) me pidió que moderara el amor" (MPT, 81). La otredad irrumpe, es la vida del anciano colmándola de sentido: "El amor me enseñó (...) que uno se arregla para alguien, se viste y se perfuma para alguien".<sup>21</sup> Se siente otra vez en el origen de su vida, como viviendo un amor adolescente (Cf. MPT, 82).

El punto de inflexión de la novela ocurre cuando descubre que Rosa Cabarcas ha vendido la virginidad de la niña a cambio de no verse implicada en un proceso judicial: los celos lo arrastran a una furia que lo sacan de quicio: el viejo sintió "un perfume de a dos cuartillos que no tenía nada que ver con el amor" y "un vapor raro me subió de las entrañas".<sup>22</sup> Insulta a la niña con un hiriente:

20 MPT, 71. He trabajado el tema de la soledad y sus distintas valencias en el II Coloquio de ALALITE: Cf. Juan Quelas, "El revés de la trama. La soledad y el anhelo del encuentro en un tema de Bersuit Vergarabat", en [www.alalite.org/files/chile2008/ponencias/JUAN%20QUELAS.pdf](http://www.alalite.org/files/chile2008/ponencias/JUAN%20QUELAS.pdf).

21 MPT, 81. Sobre la otredad en clave estético-teológico-literaria, cf. Silvia Campana, "La «nostridad» como categoría central en la figura del nos-otros. Aportes desde la antropología de Pedro Laín Entralgo", en *Actas del IV Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos*, Santa Fe 18-20/05/2007, [www.enduc.org.ar/enduc4/trabajos/index.htm](http://www.enduc.org.ar/enduc4/trabajos/index.htm); Silvia Campana, "A las puertas de la vida. La realidad del encuentro en su dimensión trilogica. Hans Urs von Balthasar y Pedro Laín Entralgo", en Cecilia Avenatti y Juan Quelas (eds.), *op. cit.*, 115-171.

22 Sin embargo, es bien sabido que los celos son, más vale, el cáncer del amor. Una cita entre millares: "He reflexionado mucho y me he convencido de que el amor perfecto no deja espacio para los celos. Los celos son sospecha, temor y calumnia entre amante y amada, y San Juan dijo que el amor perfecto ahuyenta todo temor": Umberto Eco, *Baudolino* (Barcelona: Lumen, 2002), 443.

"¡puta!" (MPT, 89) y destruye todo lo que encuentra a su alrededor, dejando aterrorizada a la niña, impulsado por "la cegadora lucidez de la cólera".<sup>23</sup> Admirada, con la visionaria lucidez de su profesión, Rosa Cabarcas exclama: "¡Dios mío! ¡Qué no hubiera dado yo por un amor como éste!". Más tarde, aunque el viejo está despechado, ella lo invita: "anda, despiértala, pídele perdón, y hazte cargo de ella de una vez. Nadie merece ser más feliz que ustedes" (MPT, 92). Aunque él lo sabe: "estoy loco de amor" (MPT, 67), enceguecido, manda todo el asunto al demonio, pero queda preso de los síntomas del amor, que lo persiguen: anda sin sosiego, sin apetito, con dolores, cambios de ánimo, insomnio (Cf. MPT, 93). Y cuando su niña desaparece, la anterior locura vuelve a tomar presa en él: "en un acto de locura tejí durante tres días doce pares de zapatitos" (MPT, 84). Este vuelco puede ser abordado desde la experiencia de la relativización de la propia existencia a causa del éxtasis del amor. Dice Camozzi:

El amor relativiza la existencia que puede así ser entregada por amor. Relativizar la propia existencia (como posible ofrenda) es también resaltar la existencia del otro, su realidad misma, como suprema dignidad; tú, por quien puedo entregar mi propia vida. Tú, por quien debo morir y vivo muriendo. Amar es estar dispuesto a morir, porque esa es su posibilidad máxima, su suprema expresión, su corroboración cumbre. Pero también amar es estar dispuesto a matar, para conservar y hacer que viva el tú amenazado. Amar involucra, a la vez, "no morirás" y "no te matarán". Defender "a muerte" el amor (el ser amado), vale decir, muriendo o matando, dos modos que brotan de una misma capacidad. Y sólo entonces entregar la vida no es suicidio sino inmolación y quitar la vida no es egoísmo o crueldad, sino liberación del tú.<sup>24</sup>

En la novela, es una antigua compañera la que le da los sensatos consejos vitales que salvan su amor despechado: Casilda Armenta, una mujer con la que supo hollar de joven y que ahora, de vieja, vive con un chino que le dio nombre, honor y amor. El relato explora una bella relación de amistad: se reconocen mansamente, se sostienen

23 MPT, 90. "No hay amor verdadero sin enojo. El enojo es la otra cara de la moneda del amor", E. Riegenbach, *Das Geheimnis des kreuzes Christi* (Stuttgart-Basilea: (sin ed.), 1927), 16s; citado por Hans Urs von Balthasar, "El misterio pascual" en: *Mysterium Salutis III II* (Madrid: Cristiandad, 1969), 235.

24 R. Camozzi, *op. cit.*, 108.

las miradas, pasean juntos, el viejo le abre su corazón herido. El eros pasado,<sup>25</sup> el antiguo deleite venéreo es transfigurado por el dolor y pasando por el amor de amistad lo lleva al *ágape* final con su niña. Casilda Armenta se da cuenta que allí hay un tesoro, por eso le aconseja: "haz lo que quieras, pero no pierdas a esa criatura. No hay peor desgracia que morir solo".<sup>26</sup> Y remata: "Vete a buscar ahora mismo a esa pobre criatura aunque sea verdad lo que te dicen los celos, sea como sea (...) no te vayas a morir sin probar la maravilla de tirar con amor" (MPT, 96). Esa verdad fundamental de lo humano, el deseo de unir erótica venérea y erótica agápica, es el entramado de la raíz de la existencia. También desde la teología se ensayan palabras sobre esto. Un teólogo español reflexiona así:

"Los hombres persiguen lo que aman hasta querer poseerlo absolutamente y piensan lograrlo con una apropiación posesiva, degustativa y destructiva. Y no se percatan de que el amor es justamente lo que se ofrece gratuitamente como la rosa a los ojos para el disfrute en la distancia, para la admiración agradecida y para el gozo de quien no lo toca. Cortar y apresar es deshojar, desflorar y perder. No llegamos a nosotros mismos cuando nos empeñamos en llegar hasta el final, pretendiendo conquistar y agotar. El camino hasta la propia identidad es el camino del amor acogido. El prójimo amigo o amado llega hasta nosotros sin que podamos hacer otra cosa que dejarnos visitar, ofrecerle hospitalidad e invitarlo a que se quede en nuestra casa para siempre, ofreciéndonos por siervos primero, por amigos después y por fieles siempre. El que llega a nosotros es el que nos lleva hasta nuestra última posibilidad".<sup>27</sup>

Aquí ocurre un nuevo comienzo de la novela. Por eso el reencontro está marcado textualmente con las mismas palabras que el inicio del relato novelesco: un llamado de él a Rosa Cabarcas, una respuesta de ella igual que al comienzo (Cf. MPT, 9 y 97). Se trata de "empezar otra vez por el principio", como dice el mismo anciano

25 Y no sólo él desea el amor agápico ya alejado del eros venéreo; también Casilda suspira: "miro para atrás, veo la fila de hombres que pasaron por mis camas, y daría el alma por haberme quedado aunque fuera con el peor. Gracias a Dios encontré mi chino a tiempo", MPT, 96.

26 MPT, 95. Así reflexiona Camozzi. "Extraño al otro y me siento extraño en mi propio existir, con mi propio corazón. Vivo como un desconocido (me desconozco, me soy ajeno, "no me hallo") hasta que vuelva a reencontrarme en ti", R. Camozzi, *op. cit.*, 17.

27 O. González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología* (Madrid: Trotta, 1996), 494.

(MPT, 98), aunque ese principio existencial y vital esté cercano al fin, cuyos presagios de muerte lo envuelven (Cf. MPT, 101). Pero el amor lo abre a una resurrección: si el final del año de sus noventa lo amenaza con la certeza de la muerte, el inicio de sus noventa y uno lo amanece con la dulzura de la vida que recién empieza.<sup>28</sup> Y empieza con la revelación de la reciprocidad de su amor. Es Rosa Cabarcas el mensajero que se lo confirma: "esa pobre criatura está lela de amor por ti" (MPT, 109). Con la certeza de la reciprocidad, sale radiante de amor, en una aurora no sólo del cosmos, sino de sí mismo en el mundo. Recién entonces exclama: "era por fin la vida real, con mi corazón a salvo, y condenado a morir de buen amor en la agonía feliz de mis cien años".<sup>29</sup>

Es lógico, ya que "amor y muerte son inconciliables, por eso se temen tanto y ese temor los torna inseparables. Es clásica la frase de G. Marcel: "Amar a una persona es decirle: «Tú, tú no morirás nunca»".<sup>30</sup> "Somos lo que amamos y somos desde quien nos ama; hay vida donde hay amor y donde cesa toda forma de amor, cesa toda forma de vida. «En sentido estricto, sólo el amor es creador», dijo Max Scheler. Por tanto no fundan y sostienen nuestra identidad el cosmos, la ley y la lógica sino aquello que amamos y aquello que nos ama".<sup>31</sup>

#### IV. Inspiración, ficción y deseo

---

El exergo de la novela nos pone tras una pista: evidentemente el relato ha sido inspirado por el cuento "La casa de las bellas dormidas" de Yasunari Kawabata, también ganador del Premio Nobel de Literatura (1968). El tema principal de este y otros cuentos reunidos

28 Cf. MPT, 103. El amanecer es recibido como una fiesta (MPT, 108).

29 MPT, 109. Es el párrafo final de la novela.

30 O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998), 379, nota 71.

31 *Ibid.*, 452. Aunque la muerte también entra en la densidad del amor: "Todo amor, en definitiva, es a muerte. Y en esto parecen confluír las actitudes y modos más extremos, desde el loco al santo, desde el rebelde al revolucionario. El amor y la muerte se implican mutuamente. Porque amar es crear cada vez más disposición al don. Y la muerte es la disponibilidad absoluta", R. Camozzi, *op. cit.*, 107.

en el volumen del japonés es la alienación en diversas formas. Al contrario, en la novela de García Márquez no hay alienación sino todo lo contrario: un encuentro que despertando al amor hace vivir la vida con una plenitud noventa años insospechada. También el final de Kawabata es muy distinto del final del viejo de la ficción del colombiano: mientras aquél se suicida, éste parece resucitar a una vida nueva.<sup>32</sup>

Esta temática no es una novedad en García Márquez: todos recordamos las inolvidables páginas de *El amor en los tiempos del cólera*, donde mágica y magistralmente se va desgranando la historia de Florentino Ariza quien, tras la incansable búsqueda de la única mujer a la que ha amado, va surcando la vida con incontables amores de paso hasta que el destino lo reencuentra con aquella por la que vibra su corazón. Allí, una vez solos uno con el otro, confesándose virgen ante ella, consuman un amor largamente esperado y anhelado. En *El avión de la bella durmiente*, uno de sus *Doce cuentos peregrinos*, también aborda esta temática: una joven, bella, durmiente en un avión mientras el que relata el cuento la contempla agonizante de anhelos.<sup>33</sup> Es el conjuro contra los *Cien años de soledad* que amenazan, oscuros, la vida de las personas. Este peligro de la soledad es también parte del fondo vital del que surge la posibilidad de la vida como encuentro y se manifiesta en la literatura, ya que "en el embrión de toda novela bulle una inconformidad, late un deseo".<sup>34</sup> Un deseo humano, de la real humanidad, aunque se exprese en un "mentir verdadero", la novela: "la «irrealidad» de la literatura fantástica se vuelve, para el lector, símbolo o alegoría, es decir, representación de realidades, de experiencias que sí puede identificar en la vida. Lo importante es

32 "¿Qué esconde esta historia que, obviamente, no se agota en sí misma? ¿La paradoja de que el sexo, la fuente más rica del placer humano, sea también un pozo tético de frustraciones, sufrimientos y violencias?". Así se pregunta Vargas Llosa acerca de la novela del japonés: *La verdad de las mentiras*, *op. cit.*, 179.

33 En este cuento García Márquez también hace una referencia explícita a Yasunari Kawabata. Por otro lado, el tema es también bíblico: al viejo rey David, cuyo lecho no entra en calor, le acercan a Abisag, la sunamita, a quien sin embargo el rey no "conoce" (eufemismo del contacto sexual); Cf. 1Re 1, 1-4.

34 Mario Vargas Llosa, *op. cit.*

esto: no es el carácter «realista» o «fantástico» de una anécdota lo que traza la línea fronteriza entre verdad y mentira en la ficción<sup>35</sup> ya que "la novela (...) gracias al imaginario y a la ficción, gracias a ese "mentir verdadero" (...) ofrece un aire de descubrimiento sin restricciones".<sup>36</sup> Es también la ficción lo que permite ampliar el campo de lo humano, y abrirlo a la posibilidad de un plus que desborda al hombre, por encima de sus urgencias y necesidades, para estirarlo hacia posibilidades infinitas: "La fantasía de que estamos dotados es un don demoníaco.<sup>37</sup> Está continuamente abriendo un abismo entre lo que somos y lo que quisiéramos ser, entre lo que tenemos y lo que deseamos.<sup>38</sup> Pero la imaginación ha concebido un astuto y sutil paliativo para ese divorcio inevitable entre nuestra realidad limitada y nuestros apetitos desmedidos: la ficción. Gracias a ella somos más y somos otros sin dejar de ser los mismos. En ella nos disolvemos y multiplicamos, viviendo muchas más vidas de las que tenemos y de las que podríamos vivir si permaneciéramos confinados en lo verídico, sin salir de la cárcel de la historia".<sup>39</sup>

## V. Eros, ágape y vida

El itinerario planteado nos conducía a mostrar que la erótica venérea era transformada por la experiencia del amor en erótica agápica. Veamos brevemente la historia de estos conceptos: para el mundo griego, y la sabiduría de los mitos cosmogónicos y teogónicos, "la idea de amor-eros quedó atrapada en sus contradicciones de origen y en sus tendencias opuestas e inconciliables".<sup>40</sup> Cuando los teólogos cristianos se encontraron con esta realidad de la filosofía y

35 *Ibid.*

36 Adolphe Gesché, *op. cit.*, 161.

37 Evidentemente se refiere a los *dáimones*, semidioses de las pasiones (y no a los "demonios" del imaginario cristiano).

38 Gesché habla en teología de una "antropología de destino". Cf. toda su "septalogía" llamada "*Dios para pensar*", especialmente *El destino* (Salamanca. Sígueme, 2007).

39 Mario Vargas Llosa, *op. cit.*

40 C. I. Avenatti de Palumbo, "*Eros y ágape. Unidad y complejidad de una experiencia (DCE 2-8)*", en Fernández, Víctor Manuel y Galli, Carlos María (dirs.), *op. cit.*, 91.



teogonías griegas, vieron que “ante el amor-eros vulgar descendente, el platonismo propuso el amor-eros puro ascendente”; sin embargo, éste “no debió ser identificado con el amor-*ágape* evangélico”.<sup>41</sup> Por eso “a lo largo de la historia del cristianismo hubo interpretaciones dualistas -sobre todo de orden moral y espiritual- que consideraron el amor-*ágape* en oposición absoluta a los otros amores”.<sup>42</sup> Con este contexto, cedamos ahora la voz a un teólogo español, quien expresa en estos términos el problema:

“Tales antítesis tienen su fundamento, pero al oponer como división real lo que sólo es una diferenciación racional se pervierte la unidad del proyecto salvífico de Dios a la vez que la unidad de la existencia personal. La naturaleza está pensada para la gracia y ordenada a ella. Por eso *todo Eros contiene algo de Ágape* y *todo Ágape contiene algo de Eros*. No se puede separar así el amor de Dios de la dimensión erótica inherente a la condición encarnativa del hombre ni el amor entre los hombres de la dimensión agápica. Un *eros* que sea sólo erótico degrada a la persona a lo pasional prehumano, más bajo todavía que lo animal, ya que en los animales el ejercicio de la sexualidad no se cierra sobre sí misma ni se absolutiza. Un *ágape*, que fuera sólo agápico, sería inhumano, porque la persona existe sólo como encarnada; por lo cual, no hay ejercicio de la libertad sin el cuerpo y su pasión. Todo ejercicio verdaderamente pasional se desborda sobre sí mismo en gratuidad y oblatividad. La soberanía del *logos* sobre el *pathos* no significa el exterminio de éste sino su integración. Los grandes místicos han mostrado cómo el amor de Dios implica una real dimensión erótica, en el nobilísimo sentido del término, y los grandes santos casados han mostrado cómo el *eros* se trasciende en gratuidad oblativa. Se trata de una tensión insoslayable que hay que mantener sin anulación de ninguno de los dos polos. Pascal tenía razón, más sólo a medias cuando pedía a Dios: «Amor sin concupiscencia». Tiene razón, en cuanto que la relación entre la naturaleza y la persona está pervertida y en este sentido la concupiscencia procede del pecado e inclina al pecado; pero razón sólo a medias, porque todo amor verdadero incluye deseo, reposo placentero y conmoción de entrañas. Por eso, no

41 *Ibid.*, 87.

42 *Ibid.* Esta oposición entre *eros* y *ágape* está como urdimbre de la comprensión de Nygren, en su obra clásica *Erós et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, (Paris: Aubier, 1944) - 1.ª parte; 1952 - 2.ª parte, 1.º libro y 2.ª parte, 2.º libro; *Agape and Eros* (London: SPCK, 1957). Cardedal hace una investigación sobre las palabras griegas del amor en O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, *op. cit.*, 637-640, y también un estudio sobre las palabras hebreas (636-637) y latinas y (640-642). Resulta muy interesante también el libro de Ivonne Bordelois, *Etimología de las pasiones* (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006).

es posible amor sin concupiscencia, en el sentido etimológico del verbo *concupiscere* que significa desear ardientemente, anhelar, querer".<sup>43</sup>

Este es un largo párrafo donde se encuentran magistralmente el *eros* y el *ágape*, invitándonos a situarnos en una mirada integradora de ambas dimensiones del amor, en una especie de *perijóresis* amorosa, donde cada uno de los dos movimientos del amor, *eros* y *ágape* son realmente plenos y plenificantes en la medida en que se encuentran con el otro, saliendo de sí mismos. Cuando se deja aislado un amor del otro, sencillamente terminan deshumanizados y no respetando la compleja realidad humana. Por eso nosotros nos desprendemos de aquella concepción disyuntiva entre el *eros* y el *ágape*, para situarnos en otra corriente de pensamiento, tan antigua como ésta, revitalizada por el papa Benedicto en su encíclica *Deus Caritas est*, donde asegura que "en realidad, *eros* y *ágape* –amor ascendente y amor descendente– nunca llegan a separarse completamente".<sup>44</sup> El pontífice asegura que Dios "ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *ágape*",<sup>45</sup> situándose así en la tradición espiritual de Dionisio, quien asegura que decir semejante cosa no está en contra de la Sagrada Escritura.<sup>46</sup> Ese *eros* de Dios incluye una dimensión de arrebató del hombre, y por eso "el *eros* quiere remontarnos «en éxtasis» hacia lo divino",<sup>47</sup> aclarando que "ciertamente, el amor es «éxtasis», pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente".<sup>48</sup> En este

43 O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, op. cit., 640.

44 Benedicto XVI, *Deus Caritas est* (Buenos Aires: Paulinas, 2006), 7. En adelante, *DCE* y el número.

45 *DCE* 9.

46 Cf. Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus*, 4, 13. *Obras completas* (Madrid: BAC, 1990).

47 *DCE* 5.

48 *DCE* 6. Vale la pena leer a Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios* 4, 13. Hay dos ediciones en español publicadas en la BAC, una es de 1990 y otra de 2002. Sugerentemente, ambas ediciones tienen una presentación de Olegario González de Cardedal. La traducción de la edición de 1990 está orientada a la edificación espiritual del lector, sacrificando el literalismo a favor de la libertad de la traducción. La de 2002 da preferencia al sentido literal. Lamentablemente, para nuestro tema, en ninguna de las dos traducciones se mantiene la palabra original *eros*, traduciéndola simplemente por "amor" o por "deseo amoroso". Es preferible la traducción que aparece en la edición española de las obras de H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, tomo I "La percepción de la forma", (Madrid: Encuentro, 1985), 113-114: mucho más sugerente; o la de B. Forte, *La belleza vía del Vangelo*, en V. M. Fernández-C. M. Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrar*, (Buenos Aires: Facultad de Teología de la UCA, 2005), 203-211. "Al atribuir el *eros* a Dios,

carácter arrebatador, se unen la concepción griega y la cristiana, ya que "el carácter extático del amor –es decir, el estar fuera de sí– ha sido lo distintivo de la comprensión griega el amor".<sup>49</sup>

La erótica agápica que descubrimos en la novela no es prometeica, no es a la manera del puro *eros* griego, puro ascenso con puro esfuerzo humano hacia lo divino, voluptuosidad vanamente ascendente, sino respuesta amorosa a una interpelación previa, que provoca ese *eros* pasional y apasionado.<sup>50</sup> Es un amor "arrebatado", en el sentido de que es fruto y consecuencia de una recepción de un amor que lo mueve por dentro con un "entusiasmo" divino (en el sentido etimológico de la palabra: *tener-a-Dios-metido-adentro*): "Ésa es la dialéctica de la realidad: no hay ágape sin *eros*, no hay amor sin pasión"<sup>51</sup>.

Llegados al final, podemos decir que ambos protagonistas: la niña con su amor de la inocencia, y el anciano transformado por la inocencia del amor, se encuentran plenamente a sí mismos y al amado, en el viaje que han realizado. El lector también puede hacer el viaje con ellos.

Orígenes y Dionisio Areopagita apelan a Ignacio de Antioquía, el primero que tuvo la intuición del *eros* crucificado", Y. de Andía, *Éros et Agapè. La divine passion de l'amour*, en *Mystiques d'Orient et d'Occident* (París: Abbaye de Bellefontaine, 1994), 236; citado en O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, op. cit., 664 nota 96. Ignacio de Antioquía dice: "*ho emós éros estáurotai*", *Epístola a los Romanos* 7, 2.

49 C. I. Avenatti de Palumbo, "*Eros y ágape. Unidad y complejidad de una experiencia (DCE 2-8)*", op. cit., 2. Desde una perspectiva más filosófica: "El amor supone un éxtasis, un «salir de sí», un existir «fuera de sí», un estar en otra parte, en otra instancia", R. Camozzi, op. cit., 14; "En el amor se vive «volcado hacia»; «vaciado en»; «viviendo de»; «existiendo para»; «estando con»; «realizando por»; lo que supone un éxtasis fundamental que desquicia el propio ser y lo muestra en una significación que lo abarca en totalidad y lo proyecta en originalidad", *Ibid.*, 15. Puede leerse P. Rousselot, *El problema del amor en la Edad Media* (Madrid: Cristiandad, 2004). Este libro es un clásico. El autor parte de una *ratio veritatis* neoescolástica. Desde ahí juzga todo el tema. Por eso, al hablar del amor extático lo reduce a su propia *ratio*. Sin embargo, esto no es posible: él mismo lo dice, aunque no lo hace. De este modo, juzga un tanto despectivamente a los autores que presenta en la segunda parte, dedicada al tema del amor extático, con frases como esta: "pasando del poema al sistema" (165), y otras. No obstante, él mismo dice que la *ratio* del amor extático no es sistematizable (119). Su opción se manifiesta al comparar las dos partes del libro, entre las que se evidencia una fuerte desproporción: tomando en cuenta sólo el volumen escrito, la primera es un 40% más abultada que la segunda.

50 Cf. H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, tomo I "*La percepción de la forma*", op. cit., 112-116.

51 O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología. II. Meta y misterio*, op. cit., 959-960. *Cursivas* en el original.

## Bibliografía

---

- Avenatti de Palumbo, Cecilia Inés. "Desborde y herida de Amor en la poesía mística de Hadewijch de Amberes", *Teología* 99 (2009): 267-280.
- \_\_\_\_\_. "Eros y ágape. Unidad y complejidad de una experiencia (DCE 2-8)" En *Eros y Agape. Comentario a "Deus Caritas est"*, Fernández, Víctor Manuel y Galli, Carlos María (Directores). Buenos Aires: San Pablo, 2008, 83-98.
- \_\_\_\_\_. "Las figuras del exceso y el anonadamiento como mediaciones estético-dramáticas del diálogo entre literatura y teología en Latinoamérica". En *4.ª Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología* y *3.º Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 12 al 14 de octubre de 2010. Inédito.
- Balthasar, Hans Urs von. "El misterio pascual". En *Mysterium Salutis III II*. Madrid: Cristiandad, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Gloria. Una estética teológica*, tomo I "La percepción de la forma". Madrid: Encuentro, 1985.
- Benedicto XVI. *Carta encíclica Deus Caritas est*. Buenos Aires: Paulinas, 2006.
- Bordelois, Ivonne. *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.
- Campana, Silvia. "La «nostridad» como categoría central en la figura del *nos-otros*. Aportes desde la antropología de Pedro Laín Entralgo". En *Actas del IV Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos (ENDUC)*, Santa Fe, 18-20/05/2007, edición en la web: [www.enduc.org.ar/enduc4/trabajos/index.htm](http://www.enduc.org.ar/enduc4/trabajos/index.htm).

- Campana, Silvia. "A las puertas de la vida. La realidad del encuentro en su dimensión trilogica. Hans Urs von Balthasar y Pedro Laín Entralgo". En Avenatti, Cecilia - Quelas, Juan (editores). *Belleza que hiera. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2010.
- Camozzi, Rolando. *Aproximaciones al amor*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Carpentier, Alejo. *El reino de este mundo*. Chile: Orbe, 1972.
- De Andía, Y. *Éros et Agapè. La divine passion de l'amour*, en *Mystiques d'Orient et d'Occident*. París: Abbaye de Bellefontaine, 1994.
- Dionisio Areopagita. "De Divinis Nominibus". En *Obras completas*. Madrid: BAC, 1990 y 2002.
- Eco, Umberto. *Baudolino*. Barcelona: Lumen, 2002.
- Fernández, Víctor Manuel y Galli, Carlos María (Directores). *Eros y Agape. Comentario a "Deus Caritas est"*. Buenos Aires: San Pablo, 2008.
- Forte, Bruno. *La bellezza via del Vangelo*. En Fernández, Víctor Manuel y Galli, Carlos María (Editores). *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*. Buenos Aires: Facultad de Teología de la UCA, 2005.
- García Márquez, Gabriel. *Memoria de mis putas tristes*. Buenos Aires: Sudamericana-Mondadori, 2004.
- Gesché, Adolphe. *El sentido*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- \_\_\_\_\_. *El destino*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- González de Cardedal, Olegario. *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*. Madrid: Trotta, 1996.

- González de Cardedal, Olegario. *Fundamentos de cristología*. II. *Meta y misterio*. Madrid: BAC, 2006.
- \_\_\_\_\_. *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- Kundera, M. *Los testamentos traicionados*. Barcelona: Tusquets, 2003.
- Lee, Kyeong-Min. "Memoria de mis putas tristes: un romance hecho novela". *Revista Iberoamericana*, 16 (2005): 109-129. Edición en la web: [http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:0v5Opi0Yi5YJ:spanish.snu.ac.kr/exboard/download.php%3Fbid%3Dpds\\_the\\_grad%26no%3D8%26fky%3D3f416bef79a4957c36c3ae81ddad8867.doc+%22el+tigre+no+come+lejos%22&cd=9&hl=es&ct=clnk&gl=ar](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:0v5Opi0Yi5YJ:spanish.snu.ac.kr/exboard/download.php%3Fbid%3Dpds_the_grad%26no%3D8%26fky%3D3f416bef79a4957c36c3ae81ddad8867.doc+%22el+tigre+no+come+lejos%22&cd=9&hl=es&ct=clnk&gl=ar). (Consultado el 13 de septiembre de 2010).
- Lewis, C. S. *Los cuatro amores*. Madrid: Rialp, 1998.
- Mandroni, Héctor Delfor. *Cuatro nombres griegos para cuatro figuras del amor. Storgé-Eros-Phlilía-Agápe*. La Plata: Instituto de Filosofía del Derecho, 2001.
- Nygren, A. *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Paris : Aubier, 1944. *Agape and Eros*. London : SPCK, 1957.
- Quelas, Juan. "«El deseo de un exceso». La antropología como anhelo de un plus-ultra: Hadewijch de Amberes y Adolphe Gesché en diálogo". En Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos "Eugenio Pucciarelli", Sección de Filosofía Medieval, 4.<sup>as</sup> Jornadas Interdisciplinarias "Conociendo a Hildegarda, la Abadesa de Bingen y su tiempo" (18 y 19 de septiembre de 2009). Publicado en papel en *Teología* 103 (2010): 117-131. Publicado en la web: [www.hildegardadebingen.com.ar/Quelas.html](http://www.hildegardadebingen.com.ar/Quelas.html)

Quelas, Juan. "«Un viaje a los márgenes». Locura, Belleza y Santidad: tras las huellas del «dulce y divino Idiota de la cruz»", en *Belleza que hiere. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*. Avenatti, Cecilia y Quelas, Juan (Editores). Buenos Aires: Ágape Libros, 2010.

\_\_\_\_\_. "El revés de la trama. La soledad y el anhelo del encuentro en un tema de Bersuit Vergarabat", edición en la web en: [www.alalite.org/files/chile2008/ponencias/JUAN%20QUELAS.pdf](http://www.alalite.org/files/chile2008/ponencias/JUAN%20QUELAS.pdf). (Consultado el 13 de septiembre de 2010).

Riggenbach, E. *Das Geheimnis des kreuzes Christi*. Stuttgart-Basilea: (sin ed.), 1927.

Rousselot, P. *El problema del amor en la Edad Media*. Madrid: Cristiandad, 2004.

Seoane, María. "Editorial", *Caras y Caretas* 241 (2009).

Vargas Llosa, Mario. *La verdad de las mentiras*. Buenos Aires: Alfaguara, 1990. Consulta en la web: [www.scribd.com/doc/7189183/Mario-Vargas-Llosa-La-Verdad-de-Las-Mentiras-1990](http://www.scribd.com/doc/7189183/Mario-Vargas-Llosa-La-Verdad-de-Las-Mentiras-1990). (Consultado el 13 de septiembre de 2010).

Wilde, Oscar. *Epistola: In carcere et Vinculis ("De Profundis")*. Barcelona-Caracas-México: Seix Barral, 1981.

*Enviado: noviembre de 2010*  
*Aceptado: febrero de 2011*