

JUAN QUELAS

VULTUS AMORIS, VULNUS AMORIS
 APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA
 TEO-FENOMENOLÓGICA DE LA IDENTIDAD
 COMO ALTERIDAD Y RECIPROCIDAD

“El don no se transforma en vínculo
 sin reciprocidad”.¹

“La vulnerabilidad es el lugar de manifestación
 de la belleza y de la otredad, que une sus partes
 en una totalidad integrada”.²

“Hablar de Dios, *hacer teología*, es una manera
 de *pensar la vida*”.³

“El logos de la historia (...) debe buscarse
 en los encuentros «cara a cara»
 de unos hombres con otros”.⁴

RESUMEN

El autor propone el relato de una experiencia ocurrida en el marco del acompañamiento espiritual de jóvenes universitarios, y una articulación teológica en la que reflexiona a partir de ese acontecimiento. Se busca experimentar caminos que articulen el lenguaje teológico a partir de experiencias concretas

1. La expresión es de Gastón Drago, joven estudiante de psicología, expresada en un diálogo a través de las redes sociales, marzo de 2012. A él dedico este artículo, con asombro, cariño y gratitud.

2. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “Prolegómenos para el diálogo entre literatura, estética y teología. Belleza, herida y otredad como figuras de vida”, en: C. AVENATTI; J. QUELAS (eds.), *Belleza que hiere. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*, Buenos Aires, Ágape, 2010, 36.

3. A. GESCHÉ, *Dios para pensar I. El mal*, Salamanca, Sígueme, 2002, 12. Las cursivas son nuestras.

4. CARLOS HOEVEL, “Filosofía de la historia y Reino de Dios: un diálogo con la filosofía judía del siglo XX”, en *Communio* (2007); citado por FERNANDO ORTEGA, “(II) Alteridad, vínculos y comunicación desde la teología de la caridad”, en *Consonancias* 26 (2008) 22 y en *Ibid.*, “Vida teologal y diálogo interdisciplinar”, en *Consonancias* 33 (2010) 15.

JUAN QUELAS

y particulares, de las cuales puedan destilarse conceptos para pensar la vida y la teología. Entre la provocación de la gracia y la mistagogía de la fe, los maestros de vida que son también maestros de doctrina, ensayan senderos de articulación entre ambos mundos pensando una teología significativa más allá de los muros de la misma teología.

Palabras clave: Teología y experiencia - dirección espiritual - antropología - identidad - alteridad

ABSTRACT

The author presents the story of an experience that happened within the framework of spiritual guidance of university students, and a theological articulation as he reflects upon the event. It seeks to experience ways that articulate the theological language based on concrete and particular experiences, from which concepts can be extracted that allows us to think about life and theology. Among the provocation of grace and the mystagogy of faith, the teachers of life -who are also teachers of doctrine-, create paths of communication between the two worlds reflecting on a meaningful theology beyond the boundaries of theology itself.

Keywords: Theology and experience - spiritual guidance - anthropology - identity - alterity

1. Afinando los instrumentos: Motivación, objetivo, método y fuentes.

En un texto de antropología, Cordovilla propone –desde la perspectiva del problema de la transmisión de la fe al hombre contemporáneo, que es el lugar donde yo mismo me sitúo en el presente artículo– un camino con dos momentos o dimensiones para esa transmisión de la fe en el hoy de la historia: la provocación de la gracia y la mistagogía de la fe, tomando el primer aspecto sobre todo de la teología de Balthasar y el segundo de la de Rahner:⁵

Al hombre de hoy hay que provocarle con el Evangelio [...] El descubrimiento de ese misterio que está dentro de nosotros y que es más grande que nuestro propio corazón, sólo es posible desde una luz que desde fuera también provoque y posibilite que nazca y salga a la luz el misterio de Dios oculto en nues-

5. Cf. A. CORDOVILLA, "«Gracia sobre Gracia». El hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado", en: G. URIBARRI BILBAO (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas- Desclée De Brouwer, 2005, 136.

[VULTUS AMORIS, VULNUS AMORIS APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA...]

tro ser. Es aquí donde entra después, en un momento segundo, esa mistagogía, para que el ser humano descubra que esa llamada de la gracia [...] en el fondo es algo que no sólo no rompe la estructura de su ser, conciencia y libertad, sino que las lleva a su máxima plenitud.⁶

De un modo parecido –aunque en el seno del saber teológico– se expresa Gesché cuando dice que “la teología consiste en asistir al nacimiento de la verdad bajo la égida tutelar de un exceso”.⁷ “Asistir” en castellano tiene un doble significado: por un lado, es estar presente, observar, apoyar –y en ese sentido el que asiste es mistagogo–; y por otro significa ayudar, intervenir, acelerar –y en ese sentido, el que asiste es provocador.

Esa tarea está reservada a los “maestros de vida” (*Lebemeister*) que, por ello, pueden ser “maestros de doctrina” (*Lesemeister*);⁸ maestros, guías, baqueanos, padres que –habiendo recorrido el camino previamente– vuelven sobre sus pasos para acompañar amorosamente a sus hermanos.

El objetivo de este artículo es plasmar en un texto académico un hecho de la vida cotidiana, una experiencia, a la cual remite un relato en el que se la ha “conservado”; y reflexionar teológicamente a partir de la vida que brilla en ese relato.

El método que seguiremos será traducir a un lenguaje teológico significativo para nuestra época, la experiencia, es decir, queremos proponer un “paso” del registro experiencial –y, por lo tanto, incommunicable en sí mismo, por ser un hecho absolutamente particular– al registro del lenguaje teológico –lo cual supone una cierta universalización de la experiencia–. Por eso lo he llamado “apuntes”, es decir: no haré una exposición acabada de una antropología; “teo-fenomenológi-

6. A. CORDOVILLA, “«Gracia sobre Gracia», 137.

7. A. GESCHÉ, *Dios para pensar VII. El sentido*, Salamanca, Sígueme, 2004, 176; *Id.*, *Dios para pensar VI. Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2002, 12 y *passim*. De todos modos, si tenemos en cuenta que para Gesché “hacer teología es un modo de pensar la vida” (Cf. *Dios para pensar I. El mal*, 12), la cercanía entre la idea de Cordovilla y la de Gesché es evidente.

8. Cf. F. ORTEGA, “Lesemeister-Lebemeister”, en: C. M. GALLI; V. M. FERNÁNDEZ (coords), *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, EDUCA, 2003, 27-40. Cardedal asegura que “sin duda, es ésta una tarea en la que colaborarán, tanto y más que los teólogos, aquellos hombres que, sin saber quizá mucho del Espíritu, se dejen de hecho guiar por el Espíritu y, sin preocuparse de sistematizar las perspectivas teóricas de la verdad, vivan transidos por su luminosidad y humildemente inmersos en su realización diaria”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid, BAC, 1993³, 408. Cursivas nuestras.

JUAN QUELAS

ca”, porque parto de un acontecimiento experiencial, tratando de pasar de los fenómenos a aquello de fondo que los hace posibles, e interpretándolos desde la teología;⁹ “identidad como alteridad y reciprocidad”, porque éstos serán los contenidos de estos apuntes teológicos. El título poético que he puesto quiere mostrar el paso de la herida que acontece por una falta de amor recíproco al descubrimiento del rostro del otro, que puede ahondar la herida del no-amor –y por lo tanto, ser causa de perdición– o que puede salvar en la dramática puesta en juego de la propia existencia relacional y –por eso mismo– acontecer como rostro del amor-donado-recibido-agradecido.

Las fuentes que seguiremos serán el relato de un joven alumno de la Pontificia Universidad Católica Argentina, quien plasmó en un texto breve una experiencia habida en su encuentro conmigo como capellán de la misma Universidad; y los textos de algunos teólogos significativos del siglo XX, que han trabajado desde su labor académico-teológica para “traducir” aquello “único necesario”¹⁰ del Evangelio y de la vida-cristiana a la sensibilidad y preocupaciones del hombre de hoy. Por eso aparecerán en nuestro texto Balthasar, Rahner, Gesché, González de Cardedal, y otros.

El camino que elegimos recorrer como palabra teológica comporta un cierto riesgo: creemos que siempre habrá un hiato entre la experiencia, el relato de esa experiencia y la teología –entendida ésta como reflexión sobre el acontecimiento original que nos llega plasmado en un relato. Ante esto quedan dos caminos: eliminar el relato de la experiencia del discurso teológico, dejando que ese relato siga nutriendo las raíces de la teología, sin aparecer en ella explícitamente. O explicitar esas raíces de las que la teología se nutre, aunque haya que soporatar las grietas que habrá entre ambos lenguajes necesariamente. Preferimos transitar esta segunda vía, asumiendo los riesgos que se presentarán.¹¹ Al respecto, dice una teóloga argentina:

9. “La teología vital y ejemplar de dichas existencias teológicas desarrolla una “teología experimental” que lleva a dar testimonio de la fe partiendo de la vida y no del concepto”, M. SCHNEIDER, *Teología como biografía: una fundamentación dogmática*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, 28.

10. Cf. Lc 10, 42.

11. En otro orden, ese hiato es el que existe en diversos lenguajes que intentan “decir” una experiencia: cuando Van Gogh pinta el famoso cuadro “Los zapatos”: ¿la pintura es un mero tomar nota de unos zapatos viejos que el pintor vio, o su pintura es una re-creación de esos zapatos, los cuales ya jamás volverán a ser los mismos? Sobre esto volveremos al final del artículo.

[VULTUS AMORIS, VULNUS AMORIS APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA...]

Imagino que la teología pastoral tiene la oportunidad de visibilizar una pluralidad de rostros concretos y de voces singulares que permitan poner de relieve aspectos de la Palabra de Dios que aún los teólogos profesionales no percibimos. El desafío hermenéutico es enorme pero viable: tanto en el encuentro como en la posterior elaboración teológica se produce el cambio de lenguaje.¹²

Lo que Bacher dice de la teología pastoral puede ser aplicado, *mutatis mutandis*, a la teología dogmática o sistemática. Es por eso que elegimos “(...) la perspectiva de la *microhistoria* como telón de fondo de nuestras reflexiones”.¹³ En la búsqueda y exploración de ese cambio de lenguaje transitaremos nuestros “pasos”.

2. Un relato de una experiencia.

El encuentro no estaba programado por mí tal como se dio, quizás mi única intención cuando salí de la misa fue de «si hay alguien me confieso»; así que digamos que no estaba preparado. Mi idea era poder desprenderme de algo por lo menos, y quizás sentirme mejor por un rato (léase horas o días). Pero una vez en frente de otra persona que me escuchaba y que guarda confidencialidad me di cuenta [de] que tenía que contar todo; fue raro, fue como un «no tengo nada que perder», quizás porque no tenía nada, pero también porque no me podía guardar más lo que me estaba pasando, o quizás fue un «largá todo, que así no podés seguir». Y como cuando hablo mucho de temas personales, me puse a temblar. Cuando hablaba era como un «decile todo, no guardes nada»; ya cuando no tenía mucho más para decir me dije: «bueno ahora vienen las palabras que te hacen sentir bien un rato»; realmente me daba curiosidad saber qué era lo que me podía hacer sentir bien un rato, pero sabía que generalmente los sacerdotes tienen algo que lo reconforta a uno. Y ya lo curioso empecé con las preguntas, que la verdad no sabía bien a qué apuntaban, y me hacían dudar de si iban a venir las benditas palabras de aliento... hasta que empezaste a hablar, y dije «es ahora». Lo del eje de la bicicleta lo entendí y dije: «bueno, sí puede ser, ¿y qué hago? »,¹⁴ pero lo diferente vino después, al proponerme lo del guía espiritual; nunca había escuchado de eso, y me pregunté si era común, pero no importaba. Al principio me quedé pensando en quién podía

12. C. BACHER MARTÍNEZ, “Teología *entre amigos*”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural (XXX Semana Argentina de Teología)*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2012, 127 (cursivas de la autora).

13. *Ibid.*, 126.

14. “Lo de la bicicleta” es un ejemplo tomado de la vida cotidiana: si a una bicicleta se le descentra el eje de la rueda, la bicicleta irá a los tumbos. Lo mismo ocurre en la vida cuando se descentra alguien de su “eje”.

JUAN QUELAS

ser, no tenía idea, y cada persona que pensaba la iba descartando por una u otra razón, hasta que dije «otra vez un proyecto que queda en la nada»; por un momento me desilusioné, otra propuesta que por mi falta de voluntad seguramente no haga. Cuando pensé en la persona que tenía enfrente también empecé a descartarla («seguro que tiene muchas cosas para hacer o no creo que tenga tiempo») y después me empezaron a caer un par de fichas,¹⁵ como «ya le dije toda mi intimidad prácticamente» o «quizás está esperando a que le diga eso»; no tenía idea, soy muy lento para las indirectas, si es que me habías dado alguna, pero bueno, el haberte preguntado fue la decisión mas «atrevida» que tomé; creo que atrevida es la palabra correcta, sin las comillas. Fue muy raro que te haya preguntado eso, extremadamente raro, por lo menos en mí. ¿Yo?, ¿vinculándome íntimamente con alguien? Imposible, y además era lo menos que tenía pensado hacer hasta ese momento. Cuando me respondiste, pensé: «era esto» o «creo que era esto» (el creo no es que dudaba sino que pienso, y hablo, usando mucho el «creo»). No lo podía creer, igual fue una sensación rara, no canté victoria de una,¹⁶ ni me puse a saltar como me había pasado antes con algunas experiencias fuertes, fue un: «era esto, lo descubrí, recién empieza», no sabía cómo iba a seguir, era una mezcla de miedo, alivio y alegría, de un «por fin hice algo» hasta darme un poco de miedo porque realmente existía ese tan ansiado algo, que cuando uno lo descubre dice ¡Por fin!, pero a la vez ¿Y ahora?. Pero de todas formas estaba contento, estoy contento. No podía creer que no se iba a «perder», que esto iba a seguir. Y bueno, como algo gracioso te cuento que al final dije: «no importa si quedo mal, lo voy a abrazar», ¡pero al final vos me abrazaste!

A la salida me carburó un poco la cabeza,¹⁷ me costaba mucho creer que de ahora en más tenía alguien para hablar de todo, podía transmitir lo que pienso a alguien, alguien de carne y hueso; muchas veces me imaginaba «charlas» posibles con amigos, no sé muy bien cómo explicarlo, o bien: «qué pasa si le hubiera dicho (...)»; no estoy loco, sólo que es difícil de explicar!

Pero sí, me parece que encontré el «tengo que hacer algo», creo que te comenté de eso, hace bastante que lo vengo diciendo, ya era una frase mía patentada. Y acá viene lo «curioso»: Hace unas semanas leyendo algo de la culpa para Teología II,¹⁸ me gustó mucho el enfoque que le daban a la parábola del hijo pródigo, y unas semanas después, cuando me toca preparar la reunión de oración para mi grupo de la parroquia, pensé en eso; no fue muy centrado en la culpa pero quería hacer esa parábola. Al final quedó. Y después, cuando la leí entera me sorprendí con un pensamiento del hijo menor, ya que decía exactamente «Tengo que hacer algo». Tengo muchas reflexiones de eso, pero lo

15. "Caer una ficha" es una expresión juvenil que en Argentina significa: darse cuenta de algo.

16. "De una" = inmediatamente.

17. "Carburar la cabeza" = pensar intensamente.

18. Se refiere a la cátedra de Teología Dogmática en su carrera.

[VULTUS AMORIS, VULNUS AMORIS APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA...]

importante es que después decía «volveré con mi padre y le diré...» y hace su confesión. No sabía qué quería decir con «volver con el padre», intenté pensarlo, pero nada. En la oración que hicimos, había que escribir algo que te surgió con la parábola que quieras compartir, y yo puse que esa era mi frase y que esperaba «volver con el padre»; aunque no sabía qué quería decir lo puse igual.

Después del miércoles, me di cuenta de qué «padre» estaba hablando, y también pensé «por fin hice algo». Me di cuenta de las «coincidencias», y también llegué a pensar: «ahora no estoy solo».

No sé si tenía que poner lo del final pero te lo quería decir, me cuesta limitarme sólo a la charla jaja, hay muchas cosas que te quiero decir, pero bueno, el jueves hablaremos».¹⁹

Martín Camino es un joven estudiante de la Facultad de Ciencias Económicas de la UCA, 20 años, ex alumno de mi cátedra de Teología Fundamental en la Carrera de Contador Público, participante de un grupo misionero de su parroquia, en un elegante barrio de las afueras de Buenos Aires; hijo de una familia clásica de buen pasar y sin mayores problemas. Yo, docente y capellán de la Universidad, donde desarrollo mi ministerio. Martín participó ese día de una misa universitaria –media hora durante un recreo de las clases. A la salida de misa, yo estaba hablando con otra persona y lo saludé, porque su cara me resultó conocida. Le dije su nombre, aunque confundí su apellido. Se hizo un silencio, incómodo, y él me preguntó si podía pasar a mi oficina. Cuando entramos yo le pregunté sólo esto: “¿estás bien?”. Inmediatamente Martín comenzó a llorar largamente, desconsolado, tembloroso. En medio de su larguísimo llanto, me fue contando su vida, su historia, sus trabajos y sus días. Hacia el final del encuentro yo le digo que no tengo recetas para darle, que las cosas hay que verlas en un camino, y que un camino supone una historia en común. Ahí le propongo que busque un acompañante espiritual. Cuando lo despido, me acerco y le doy un estrecho abrazo. Quedamos en vernos la semana siguiente, y también que él recogiera en un relato lo que le había acontecido. Hasta aquí los hechos, mostrados en un relato.²⁰

19. Conservo el texto tal cual como me lo envió mi ex alumno a quien llamaremos aquí Martín Camino, con su frescura original y sus modismos regionales. Justamente son elementos que indican la vitalidad del acontecimiento vivido. El relato me llegó en un e-mail el 2 de junio de 2009. Archivo personal.

20. Soy consciente de que en el artículo pongo el acento en la relación yo-tú creados, y que

JUAN QUELAS

¿Por qué es posible hacer teología a partir de un texto particular de un acontecimiento acaecido en la intimidad de dos personas que, aparentemente, no tendría ninguna validez universal *per se*? Basten algunas citas para clarificar la posibilidad y allanar el camino que hemos de transitar:

La mayor parte de estas experiencias van conduciendo a reconocer que *la verdadera racionalidad es de naturaleza dialógica*: diálogo entre lo lógico y lo empírico, diálogo que conlleva en su seno el intercambio entre lo racional y lo irracionalizable.²¹

Según este texto, la racionalidad de la teología se descubre en un diálogo que –como tal– debe ser realizado con otro, es decir, en un vínculo que supone reciprocidad –si no, sería un simple monólogo delan-

queda en un segundo plano la relación con el tú de Dios. El acento ha sido explícitamente buscado en este artículo de antropología teológica. De todos modos, un acento no es una exclusividad. La analogía entre la relación Dios-hombre y hombre-hombre se hace patente en este texto: “Lo que el hombre es se nos descubre en la realización insuperable de lo humano del Dios hecho hombre [...]. El hombre será tanto más hombre cuanto más y mejor realice su relación a Dios en Cristo, es decir, con el tú humano sacramento de Cristo”, J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1996³, 184. Y permítasenos esta larga cita para justificar la perspectiva elegida: “Lo dicho hasta el momento debe ser completado por otra intuición bíblica básica: *la apertura trascendental a Dios se actúa*, de hecho y necesariamente, *en la mediación categorial de la imagen de Dios*. El diálogo con el tú divino se realiza ineludiblemente en el diálogo con el tú humano [...]. La única garantía, la sola prueba apodíctica de que yo respondo a Dios, me comunico con él en el amor, es la relación interpersonal creada. «Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve... Quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4, 20-21) [...] ¿Y por qué la afirmación incondicionada del tú humano equivale, según la fe cristiana, a la afirmación de Dios? Porque allí donde se afirma a ese tú como valor absoluto, como fin y no como medio, se está haciendo algo no cubierto por ninguna garantía empírica. El dato empírico certifica la contingencia del otro, no su absolutez; si, pese a ello, se le confiere valor absoluto, se está yendo más allá de la pura apariencia; se está intuyendo en el otro el trasunto enigmático del misterio por antonomasia que es el Absoluto a quien llamamos Dios. *Se está haciendo*, en suma, *un acto de fe*, sépase o no, porque sólo la fe sabe leer en las apariencias para aprehender la realidad que late bajo las mismas. En el amor personal al tú personal creado “se cumple toda la ley y los profetas”; este acto de amor es simultáneamente el más acrisolado acto de fe, al ser apertura y acogida de la realidad misteriosa del absoluto creado, trasunto, sacramento e imagen del Absoluto increado [...]. En resumen: al ser Dios el fundamento del ser personal del hombre, es a la vez el fundamento de las relaciones yo-tú como relaciones interpersonales. Desde él cabe decir con entera verdad que «el hombre es una manera finita de ser Dios» (Zubiri) o que «*hombre* es el diminutivo de la divinidad y la divinidad es el superlativo de *hombre*» (J. Pepin). Y, por tanto, el hombre merece al hombre el mismo respeto sacro que merece Dios”, J. L. RUIZ DE LA PEÑA. *Imagen de Dios*, 179-183. *Cursivas en el autor.*

21. N. GAYOL, “Una aproximación antropológica a la teología de la ternura”, en: G. URIBARRI BILBAO (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas-Desclée De Brouwer, 2005, 269. *Cursivas de la autora.*

[VULTUS AMORIS, VULNUS AMORIS APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA...]

te de un oyente pasivo—, y en ese diálogo se pone en juego todo el arco de lo real: lo empírico e irracionalizable —aquí, el relato de Martín—²² y lo lógico y racional —aquí, la teología—.

Esto es así porque la teología no es una abstracción insulsa de la vida y de la vida eclesial, sino más bien la reflexión de esa vida que acontece:

Junto al esclarecimiento del misterio del hombre, la Iglesia quiere aportar su colaboración para la solución de los principales problemas actuales. Se debe tener presente esta dimensión práctica, “pastoral”, de *Gaudium et Spes*.²³

De modo que integrar los fragmentos de experiencia del légamo pre-reflexivo es un acontecimiento y una tarea vital para el ejercicio teológico de hoy. Un teólogo como Ladaria lo pide para la elaboración de una antropología teológica en nuestro hoy epocal: “El capítulo dedicado a la dignidad de la persona humana no ha hecho más que empezar. También con honda inspiración bíblica [...], y *sin renunciar al lenguaje de la experiencia concreta*.”²⁴

Sin renunciar al lenguaje de la experiencia concreta: ése será nuestro punto de partida, entonces. Un último texto, de Gesché, para iluminar el camino. El teólogo belga nos alerta acerca de una excesiva concentración en lo dogmático, lo racional, desligado de la experien-

22. Pongo el acento en que ni Gayol ni yo hablamos de irracional, sino de irracionalizable. En un sentido parecido habla Gesché de la libertad: “En la decisión de la libertad existe un elemento incondicional (que yo llamo aquí irracional, que es de hecho una racionalidad pero inaugurante y, en ese sentido, irracional, es decir, sin racionalidad anterior)”, *Dios para pensar VII. El sentido*, 50.53 (cursivas del autor). Se lo podría llamar ex-racional, o e-racional, para distinguirlo de la pura falta de razón.

23. L. LADARIA, “El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II”, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, Sígueme, 1989, 706. “Lo existencial constituye el fundamento de toda teología viva”, M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, op. cit., 35. Tajante, filosa, verdadera, la expresión de un Padre de la Iglesia: “Es diabólica la teología sin ciencia de la práctica”, MÁXIMO EL CONFESOR, citado por A. GESCHÉ, *Dios para pensar V. El destino*, Salamanca, Sígueme, 2007, 156.

24. L. LADARIA, “El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II”, Op. cit., 707 (cursivas nuestras). Por otro lado Gesché, para elaborar su cristología en la serie “Dios para pensar”, dice lo siguiente: “Haré la propuesta, apoyándome en las nuevas teorías literarias del relato, de identificar este vínculo en lo que yo llamaría la “identidad narrativa” de Jesús. Éste no ha sido sólo visto y creído, ha sido también narrado. *Es éste un retrato de Cristo particularmente legible, incluso de manera apasionada, que podría ofrecerse para nosotros*”; A GESCHÉ, *Dios para pensar VI. Jesucristo*, 19 (cursivas nuestras). Si la verdad de Cristo acontece y nos llega a nosotros también y ante todo en un relato, no vemos por qué no habría de llegarnos la verdad del hombre de hoy.

JUAN QUELAS

cia de fe, de la fuerza vigorosa que tienen las palabras primeras y primarias que recogen la experiencia, las cuales, aunque no tienen el orden y la estructura de una reflexión racional –y no tienen por qué tenerlas–, conservan la candidez, la frescura y la lozanía de un misterio que se ha percibido, atisbado, deseado, intuitivo:

Lo que llamamos formulación dogmática tiene como objetivo y como significado preservar y salvaguardar la experiencia de fe. Por eso el dogma recurre a conceptos que, sin coincidir con la confesión de fe, permiten sin embargo que ésta se preserve frente a las desviaciones de interpretación que nada tienen que ver con ella [...]. Los conceptos tienen que permanecer vivos, inventivos, heurísticos, operativos. Cuando quedan fijos y, sobre todo, cuando parecen dictados por un simple interés especulativo, entonces se hunden [...]. Todos tenemos que echar mano de los conceptos. Pero está claro que existe en cada uno de ellos, sobre todo cuando son tratados por sí mismos, una inevitable brutalidad que, cuando queda abandonada a su suerte, puede vulnerar la espontaneidad y el movimiento de la fe. Ocurre particularmente cuando el concepto asume un aspecto casi mecánico a fuerza de ser repetido sin más, o simplemente manipulado por sí mismo [...]. Llega incluso a ocurrir que, a fuerza de ser promovidos, los conceptos se hacen indiscretos. En lugar de estar atenta a los problemas que se le plantean, la razón termina por no interesarse más que por las cuestiones que ella misma se propone [...]. Toda comunidad que pierda su imaginación y su propia capacidad de inventar pierde su dinamismo, su elocuencia y su rumbo. Se vive, entonces, bajo «la tiranía del concepto» [...]. Hay que abogar aquí simplemente por que los conceptos conserven lo que llamaría el carácter cándido que tenían en su primer momento, ese toque de inocencia que les acercaba a sus orígenes. Es importante recordar que con frecuencia se muestran cercanos a la metáfora y por ella conservan una fuerza vigorosa (Ricoeur) [...]. Nuestros conceptos deberían conservar siempre la elegancia de lo poco y permanecer siempre como conceptos gozosos [...]. Los conceptos no son los únicos propietarios del conocimiento de Dios.²⁵

25. *Ibid.*, 229-231. “Uno de los rasgos que caracterizan la experiencia cristiana de la fe en su encaminarse por la vía del seguimiento es conducir al creyente a tomar la palabra y negarse a guardar silencio. La búsqueda del lenguaje en que formular las experiencias vividas debe contemplarse como uno de los aspectos esenciales de toda misión al servicio de la comunidad de los creyentes. Además, la verbalización de la experiencia de la fe es un indicio de su carácter genuino, pues hace a ésta diferente de todas las demás experiencias: Dios no llama al hombre a permanecer mudo o a quedarse sin habla, sino a anunciarlo y dar testimonio de él. El que la experiencia de fe tenga necesariamente que encarnarse en la forma del lenguaje no significa que el creyente quiera apropiarse de lo dicho. Pese a las múltiples maneras en que se expresa la impotencia del lenguaje, paradojas, negaciones, etc., el lenguaje de la fe tiene conocimiento de ambas cosas: “la incapacidad de expresar lo que se ha vivido y el poder del lenguaje; la hostilidad hacia el lenguaje y el gozo de él; el permanecer en silencio y la exuberancia de una elocuencia poderosa”; A. M. HAAS,

“Deseamos nuevas oportunidades para la proclamación de Dios. ¿No las tenemos en nuestras manos?”²⁶

3. Algunos pasos (“pascuas”) del relato: narración y teología

Vamos a presentar la antropología fenoménica que nos hemos propuesto a partir de unos pasos, o “pascuas” que observamos en el texto que conserva la huella de la experiencia de Martín. No pretendemos una enumeración exhaustiva, sino indicativa de las posibilidades que esta experiencia señala.

3.1. Paso de la percepción de un funcionario al rostro de una persona

Lo primero que llama la atención del relato es que Martín no esperaba más que unas “palabras reconfortantes”, un salvavidas transitorio, un cierto calor del corazón para el momento de frío. Martín salía de una misa acontecida en un recreo universitario, en principio celebrada más con rutina que con pasión, más como el cumplimiento de unos ritos que como la fiesta de la vida. Una misa donde –en general– tanto el cura como los laicos se limitan a hacer lo que hay que hacer, como funcionarios de un ritual ajeno. En su “cabeza”, el cura que en la puerta lo saluda es eso: un funcionario, un antiguo profesor, alguien que cumple su deber: “Mi idea era poder desprenderme de algo por lo menos, y quizás sentirme mejor por un rato”. Lejos de él está la consideración de la posibilidad de un vínculo, de una relación personal. Es el primer temor que se genera ante todo tú, ya que eso supone la decisión de un desvelamiento. Por eso:

Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik, Fribourg, 1979, 28, nota 23. Esta bipolaridad se funda en que ambas cosas, lo mismo el temor que la necesidad de hablar de lo que se ha experimentado, emanan de la experiencia misma. Quien ha tenido experiencia de Dios sabe que lo que ha experimentado no puede formularse en palabras, pero a la vez sabe también que no está autorizado a guardarse esa experiencia para sí y que ha de buscar la manera en que poder comunicar a los demás eso que ha vivido”; M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, 51.

26. A. GESCHÉ, *Dios para pensar VI. Jesucristo*, 262. Schneider, hablando de los hombres que hacen del Evangelio su experiencia anunciándolo por medio de su propia vida, dice que “su experiencia de la fe confiere a la teología, y muy especialmente al pensamiento dogmático, un rasgo práctico-narrativo”; M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, 27

JUAN QUELAS

el hombre no osa mirar sin temblar un rostro, pues éste está ahí antes que nada para ser mirado por Dios. Mirar un rostro humano es como querer controlar a Dios [...]. Únicamente en la atmósfera del amor puede un semblante humano conservarse tal como Dios lo creó, como su imagen. Si no está rodeado de amor, el rostro humano se coagula y el hombre que lo observa tiene entonces ante sí, en lugar del verdadero rostro, su materia solamente, lo que está sin vida, y todo lo que él enuncia a propósito de ese rostro es falso.²⁷

Es a partir del desconcierto y la ruptura de una estructura, en el no-encasillamiento personal, en la sorpresa y frescura de algo inesperado, donde acontece una posibilidad que él anhela en lo profundo de su ser, pero que ni siquiera se atreve a soñar: “ya lo curioso empezó con las preguntas, que la verdad no sabía bien a qué apuntaban”; “fue la decisión más «atrevida» que tomé; creo que atrevida es la palabra correcta, sin las comillas. Fue muy raro que te haya preguntado eso, extremadamente raro, por lo menos en mí”; “me empezaron a caer un par de fichas”. Es que “el hombre no existe más que en el diálogo con su prójimo”.²⁸ Es en la provocación de un diálogo, en la salida al encuentro del otro, en el arrebato que esa salida produce en Martín, en la sorpresa y la *inesperabilidad* del acontecimiento donde se produce el paso de la cansina expectativa de ser atendido por un rutinario funcionario a la gracia de la percepción de un rostro con identidad definida; el paso de un algo –un cura– a un alguien, del estereotipo del rol a la configuración personal que hace posible la emergencia de una realidad que, aunque intuida y deseada, boyaba en los abismos incognoscibles del anhelo. Oigamos a un teólogo:

Por el cuerpo, el hombre se dice a sí mismo; el cuerpo es, según la conocida sentencia marceliana, la mediación de todo encuentro, el hombre uno manifestándose, el sacramento o el símbolo de la realidad personal. Esta función comunicativa se condensa y quintaesencia en el rostro, donde «rezuma la intimidad secreta en que la persona cercana consiste» (Julián Marías), en cuya desnudez se refleja siempre una interpelación y una llamada a la responsabilidad. El rostro es «ese lugar en donde, por excelencia, la naturaleza se hace porosa a la persona» (O. Clément).²⁹

27. M. PICARD, *Le Visage humaine*, Paris, 1962, citado por J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1995⁵, 495, voz “faz”. Este texto también es citado por L. FLORIO, “Rostro de Cristo y caras humanas”, en *Communio* (Arg) 4 (2002) 70.

28. H. U. VON BALTHASAR, *Intento de resumir mi pensamiento*, en *Communio* IV (1988) 286.

29. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 137.

[VULTUS AMORIS, VULNUS AMORIS APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA...]

De modo que tenemos la primera “pascua” de Martín: el descubrimiento de la calidez de un rostro donde sólo se esperaba la frialdad de un funcionario. Oigamos a González de Cardedal reflexionando sobre esa pascua:

El hombre, por tanto, es un ser destinado hacia alguien, no un ser arrojado entre algo. Entre las cosas, el hombre se reconoce como realidad con espesor y resistencia. Sólo en la mirada, la palabra, el diálogo y el encuentro renace, llega y se posesiona de sí mismo [...]. Es la mirada que llega a mi tierra infecunda y a la fragmentación de mi ser disperso la que crea la unidad e instaura la vida. El hombre está entre las cosas, pero es sólo con los otros hombres, porque sólo en el tú surge, desde la profundidad indiscernible del compuesto psicósomático, la realidad personal del yo. Sólo la persona nos hace despertar del sueño animal al yo humano.³⁰

Lo mismo ha vivido Jesucristo –el rostro visible del Dios invisible– y, por eso, esta “pascua” tiene honda raíz teológica:

El riesgo que corrió el Hijo es el de haber tomado un rostro humano. No basta con verlo para entrar en su misterio; hay que captar en su palabra la presencia del ser divino. Este paso del rostro al ser, realizado ordinariamente gracias a la palabra, es lo que caracteriza todo encuentro entre seres humanos: descubrir el misterio de un ser en el rostro que aparece ante nosotros, que *es* y *no es* al mismo tiempo su ser más profundo.³¹

En ese paso de la percepción de un funcionario al rostro de una persona, y del rostro al ser, se condensa la experiencia revitalizadora y pascual que Martín tiene en su encuentro vital.

3.2. Paso de la apariencia y el prejuicio al ser profundo

De los curas, Martín espera lo que “debe esperarse”: que reciban pasivamente la confesión de alguien atribulado, que digan unas palabras con alguna calidez, para después seguir cada uno su propio camino: “sabía que generalmente los sacerdotes tienen algo que lo recon-

30. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, 59.

31. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan. Vol II*, Salamanca, Sígueme, 1992, 154-7. “La presencia de Dios se asemeja a un rostro que informa pese a carecer de forma: *facies est non formata sed formans*”; SAN BERNARDO, *Cant* 31, 6; citado por M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, 52.

JUAN QUELAS

forta a uno”. Desde ese pre-juicio interior, seguramente construido por experiencias reales, catequesis recibidas, lecturas, informaciones, Martín no puede pensar que alguien se interese por él, que alguien le salga al encuentro en su camino,³² que la vida-cristiana pueda ser algo más que el formalismo en el cual él se maneja con relativa seguridad. Es que la apariencia siempre es ocultación de la verdad, opacidad de la belleza, deformación del bien. Quien no puede vivir a partir del desvelamiento del ser, se refugia en la falsa seguridad de las apariencias, ya que de algún modo debe hacer soportable sus trabajos y sus días. Como se pregunta Balthasar:

¿Qué es el hombre sin su forma vital, es decir, sin la forma que él ha elegido para su vida y en la que funde y vierte ésta, a fin de que venga a ser alma de su forma y la forma expresión de su alma, una forma no extraña a él, sino tan íntima que vale la pena identificarse con ella, una forma no impuesta sino otorgada desde el fondo del ser y libremente elegida, no caprichosa, sino irrepetible y personal?³³

Es que la percepción de la figura de la vida, de la configuración de la existencia, es justamente lo que logra reunir los fragmentos dispersos del propio devenir en una vida que se muestra con sentido. El mismo Balthasar lo pregunta de modo negativo: “¿a qué se reduce el individuo que, despreciando y atropellando esta forma, contrae vínculos sólo sujetos a los estrechos límites de su psicología? Tan sólo arena movediza e infecundidad inexorable”.³⁴ Arena movediza e infecundidad inexorable es la percepción que Martín tiene de su vida: “«no tengo nada que perder», quizás porque no tenía nada, pero también porque no me podía guardar más lo que me estaba pasando, o quizás fue un «largá todo, que así no puedes seguir». Y como cuando hablo mucho de temas personales, me puse a temblar”. Ese temblor que es manifestación externa de una situación interna, la apariencia visible de un malestar invisible. En el paso de esta apariencia al ser está la clave que reorienta la vida de Martín hacia un destino y un sentido que él empieza a percibir:

No lo podía creer, igual fue una sensación rara, no canté victoria de una, ni me puse a saltar como me había pasado antes con algunas experiencias fuertes, fue un:

32. Cf. el entrañable texto del camino de Emaús, Lc. 24.

33. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I, La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1985, 27.

34. *Ibid.*, 30.

[VULTUS AMORIS, VULNUS AMORIS APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA...]

«era esto, lo descubrí, recién empieza », no sabía cómo iba a seguir, era una mezcla de miedo, alivio y alegría, de un «por fin hice algo » hasta darme un poco de miedo porque realmente existía ese tan ansiado algo, que cuando uno lo descubre dice ¡Por fin!, pero a la vez ¿Y ahora? Pero de todas formas estaba contento, estoy contento. No podía creer que no se iba a «perder », que esto iba a seguir.

Es el relato del asombro que sigue a toda revelación; del pasmo en el que el sujeto se encuentra al descubrirse elegido por un tú que le sale al encuentro; la sorpresa desbordante de haber sido tocado por un exceso que saliendo de sí le ha acontecido como puro don.

Esto puede acontecer porque, como dice Gera: “para revelarse, el misterio puede usar todas las formas en que se estructura lo corpóreo: el espacio y el tiempo, la institución y el acontecimiento, los gestos y las palabras”.³⁵ En esa revelación se produce la “pascua” de Martín, que lo lleva de la apariencia al ser.

3.3. *Paso de la soledad a la relación*

A mi juicio, la clave de comprensión del acontecimiento de Martín era la experiencia de una soledad que le desfondaba la existencia, vaciándola de sentido: así termina su relato, en un grito de asombro: “¡ahora no estoy solo!”. En la síntesis final de su relato –cuando brota la necesidad de poner una “figura” que haga inteligible los retazos de su experiencia– la figura que aparece –intuida– es la de la comunión, la relación, el vínculo, reforzada por el modo negativo de decir: “ahora no estoy solo”, es decir, las cadenas de la soledad han sido rotas por la libertad de la relación, el abismo de la soledad ha sido superado por las cimas del ejercicio vincular, el infierno de la soledad ha sido matado por el cielo del amor. Así lo dice un poeta:

La soledad del camino
también indigesta el alma;
sólo devuelve la calma
sentirse con un amigo.³⁶

35. L. GERA, “El misterio de la Iglesia”, en: *Lumen Gentium, Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1966, 49.

36. M. MENAPACE, *Camino de Emaús*, Buenos Aires, Patria grande, 1977, 7.

JUAN QUELAS

Por supuesto que en el texto todo esto está expresado como atisbo, constatación gozosa que pide una construcción en el tiempo que ha de seguir, intuición fulgurante de un horizonte nuevo: eso es parte de la historicidad y la limitación que supone narrar la experiencia en un texto limitado. Pero esa objeción no anula el fondo de la cuestión sino que, más bien, lo fortifica. González de Cardedal –a quien ahora le cedemos la palabra– ha hablado con verdad, hondura y holgura sobre la soledad, a la que llama “la cuestión más insidiosa de la conciencia contemporánea”:³⁷

La soledad es un reto cuya fecundidad depende de la respuesta que se le dé. En este caso una difícil respuesta porque no dependerá tanto del hombre que está solo, quien por definición no es capaz de ayudarse, cuanto del prójimo y de la sociedad en la que el hombre esté solitario. El hombre está remitido al otro en el origen que le hace ser, al tú que le permite consistir y al que definitivamente le sostendrá en su desistimiento tras la muerte. Por ello sólo una cultura de la proximidad y del amor puede ser una respuesta a una soledad creciente, padecida como una condena y no como introducción a una misión o preparación para un amor.³⁸

La oscura intuición de Martín es que “no podemos estar solos, en esa soledad espantosa que nos hace hoy dudar de nosotros mismos”.³⁹ La soledad deteriora al hombre, y una soledad absoluta deteriora absolutamente. El hombre es en relación, se descubre a sí mismo por la mediación –el ministerio, nos gustaría decir– del otro que, saliendo a su encuentro, lo funda en el ser. No es en el egoísta despliegue de sí mismo desgajado del prójimo donde la trama de la existencia se cubre de figuras y colores, sino en el atento desovillarse de la vida con el prójimo donde esa trama va revelando todo lo que puede dar de sí. Esta “dependencia” del otro para ser-uno-mismo, lejos de consistir una vergüenza, es la gloria del hombre. Así lo asegura Gesché:

37. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Soledad, soledumbre, solitud”, en *Id.*, *Raíz de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1996²; *Id.*, “Soledad y solidaridad. Sentido de la vida monástica en el cristianismo”, en *Salmanticensis* 41 (1994) 213-259; *Id.*, “La soledad del hombre y la soledad de Cristo”, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL; J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (eds.), *Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, 263-292; *Id.*, “Soledad y compañía de Jesús”, en *Salmanticensis* 45 (1998) 55-103. He escrito sobre el tema en “*El revés de la trama. La soledad y el anhelo del encuentro en un tema de Bersuit Vergarabat*” [en línea] <http://www.alalite.org/files/chile2008/ponencias/JUAN_QUELAS.pdf> [consulta 4 de marzo, 2012].

38. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, 175. No puedo abordar, en el espacio del que dispongo y en el recorte que me he impuesto, las dimensiones culturales de la proximidad. Queda esto como tarea pendiente para otro artículo.

39. A. GESCHÉ, *Dios para pensar II. El hombre*, Salamanca, Sígueme, 2002, 100.

[VULTUS AMORIS, VULNUS AMORIS APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA...]

No hay por qué sonrojarse de necesitar y desear la presencia de otro para sentirse seguro. El hombre no está hecho para la soledad. Al contrario, salvo en el caso de un modo de vida muy regulado, en la soledad uno se deteriora: muere de ausencia y de separación. El hombre es un ser de alteridad, «alterado». No somos Narciso, que sólo busca mirarse en el espejo, sino Nicodemo, que intenta comprenderse. Y para no perderse en el espejo, hace falta la alteridad de un segundo (el prójimo) y la alteridad de un Tercero (Dios). Sin referente, yo no sería más que repetición de mí mismo, auto-similaridad, pleonismo retórico y entonces, justamente, ser inidentificable.⁴⁰

Lo que acabamos de decir no es una cuestión que se agote en la antropología, sino una consecuencia de una antropología pensada a partir de un hombre que es imagen de Dios. Si Dios es relación en su ser más íntimo, el hombre no podría ser otra cosa –analógicamente pensado, claro está–:

La afirmación de la vida trinitaria de Dios implica el reconocimiento absoluto del otro como otro, la constitución de nuestro yo por la relación con él y la consiguiente renuncia a forjar nuestra identidad desde la autorrelación excluyente. Esto lleva consigo claras consecuencias antropológicas: el yo no se constituye sólo desde dentro a fuera, ni desde su soledad sino desde fuera a dentro por la acción del otro. El otro es así mediador indispensable de mi realización y mediador de la voluntad irreducible del Otro. Se percibe también que alguien en la particularidad de una existencia irreducible pueda ser el mediador de la revelación de Dios y de la salvación del hombre, tal como lo reconocemos al confesar a Jesús mediador absoluto del Absoluto para el hombre. La alteridad así pensada es el principio de identidad por la diferencia y de la novedad en la gratuidad. La sorpresa de la existencia tiene fundamento metafísico.⁴¹

Es decir, la afirmación del hombre como ser-en-relación no es un vulgar acomodamiento al gusto del tiempo, sino la verdad más profunda del hombre, pensado desde el exceso que es Dios para él.⁴²

40. A. GESCHÉ, *Dios para pensar II. El hombre*, 118.

41. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998². 457-458. Dos citas, entre miles posibles: “Las personas divinas lo son en la relación, no en la substancia estática. Jesús prolonga, refleja y otorga a los hombres esa donación trinitaria haciéndoles posible integrarse en ella”, *Ibid.*, 519; “El hombre no se define desde una hipotética esencia presupuesta, sino desde la relación que instaura en la libertad; o si se quiere, su esencia consiste en la triple ordenación desde la que es y para la que puede existir. Con ello no hace sino reflejar el ser de Dios (es decir, la comunicación trinitaria) y la historia de Cristo, pues en uno y otro caso las relaciones son constituyentes”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, 549.

42. Tomo la noción de “exceso” tal como la entiende Gesché. En el relato de Martín, ese

JUAN QUELAS

Que el acontecimiento del descubrimiento de su ser relacional le haya acontecido a Martín después de la celebración de la eucaristía, no deja de ser una sugerente realidad, ya que la eucaristía es banquete de comunión, exorcismo contra la soledad, fundación del ser en una identidad que viene dada por otro, llamado a la caridad. En la eucaristía somos-hechos-Cristo y, por lo tanto, somos hechos donación, entrega, don, comunión, reciprocidad. Desde la perspectiva de la divinización, así lo dice un autor medieval, en el contexto de la mística:

No que yo me transforme en ti
como la comida del cuerpo
sino que tú tienes que transformarte en mí.⁴³

En el arrebató extático que la eucaristía produjo en Martín y en su huésped, es que él puede realizar su “pascua” desde la soledad hacia el amor.

3.4. Paso de la aridez del pasado conocido a la ignota vega de la esperanza

“¿Yo?, ¿Vinculándome íntimamente con alguien? Imposible, y además era lo menos que tenía pensado hacer hasta ese momento”. Martín “sabe” que es imposible salir de sí mismo. Sabe cuáles son los carriles que “debe” transitar. Conoce exactamente las “normas” de tránsito con las cuales ha recorrido las trochas de su breve existencia. Su pasado, árido pero aparentemente firme, hueco pero conocido, es el piso sobre el cual se asienta su experiencia vital. Aunque la sequedad de sus consabidas sendas lo vayan disecando por dentro, quitándole la alegría de vivir, y amarrándole las alas de la libertad, Martín no sabe que puede venir algo nuevo (cf. Is 43, 19; Ap. 21, 5). Esa aridez del pasado es doblegada por un acontecimiento gratuito e inesperado, que lo proyecta hacia un horizonte insospechado:

Lo diferente vino después, al proponerme lo del guía espiritual; nunca había

exceso es expresado así: “No sé si tenía que poner lo del final pero te lo quería decir, me cuesta limitarme sólo a la charla jaja, hay muchas cosas que te quiero decir”

43. *Cántico de amor de San Trudpert* (texto alemán de mediados del siglo XII), citado por A. M. HAAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid, 1999, 103.

[VULTUS AMORIS, VULNUS AMORIS APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA...]

escuchado de eso, y me pregunté si era común, pero no importaba. Al principio me quedé pensando en quién podía ser, no tenía idea, y cada persona que pensaba la iba descartando por una u otra razón, hasta que dije «otra vez un proyecto que queda en la nada»; por un momento me desilusioné, otra propuesta que por mi falta de voluntad seguramente no haga.

Los lastres del pasado lo siguen acuciando, lógicamente, y por eso sus devaneos incluyen este razonamiento: “Cuando pensé en la persona que tenía enfrente también empecé a descartarla («seguro que tiene muchas cosas para hacer o no creo que tenga tiempo») y después me empezaron a caer un par de fichas”. No hablamos del pasado como memoria del propio ser, dimensión insoslayable e irrenunciable para que la vida sea verdadera, sino del pasado como lastre que impide el crecimiento por un angostamiento de los cauces de la existencia. Martín ha sentido “la experiencia constatable e irrebasable de la insatisfacción; el ser humano es el único animal endémicamente insatisfecho. O dicho en otros términos: el ser humano es el único ser vivo capaz de esperanza”.⁴⁴ Martín ha pisado la frágil tierra de la esperanza, ha atisbado su rosado y tímido fluir entre las grietas de su presente:

[La esperanza] es muy tímida, [y] sólo se despierta en corazones que aún no han perdido la ingenuidad de la Gracia. Que no se les han retorcido los colmillos, que han aprendido a vivir una segunda ingenuidad.⁴⁵

Martín se ha dejado llevar “mar adentro” (cf. Lc 5, 1-11), allí donde las orillas se pierden y los márgenes se diluyen, y por eso es capaz de atisbar un nuevo horizonte que ¿quizás? le dé otro sentido a su vida. Porque

tener esperanza no es simplemente ser optimista, es más bien vivir de un fuego interior que nos incendia. Es experimentar que se nos pone derecha la columna vertebral, que se nos ilumina la mirada, que perdemos el miedo a lo inevitable. La esperanza no vive de razones. Precisamente las razones nos abandonan cuando realmente nos dejamos llevar de su encanto.”⁴⁶

⁴⁴ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 141-2.

⁴⁵ X. QUINZÁ LLEÓ, “Nuestra hermana pequeña la esperanza”, en: Cuadernos ACJ 176 (julio 1998) 2.

⁴⁶ Ibid., 2.

JUAN QUELAS

Esta es la “pascua” de Martín, que lo transporta de un pasado que lo ata, a un presente que le muestra la posibilidad de la libertad que tensa hacia el futuro por la recíproca entrega de la propia vida en manos de un amor incondicional que supera todo lo que podemos pensar. Terminemos este párrafo con la voz de Cardedal:

Sólo se emerge a tierra de personalización, dejando las algas y légamos de los propios egoísmos, siendo desde los demás y para los demás. El hombre es libre en la medida en que es “entregado”, es decir, en la medida en que vive “tradicción” y se “entrega” a los demás. Así, redimido de sí mismo, tiene capacidad creadora y posibilidades liberadoras para el prójimo.⁴⁷

Una “pascua” que lo ha llevado de los sedimentos de sí mismo al vergel de una vida gozada, bailada, sufrida, sorbida, reída y llorada a los ojos de alguien a quien le vale la pena, aún cuando esa pascua pueda ser percibida en el inicio como una locura: “A la salida me carburó un poco la cabeza, me costaba mucho creer que de ahora en más tenía alguien para hablar de todo, podía transmitir lo que pienso a alguien, alguien de carne y hueso; muchas veces me imaginaba «charlas» posibles con amigos, no sé muy bien cómo explicarlo, o bien: «qué pasa si le hubiera dicho [...]»; no estoy loco, sólo que es difícil de explicar!”.⁴⁸

3.5. Paso de la herida que mata a la herida que salva

La última “pascua” que queremos mostrar es la que indica el título de nuestro trabajo: de una herida que mata a una herida que salva. Eso se ve en ese rostro del amor, que pone de manifiesto una herida de amor.⁴⁹

Es la herida de un amor deseado, intuitivo, y no experimentado, la que se manifiesta en el rostro, y se expresa como necesidad –“¿puedo hablar con vos?”, me dijo Martín a la salida de Misa–, tímida, anhelante, miedosa, vulnerable. Y luego es la herida de un amor

47. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, 223.

48. Cf. J. QUELAS, “«Un viaje a los márgenes». Locura, Belleza y Santidad: tras las huellas del «dulce y divino Idiota de la cruz»”, en C. AVENATTI; J. QUELAS (eds.), *Belleza que hiere*, Buenos Aires, Ágape, 2010, 173-242.

49. Cf. J. L. CHRETIEN, *La mirada del amor*, Salamanca, Sígueme, 2005.

[VULTUS AMORIS, VULNUS AMORIS APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA...]

sentido en las entrañas la que se muestra en el rostro transido de una alegría que nadie le podrá quitar –“ahora no estoy solo”; “al final dije: «no importa si quedo mal, lo voy a abrazar », ¡pero al final vos me abrazaste!”–, porque en la comunión recíproca y la perijóresis existencial que hace creíble el amor, la herida de la muerte se transforma en herida de resurrección que salva. El tránsito de la herida del dolor a la herida del amor se produce por medio de la comunión existencial, que brota de una comunión sacramental cuando es vivida en la raíz del ser. La figura de la herida es ambigua: hay heridas que matan, hay heridas que salvan. Entre ambas media un amor que es el que cambia de raíz la muerte en vida, la soledad en comunión, la distancia en cercanía, el sin-sentido en horizonte.⁵⁰

¿Por qué la herida? Porque es una figura estética y dramática en la que se integran amor y dolor desde la perspectiva de la acción de un otro cuya irrupción se aguarda con expectación. De esta manera, la *herida* se convierte en una *figura* de la *otredad*, que es la cuestión central del pensamiento posmoderno.⁵¹

En la herida, la grieta existencial, la dimensión humana que vincula lo interior con lo exterior y viceversa, Forte señala esta inquietud de la alteridad:

La inquietud que nos afecta indistintamente a todos es la inquietud de la alteridad. Si el protagonista de la modernidad es el yo, en el mundo de la identidad [...] la cuestión planteada por la naciente y agitada posmodernidad es *el otro*. [...] El otro es hoy día la cuestión en la que es preciso pensar. Y, por consiguiente, es la idea de revelación, negada o afirmada como lugar de irrupción de la alteridad. [...] Todo aquel que viva la inquietud de la posmodernidad, suspendido entre el engaño de la ideología y la fascinación del nihilismo, entre la búsqueda de sentido y la apertura hacia la pronunciabilidad del Nombre, guardián del sentido, ese tal se hallará ante la cuestión del otro y de su posible irrupción, y por tanto se encontrará ante el problema de la revelación como cuestión filosófica y teológica prioritaria de nuestro tiempo. En este sentido, filósofos y teólogos se han unido en una nueva pobreza: la pobreza de un pensamiento poético, que sabe que no es capaz de captar al otro, sino que debe situarse en una actitud de expectativa, prestando atención con temor y asombro a su posible llegada. [...] La cuestión del otro es la cuestión de Occidente,

50. “Matando, muerte en vida la has trocado”, s. JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, 2.

51. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “*Prolegómenos para el diálogo entre literatura, estética y teología*”, 19.

JUAN QUELAS

aquella cuestión por la cual se mide la crisis que el Occidente vive y donde se abren las posibilidades para superar aquella extrañeza en la cual nos encontramos. En este sentido habrá que escuchar la voz de los poetas en el tiempo de la pobreza.⁵²

Es una “*Belleza que hiere*: [...], puesto que la vulnerabilidad es el lugar de manifestación de la belleza y de la otredad que une sus partes en una totalidad integrada. Esta imagen paradójica ha sido frecuentada por la poesía mística para expresar la herida del amor de Dios. El lenguaje de la herida pone en escena la alteridad del que hiere, Dios o los hombres”.⁵³

La “pascua” de la herida que mata a la herida que salva es la definitiva pascua que sumerge a Martín Camino en el espesor del presente, porque no es en la desaparición de la herida donde acontece la salvación, sino en la transfiguración de una herida mortal en una herida vincular.⁵⁴

4. Senderos para transitar y acorde final

A partir de los cinco “pasos” transitados, hemos visto cómo la identidad de Martín se va desplegando como un descubrimiento que acontece en una relación de alteridad recíproca, en el ejercicio de la cual se produce el ahondamiento en lo propio por reflejo en el rostro del prójimo que lo recibe desde el amor. Su punto de atascamiento vital era el de una soledad que le atenazaba la existencia. Su punto de inflexión se produce al descubrir que ahora no está solo, es decir, que en el ejercicio vincular de una relación que acontece gratuita e inesperadamente, puede llegar a desplegar su propia identidad, enraizando su vida en el sólido humus vincular.

Y hemos articulado el relato de su experiencia con el quehacer

52. Cf. B. FORTE, *A la escucha del otro. Filosofía y revelación*, Salamanca, Sígueme, 2005, 9-12.

53. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “*Prolegómenos para el diálogo entre literatura, estética y teología*”, 36.

54. Cf. G. GUTIÉRREZ, *La densidad del presente*, Salamanca, Sígueme, 2003. En este libro el autor dice: “La tristeza es repliegue sobre uno mismo que se sitúa en la frontera de la amargura; el sufrimiento, por el contrario, puede crear en nosotros un espacio de soledad y de profundización personal”, 126.

[VULTUS AMORIS, VULNUS AMORIS APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA...]

teológico desde la convicción de que “la vida concreta en la fe es hasta tal punto un componente básico de la teología que resulta imposible separar el discurso y el conocimiento de Dios de las experiencias concretas del ser humano”.⁵⁵ Hemos seguido la indicación formulada por Schneider: “En lugar de formular el contenido vital de la fe en un sistema dogmático, se hará mucho mejor en exponerlo en forma narrativa”.⁵⁶ Que la identidad del hombre se construye desde la alteridad y la reciprocidad es el punto de llegada al que nos ha conducido el relato, en primer lugar, y la reflexión suscitada por el relato, en segundo lugar:

Hermann Pius Siller pone el acento en que «contar y oír biografías [constituye] uno de los procesos fundamentales de ser cristiano». Análogamente, Ottmar Fuchs constata «el hecho de que los creyentes puedan y tengan el derecho de contar la historia de su vida y de su fe eleva la narratividad o ‘historicidad’ a la categoría de ‘existenciario’ de la misma Iglesia. Como consecuencia, cada ‘teoría de la acción’ de la Iglesia, sus instituciones y comunidades, está obligada a asumir la palabra clave ‘biografía’ como un componente inalienable y necesario de su propio ser».⁵⁷

En la encrucijada planteada en la introducción, a saber, la del problema de la transmisión de la fe al hombre contemporáneo, nos situamos en este punto vital-existencial:

Frente al punto de vista teológico que reduce la fe a aquellos elementos que es posible explicar por medio de un sistema de conceptos abstractos, la praxis cristiana de la fe, conjuntamente con su dimensión procesual de experiencias, encuentran una formulación verbal mucho más adecuada a su verdadera fisonomía en el seno de un lenguaje narrativo. En una época de bruscas transformaciones y experiencias hondamente dolorosas, el punto de partida narrativo adquiere una especial significación: al igual que en todos los tiempos la novedad de la experiencia de la fe sólo ha podido identificarse en términos narrativos, tampoco la no-identidad del sufrimiento vivido puede analizarse conceptualmente en una argumentación de carácter especulativo, no habiendo otra opción que salir a su encuentro narrativamente.⁵⁸

Y esto es así porque

55. M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, 55.

56. *Ibid.*, 60.

57. *Ibid.*, 60-61.

58. *Ibid.*, 61.

JUAN QUELAS

el referente de la reflexión creyente no está constituido solamente por relaciones de esencia eternas, sino también por las vicisitudes y los testimonios de aquellos a quienes acontece algo nuevo en su vida con Dios. Unas y otros dan prueba del impacto con que la fe se hace sentir en la vida y de su ascendiente a la hora de actuar, de su facultad para transformarse de acuerdo con las diferentes situaciones y de su capacidad para modificar la realidad. Si la teología narrara con mayor precisión y detalle la experiencia de estas existencias creyentes, no sólo se haría con conocimientos nuevos, también sería capaz de captar con la máxima actualidad los verdaderos problemas de los hombres de fe, pues su penetración de ellos englobaría sus últimos condicionantes, el transfondo sobre el que discurre su biografía. En la vida cotidiana, los verdaderos problemas vitales o religiosos no provienen del ámbito teórico, sino de la praxis, cuando fallan los modelos interpretativos o de comportamiento o, lo que es lo mismo, cuando las experiencias e interpretaciones conocidas hasta ahora ya no nos sirven. Las épocas en que tienen lugar cambios sociales y bruscas transformaciones históricas acostumbran a anunciar su llegada con mucha antelación. Dicho anunciarse adopta la forma de preguntas y problemas que afectan a los seres humanos en su itinerario vital, y para los que éstos han de buscar y ensayar nuevas soluciones partiendo de su fe. Como las antiguas categorías interpretativas y los modelos de comportamiento experimentados hasta ese instante han perdido su solidez y fuerza orientadora, se originan «rupturas de estilo». Esta situación obliga a realizar un esfuerzo por dar forma a un nuevo *estilo de vida*. Los nuevos caminos y posibilidades de la fe, que bajo la presión de las circunstancias de la vida cotidiana son casi siempre puestos a prueba de modo espontáneo e intuitivo, son con frecuencia insatisfactorios y están llenos de defectos, pero no menos frecuentemente contienen también importantes indicaciones para el futuro. Si además de esforzarse por esclarecer conceptos, la teología luchara también «narrativamente» por una fenomenología de los posibles estilos de vida creyente en la puesta en práctica del seguimiento, alcanzaría una nueva vida y actualidad. La teología como seguimiento sería más que una simple ciencia, demostraría ser la teoría de una praxis. Sería en verdad *ars vivendi*.⁵⁹

La “ruptura de estilo” ha sido posible –en el caso de Martín– desde la percepción de una herida vital, que ha sido la ocasión de descubrir un amor que salva. Balthasar habla de esta herida, huella de Otro, que hace posible la salvación. Oigámoslo:

Týpos (*týptō*, golpear, imprimir) es la impronta y la huella dejada por el golpe, el vestigio, la señal (por ejemplo, los clavos), la obra plástica, la marca y, por consiguiente, la imagen, la copia, la forma y la figura, el patrón y el modelo, el

59. Ibid., 62-63. Así se expresa Máximo el Confesor, ya citado anteriormente: “es diabólica la teología sin ciencia de la práctica”; citado por A. GESCHÉ, *El destino*, op. cit., 156.

[VULTUS AMORIS, VULNUS AMORIS APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA...]

paradigma. El vocablo *figura* (de *figo*, dar forma con las manos) subraya en primer lugar el contorno externo, la forma bella, la imagen que aparece (por ejemplo, la del difunto aparecido) y luego, en sentido traslaticio, la figura de dicción, la forma de representación, etc. A partir de estas sugerencias puede uno elevarse al significado histórico-salvífico irrepetible. Lo importante es subrayar, en primer lugar, el carácter de imagen que tiene la promesa respecto a la realidad del cumplimiento. El cumplimiento tiene una dimensión de la que carece la promesa y que no se adquiere por la realidad de la promesa. Aunque la promesa veterotestamentaria es imagen (*Bild*) y se tome como ejemplar (*Vorbild*) del cumplimiento, no hay que entender su ejemplaridad en el sentido del arquetipo, de modelo conforme al cual se realizaría la copia, la reproducción posterior, sino en el sentido irrepetible de que la imagen es «anterior» a la realidad, en cuanto primer esbozo, como presentimiento e introducción, cuando, habitualmente, toda imagen es ontológicamente posterior a la realidad que prefigura.⁶⁰

En Martín su anhelo era *typos* de la figura que vino. Por eso es que hay que provocar y ayudar a parir; por esto la provocación de la gracia y la mistagogía de la fe de la que habla Cordovilla en su artículo ya citado. Su herida era búsqueda y anhelo de una realidad que –ayudada por la partera del sentido– pudo nacer a la luz en un vínculo recíproco donde la vida puesta en juego logró vencer las tinieblas de la soledad.⁶¹

Por esto es posible que desde un rostro de amor (*vultus amoris*) se pueda remontar uno a una herida de amor (*vulnus amoris*) que, si se sostiene con la entrega recíproca de la propia vida, puede ser raíz de esperanza, horizonte de sentido, matriz de existencia y hondonada de gozo.⁶²

Schneider asegura, hablando de lo que él llama “existencias teológicas”, que “la historia de la vida de estos hombres, su biografía, se convierte en una suerte de mistagogía, en una guía hacia el misterio de Dios”.⁶³ ¿Por qué no podríamos decir lo mismo de cualquier hombre que busca la verdad o el sentido, habiendo sido alumbrado por la gracia de Dios?

Una reserva antes del final: ¿da el relato de la experiencia todo

60. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, Una estética teológica*, Vol 1: *La percepción de la forma*, 555.

61. “Luz en las tinieblas quiere decir siempre amor de Dios que se derrama sobreabundantemente en la indigencia”, *Ibid.*, 463.

62. Cf. el libro de C. AVENATTI; J. QUELAS (eds.), *Belleza que hiere*.

63. M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, 30.

JUAN QUELAS

lo que el teólogo ve y saca de él? ¿No traiciona, de algún modo, el teólogo con sus pensares, los decires de la experiencia? El problema es eterno. ¿Acaso los zapatos fácticos que pinta Van Gogh en su famosa obra, dan de sí todo lo que el pintor dice con colores? ¿Acaso la tempestad meteorológica que vive y experimenta un músico da de sí todo lo que Beethoven muestra con sonidos en su 6º sinfonía? ¿Acaso la letra del evangelio dice todo lo que los teólogos decimos a partir de ella? El juego de conjugar experiencia y reflexión, relato y pensamiento, particularidad vital y universalidad de sentido es arriesgado, pero creemos que vale la pena correr el riesgo: se juega la posibilidad de articular y decir con sentido una palabra que resulte significativa para el hombre de hoy. Al relato de Martín, como dice Gutiérrez, “la universalidad le viene no por la extensión de su experiencia, sino por la intensidad con que vive su propio universo”.⁶⁴

El acorde final que escuchamos no termina la audición que hemos propuesto en este artículo sino que invita a percibir la “forma” que acabamos de oír: es bueno mantener el silencio para no entorpecer la audición de la totalidad, esa que hace inteligible la forma y, por lo tanto, el sentido de la experiencia que busca decirse como teología.

64. G. GUTIÉRREZ, *La densidad del presente*, 61. “Los caminos que toma hoy la palabra sobre Dios a partir de vivencias particulares están en las mejores condiciones para decir con fuerza y autenticidad la alegría y el dolor, la esperanza y el amor. El discurso sobre Dios no es actual e interpelante sino en la diversidad con que es formulado y recibido. Pero en esta apología de la particularidad, ¿qué espacio queda para la universalidad? Lo primero que debe ser recordado es que los lenguajes teológicos son acercamientos convergentes al misterio de Dios reconocido e invocado en la fe, raíz de toda palabra sobre él. Pero, con ser fundamental, este no es el único factor de unidad y universalidad; ellas dependen también de la densidad humana que el lenguaje teológico traiga consigo”, *Ibid.*, 60. Unos últimos fragmentos del mismo autor: “la teología no crea enteramente el lenguaje de la fe, lo encuentra ya de manera germinal y exigente en la Biblia [...]. Desde este punto de vista el cristianismo no es sino una saga de relatos [...] ¿Qué es una vida humana sino un relato que desemboca permanente e inquietantemente en otro? Contar es el modo propio de hablar de Dios [...] La narración incorpora dentro de ella al oyente. Cuenta una experiencia y la convierte en experiencia de aquellos que la escuchan. Lo propio del relato es la invitación, no la obligación; su terreno es la libertad, no el mandato. Una teología que ponga en él sus pies, que sepa narrar la fe, será una teología humilde y respaldada en el compromiso personal una teología que propone y que no pretende imponer, que escucha antes de hablar”, *Ibid.*, 66-67. Somos conscientes de que entre el relato vital y la reflexión teológica hay, por decirlo gramaticalmente, unos puntos suspensivos. Ahora bien: esos puntos suspensivos ¿son el límite o la posibilidad de la teología? Así como en los iconos bizantinos hay un halo alrededor de Dios, puesto por el iconógrafo para expresar su inefabilidad, que sin embargo pinta: ¿no serían estos puntos suspensivos el halo de inefabilidad que rodea toda experiencia y su relato, y que hay que conservar como tal para que la teología sea humilde y, por tal, verdadera?

[VULTUS AMORIS, VULNUS AMORIS APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA...]

El silencio que viene al final de la música también es parte de la música y sólo quien no ha percibido la música como tal sino que únicamente ha asistido a un espectáculo es capaz de herir con el aplauso de sus palmas la verdad que se hace presente justamente cuando el sonido ha dejado de fluir, para condensarse en el último silencio que, cual seno preñado, podrá parir la evidencia de la forma bella en la verdad.⁶⁵

JUAN QUELAS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
10.02.12 / 02.05.12

65. Unos juegos de espejos para ese silencio final: terminado de redactar este texto, Martín Camino lo leyó antes de ser publicado. Al recordar lo que sintió el día que escribió su e-mail me dijo: "era como si no lo escribiera yo [...] fue todo muy puro, muy inocente, sin filtros". Y también me confió que una vez que empezamos a vernos regularmente, la semana siguiente del primer encuentro, él pensó: "ahora tengo una historia" (dice Gesché: "Abrir el sentido es abrir una posibilidad, es contar una aventura posible que de otra manera resultaría inimaginable"; *El sentido*, op. cit., 27). Sumergido en el silencio receptivo de las palabras de Martín, y asombrado por sus dichos, luminosos, intuyendo los mundos que abre su "confesión", imagino otro artículo donde experiencia e historia se hacen teología en un camino que imagino sin fin...

