

**STUDIUM THEOLOGICUM
XAVERIANUM**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIDAD DE POSGRADOS**

DOCTORADO ECLESIAÍSTICO

**N.º 13
2015 – 2018**



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Colombia

Reservados todos los derechos
© Pontificia Universidad Javeriana
© Facultad de Teología

Edición
Facultad de Teología
Pontificia Universidad Javeriana
Carrera 5 No. 39-00
Bogotá, D. C.

Decano de Facultad
Víctor Martínez Morales, S. J.
Directora y editora
Edith González Bernal

ISSN: 2027-7695
Edición: 2020

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA**

DIRECTIVOS

Jorge Humberto Peláez P., S. J.	Rector
Luis David Prieto Martínez	Vicerrector Académico
Luis Guillermo Sarasa, S. J.	Vicerrector del Medio Universitario
Catalina Martínez de R.	Vicerrectora Administrativa
Luis Miguel Renjifo	Vicerrector de Investigación
Luis Fernando Álvarez L., S. J.	Vicerrector de Extensión y Relaciones Interinstitucionales
Víctor Martínez Morales, S. J.	Decano de Facultad
Uriel Salomón Salas Portilla, S. J.	Director Departamento de Teología
Luis Felipe Navarrete Nossa, S. J.	Director Centro de Formación Teológica
Carlos Alberto Briceño	Director de Pregrados en Teología
Hernán Darío Cardona R., S. D. B.	Director de Posgrados
Martha Elena Martínez Villamil	Secretaria de Facultad

TABLA DE CONTENIDO

MÍSTICA MEDIEVAL FEMENINA:

Un acercamiento al lenguaje teológico de ayer y de hoy

Edith González Bernal.....9

DE LAS RAZONES HUMANAS DE LA MÍSTICA

A LAS RAÍCES MÍSTICAS DE LO HUMANO:

Desde la experiencia espiritual de Etty Hillesum

Rosana Navarro Sánchez.....49

CIEGOS Y SORDOMUDOS:

Clave hermenéutica del discipulado pos-pascual

en el Evangelio según Marcos

Juan Alberto Casas Ramírez.....97

LA INICIATIVA DIVINA Y LA RESPUESTA HUMANA

Estudio antropológico-teológico sobre la correlación gracia

libertad desde una teología posconciliar (Vaticano II).

Alexander Urrea Duque.....137

PRESENTACIÓN

Studium Theologicum Xaverianum es una colección de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana que publica los extractos de las tesis doctorales que se realizan en el doctorado canónico en Teología.

Presentamos en este volumen cuatro extractos de tesis canónicas defendidas en los años 2015 a 2018. Con esta colección damos a conocer los trabajos realizados por nuestros doctores egresados a la comunidad teológica nacional e internacional. Cada extracto de la disertación da a conocer los asuntos más relevantes de la investigación, los hallazgos y la novedad teológica. Acorde con la identidad del proyecto teológico javeriano, es fundamental que los resultados de las investigaciones indiquen las tendencias, los avances y los nuevos conocimientos que corren las fronteras del saber. Asimismo, indican los derroteros o los nuevos asuntos que requieren ser investigados.

En primer lugar presentamos el resumen de la tesis doctoral titulada: *Mística medieval femenina. Un acercamiento al lenguaje teológico de ayer y de hoy*, escrita por Edith González Bernal. Esta investigación es el resultado de un estudio sobre tres maestras místicas que en la Edad Media desarrollaron una teología que da razón, no solo de la concepción de un Dios en el contexto de la sociedad medieval, sino que revela la experiencia de Dios mediante un lenguaje que actualiza el misterio en épocas y lugares. La investigación se propuso responder a los siguientes interrogantes ¿Qué lectura teológica hacen las maestras místicas Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes de las categorías Dios - Padre-, Dios - Hijo, Dios - Espíritu Santo y Dios - uno y trino? ¿Cómo se caracteriza el lenguaje teológico con el que ellas transmitieron su experiencia de Dios? El estudio nos llevó a las fuentes que nutren nuestra teología hoy, por la riqueza de su sabiduría y de su pensamiento y por las características del lenguaje con el que transmitieron sus más profundas experiencias de Dios. Las maestras aportan una teología que tiene un sello personal de quien ha tenido una experiencia profunda de Dios, y una manera de interpretar dicha experiencia y comunicarla.

En segundo lugar, el resumen de la tesis denominada: *De las razones humanas de la mística a las raíces místicas de lo humano: desde la experiencia espiritual de Etty Hillesum*, escrita por Rosana Navarro Sánchez, presenta la mística con un papel significativo en cada época. Los místicos han sido una especie de revolucionarios de su momento desde las particulares circunstancias en que han vivido. En los místicos de todos los tiempos se abre el horizonte, el umbral que se orienta hacia la plena humanidad. Es el caso de la mística cristiana. Por ello, a la mística se accede a través de la experiencia del sujeto. En el marco de la Segunda Guerra Mundial, Etty Hillesum vivió una experiencia mística que la movió del ámbito antropológico-existencial al religioso sin identificarse de modo definitivo con una confesión, en la que supo acoger y profundizar los indicios de la presencia de Dios en su existencia, vivir el deseo de unidad fundamental de toda mística, así como abrirse a dicha experiencia y traducirla en verdadero compromiso, tal y como se narra en las experiencias de místicos flamencos como Ruysbroeck, Eckhart, y en los místicos españoles. Se realizó un ejercicio hermenéutico mediatizado por el relato. Se trabajó en identificar la particularidad del fenómeno místico en la experiencia personal de esta mujer y el modo como emerge eso “humano” que humaniza, proceso de autocomprensión que se proyecta hacia una humanidad posible.

En tercer lugar, el resumen de la tesis *Ciegos y sordomudos: clave hermenéutica del discipulado pos-pascual en el Evangelio de Marcos* escrita por Juan Alberto Casas Ramírez. La investigación indaga en torno a las razones de la creciente incomprensión discipular en el evangelio según Marcos. Al respecto, encuentra que aunque los relatos pre-pascuales sobre los discípulos no permitirían establecer un modelo ideal de seguimiento, sí es posible vislumbrar varias claves de comprensión de dicho discipulado que se podrían concebir en la ficción extradiegética posterior a la elipsis de Mc 16,8 a partir de una relación semántica y narrativa entre:

- a. La expresión de Mc 4,12a, y su trasfondo contextual apocalíptico, que sería parte de una referencia a Is 6,9-10: “para que viendo vean pero no VEAN, y oyendo oigan pero no comprendan”.
- b. La condición de incomprensión de los discípulos pre-pascuales quienes, ante las palabras y obras de Jesús, son mostrados narrativamente por Marcos como ciegos y sordomudos.

- c. Los relatos de curación de ciegos y sordomudos en Marcos como elaboraciones catequéticas que plasmarían el proceso de la fe en las comunidades pos-pascuales a través del recurso a la tipificación de tales personajes.
- d. Los campos semánticos relativos al ver y al VER, al comprender y al hablar presentes a lo largo del Evangelio pero con un sentido especial en los relatos de la pasión y la pascua.

En cuarto lugar, el resumen de la tesis *La iniciativa divina y la respuesta humana. Estudio antropológico-teológico sobre la correlación gracia – libertad desde una teología posconciliar (Vaticano II)*, de Alexander Urrea Duque, desarrolla el tema de la libertad y la gracia los cuales han sido tratados por muchos teólogos relevantes desde hace varios siglos. Sin embargo, se han tratado generalmente en forma independiente (es decir, cada uno por su lado). Uno de los objetivos centrales de esta Tesis ha sido el de correlacionar estos dos temas teológicos, de modo que –con una visión más actualizada de la auto comunicación de Dios en la historia elaborada por Vaticano II– esta ayude a correlacionar mejor, estudiando el Magisterio Conciliar, los Documentos pertinentes elaborados por los diversos Papas Posconciliares hasta el 2016, y las reflexiones al respecto de grandes teólogos, los aportes a esta correlación teológica, de la iniciativa divina (gracia) y respuesta humana (libertad). No se trata propiamente de una Tesis sobre Moral, sino de un estudio Antropológico-Teológico que puede ser también de mucha utilidad a los especialistas en moral, al ofrecerles una visión actualizada de esta correlación. Esta actualización es algo novedoso y puede también ser de mucha utilidad para los especialistas en estos dos temas teológicos, y en moral. Por otra parte, estos dos temas, correlacionados adecuadamente, dan origen en los diversos ámbitos eclesiales estudiados, a un planteamiento más actual de la relación existencial entre gracia, pecado; y de la explicitación de los dinamismos de conversión como nueva posibilidad de respuesta de la libertad humana a la gracia. Por esta razón, la posibilidad de cambio positivo (conversión) en el ámbito personal y social eclesial está dinamizado por las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad, que pueden iluminar desde el ámbito de una espiritualidad cristiana, problemas actuales tan complejos (propuestos a modo de ejemplo) como las uniones de parejas del mismo sexo, la alternativa ministerial para la mujer, y la migración como acto de libertad.

MÍSTICA MEDIEVAL FEMENINA

Un acercamiento al lenguaje teológico de ayer y de hoy

Tesis para optar al título de Doctorado Eclesiástico

Edith González Bernal

Director: Hermann Rodríguez Osorio, S. J.

Segunda lectora: María Freire Da Silva, ICM.

Fecha de sustentación: 17 de junio de 2015

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

Para esta publicación presentamos parte del capítulo tres de la tesis titulado: El lenguaje teológico de las maestras místicas. Las maestras místicas desarrollaron un lenguaje que se particularizó por ser *poético y simbólico* a la vez. Un lenguaje que buscó expresar una realidad inabarcable, de un Dios inefable, que bulle en el interior del ser humano, donde la *ausencia y presencia* se presentan como un dinamismo que posibilitó una palabra humana sobre ÉL. Una experiencia de Dios, que para ser comunicada necesitaba hacerse *autobiográfica*, de manera que transmitiera los deseos que se alojan en los rincones más recónditos de nuestra condición humana, para llegar a la comprensión de que solo en el *anonadamiento*, el ser humano encuentra el sentido de su vida, porque en el abajamiento descubre que toda su vida es un llamado a vivir desde Dios, como seres humanos en humildad y obediencia. Una experiencia de Dios que invita a la expresión de un lenguaje *sacramental* que revela la dinámica del Espíritu en un proceso de reconciliación, *perdón y gratuidad*.

Las maestras también se encuentran inevitablemente con la inadecuación del lenguaje para asir la inmanencia radical en que acontece la habitación y la *autodonación* de Dios en la vida de los seres humanos. Experimentaron el temor de caer en un lenguaje que no daba razón de aquello que realmente se quería comunicar. Pero como la experiencia de Dios no puede quedar en silencio, ellas supieron hacer uso de los recursos de la retórica para expresar con profundidad, belleza y elegancia, el amor de Dios. Objeto de sus creaciones poéticas, de la lírica amorosa, de la exaltación de los sentimientos, del simbolismo, del amor apasionado, de ese amor que no alcanza a expresar las profundas sensaciones que se despiertan y los ardientes deseos de poseer al Amado.

La poesía cobró especial importancia para transmitir la experiencia de Dios. Ellas mostraron a través de la poesía una fuerza extraordinaria que las llevó a poner por escrito una experiencia de los más profundos sentimientos de atracción hacia el Amado. De manera espontánea, exteriorizar una fuerza y una luz divina que las cor
y profetas de su pueblo. Se tomaron la libertad mediante un lenguaje poético para nacer analogías y para representar el amor de Dios a la manera humana, y acudieron a los símbolos para llenar de sentido aquello que vieron, experimentaron, escucharon y nombraron.

CONTENIDO DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

LAS MAESTRAS MÍSTICAS EN LA EDAD MEDIA

1. Aproximaciones a la Edad Media
2. Aproximaciones a la mujer en la Edad Media
3. La mujer medieval
4. El concepto de mística
5. El movimiento de las beguinas en la Edad Media
6. Tres maestras que hacen historia en la mística medieval
7. Consideraciones finales del capítulo

CAPÍTULO 2

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE LAS MAESTRAS MÍSTICAS

- 1 Las obras de las maestras místicas medievales
- 2 Matilde de Magdeburgo y La luz divina que ilumina los corazones
- 3 Margarita Porete y El espejo de las almas simples
4. Hadewijch de Amberes, sus cartas, visiones y poemas
- 5 Consideraciones finales del capítulo

CAPÍTULO 3

EL LENGUAJE TEOLÓGICO DE LAS MAESTRAS MÍSTICAS

- 1 Aproximación al lenguaje teológico
- 2 Características del lenguaje teológico de las maestras místicas
3. Consideraciones finales del capítulo

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

EXTRACTO

Capítulo 3

EL LENGUAJE TEOLÓGICO DE LAS MAESTRAS MÍSTICAS

En este último capítulo nos ocuparemos de la identificación e interpretación del lenguaje teológico con el que ellas comunicaron dichas categorías. Lo abordamos en dos partes fundamentales: en primer lugar, hacemos una aproximación al lenguaje teológico y a la experiencia como lenguaje; en segundo lugar, exponemos las características del lenguaje con el que las maestras transmitieron su experiencia de Dios, que hoy conforma lenguajes alternativos para pensar y reflexionar sobre un saber que se comunica.

Con esto queremos responder dos preguntas: ¿Cómo se caracteriza el lenguaje teológico que expresa la experiencia mística? y ¿qué aportes se derivan para la teología hoy desde lo que comunican las maestras místicas en su lenguaje teológico?

1. APROXIMACIÓN AL LENGUAJE TEOLÓGICO

En este capítulo no pretendemos desarrollar el tema que abarca el lenguaje teológico y la inefabilidad de Dios, sino centramos nuestra atención en los modos de lenguaje con los que las maestras hablaron de *Dios-Creador*, *Dios-Hijo* y *Dios-Espíritu Santo*. Aquí solo nos acercamos a la comprensión del lenguaje teológico en cuanto que manera de expresar un pensamiento ligado a la lengua y la cultura en las que vive el teólogo.

La forma como percibimos y comprendemos el mundo y sus relaciones dependen de nuestra lengua y de los modelos culturales en los que hemos sido formados. Por lo tanto, no se puede hablar propiamente de un lenguaje teológico, sino de un pensamiento o una concepción teológica del lenguaje, cuya función demostrativa tiene una connotación especial de comunicar “algo” distinto, escondido, secreto y difícil de expresarse.

Ahora bien, en teología se ha llegado a unos “acuerdos” para organizar el lenguaje teológico, de manera que, cuando hacemos referencia a conceptos clave, ya todos sabemos a qué nos estamos refiriendo. Por ejemplo, son claros para los teólogos los conceptos que evocan la acción de Dios: encarnación, resurrección y glorificación. O conceptos como *Dios uno* y *trino*, que hallan su explicación en la sustancia, la naturaleza y la esencia. También lo

son otros conceptos que muestran los atributos de Dios, como la misericordia, la bondad, la sabiduría, la justicia; y otros que nos indican los dones que Dios Creador otorga al género humano: la gracia, el perdón, la reconciliación y la santificación.

La importancia de llegar a acuerdos en el lenguaje es fundamental para la construcción de la teología. Sabiendo el significado de las palabras y de los actos de habla, los seres humanos podemos entender e interpretar nuestras acciones. Así, la teología se vale de un lenguaje o lenguajes conocidos y aceptados para comunicar la presencia divina en la historia de los hombres y las mujeres.

Son muchos los lenguajes que dan cuenta de la relación del ser humano con Dios. A lo largo de la historia, la teología se ha pronunciado sobre la existencia de un Dios que es sumo bien, misericordia y amor sin límites. Nos ha presentado a un Dios que habla y hace hablar al hombre y a la mujer. Los escritos que tenemos de teología son evidencia de que los lenguajes con los que las personas comunican la experiencia de Dios son suscitados por él mismo en el interior de aquellas. Para citar un ejemplo, San Agustín, en *Confesiones*, inicia su escrito invocando a Dios, con el fin de confesarse ante él y ante los hombres. Para el santo, hay una necesidad de hablar, de hacer uso del lenguaje, como bien nos lo presenta Heidegger:

Agustín quiere clarificarse acerca de lo que puede significar confesarse ante Dios, a quien, dada su infinita sabiduría, nada puede quedarle oculto, a quien, en realidad, nada cabe consecuentemente comunicar que no sepa él ya de antemano. ¿Qué quiere decir confesarse ante Dios y qué quiere decir confesarse ante los prójimos? ¿Y qué utilidad cabe esperar de ello? Tiene el efecto de una sacudida y evita que los débiles permanezcan en la desesperación, en la medida en que muestra que también al más débil le ayuda la gracia. Y los más más buenos y fuertes se alegrarán, no porque ocurrieran el mal y el pecado, sino porque lo que *fue ya no es*.¹

Así, el lenguaje se constituye en el vehículo para hablar de sí mismo. San Agustín ve la necesidad de dar cuenta de sí ante Dios y ante los hombres, capta su condición humana y, a la vez, se pone en relación con la divinidad y experimenta que esta no le permite quedarse callado. Toda su confesión es un mostrarse sobre lo poco que sabe de sí mismo y de lo necesitado que está de la gracia de Dios.

Por su parte, Hadewijch de Amberes manifiesta las limitaciones del lenguaje para hablar de lo que Dios suscita en su interior:

¹ Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, 45.

Pero aun cuando confieso que parecen maravillas, estoy segura de que no te asombrarás, sabiendo que el lenguaje celestial supera la comprensión de los terrenales. Para todo lo terrenal se encuentran palabras, y se puede en neerlandés, pero aquí no me sirven el neerlandés y tampoco las palabras. A pesar de que conozco la lengua lo más a fondo que se puede, no me sirve para lo que acabo de mencionar y no conozco medio de expresarlo.²

La maestra experimenta su condición de criatura, ella sabe que hay un misterio inabarcable, pero que se puede reconocer mediante el conocimiento del ser-existir, pensar, juzgar, decidir y actuar, y también a través del ejercicio de la oración. En muchas ocasiones, la maestra cae en el silencio y en el reconocimiento de la inefabilidad de Dios. No obstante, algo en su interior la saca y la lleva a relatar su experiencia del amor de Dios, mediante un lenguaje erotizado, de una relación íntima y amorosa, o bien desde la nostalgia que produce la ausencia del Dios, único objeto de amor: “Yo clamo y me lamento: a vos el día, a mí la noche y el furor de Amor. Mi angustia es grande, desconocida de los hombres”³.

En la mística medieval, Dios de por sí es incomprensible, inimaginable e incomunicable; por lo tanto, se tenía que conceptualizar y, tal vez, objetivar para poder comunicar lo que se había experimentado. De ahí que los místicos acudieron a un lenguaje cuyos recursos fueron las imágenes de la naturaleza, los sonidos, las voces y la poesía, para hacer analogías sobre la presencia de Dios en sus vidas. Ellos nos enseñan que podemos hablar de Dios mediante un lenguaje análogo, que orienta, señala, sugiere e invita, y debe ser claro y accesible a todo ser humano. Aquel muestra una estructura comunicativa en la que hay un enunciado, un mensaje que se emite de manera contundente y se traduce en una orden. Por eso los místicos se vieron obligados a no guardar silencio; Dios les ordena poner por escrito *lo que han visto y oído*.

Para ellos, el lenguaje fue el mejor espejo de su pensamiento y de su corazón; por lo tanto, un análisis de la trascendencia de sus palabras nos permite conocer los procedimientos de comprensión y entendimiento a los que llegaron para comunicar la acción de Dios. Michel de Certeau nos señala la configuración del lenguaje de la mística entre los siglos XIII y XVII, en la que se pone en evidencia un modo de hablar de Dios que involucra los sentimientos y el cuerpo como tal; al respecto dice:

² De Amberes, *Dios, amor y amante*, 117.

³ Ídem, *El lenguaje del deseo*, 88-89.

La literatura es la prueba, en el lenguaje, del ambiguo paso de la presencia a la ausencia; atestigua una lenta transformación de la escena religiosa en escena amorosa, de la fe en erótica, cuenta cómo un cuerpo marcado por el deseo y grabado, herido, escrito por el otro, reemplaza la palabra reveladora e instructiva. Así luchan los místicos con el duelo, ese ángel nocturno. Pero la propedéutica medieval de una asimilación de la verdad se convierte en ellos en un cuerpo a cuerpo.⁴

Una característica del lenguaje fue la puesta en escena del cuerpo, de los deseos y de las pasiones. Con el cuerpo que habla, los místicos quisieron decir algo, y quienes los escucharon comprendieron lo que decían. Sin embargo, las limitaciones del lenguaje siempre estarán presentes en toda comunicación humana, como también lo describe Searle:

A menudo queremos decir más de lo que efectivamente decimos [...]. Pero a menudo no soy capaz de decir exactamente lo que quiero decir incluso si quiero hacerlo, porque no conozco el lenguaje lo suficientemente bien para decir lo que quiero decir o, peor aún, porque el lenguaje puede no contener palabras u otros recursos para decir lo que quiero decir. Pero, incluso en casos donde es imposible de hecho decir exactamente lo que quiero decir, es imposible en principio llegar a ser capaz de decir exactamente lo que quiero decir. Puedo en principio, ya que no de hecho, incrementar mi conocimiento del lenguaje o, más radicalmente, si el lenguaje o los lenguajes existentes no son adecuados para la tarea, si carecen simplemente de los recursos para decir lo que quiero decir, puedo, al menos en principio, enriquecer el lenguaje introduciendo en él nuevos términos u otros recursos.⁵

Searle da la razón a muchos místicos que tuvieron que acudir a la invención de una lengua para poder comunicar lo que querían decir. Por ejemplo, Hildegarda de Bingen, en su momento creó una *lingua ignota*, una lengua personal con la que comunicaba a sus religiosas las visiones, las profecías, las propiedades medicinales de las plantas, la música y otros asuntos relacionados con las piedras y el influjo de la luna.

En su obra *Scivias*⁶, hace notar su lenguaje apocalíptico, el carácter simbólico de sus visiones, la teofanía de la creación; y que los sentimientos que Dios inspira en el cuerpo

⁴ De Certeau, *La fábula mística*, 14.

⁵ Searle, *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, 29.

⁶ La santa hace un llamado a sentir los misterios del Señor. “Esto es sentir los misterios del Señor: observar con discernimiento y comprender qué es esa plenitud sin principio en la que es inagotable la profunda fortaleza que sembró todos los manantiales de los fuertes. Porque si el Señor estuviera vacío de su propio vigor, ¿qué sería,

humano son divinos porque provienen de él. Consideraba que en el *deseo* se podía ser feliz. Siglos atrás, Tertuliano fue también reconocido por la acuñación de un copioso léxico para su lengua, en la que creó 509 sustantivos, 284 adjetivos, 28 adverbios y 161 verbos⁷, para servirse de un vocabulario con términos que hicieran referencia propiamente a la doctrina cristiana.

El lenguaje es aquí acto del habla, de quien porta un mensaje y lo convierte en enunciados, ya sean estos órdenes, preguntas, promesas y acciones de gracias o alabanzas. Los místicos nos han mostrado que un punto central en la comunicación de la experiencia es el deseo. Dios ha puesto en ellos el deseo de hablar de él, y ellos acuden a los recursos del lenguaje para expresar con mayor autenticidad lo que han vivido.

Habermas, en la teoría de la acción comunicativa, esclarece que las condiciones de validez de las expresiones simbólicas remiten a un saber de fondo, compartido intersubjetivamente por la comunidad de la comunicación. Señala que existen *otros* tipos de emisiones y manifestaciones que también llamamos racionales, se refiere a los que expresan verazmente un *deseo*, un sentimiento, un estado de ánimo, que revelan un secreto, confiesan un hecho, y, después, convencen a un crítico de la autenticidad de la vivencia así develada, sacando las consecuencias prácticas y comportándose de forma consistente con lo dicho.⁸

Ahora bien, en el contexto de la construcción teológica, los símbolos y las alegorías son recursos que nos permiten decir cosas para designar otras; así lo explica de Certeau, al hablar de la *allegoria theologica*: “Para que un acontecimiento o un hecho designe otro, es necesaria una voluntad de significar que ya no es la del hombre, sino la de Dios [...]. La teología tendrá como función, y como privilegio, reconocer la retórica. Pero eso solo es posible para un pensamiento capaz de ponerse en el punto de vista del Dios que hace del mundo su discurso”⁹.

De esta manera, el lenguaje de los místicos está dotado de sentido, es consistente, adquiere un carácter de revelación en la que el misterio se manifiesta, y se vuelve *epifánico*.

entonces, su obra? Nada sería. Por tanto, en la obra plena se advierte quién es su artesano” (De Bingen, *Scivias: conoce los caminos*, 111).

⁷ Roca Meliá, “Observaciones sobre la prosa de Tertuliano”, 51.

⁸ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Volumen I, Racionalidad de la acción y racionalización social*, 33-37.

⁹ De Certeau, *La fábula mística*, 98.

Siguiendo a de Certeau, los místicos, o los espirituales, como él los llama, tienen referencias teóricas de un arte de hablar:

Son prácticas traslativas, ya sea porque ajustan los vocablos provenientes del extranjero a una lengua canónica, o porque insinúan la terminología de una ciencia legítima en un habla nueva. Son actividades metafóricas. Desplazan, seducen y alteran las palabras. Los juegos lógicos que se desarrollaban en el interior de un sistema lingüístico estable son reemplazados por “transformaciones” de un sistema a otro y por empleos o reutilizaciones inéditos en cada campo. Mientras que en los lugares de producción del discurso universitario o escolástico había una relativa homogeneidad, los lugares de la producción espiritual son heterogéneos.¹⁰

De ahí que el discurso, o mejor, los relatos autobiográficos de los místicos en muchas ocasiones sean incomprensibles y hasta despreciables. Contextos académicos rígidos, poco abiertos a nuevos lenguajes, y posturas teológicas que abogan por una única manera de escribir sobre el misterio terminan por acallar la sabiduría que porta una teología más de orden narrativo y experiencial. Matilde de Magdeburgo llegó a sentir temor por lo que quería escribir, y así lo expresó: “Temo a Dios cuando callo, y temo a los hombres sin comprensión cuando escribo”¹¹.

Los místicos son testigos: los acontecimientos que relatan han sucedido tal como los narran, no hay duda de ello; y lo que refieren es una experiencia que ha comprometido la existencia humana, ha supuesto un cambio de vida y un reconocimiento del Hijo de Dios como salvador. Así lo señala *Ladrière*: “Quien habla como testigo ha reconocido en los acontecimientos que narra la venida del Reino de Dios, porque ha respondido positivamente a la cuestión que plantea, ha creído en la palabra de Jesús y la ha acogido en su espíritu y en su corazón como [declarada por el propio] hijo de Dios y salvador”¹². Por tanto, los acontecimientos que ellos expresan mediante el lenguaje han sido incorporados en sus vidas, y se ven en la obligación de comunicarlos, para que sus oyentes asuman nuevas maneras de vivir y relacionarse con el Creador.

Por consiguiente, el lenguaje teológico parte de la experiencia que abarca la existencia total del ser humano, del ser o del existir en el mundo, y que asume una manera reflexiva de hablar de Dios a la que alude Macquarrie:

¹⁰ *Ibíd.*, 122.

¹¹ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 16.

¹² *Ladrière*, *La articulación del sentido*, 292.

...experiencias o estados de la mente tales como la fe, la gracia, el sentimiento de ser una criatura, el sentimiento de lo sagrado, el compromiso, la adoración, etc. [...]. El lenguaje teológico está relacionado también con aquellos estados o modos afectivos que constituyen, junto con las intuiciones sensibles, esa apertura a la existencia, que es una característica fundamental del hombre considerado como un yo-en-el-mundo que se revela a sí mismo.¹³

Según lo anunciamos al comienzo de este apartado, ahora nos detendremos en la experiencia como lenguaje que comunica un saber y un haber experimentado “algo”. Según los místicos, la experiencia es la que habla de los acontecimientos más profundos en la relación con Dios. La *experiencia*¹⁴, en el ámbito cristiano, consiste en la encarnación. Es la experiencia de que hay un Dios que se hace humano y nos revela la manera de vivir conforme a la condición divina, con la que fuimos creados, a imagen y semejanza del Dios Creador. Es la experiencia de un Dios trinitario que dialoga con el ser humano, debido a que en la estructura humana él lo habita. Es la experiencia de lo que se ha vivido y soportado en las entrañas, lo que ha quedado grabado en nuestra mente y en nuestro corazón.

Pero ¿cómo sabemos que hemos tenido una experiencia? Esta siempre tiene relación con el aprendizaje. Cuando “algo” que se ha vivido y ha merecido nuestra atención se convierte en objeto de reflexión, nos conduce al aprendizaje. Solo las vivencias que han sido reflexionadas, atendidas por nuestros sentimientos y nuestro intelecto nos dejan una enseñanza. Por lo tanto, la experiencia es un conocimiento adquirido por las situaciones vividas, sufridas o celebradas.

Los místicos han enseñado que la experiencia de Dios es plenitud de vida cristiana, es gracia que Dios otorga a la persona para conducirla hacia a él y hacerle experimentar la unión. De esta manera, todo cristiano puede hablar de una experiencia de Dios, puesto que él

¹³ Macquarrie, *God-talk: el análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, 95-96.

¹⁴ El concepto de experiencia viene de la voz griega *empeiria* ‘empirismo’, que se refiere a la experiencia sensible o conjunto de percepciones. El *Diccionario de la lengua española* describe el concepto *experiencia* como derivado del latín *experientia*, ‘el hecho de haber, sentido, conocido o presenciado alguien algo’. La experiencia es la forma de ‘conocimiento’ que se produce a partir de estas vivencias u observaciones. Otros usos del término se refieren a la ‘práctica prolongada’ que proporciona la ‘habilidad’ para hacer algo, al ‘acontecimiento vivido por una persona’ y al conocimiento general adquirido por las situaciones vividas. (*Diccionario de la lengua española*, 22.^a edición). En el *Diccionario de mística*, el concepto hace alusión al *mysterium*, a la existencia de una realidad secreta, oculta al conocimiento ordinario y que, por consiguiente, se revela a través de una iniciación, casi siempre de tipo religioso (Borriello, Caruana, Del Genio y Suffi, *Diccionario de mística*, s.v. “*experiencia*”).

se está dando en la vida cotidiana para que podamos conocerlo y llegar a dar cuenta de ello. “Las experiencias en la vida diaria son las que constituyen la base de toda otra experiencia, y las llamadas experiencias extraordinarias son una especie de llamarada que producen las brasas de las experiencias de la vida ordinaria”¹⁵. O como lo refiere Martín Velasco: “El ser humano puede experimentar personalmente a Dios, y la pastoral debería tener presente esta meta inexorable, para ayudar al hombre a experimentar que siempre ha estado y sigue estando en contacto con Dios”¹⁶.

La experiencia cristiana, como ya lo hemos dicho, es la de la encarnación, la de un Dios que nos revela un amor personal al cual no podemos renunciar. Jesús nos revela una profunda experiencia del Padre, él sabe quién es, lo conoce y busca por todos los medios darlo a conocer. Jesús nos llena de esperanza al mostrarnos que, junto con el Padre, está el Espíritu Santo, quien posibilita comprender el misterio de Cristo en una dimensión trinitaria: por el Espíritu, en Cristo, se camina hacia el Padre. De esta manera, el Espíritu Santo hace vivir en los seres humanos el misterio de Cristo, mediante la iluminación de la inteligencia y el conocimiento del misterio divino.

San Bernardo de Claraval enseña que quien ha descubierto “algo” en su vida no puede quedarse quieto, sino ponerse en camino, porque descubrir a Dios es buscarlo sin cesar:

Tras la experiencia, continúa la búsqueda, porque esta nunca termina. Se busca a Dios en el ímpetu del deseo, en una ascensión interminable [...]. El amor es causa de la búsqueda y la búsqueda es fruto del amor [...]. Que el alma no buscaría jamás a Dios, si Dios no la previniera con su gracia, y no la buscara antes. Que esto es lo que da atrevimiento a buscarle en medio de sus más grandes desórdenes.¹⁷

Así, la experiencia conduce a un encuentro con Dios, en el que, aun encontrándolo, no se deja de buscarlo, porque el corazón humano siempre tiende hacia él; existe en lo profundo del ser una íntima solicitud y una continua inquietud de encuentro con el misterio. De esta manera, la teología presentada por los místicos parte de la experiencia de la gracia* de Dios,

¹⁵ Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús: claves de una cristología*, 21.

¹⁶ Martín Velasco, “La experiencia de Dios hoy”, 20.

¹⁷ De Claraval, *Discursos de San Bernardo, abad de Claraval, sobre el Cántico de los cánticos de Salomón. Tomo I y II*, Scant 84, I, 5 Parte 15.

* La gracia entendida como la presencia trinitaria en los seres humanos. En efecto, la gracia se traduce como la experiencia más originaria de la vida cristiana, del amor de Dios que se da al género humano, de la gratuidad y

que implica un encuentro con él, es gratuidad de su amor y de su misericordia. El ser humano responde a esta iniciativa divina porque se siente exigido por ese amor. Es una experiencia que convoca y habilita al cristiano para que dé testimonio del amor de Dios en el mundo.

Esta es una teología que hoy nos cuestiona por las fuentes que nos conducen a poner en un lenguaje nuestra experiencia. Nos interroga desde dónde hablamos y para qué hablamos. Como nos dice Schneider, “uno de los rasgos que caracterizan la experiencia cristiana es que conduce al creyente a tomar la palabra y a negarse a guardar silencio”¹⁸. Esto será entonces, para nosotros, la revisión de nuestra vida, de cara a la relación con el Dios-Amor del que hemos venido hablando.

Se trata, por tanto, de construir una teología que parte de nuestra biografía y de la sabiduría que proviene de acoger la Palabra, interpretarla, sistematizarla y comunicarla, como también nos lo dice Lafont: “La teología debe estar articulada, según el orden de la realidad y el vínculo contemplativo, con la ciencia-sabiduría divina, fruto de una experiencia”¹⁹.

En ese sentido, hacer teología desde la experiencia significa estar atentos a transitar un camino de conocimiento interior, a descubrir lo que llevamos dentro y que nos conecta con la divinidad. Significa sentirnos criaturas amadas y dependientes de Dios que vivimos y actuamos desde él y para él. Según el autor de la *Nube del no-saber*, la experiencia es poder llegar a proclamar que “él es tu ser y en él tú eres lo que eres, no solo porque él es la causa y el ser de todo lo que existe, sino porque él es tu causa y centro profundo de tu ser. En esta obra de contemplación, por tanto, has de pensar en él y en ti de la misma manera: esto es, con la simple conciencia de que él es como es y de que tú eres como eres”²⁰.

Por consiguiente, la experiencia de Dios es personal, impresiona vivamente y mueve las pasiones humanas. El ser humano es capaz de saber y sentir que algo en su interior está cambiando. Es capaz de confrontar otras experiencias que no propiamente son de Dios, porque, como bien lo decía Santo Tomás, la experiencia de Dios es *aut de Deo aut cum Deo*²¹,

bondad de Dios, de la condición humana siempre dispuesta para amar y para dejarse amar, y que se evidencia en la gratuidad y bondad, en la condición de amar sin límites. La gracia es lo que recibimos gratuitamente de Dios, no por nuestros propios méritos, sino por su misericordia, que busca hacernos mejores seres humanos, mostrándonos que las posibilidades de la gracia son inconmensurablemente superiores a la densidad del pecado.

¹⁸ Schneider, *Teología como biografía: una fundamentación dogmática*, 51.

¹⁹ Lafont, *La sabiduría y la profecía: modelos teológicos*, 75-76.

²⁰ Anónimo inglés siglo XIV. *La nube del no-saber y El libro de la orientación particular*, 211.

²¹ De Aquino, *Suma teológica*, II-II, Cuestión 109.

es decir, no vivir más que con Dios para no hablar más que de él; esto es, ser capaces de dar un sentido místico a todo lo que se hace, al gozar de Dios y de las cosas de Dios en Cristo.

De esta manera, la experiencia es el aspecto fundamental de la mística, puesto que no se trata de cualquier experiencia, sino una de Dios. Aquella se caracteriza por un conocimiento de él más allá de lo que el mismo conocimiento nos permite conocer; una limitación en el lenguaje para expresar lo que se ha vivido con intensidad; una nueva manera de ser y de proceder en el mundo, cuidándolo, sintiéndose parte de él; una expresión de fe y de esperanza viva; una expresión celebrativa y un deseo profundo de atraer a los otros para que también tengan una experiencia que marque sus vidas.

2. CARACTERÍSTICAS DEL LENGUAJE TEOLÓGICO DE LAS MAESTRAS MÍSTICAS

Las maestras místicas acuden a un lenguaje teológico para enseñarnos los efectos que se producen en el alma de los seres humanos cuando estos se dejan tocar por Dios. Por medio de las formas del lenguaje, ellas muestran las huellas del amor de Dios y sus atributos. Sus escritos son una invitación a la comprensión de la condición humana y a la asunción de un camino que no se transita en la soledad, sino en la compañía amorosa de Dios.

En el transitar de ese camino, el ser humano descubre que la presencia que lo acompaña lo invita al diálogo, a la amistad y al gozo. Es una presencia que muchas veces es ausencia, se oculta y aparece, guarda silencio y luego habla, interpela y a la vez exalta la bondad del ser humano, enciende el deseo y al mismo tiempo hiere. Las maestras revelan una presencia cuya ausencia es insoportable y se convierte en el motivo por el que narran su amor apasionado y herido por el Señor.

El estilo propio con el que las maestras escriben, como ya lo hemos mencionado, responde a formas propias de la época medieval, a una manera poética-erótica y autobiográfica que se expresó en lengua vernácula. De Certeau describe cómo en el siglo XIII el latín se convirtió en la lengua de la élite, conservadora y técnica, que fue asumida para los escritos teológicos. Sin embargo, al margen de esta lengua, los movimientos laicales y místicos escribieron en la lengua del pueblo:

...como la autobiografía de Beatriz de Nazareth (†1268) en flamenco medieval, los poemas de Hadewijch de Amberes (mediados del siglo XIII) en neerlandés medio, o *El espejo de las almas*

simples de Margarita Porete (†1310) en francés. Estos nacen, por ejemplo, en las comunidades de beguinas flamencas, repúblicas femeninas bastante independientes y ricamente dotadas [...]. Ya en el siglo XIII, en los sermones alemanes del Maestro Eckhart, es la lengua de las beguinas la que se introduce en el lugar del profesor y es él quien aprende de ellas para responderles, mientras sigue pensando en sus tratados en latín.²²

Por consiguiente, las maestras acuden a expresiones y formas del lenguaje propias de su cultura para hablar de Dios. Su lenguaje sugiere que no es fácil expresar una intimidad que asume e integra lo divino y lo humano, ni decir lo que se ha vivido; y que muchas veces el silencio es el que mejor comunica la experiencia. Como veremos en este capítulo, ellas revelan que la experiencia es una relación personal, de dos personas en amistad y diálogo. En ella, Dios toma la iniciativa, llama a su amistad y da las fuerzas para que el ser humano le responda con amor.

Lo que estas maestras enseñaron descansa en su experiencia de ser *oyentes de la Palabra* y en la vida que significó un itinerario de perfección y de verdadera gnosis. A continuación, desarrollamos las características de un lenguaje que se particulariza por ser *poético y simbólico* a la vez. Dicho lenguaje busca expresar una realidad inabarcable, de un Dios inefable, que bulle en el interior del ser humano, donde la *ausencia y presencia* de Dios se presentan como un dinamismo que posibilita al teólogo pronunciar una palabra humana sobre Dios.

Por consiguiente, la experiencia de Dios, para ser comunicada, necesita hacerse *autobiográfica*, de manera que transmita los deseos que se alojan en los rincones de nuestra condición humana, para llegar a la comprensión de que solo en el anonadamiento el ser humano encuentra el sentido de su vida. Porque en el abajamiento descubre que toda su vida es un llamado a vivir desde Dios, a hacerse hombre, en humildad y obediencia. Así, en la comprensión de la experiencia de Dios se da un paso más hacia la expresión de un lenguaje *sacramental* que revela la dinámica del Espíritu, en un proceso de reconciliación, perdón y gratuidad.

²² De Certeau, *La fábula mística*, 119-120.

2.1 EL LENGUAJE POÉTICO

Las maestras místicas supieron hacer uso de los recursos de la retórica, para expresar con profundidad, belleza y elegancia el amor de Dios. El objeto de sus creaciones poéticas, de la lírica amorosa, de la exaltación de los sentimientos, del simbolismo, es el amor apasionado, ese del que no alcanzan a expresarse las profundas sensaciones que despierta y los ardientes deseos de poseer al amado.

Para empezar, vemos cómo la poesía cobra especial importancia en las maestras, quienes de manera espontánea y lúcida saben transmitir los secretos del alma. La poesía surge como una fuerza extraordinaria que las lleva a poner por escrito una experiencia de los más profundos sentimientos de atracción hacia el amado. Así, la poesía expresa una inspiración que no es propiamente de ellas, sino de un poder divino que las posee y las hace hablar con hermosura, como lo decía Platón al referirse a los poetas: “Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar de todas las cosas”²³.

Las maestras tal vez no eran conscientes del don que poseían, plasmaron en sus escritos las emociones internas que brotaban espontáneamente; lo que hicieron fue exteriorizar una fuerza y una luz divina que las convertía en trovadoras de Dios y profetas de su pueblo. Platón vuelve a recordarnos que los artistas o poetas son visionarios o iluminados por alguien que los inspira, de ahí que sus textos no sean creaciones propias de lo humano, “sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine”²⁴.

Las maestras saben llevar la comunicabilidad humana en la interrelación de historias personales y comunitarias, es decir, mediante una praxis de comunicación que tiene en cuenta lo que se expresa por medio de símbolos, lenguajes, ritos, mitos, arte, estética; lo que hace pasado y presente en la expresión y construcción de los seres humanos; lo que ha sido interpretado por la cultura y se convierte en signo y símbolo. Por lo tanto, una teología en este sentido podrá hacer presente el misterio a partir de lo que para el común de las personas creyentes es conocido, aceptado y respetado.

²³ Platón, *Diálogos*. Volumen I, 257.

²⁴ *Ibíd.*, 258.

Con esta premisa, nos referimos a un poema de Hadewijch de Amberes, maestra de *Minne- Amor*, del amor que adquiere connotaciones femeninas. Ella, motivada por los más profundos deseos, se expresa con amor y seducción: “Las almas elevadas que en amor crecieron, capaces de amar en la insatisfacción, deben ser siempre fuertes y atrevidas, dispuestas de continuo a aceptar el consuelo o la aflicción que Amor les reserve”²⁵. El poema es expresión de alguien que ya ha transitado un camino de búsqueda de Dios, ha padecido y ha comprendido que al amor no se le puede encerrar, conoce muy bien los efectos que produce amar y sabe lo que le espera.

Son poemas que comunican la experiencia que ha vivido de Dios-Amor. La maestra pone en lenguaje poético las características de Amor (Dios) en un juego de oposición: *tan pronto gracioso, tan pronto terrible, tan pronto humillado, tan pronto exaltado, tan pronto ligero, tan pronto pesado*. Es la connotación de un Dios raro, que sorprende de muchas maneras, que mantiene al ser humano en expectativa de advertirlo, sin que sepa cómo se manifestará.

Es decir, sabemos cómo es Dios a partir de una experiencia de amor y de atracción. Por eso su lenguaje se asemeja a un lenguaje de relación de amantes.

Las maestras relacionan experiencia y teología en lenguajes poéticos que renuevan y refrescan los discursos teológicos, ellas hacen hablar a Dios como un enamorado del alma. Dios es quien contempla al ser humano y se goza de su creación. En el diálogo que se establece en *El espejo de las almas simples*, mediante un poema, Margarita Porete invierte la costumbre de que el alma es la que alaba a Dios y en su lugar es Dios, como Verdad, quien alaba al alma.

Es propio de Margarita poner a hablar a Dios, así lo deja ver su poema. Para ella, Dios habla siempre en positivo, sin reclamos, advertencias ni condiciones. Él reconoce lo bueno, alaba la bondad, exalta las potencias humanas, anima para que el alma reproduzca los rayos de la divina ciencia, puesto que en el fondo de ella *el sol se esconde sutilmente*. Así, el poema transmite la atención que Dios presta a cada alma y la capacidad con la que está dotada para reconocer que ella puede brillar siempre.

²⁵ De Amberes, *El lenguaje del deseo*, 199.

Matilde de Magdeburgo, por su parte, expresa su ansiedad e impaciencia por la espera del amado: “El alma santa habló de esa manera al deseo: ‘Date prisa, ve y busca dónde está tu amado, y dile que tengo ansias de amar’”²⁶. Es el alma que confía los secretos al deseo y ordena que busque la satisfacción de sus ansias de amar. Todo el poema expresa una ansiedad de posesión del amado, un deseo de sentirse parte de él y de que él tome posesión de ella. “Gran Señor, ábrete e introdúceme [...]. Señor, te hago saber que mi señora no puede vivir por mucho tiempo de esta manera. Si tú quieres derramarte, ella se derramará con sobreabundancia. El pez no puede vivir mucho tiempo fuera del agua”²⁷. En un amor correspondido Dios se apresura a responder: “Vuelve ahora mismo, no te admitiré si no me traes a esa alma hambrienta que me ama más que a nadie”²⁸.

Las maestras se toman libertad, mediante lenguaje poético, para hacer analogías y representar el amor de Dios a la manera humana. Sin embargo, ellas sienten las limitaciones de la palabra para expresar la grandeza de Dios. “Lo que yo puedo expresar no es nada. La inmensidad de su belleza, el excesivo dulzor de su rostro augusto y admirable, me impide cualquier palabra o imagen”²⁹. O se abandonan confiadas a la inspiración del Espíritu. “El Espíritu Santo se esfuerza y presiona los corazones, con el empeño de que Dios sea amado por encima de todo [...]. Dichosos, Señor, los ojos que contemplan este divino fluir de amor tan grande y estas maravillas que yo no puedo describir de otra manera”³⁰. O reconocen que solo en el anonadamiento se podrá tener el conocimiento de la bondad de Dios. “Pues el esfuerzo de los hombres y el querer tener materia externa a uno mismo, para acrecentar en sí el amor de Dios, no es sino una ceguera del conocimiento de la bondad de Dios”³¹.

Ahora bien, dentro del lenguaje poético encontramos los símbolos que crean y recrean las relaciones de las maestras con la divinidad. Estos les permitieron expresar sus pensamientos y traducir sus experiencias más vitales. La capacidad simbólica³² del ser

²⁶ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 132.

²⁷ *Ibíd.*, 132.

²⁸ *Ibíd.*, 132.

²⁹ De Amberes, *Flores de Flandes*, 155.

³⁰ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 55.

³¹ Porete, *El espejo de las almas simples*, 79.

³² Palabra cuya raíz griega es *symbolon*, que equivale a con-juntar, juntar con, unir. En este sentido, será entendido como el que es capaz de unir lo inefable, indecible, inenarrable, con aquello que es comprensible en el mundo exterior de quien lo simboliza. Es decir, que las experiencias inefables, secretas, son evidentes o

humano hace posible la comunicación y la expresión más honda de sus deseos y sentimientos, puesto que venir al mundo es venir al lenguaje*, al universo simbólico de las representaciones, a lo que ha dado sentido en los universos comunicativos de los hombres y mujeres: “El ser humano llega al lenguaje porque primero llega al símbolo, pero llega al símbolo porque es constitutivamente un animal singular, un animal de sentido [...]. Lo propio del símbolo es la profundidad, su inagotable capacidad de innovación de sentido”³³. De esta manera, en el contexto de la experiencia de las maestras, encontramos un lenguaje simbólico cargado de expresiones con connotaciones que llenan de sentido lo que vieron, experimentaron, escucharon y nombraron, así como se ponen los nombres a las cosas.

Las maestras encontraron que su lenguaje debía ser simbólico, de manera que representara lo que se proponía mostrar; así lo expresa Hadewijch: “Fui transportada a una especie de prado, un campo que se llamaba llano de las virtudes perfectas. Allí había árboles hacia los cuales fui conducida y se me revelaron sus nombres y el significado de sus nombres”³⁴. Los símbolos que utiliza cobran importancia en tanto que se nombran, puesto que nombrar es igual a conocer, como bien lo decía Platón: “El que conoce los nombres conocerá las cosas”³⁵. Siglos después, desde la literatura, García Márquez habló del mundo en el que las cosas se tienen que nombrar³⁶, porque nombrar hace referencia a la existencia de las cosas, al significado de ellas y a la relación de las cosas con el mundo.

manifestadas mediante un símbolo conocido y comprendido. Conviene anotar que la experiencia de la mística está relacionada con la expresión simbólica del lenguaje sacramental: con los símbolos de la fe. Al respecto, Castillo refiere: “Todos sabemos perfectamente que en la vida hay experiencias humanas que resultan extremadamente difíciles de expresar a nivel lingüístico y, a veces, se llega a hacer sencillamente imposible expresar adecuadamente tales experiencias utilizando para ello palabras o frases [...]. Como hay innumerables cosas más allá del alcance del entendimiento humano, usamos constantemente términos simbólicos para representar conceptos que no podemos definir o comprender del todo. Esta es una de las razones por las cuales todas las religiones emplean lenguaje simbólico o imágenes [...]. La función propia del símbolo consiste en: 1. Asumir las experiencias más fundamentales o más profundas de la existencia humana; 2. Traducir y disciplinar tales experiencias al nivel de la conciencia; 3. Expresar o comunicar tales experiencias” (Castillo, *Símbolos de libertad: teología de los sacramentos*, 172-173).

* Esta es una idea desarrollada primero con Heidegger y luego con Wittgenstein, en este último, en el sentido de que venir al mundo es venir a una determinada forma de vida, a un mundo de lenguajes, que adquieren matices distintos en la medida en que se puedan nombrar las cosas... es decir, “hacer mundos”.

³³ Sánchez Bernal, “*Homo loquens*: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 37-39.

³⁴ De Amberes, *Flores de Flandes*, 149-150.

³⁵ Platón, *Diálogos*. Volumen I, 145.

³⁶ “Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía habría de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo. Macondo era entonces una aldea de veinte casas de barro y caña brava construidas a la orilla de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho

Cuando Hadewijch dice que fue conducida hacia los árboles y allí se le *revelaron sus nombres y el significado de sus nombres*, nos señala la existencia de “algo” que se puede y se debe nombrar, porque los nombres dependen de lo que se quiere dar a conocer, es lo que podemos llamar el uso de los nombres para significar lo que queremos, dependiendo del contexto o la situación donde los pronunciamos o los escribimos.

Las maestras no solo nombraron, sino que también mostraron una pluralidad de símbolos en los que se puede interpretar la variedad de su lenguaje, cuya función despierta el deseo de la curiosidad y el ansia por el saber. Presentaron el lenguaje simbólico como la capacidad que tiene el ser humano para comunicar o expresar lo que se lleva dentro. Así, este fue para ellas un recurso que comunicó de manera clara, racional y familiar una realidad que necesitaba ser conocida de manera diferente.

El símbolo de la noche es un aspecto al que hicieron mención, a partir de la espera confiada de ver un nuevo amanecer. La noche representó el descanso de quien espera un nuevo día: “Esperad a la noche, dice el aldeano, para hablar de un buen día. Tarde lo comprendí y ahora gimo, ¡ay!, de mi desdicha. ¿Dónde está el dulce placer y aquella paz del amor que antaño me cubriera con espléndidas galas?”³⁷.

En un lenguaje poético y simbólico no se espera encontrar explicaciones epistemológicas, ni juicios que pongan en entredicho las expresiones de las maestras como carentes de sentido. En el lenguaje poético y simbólico solo podemos encontrar evocaciones y balbuceos de una experiencia personal entre ellas y el Dios experimentado. Por tanto, la función poética y simbólica puede ser múltiple, expresa invocación, reconocimiento, alabanza, fruición, interrogación, como lo veremos enseguida.

Son muchos los textos de las maestras en los que se puede observar su riqueza poética y simbólica, y lo que busca suscitar en quienes los aprecian. Como hemos venido insistiendo, ellas escriben a partir de sus experiencias y desde sus esquemas mentales; por lo tanto, en este apartado del lenguaje poético desarrollamos dos partes fundamentales: el lenguaje de la *presencia y de la ausencia* y el lenguaje de la *palabra y el silencio*.

de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos. El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo” (García Márquez, *Cien años de soledad*, 1).

³⁷ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 86.

2.1.1 EL LENGUAJE DE LA PRESENCIA Y DE LA AUSENCIA

Hay un elemento que atraviesa el pensamiento de las maestras místicas: la presencia-ausencia de Dios, quien se hace sentir como presencia en la condición humana y que, a la vez, se esconde, se ausenta, y causa sufrimiento. En este binomio de amor y dolor ellas, en varios momentos de su vida, experimentaron la presencia y la ausencia de Dios.

Dios es el gran amor que se hace presente en sus vidas, pero es también un amor que hiere, hace sufrir, que lleva a horas de silencio, de soledad, y a noches de pensamientos y deseos de ver alumbrar el día. La experiencia de Hadewijch la lleva a lanzar un grito desesperado, pero confiado y acostumbrado: “Yo clamo y me lamento: a vos el día, a mí la noche y el furor de Amor. Mi angustia es grande, desconocida de los hombres”³⁸. La angustia, que no puede ser puesta en palabras, es presentada como desconocida para los hombres; nadie puede conocer lo que sufre quien en su amor siente la ausencia del Amado. Es el misterio del Amor, que no encuentra las debidas explicaciones del por qué se ama y del por qué se sufre amando.

Es más fuerte la ausencia que la presencia en esta maestra. Cuando se está en compañía del Amado, la vida transcurre en completa calma para las maestras, pero, cuando se ausenta, el grito desesperado se hace escuchar, solo así sabemos cómo es el Amado y cómo su ausencia produce un insoportable dolor, frente al cual no se sabe qué hacer; con desconcierto lo vive la maestra y con desesperación lo clama: “Me horroriza seguir viva”³⁹. La presencia y la ausencia de Dios lleva al cristiano a saberse criatura dependiente, cuya existencia es sostenida por alguien siempre mayor. En la experiencia de dependencia se toca de fondo el sufrimiento y el silencio de Dios, mas, no obstante, no se pone en duda su existencia; al contrario, se reclama una presencia que ya se ha tenido y por momentos parece irse.

La relación presencia-ausencia se ubica en un plano relacional-afectivo, de donación y gratuidad; en un amor sin límite y sin medida que solo puede sentirse en la plenitud de una experiencia de gastarse amando o trabajando por el amado. Es el amor desmedido y desbordado, del saber vivir, saber amar, saber trabajar y saber entregarse.

³⁸ De Amberes, *El lenguaje del deseo*, 88-89.

³⁹ Ídem, *Flores de Flandes*, 223.

Hadewijch es la maestra que más insiste en la presencia-ausencia de Dios. Ella describe que la presencia de Dios ya está dada en las personas, él forma parte constitutiva del ser de la criatura, y nosotros sabemos de esa presencia por su ausencia. Ella se confiesa herida por el Amor, con una herida que nunca sanará, que le recuerda la ausencia de una presencia que necesita ser buscada y renovada en su interior. El Amor se constituye en una presencia irrenunciable; por más que hiera, siempre se presenta con dones renovados. El amor hace sentir su ausencia en angustia y sufrimiento, e impone su presencia en la calma y la fresca novedad.

Hay un punto de partida que deja la experiencia de Dios, es el aprendizaje de la insaciabilidad humana. Hadewijch ha sido considerada como la maestra herida por el amor. Un amor que causa sufrimiento y que lleva a deponer todo odio, a aguantar cualquier cosa por agradar al amor. Es decir que, en la vida cotidiana y en las pequeñas cosas, se prueba la capacidad de amar. Solo el sufrimiento de amar hasta el extremo lleva al conocimiento de lo que Dios es como amor: “El alma que camina con Dios mientras él le hace experimentar su presencia habla gustosamente de su ternura, de su suavidad y de su grandeza. El alma que sigue más allá, en la totalidad de Dios, habla con gusto de las riquezas celestiales, de la alegría celestial y de la bienaventuranza celestial”⁴⁰.

La maestra también experimenta que la presencia de Dios evoca ciclos vitales, estados de tiempo y de ánimo. Toda la naturaleza habla del Amor y festeja los cambios que se dan en ella, mas para el ser humano la vida es sufrimiento y duda. Ella, en sus poemas, crea belleza, da vida a las imágenes con las cuales se refiere al Amor y reclama por la aridez, o por la larga estación que le toca vivir. Sin embargo, para ella el Amor atrae, porque simboliza al Amante perfecto y ausente.

2.1.2 EL LENGUAJE DE LA PALABRA Y DEL SILENCIO

Nos referimos al lenguaje de las maestras en el sentido en que ellas usaron el recurso a este, con la fuerza y contundencia que tiene la palabra y el silencio, para hacer cosas y hacer que se hagan cosas, como bien lo han señalado Austin y Searle* en lo que llamaron actos

⁴⁰ Ídem, *Dios, amor y amante*, 178.

* Autores citados al comienzo de este capítulo, por su aporte a la comprensión del lenguaje y a la teoría de los actos de habla.

ilocucionarios y perlocucionarios. Por consiguiente, lo que nos proponemos desarrollar en este apartado está íntimamente relacionado con la Palabra que las maestras como oyentes fueron guardando en su interior, y en un acto de comprensión y de responsabilidad buscaron comunicar. A su vez, el silencio se constituyó para ellas en la espera de la acción de Dios, en el reconocimiento de que vivimos en el tiempo de Dios, pero también está asociado con la ausencia del Dios siempre presente, tratada en el apartado anterior.

Para desarrollar este tema, de manera didáctica hemos dividido en dos partes la presentación del lenguaje de la palabra y del silencio. En primer lugar, presentamos *la palabra* como aquella fuerza que pone en acción a los seres humanos, para que respondan a una exigencia mayor, en este contexto, a la exigencia del Amor de Dios. Un lenguaje de la palabra que exige seguimiento a Jesús y que las maestras lo describen mediante caminos que el cristiano debe transitar, en la escucha atenta a la Palabra, en la decisión libre y amorosa de seguir a quien en su interior le habla.

En segundo lugar, presentamos *el silencio*, que frente al misterio es la única alternativa que tenemos. Un silencio de abandono, confiado en las manos de Dios, que llegamos a experimentar como la *nada*, el *vacío*, la *quietud*, lo *raro e insoportable*. Las maestras hablan de un silencio que, frente al misterio, es algo que *sobrepasa y desborda*; que pide abandono de las facultades del ser humano para acallar los ruidos que acosan a los sentidos, y así poder experimentar la presencia de Dios.

2.1.2.1 LA PALABRA

No podemos desligar la Palabra de la escucha. La escucha es entendida como una competencia que tiene el ser humano en función de construir sus relaciones personales y sociales. Esta le permite entender e interpretar los mensajes que le son dados. En el Antiguo Testamento, es la condición indispensable que hace al profeta portador de una palabra que le fue dirigida, de un mensaje divino: “Así dice el Señor”, “esto me hizo ver el Señor”, “oráculo del Señor”. En repetidas ocasiones encontramos la expresión “la Palabra de Dios me fue dirigida”, lo cual indica que solo ellos hablaron por la experiencia de la Palabra que llegó a sus oídos y luego fue expresada a través de sus bocas.

“Yahveh me dirigió su palabra en estos términos: Vuelve tu rostro hacia el mediodía y que tus palabras fluyan hacia el sur, y profetiza” (Ez 21,1). “Me dirigió Yahveh la palabra

en estos términos: ¿Qué estás viendo?” (Jr 1,11). “Yahveh me ha enviado para ungirte rey de tu pueblo; escucha, pues, las palabras de Yahveh” (1S 15,1). “El Espíritu me acompaña, por cuanto me ha ungido Yahveh y me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres” (Is 61,1). “Yahveh le dirigió la palabra y le dijo: ¿Qué haces aquí, Elías? Él respondió: Ardo en celo por Yahveh Dios, Sebaot, porque los israelitas han abandonado tu alianza, han derribado tus altares y han pasado a espada a tus profetas” (1R 19,9-10).

Es, pues, una palabra que pone en acción al profeta. Toda la Sagrada Escritura nos muestra a un Dios que habla y a un ser humano que escucha y emprende un itinerario de vida.

Desde la perspectiva de la escucha a la Palabra de Dios, y desde la experiencia de las maestras, nos aproximamos a un lenguaje de la palabra, que busca poner en acción el mensaje que ha sido escuchado. Es innegable que las maestras vivieron su existencia en relación con Dios como una aventura apasionante. Ellas comunicaron su experiencia con autoridad, vigor, belleza, fecundidad y naturalidad. La lógica que animó sus vidas se deriva del amor a Dios y de sentirse habitadas por su presencia. Es la lógica de la intuición de que algo nuevo estaba aconteciendo en ellas, en la historia y en su pueblo.

Así, para Matilde de Magdeburgo el lenguaje de la palabra parte de la escucha y traza itinerarios de vida. Se trata de una atenta audición a la Palabra y a su fuerza transformadora. Así como los profetas sintieron que la Palabra de Dios les fue dirigida para ser comunicada, ella nos comunica que “cuando el alma atraída por el amor y la admirable avidez de su corazón haya ascendido al monte de Dios poderoso en amor y de conocimiento transparente, se siente como un peregrino que sube a un monte con gran deseo y desde la cumbre desciende por la otra ladera con temor de caer”⁴¹. Significa que somos conducidos al amor de Dios mediante la escucha de su Palabra, que mueve a la contemplación y a la toma de conciencia de estar en el aquí y el ahora, como lo único real, la presencia permanente de Dios.

Como la palabra es acción, la maestra nos enseña que quien inicia un camino espiritual advierte cambios en su vida: “El alma, inflamada por los resplandores del calor del día y envuelta en los abrazos divinos, comienza a humillarse y a templar su ardor, como el sol descendiendo de lo más alto se sumerge bajo la tierra y se enfría”⁴². La imagen nos evoca

⁴¹ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 227.

⁴² *Ibíd.*, 227.

una acción de Dios que lleva al ser humano a la humildad, al moldeamiento del carácter, a la forma que solo él imprime y de quien sabemos que es su obra.

Por consiguiente, el ser humano descubre que sus acciones no dependen únicamente de él, sino de “alguien”, siempre mayor, que lo habita y en la vida cotidiana lo sostiene y le da sentido:

Al conducir el señor a sus elegidos por un camino admirable, los instruye y guía para que no tropiecen [...]. Tres son las cosas que habilitan al hombre para conocer y caminar rectamente. En primer lugar, que el hombre se confíe con sencillez y totalmente a la luz y verdad de Dios, prescindiendo de todo magisterio humano [...]. En segundo lugar, el hombre permanecerá en este camino si acepta con alegría todo lo que le sucede, menos el pecado [...]. En tercer lugar, el hombre se perfecciona en este camino cuando todo lo comienza y perfecciona para gloria de Dios.⁴³

El lenguaje de la palabra es un camino que supone siempre atención constante a la vida, a las acciones del ser humano, al reconocimiento de la fragilidad y a la práctica de la humildad. “Humíllate cuando rezas; di la verdad cuanto te confiesas, sé diligente en cumplir la satisfacción, sé sobrio y frugal en la comida, modesto cuando duermes, fiel cuando estás solo, prudente cuando estás con otros, si te apartas de la rectitud pide perdón”⁴⁴; es la condición humana, que necesita en cierta manera pautas de comportamiento que contribuyan a ser justo, bueno y bondadoso.

De esta manera, un lenguaje de la palabra precisa una respuesta del ser humano, que está dada por la conversión; por las conversiones que hace cada día: “Procura comportarte al final de tu vida como eras en los comienzos de tu conversión: caridad, deseo, contrición, temor fueron los comienzos de tu salvación, es necesario que tu vida llegue a su término compenetrada de estas mismas cosas”⁴⁵. Es la vida que se ha transitado mediante sucesivas conversiones la que da sentido y certeza de por qué se ha convertido, y “aquel” que motivó la conversión es capaz de guiarle, de acompañarle hasta los últimos días de su vida.

A través del lenguaje de la palabra, el alma sabe que todo su camino es una preparación para recibir a Dios. Es un lenguaje que anuncia, interpela y guía al ser humano hacia el perfeccionamiento de todos sus actos. El alma no puede quedarse quieta, debe buscar y

⁴³ *Ibíd.*, 283.

⁴⁴ *Ibíd.*, 284.

⁴⁵ *Ibíd.*, 338.

desarrollar sus potencias, para las cuales fue creada. Debe alzar el vuelo, porque en las alturas el alma ve y comprende la inmensidad de su Dios, y allí puede llegar a intimar con él.

Si el ave permanece mucho tiempo en tierra se debilitan sus alas y sus plumas se hacen más pesadas. Si, por el contrario, se eleva a la altura, agita las alas y alcanza tal altura, cuanto le permite su respiración, es dueña de su vuelo [...]. Cuanto más tiempo vuela, mayor es su gozo en los espacios del cielo, y apenas toca el suelo para reparar las fuerzas, porque las alas del Amor le arrancan toda especie de placer terreno. Así debemos ejercitarnos si queremos llegar a lo alto. Agitemos siempre las alas de nuestro deseo hacia Dios. Elevemos nuestras facultades y nuestras obras por el Amor, y si no desistimos de esto llegaremos a la intimidad con Dios.⁴⁶

El interés propiamente dicho de la maestra es que el ser humano aprenda que lo importante en el seguimiento es la relación del alma con Dios. Por tanto, su búsqueda en un camino es ascender cada vez más alto, en el conocimiento y en la libertad. Es la ascensión de todo lo que ata a los seres humanos y no les deja emprender el vuelo.

Para Margarita Porete, la escucha de la palabra nunca se agota, sino se constituye en una constante invitación al conocimiento de Dios, a la certeza de la existencia de él; pues el alma que ha sido tocada por Dios “vive la plenitud de su entendimiento; pero es Dios quien lo vive en ella sin impedimento de ella”⁴⁷. Es certeza que también se deriva del acto de pensar y de la memoria, de la humildad para reconocer la necesidad de Dios; y es un llamado para que la razón sepa medir su soberbia y comprender que *los publicanos y las prostitutas* nos precederán en el Reino de los cielos (Mt 21,31), pues ellos se han despojado del orgullo de la razón.

⁴⁶ *Ibíd.*, 428.

⁴⁷ Porete, *El espejo de las almas simples*, 144.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón Herrera, Rafael. *La maldición de los santos templarios la estirpe de Lucifer*. Barcelona: Robinbook, 2009.
- Amengual, Gabriel. *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Anónimo inglés siglo XIV. *La nube del no - saber y el libro de la orientación particular*. traducido por Pedro R. Santidrián; revisión y presentación de Ana M. Schluter. Madrid: Paulinas. 1981.
- Arnaíz, José María. *Místicos y profetas. Necesarios e inseparables hoy*. Madrid: PPC, 2004.
- Bacherlard, Gastón Louis Pierre. *La poética del espacio*. Traducción de Ernestina de Champourcin. México: Fondo de la Cultura Económica. 1975.
- Balbas Cisneros, María Jesús. *Hilando fino: mujeres, un viaje en común*. Barcelona: Icaria, 2007.
- Bara Bancel, Silvia. “Para entender al maestro Eckhart y la mística alemana”. *Ciencia Tomista* 135 (2008):460.
- Barth, Karl. *Introducción a la teología evangélica*. Salamanca: Sígueme. 2006.
- Baucells Reig, Josep. *Vivir en la Edad Media: Barcelona y su entorno en los siglos XIII y XIV (1200-1344)*. Barcelona: Institució Milà i Fontanals, Departament d'Estudis Medievals, 2006.
- Beneito, Pablo; Lorenzo Piera y Juan José Barcenilla. *Mujeres de luz: La mística femenina y lo femenino en la mística*. Madrid: Trotta, 2001.
- Bergamo, Mino. *La anatomía del alma: desde Francisco desales a Fénelon..* Traducción del italiano por Diana Segarra Crespo. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Blanco, Pedro (ed.) *Los nueve modos de orar en Santo Domingo*. Salamanca: San Esteban. 2003.
- Boff, Leonardo. *Los sacramentos de la vida*. Santander: Sal Terrae: 1981.
- Boff, Leonardo; Frey Betto y Juan Carlos Rodríguez Herranz. *Mística y espiritualidad*. Madrid: Trotta, 2002.
- Borriello, Luigi. *Diccionario de mística. Città del Vaticano: Librería editrice vaticana, 1998.*

- Borriello, Luigi; Edmondo Caruana; M.R. Del Genio; y N. Suffi (dirs). “experiencia”. En *Diccionario de mística*. Madrid: San Pablo, 1998.
- Burton-Christie, Douglas. *La palabra en el desierto: la Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*. Madrid: Siruela, 2007.
- Cabrera, Isabel y Carmen Silva (comps.). *Umbrales de la mística*. México D. F.: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.
- Carrasquer Pedrós, María Sira y Aracely de la Red Vega *Matrología. Tomo I. Madres del desierto: Antropología, prehistoria, historia*. Burgos: Monte Carmelo, 2000.
- Castillo, José María. *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*. Salamanca: Sígueme. 1981.
- Cencini, Amadeo. *Qué hermoso es vivir unidos: la vida fraterna de carat al tercer milenio*. Madrid: San Pablo, 1996.
- Cirlot, Victoria y Blanca Garí. *La mirada interior: Escritoras míticas y visionarias en la edad media*. Barcelona: Martínez Roca, 1999.
- _____. *La mirada interior: escritorias místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2008.
- Compagnoni, F.; G. Piana y S. Privitera (dirs.). “Amistad”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, 375-390. Madrid: Paulinas, 1992.
- Concilio de Vienne. “*Regnans in coelis*”. *Believe: Religious Information Source*, <http://mb-soft.com/believe/tss/vienne.htm> (consultado el 29 de diciembre de 2013).
- Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación”. En *Concilio Ecuménico Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*, 113-132. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1989.
- Coreth, Emerich. *Cuestiones fundamentales de Hermenéutica*. Barcelona: Herder, 1972.
- Courtenay, William. “Espiritualidad y escolasticismo tardío”. En *Espiritualidad cristiana II*, dirigido por Jill Raitt; Bernanrd McGinn y John Meyendorff, 115-126. Madrid: Edibesa. 2008.
- Cuthbert, P. *Vida de San Francisco de Asís*. Barcelona: Editorial Franciscana, 1956.
- Dawson, Christopher. *Historia de la cultura cristiana*. México: Fondo de la Cultura Económica, 2006.
- De Acoli, Emidio. *El alma se san Francisco*. Bilbao: Descleé de Brouwer. 1955.

- De Amberes, Hadewijch. *Dios, amo y amante: las cartas*. Traducción de Pablo María Bernardo. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.
- _____. *El lenguaje del deseo*. Edición y traducción de María Tabuyo. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *Flores de Flandes*. Traducción de Carmen Ros y Loet Stewart. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- _____. *Visiones*. Traducción de María Tabuyo Ortega. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2005.
- De Aquino, Santo Tomás. *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- De Bingen, Hildegarda. *Libro de las obras divinas*. Traducción de María Isabel Flistisch, María Eugenia Góngora y María José Ortuzar. Barcelona: Herder, 2009.
- _____. *Scivias: conoce los caminos*. Traducción de Antonio Castro Zafra y María Castro. Madrid: Trotta, 1999.
- De Claraval, Bernardo. *Discursos de San Bernardo, abad de Claraval, sobre el cántico de los Canticos de Salomón. Tomo I y II*. Traducidos al castellano por Adriano de Huerta. Valladolid: Tomas Cermeño, 1800.
- De Cos, Julián. *La espiritualidad de Santo Domingo: fundador de la Orden de Predicadores*. Salamanca: San Esteban, 2012.
- De Cusa, Nicolás. *De Dios escondido: de la búsqueda de Dios*. Traducción del latín por Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1977
- De Cusa, Nicolás y Ángel Luis González. *La visión de Dios* (6ª. ed.). Pamplona: Eunsa, 2009.
- De Gennaro, Giuseppe y Elisabetta C. Salzer. *Literatura mística. San Pablo místico*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- De Hipona, San Agustín. *Confesiones*. Traducción de Primitivo Tineo. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- _____. “Confesiones”, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/confesiones--0/> (consultado el 5 de mayo de 2013).
- _____. “La ciudad de Dios”. *Ellibrototal.com*, <http://www.ellibrototal.com/ltotal/> (consultado el 2 de septiembre de 2013).
- _____. *Obras completas II. Las Confesiones*. Texto bilingüe, edición crítica y anotada por Ángel Custodio Vega. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.

- _____. *Obras completas V El tratado sobre la santísima Trinidad*. Versión bilingüe. Traducción y notas de Fray Luis Arias. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.
- _____. *Obras completas. VII Sermones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- De Jesús, Santa Teresa. *El Castillo interior*. Ávila: Centro Internacional de estudios místicos, 1995.
- _____. *Libro de la vida*. Introducción, comentarios y nota al texto de Tomás Álvarez. Madrid: San Pablo, 2007.
- _____. *Obras completas*. Estudio preliminar y notas de Luis Santullano. Madrid: Aguilar, 1963.
- _____. *Obras selectas; El libro de la vida*. Madrid: Edimat, 2002.
- _____. *Obras. Tomo IV*. Barcelona: Librería Religiosa, 1852.
- De la Cruz, San Juan. *Cántico Espiritual*. Madrid: Espiritualidad, 2008.
- _____. *Obras Completas*. Madrid: Alianza, 2003.
- De Libera, Alain y Patxi Lanceros. *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Antrophos, 2000.
- De Magdeburgo, Matilde. *La luz divina que ilumina los corazones*. Introducción, traducción y notas de Daniel Gutiérrez. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- De Nisa, Gregorio. *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva, 1993.
- De Pablo Maroto, Daniel. *Espiritualidad de la alta Edad Media (siglos XV-XII)*. Madrid: Espiritualidad, 1998.
- _____. *Espiritualidad de la baja edad media. (siglos XIII y XIV)*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.
- De Paz Blanco, María Rosario. “*Lenguaje y experiencia en la mística judía*” Tesis de doctorado en Filosofía y Derecho, Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2008.
- De Unamuno, Miguel. “Diario íntimo”. En *Obras completas*. Volumen VII. Edición de Ricardo Senabre, 849-867. Madrid: Turner Fundación José Antonio Castro, 1966.
- De Vallescar Palanca, Diana (coord./comp.). *Libertades ¿Ganadas o perdidas?: La libertad, madre del sueño, la creación y la energía de las mujeres* Madrid: Visión libros, 2009.

- Denzinger, Heinrich y Peter Hüneramann., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion, symbolorum, definitiounum et declarationum de rebus difei et morum*. Barcelona: Herder, 1999.
- Duby, George. *Guerreros y Campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 2009.
- Duby, George y Michelle Perrot. *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo II. La Edad Media*. Madrid: Taurus, 1992.
- Eckhart Meister. *El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega. Madrid: Siruela, 2008.
- _____. *El libro del consuelo divino*. Traducción de Alfonso Castaño Piñán. Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- _____. *Tratados y Sermones. Obras alemanas*. Traducción, introducción y notas de Ilse M. de Brugger. Barcelona: Edhasa. 1983.
- Egan, Harvey D. *An Anthology of Christian Mysticism*. Collegeville (MN): Liturgical Press, 1996.
- Epiney-Burgard, Georgette y Emilie Zum Burnn. *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada en la Europa medieval*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Barcelona: Paidós. 1998.
- Faggín, Giuseppe. *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*. Traducción de Elena Sella. Buenos Aires: Sudamericana. 1953.
- Falque, Emmanuel. *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Escoto: Reflexiones fenomenológicas*. Traducción de Martha González y Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Siglo del hombre, 2012.
- _____. *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte, lectura existencial fenomenológica*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Tomo III edición actualizada por Joseph-María Terricabras. Barcelona: Ariel, 1994.
- Finke, Heinrich. *La mujer en la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente, 1926.
- Fraijó, Manuel. *El cristianismo una aproximación*. Madrid: Trotta, 1997.
- Fueyo Suárez, Bernardo. *Modos de orar de Santo Domingo*. Salamanca: San Esteban. 2001.

- García Acosta, Pablo y Victoria Cirlot. *“poética de la visibilidad del Mirouer des simples ames de Marguerite Porete”* Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra. Departament d’Humanitats, Barcelona: 2009.
- García Baró López, Miguel. *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme. 2007.
- García de Castro Valdés, José. *El Dios emergente: Sobre la consolación sin causa”*. Bilbao: Sal Terrae. 2001.
- García Fernández, Ciro. *Mística en diálogo. Congreso Internacional de Mística*. Selección y síntesis. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- _____. *Teología espiritual contemporánea: corrientes y perspectivas*. Burgos: Monte Carmelo. 2002.
- García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. México: Fondo de Cultura Económica. 2012.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *Las tres edades de la vida interior: prelude de la del cielo*. Madrid: Palabra, 2003.
- Geffré, Claude. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Gilson, Étienne Henry. *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos. 2007.
- González, Antolin. “La Escuela Mística Dominicana Alemana” *Anámnesis* (vol. 4) 2 (1994): 5-43
- González de Cardedal, Olegario. *Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- _____. *El quehacer de la teología: génesis, estructura, misión*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Gonzlaes Faus, José Ignacio y Ana Maria Schluter Rodes, *Mística oriental y mística cristiana*. Bilbao: Sal Terrae, 1998.
- Goodman, Nelson. *Maneras de hacer mundos*. Traducción de Carlos Thiebaut. Madrid: Visor, 1990.
- Graef, Hilda. *Historia de la mística*. Barcelona: Herder, 1970.
- Guarieri, Romana. *Il movimento del libero spirito*. Roma: Edizione di storia e letteratura, 1965.
- Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo*. Salamanca: Sígueme. 1989.

- Haas, Alois. *Vision en azul: estudios de mística europea*. Madrid: Siruela, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Volumen I, Racionalidad de la acción y racionalización social*. Versión castellana por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1998.
- Harrison, Everett Falconer (ed.). *Diccionario de teología*. Traducción de Humberto Casanova y Guillermo Serrano. Grand Rapids (MI), 1996.
- Heers, Jacques. *La invención de la Edad Media*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Heidegger, Martín. *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón: lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. *Estudios sobre Mística Medieval*. Traducción de Juan Jacobo Muñoz. Madrid: Siruela. 2001.
- _____. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- Heisig, James W. *Diálogos a una pulgada del suelo. Recuperar las creencias en una época interreligiosa*. Barcelona: Herder, 2005.
- Hollywood, Amy. *The soul as virgin wife. Mechthild of Magdeburg, Margarite Porete and Maestro Eckhart*. London: University of Notre Dame Press, 1999.
- Huberman, Leo. *Los bienes terrenales del hombre*. Bogotá: Panamericana, 2001.
- Illanes, José Luis y Josep Ignasi Saranyana Closa. *Historia de la Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana Volumen I, Conferencias I-X*. Versión castellana de J. F. Yvars. Barcelona: Península, 1986.
- Jenni, Ernst y Claus Westermann. *Diccionario Teológico manual el Antiguo Testamento. Tomo II*. Traducción de Rufino Godoy. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Jiménez Duque, Baldomero. *Teología de la mística*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- Johnston, William. *Teología mística. La ciencia del amor*. Traducción de María Belén Ibarra. Barcelona: Herder. 1997.
- Jonas, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Traducción del alemán al castellano por Ángela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.

- Jordán de Sajonia. *Vida de Santo Domingo de Guzmán: fundador de la Orden de Predicadores*. Traducida y anotada por el P. Getino. Vergara: Tipografía de “El Santísimo Rosario”. 1916.
- Jung, Carl Gustav. *La vida simbólica: escritos diversos*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa- Calpe, 1975.
_____. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2005.
- Kasper; Walter. *Jesús el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Katz, Steven (ed.). *Mysticism and Philosophical Analysis*. Oxford University Press. 1978.
- Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger. *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos*. Madrid: Alianza, 1984.
- La Filocalia de la oración de Jesús*. Buenos Aires, 1984.
- Labarge, Margaret Wade. *La mujer en la Edad Media*. Traducción de Nazaret de Terán. Madrid: Nerea, 2003.
- Lacordaire, Henri. *Santo Domingo y su Orden: la vida de Santo Domingo y otros escritos del padre Lacordaire sobre la Orden de Predicadores*. Madrid: Edibesa, 1998.
- Lacoste, Jean-Yves. *Diccionario crítico de teología*. Traducción del francés Julio A. Pardos y Jorge Pérez de Tudela. Tres Cantos: Akal, 2007.
- Ladrière, Jean. *La articulación del sentido*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Lafont, Ghislain. *La sabiduría y la profecía: modelos teológicos*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Le Goff, Jacques (ed.). *El hombre medieval*. Madrid: Alianza, 1999.
_____. *La Edad Media explicada a los jóvenes*. Barcelona: Paidós. 2007.
_____. *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa, 1985.
_____. *San Francisco de Asís*. Madrid: Akal, 2003.
- Leclercq, Jean. *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la Edad Media*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Traducción de Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Lewis, Gertrud Jaron. *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1989.

- Little, Lester K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*. Madrid: Taurus, 1983.
- Llorca Vives, Bernardino. *Manual de Historia Eclesiástica*. Barcelona: Labor, 1951.
- Lorda, Juan Luis. *Para una idea cristiana del hombre: aproximación teológica a la antropología*. Madrid: Rialp, 2010.
- Lortz, Joseph Adam. *Historia de la iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- Lossky, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009.
- Macquarrie, John. *God-talk, el análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Mañón Garibay, Guillermo J. *Eckhart y la Espiritualidad de las beguinas*. *Topicos* 24 (2003): 185-210.
- Marion, Jean-Luc. *El fenómeno erótico: seis meditaciones*. Traducción de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Literales, 2005.
- Martín Velasco, Juan de Dios. *Fenómeno místico. Estudio comparado* Madrid: Trotta. 1999.
- _____. "La experiencia de Dios hoy". *Manresa* (Vol. 75) 294, (2003) 5-25.
- _____. *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004.
- _____. "La experiencia mística: estudio interdisciplinar" ponencia presentada en el Seminario "el fenómeno místico: estudio interdisciplinar" Ávila, España, 14-16 de noviembre de 2003.
- Martínez Díez, Felicísimo. *Creer en Jesucristo vivir en cristiano cristología y seguimiento*. Navarra: Verbo Divino. 2005.
- McGinn, Bernard. *Meister Eckhart and the Beguine Mystic: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerita Porete*. New York (NY): Continuum, 1997.
- _____. *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200- 1350)*. New York (NY): The Crossroad. 1998.
- Melloni Ribas, Javier. *La mistagogía de los ejercicios*. Bilbao: Mensajero, 2001.
- Meynard, Andrés María y Raimundo Castaño. *La vida espiritual: suma de teología ascética y mística según el espíritu y principios de Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1908.

- Moliner, José María. *Espiritualidad medieval: los mendicantes*. Burgos: Monte Carmelo, 1974.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Muraro, Luisa. *El Dios de las mujeres*. Traducción y prólogo de María Milagros Rivera. Madrid: Horas y horas, 2006.
- Murray, Alexander. *Razón y sociedad en la Edad Media*. Madrid: Taurus: 1983.
- Neher, André. *La esencia del profetismo*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Nolan, Albert. *Jesús hoy. Una espiritualidad de libertad radical*. Santander: Sal Terrae. 2007.
- O'Collins, Gerald y Edward G. Farrugia. *Diccionario abreviado de teología*. Navarra: Verbo Divino, 2002.
- Otto, Rudolf. *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción de Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- Pacho, Eulogio. *El apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española (1450-1650)*. Burgos: Monte Carmelo, 2008.
- Palacios Alcalde, M. "Las beatas ante la Inquisición, en *Hispania Sacra* 40 (1988): 110-111.
- Panikkar, Raimond. *De la Mística. Experiencia plena de vida*. Barcelona: Herder. 2005.
- Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Paz, Octavio. *La llama doble: amor y erotismo*. Barcelona: Seix Barral, 1993.
- Pelagio y Juan. *Las sentencias de los Padres del desierto: los apotegmas de los padres. (recensión)* Traducción directa del latín por José Fernández de Retana Aróstegui, instrucción por Dom Lucien Regmault. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.
- Pernoud, Régine. *Para acabar con la Edad Media*. Barcelona: Medievalia, 1999.
- Petroff, Elizabeth. *Body and soul. Essays of medieval Women and Mysticism* New York (NY): Oxford University Press, 1994.
- Pirenne, Henry. *Las ciudades de la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1971.
- Platón. *Diálogos* Volumen I. Introducción por Emilio Lledó Iñigo; traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, G. García Gual. Madrid: Gredos, 1982.

- _____. *Diálogos*. Volumen II. Traducción de J. Calonge, E. Acosta, F. J. Olivieri y J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1982.
- _____. “*El banquete*”. En: *Diálogos*. Volumen III. Traducciones, introducciones y notas por G. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, 143-287. Madrid: Gredos, 1988.
- Plotino. *Enéadas*. Traducción de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1998.
- Pontificio consejo para los agentes sanitarios (para la pastoral salud). *Dolentium hominum: Iglesia y salud en el mundo*. 74 (2010).
- Porete, Margarita. *El espejo de las almas simples*. Edición y traducción de Blanca Garí. Madrid: Siruela, 2005.
- Power, Eileen. *Mujeres medievales*. Madrid: Encuentro, 1991.
- Pseudo Dionisio Areopagita. *La jerarquía celestial; La jerarquía eclesiástica; La teología mística; Epístolas*. Traducción de Pablo A. Cavallero. Buenos Aires: Losada, 2008.
- _____. *Los nombres divinos*. Traducción de Pablo A. Cavallero y Graciela Ritacco. Buenos Aires: Losada, 2007.
- _____. *Obras completas*. Edición de Teodoro H. Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Rahner, Karl. *Dios, amor que descende: escritos espirituales*. Introducción y edición José A. García. Santander: Sal Terrae, 2011.
- _____. *La palabra poética y el cristianismo. Tomo 4*. Madrid: Taurus, 2002.
- _____. *The Mystical way in everyday life: Sermons, Prayers, and Essays*. Traducción de Annemarie S Kidder. New York (NY): Orbis Books. 2010.
- Rahner, Karl, Paul Imhof; Huber Biallowons y José Luis Albizu. *La fe en tiempos de invierno. Diálogos con Karl Rahner en los últimos años de su vida*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.
- Raitt, Jill; Bernard MacGinnd y John Meyendorff. *Christian spirituality. II. High middle ages and reformation*. New York: Crossroad, 1988.
- _____. *Espiritualidad cristiana. II. Alta Edad Media y reforma*. Buenos Aires: Lumen. 2002.
- _____. *Espiritualidad cristiana. II. Alta Edad Media y reforma*. Madrid: Edibesa, 2008.

- Randle, Guillermo. “la sabiduría espiritual en las Madres del desierto (siglos III – VI). *Cuadernos Monásticos* 151 (2004): 429-446.
- Reinhardt, Elisabeth. *Por las rutas medievales del saber*. Madrid: Eunsa, 2008.
- Relatos de un peregrino ruso*. Introducción y notas de Sebastià Janeras. Traducción del ruso de V́ctoria Izquierdo. Madrid: Alianza. 2010.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Tauros. 1982.
- Riu, Manuel. *La Baja Edad Media (siglo XIII al XV)*. Barcelona Montesinos, 1985
- Rivas, Fernando (ed.). *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*. Madrid: San Pablo. 2011.
- Roca Meliá, Ismael. “Observaciones sobre la prosa de Tertuliano”. *Millars* 2 (1975): 49-67, <http://www.raco.cat/index.php/MillarsCUCP/article/view/131462/181276> (Consultado mayo de 2014)
- Rosenzweig, Franz. *La estrella de la redención*. Edición preparada por Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme. 1997.
- Ruh, Kurt. *Storia della mistica occidentale. I Le basi patristiche e la teología monástica del XII secolo*. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- _____. *Storia della mistica occidentale. II. Mistica femmine e mistica francescana delle origini*. Milano: Vita e Pensiero. 1995.
- Ruiz Esparza, Marco Antonio de laRosa. “La iluminación y el conocimiento místico”. *Lindajara* 28, mayo de 2010, <http://www.realidadyfiction.es> (Consultado el 17 de octubre de 2013).
- Sánchez Bernal, Juan José. “*Homo loquens*: El lenguaje que nos hace humanos y hermanos” En *lenguajes y fe: XIX semana de estudios de teología pastoral (Madrid, 29 a 31 de enero de 2008)*, editado por el Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca, 17-51. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2014.
- Santidrian, Pedro R. *Cartas de Abelardo y Eloísa*. Salamanca: Alianza, 1993.
- Santoja, Pedro. “Mujeres religiosas: beatas y beguinas en la Edad Media. Textos satíricos y misóginos”. *Revista de Historia Medieval* 14 (2003-2006): 209-227.
- Saranyana Closa, Josep-Ignasi. *Historia de la filosofía medieval*. Pamplona: Eunsa, 1985.

- _____. “La noción de libertad en el contexto de la mística neoplatónica. A propósito del *Speculum animarum simplicium* de Margarita Porete (†1310)” *Anuario de Historia de la Iglesia* 16 (2007): 265-278.
- Schillebeeckx, Edward. *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*. Madrid: Cristiandad. 1983.
- _____. *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca: Sígueme. 1973.
- _____. *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1994.
- Schleiermacher, Friedrich. *Sobre la religión: discursos a sus menospreciados cultivados*. Traducción de Arsenio Ginzo Fernández. Madrid: Tecnos, 1990.
- Schneider, Michael *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*. Bilbao: Desclée Brouwer. 2000.
- Searle, Jonh. *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Ediciones Cátedra. 2004.
- Sells, Michael A. *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago: University of Chicago, 1994.
- Sicre, José Luis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, Estella. 2000.
- Simons, Walter. *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*. Philladelphia (PA): University Of Pennsylvania Press, 2007.
- Serres, Michel. *Historia de las ciencias*. Madrid: Cátedra, 1989
- Soto Posada, Gonzalo. *Filosofía Medieval*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional; San Pablo, 2007.
- Stein, Edith. *Los caminos del silencio interior*. Traducción y notas de Andrés Bejas y Sabine Spitzlei. Madrid: Espiritualidad. 1998.
- Sudbrack, Josef. *El espíritu es concreto: la espiritualidad desde una perspectiva cristiana*. Bilbao: Mensajero.2004.
- Tamayo-Acosta, Juan José (dir.). *Nuevo diccionario de teología*. Madrid: Trotta, 2005.
- Tanquerey, Adolphe. *Compendio de teología ascética y mística Tomo I*, Traducido de la sexta edición francesa por Daniel García Hughes. París: Desclée & Cía, 1960.
- Torres Queiruga, Andrés. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000.

- Toscano, María y Germán Ancochea Soto. *Dionisio Areopagita, la tiniebla es luz*. Barcelona: Herder, 2009.
- Tugendhat, Ernest. *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Underhill, Evelin. *La mística. Un estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trotta 2006.
- _____. *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*. Mineola (NY): Dover Publicatios. 2002.
- Vattimo, Gianni (Comp). *Hermenéutica y Racionalidad*. Barcelona: Norma, 1994.
- Vicaire, Marie Humbert; Leonardo Von Matt y Pedro Arenillas. *Santo Domingo*. Bruges: Desclée de Brouwer. 1958.
- Vielhauer, Philipp. *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- Viller, Marcel (dir.). “béguins, béguines, béguinages”. En *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mustique. Doctrine et historie. Fascicule V*. 1344. París: G. Beauchesne et ses fils, 1935.
- Von Balthasar, Hans Urs. *El todo en el fragmento: aspectos de teología de la historia*. Madrid: Encuentro 2008.
- _____. *Gloria: Una estética teológica*. Madrid: Encuentros, 1998.
- _____. “Teología y santidad”. En *Ensayos teológicos. I [Verbum caro]*, por, H. U. von Balthasar, 193-325. Madrid: Encuentro, 2001.
- Von Balthasar, Hans Urs; Alois María Haas; y Wernwe Bierwaltes. *Mística, cuestiones fundamentales*. Buenos Aires: Agape, 2008.
- Walker Bynum, Caroline. “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la baja Edad Media”. En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Tomo 1*. Editado por Michel Feher. Madrid: Taurus, 1990.
- _____. *Holy Feast and holyFast: The Religious Significance or Food to Medieval Women*. Berkeley (CA): University of California Press, 1987.
- _____. “Mujeres religiosas de fines de la Edad Media”. En *Espiritualidad cristiana II*, dirigido por Jill Raitt; Bernard McGinn y John Meyendorff. Buenos Aires: Lumen, 2002.

Weil; Simone. *Escritos esenciales*. Traducción de Ramón Alfonso Diez Aragón. Santander, Sal Terrae. 2000.

Wilde, Oscar. *De profundis balada de la cárcel del Reading*. Traducción de Arturo Agüero Herranz. Madrid. Alianza. 2011.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos, 2013.

Zolla, Elémire. *Los místico de Occidente*. Volumen II. Traducción de José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona: Paidós, 2000.

DE LAS RAZONES HUMANAS DE LA MÍSTICA A LAS RAÍCES MÍSTICAS
DE LO HUMANO:

Desde la experiencia espiritual de Etty Hillesum

Tesis para optar al título de Doctorado Eclesiástico

Rosana Navarro Sánchez

Director: Víctor Martínez Morales, S. J.

Segunda lectora: Bárbara Pataro Bucker

Fecha de sustentación: 12 de noviembre de 2015

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

Identificar la particularidad y los rasgos de “lo humano” en la experiencia mística de Etty Hillesum implica acercarnos a su *biografía* para que a partir de la comprensión que sobre “lo humano” y la experiencia mística que se desarrolló en el capítulo precedente podamos averiguar *si la experiencia narrada en su diario corresponde con una experiencia mística*. De ser así, *¿qué tipo de experiencia mística? ¿Cuáles son sus rasgos?*

En el asunto central de este capítulo se establecen las *relaciones e interrelaciones* que se evidencian entre *su experiencia mística y su evolución en relación con lo humano*, esto sería el emerger de lo humano en medio de su experiencia mística. Para ello, se hace un seguimiento y análisis a las categorías *interioridad, actitud teologal y alteridad*.

CONTENIDO DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

LO HUMANO Y LA EXPERIENCIA MÍSTICA

1. Lo humano como referente y posibilidad de la experiencia mística
2. La mística como dimensión humana

CAPÍTULO 2

EL EMERGER DE “LO HUMANO” EN LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE ETTY HILLESUM

1. ETTY HILLESUM: contexto y narración
2. La experiencia espiritual de ETTY HILLESUM: Camino hacia su experiencia mística
3. La particularidad de la experiencia mística en ETTY HILLESUM
4. El develarse de ‘lo humano’ en la experiencia mística de ETTY HILLESUM

CAPÍTULO 3

LO HUMANO Y LA EXPERIENCIA MÍSTICA: RECOMPENSIÓN DE UNA RELACIÓN ENTRAÑABLE

1. El contexto: algunos rasgos del Siglo XXI
2. Vivir hoy la fe: volver a las raíces místicas de ‘lo humano’

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

EXTRACTO

Capítulo 2

EL EMERGER DE “LO HUMANO” DESDE LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE ETTY HILLESUM

*“Les contaré mi vida a los hombres
para que ellos me digan quién soy”
León Felipe.*

1. ETTY HILLESUM: CONTEXTO Y NARRACIÓN

1.1 LA PERSONA DE ETTY HILLESUM, UNA SEMBLANZA BIOGRÁFICA¹

Etty Hillesum era hija de un profesor judío de lenguas clásicas, [...]. Su madre Rebeca Bernstein, una mujer judía rusa [...]. De carácter [...] dominante hizo difícil la convivencia familiar y aún más la relación con Etty. Los dos hermanos menores de Etty, Jaap y Mischa, ambos muy brillantes en sus respectivas profesiones, el primero era médico, el segundo un pianista muy talentoso. [...]

Etty Hillesum heredó la viveza intelectual de su padre y los rasgos apasionados de su madre. [...] No fue una buena estudiante en sus años escolares [...]. Luego de la escuela estudio hebreo y decidió estudiar Derecho en Amsterdam. [...]. En 1937 se fue a vivir a una residencia cuyo dueño era Han Wegerif, un hombre mayor, viudo de quien se hizo su amante. [...] De esta residencia salió Etty definitivamente cuando fue deportada al campo de Westerbork en junio de 1943. Aunque su trabajo como voluntaria del Consejo Judío en este campo había iniciado en agosto de 1942.

En su itinerario personal tuvo mucha influencia [...] Julius Spier, [...] un judío alemán que [...] se había preparado con Carl Gustav Jung en el psicoanálisis y la quirología. Era muy exitoso en sus terapias a las cuales llegó por casualidad un día Etty con una de sus amigas para que le leyera la mano. A partir de ese momento, ella decide iniciar un proceso

¹ Reseña biográfica reconstruida desde distintas fuentes, con particular referencia a los aportes de J.G. Gaarlandt en la introducción de la edición castellana condensada del diario de Etty Hillesum, y a la detallada descripción de Klaas Smelik en la edición italiana del diario recientemente publicado.

terapéutico con Julius Spier, por quien se sentirá muy atraída. En el transcurso de la narración del diario, Ety pone mucho énfasis en la relación con su psicoanalista. En los apartados finales del diario ella reconoce el papel decisivo de este hombre en su evolución interior; [...] es así como el centro de su atención se desplaza hacia una relación profunda y estrecha con Dios que se despliega como reflexión madura sobre la realidad de la guerra y su compromiso con el pueblo judío. Su escrito en realidad responde a su deseo íntimo de ser escritora y a la vez es una forma de llevar a cabo su terapia, quizás por sugerencia de Spier.

El trabajo como voluntaria en Westerbork se vio interrumpido en varias ocasiones. [...] Aunque le ofrecieron huir, ella se mantuvo fiel a su deseo de acompañar a sus hermanos judíos. Un mes después, en julio de 1943, al ponerse fin al estatus especial de los colaboradores judíos, Ety y su familia [...] quedan reclusos en el campo de Westerbork, hasta el 7 de septiembre de ese mismo año en que son transportados a Auschwitz. La Cruz Roja reportó la muerte de Ety Hillesum el 30 de noviembre de 1943. [...]

Este relato biográfico es de mucha importancia para la tarea que ahora emprendemos, el análisis de su diario en busca de algunas claves sobre el emerger de ‘lo humano’ en su experiencia mística. [...] En su relato, Ety Hillesum [...] ayuda a resignificar y actualizar [...] el lugar central de la experiencia mística en la realización del ser humano.

En su deseo de comprender lo que ocurría con su vida en medio de su confusión interior y del desastre inminente de la guerra, optó por hacer su propio camino interior que le llevó a vivir una experiencia que fue transformando su existencia y que dejó como legado en las páginas de su diario en el cual se hace evidente su habilidad para escribir.

La vida de Ety Hillesum es manifestación contemporánea de que la experiencia de Dios no es privilegio de unos pocos, es en realidad la posibilidad y el referente de todos en medio de la vida y de las situaciones personales más complejas, e incluso moralmente comprometedoras como era el caso de su doble relación afectiva con Han Wegerif, propietario y administrador de la residencia donde Ety vivió un buen tiempo, y con Julius Spier, su psicoanalista. Una mujer cuya experiencia resulta muy cercana a la sociedad que vivimos. Según Paul Lebeau² su modo de ser y su actitud ante la vida se pueden ubicar en la

² Lebeau, *Un Itinerario Espiritual*, 13.

posmodernidad, en cuanto tomó su distancia respecto de ciertos prejuicios ideológicos de la modernidad.

2. LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DE ETTY HILLESUM: CAMINO HACIA SU EXPERIENCIA MÍSTICA

La experiencia mística de Etty Hillesum viene siendo objeto de reflexión desde el momento de la publicación de su diario a mediados de los años 80. Una primera tendencia ha consistido en ubicarla dentro de la tradición judeocristiana, al buscar rasgos propios de los místicos de la tradición renano-flamenca o española en su itinerario espiritual, o al reconocer en su diario expresiones propias de la mística cristiana.³

[...] Según esta mirada, no debiera acudirse a la tradición mística con el fin de explicar la experiencia de Etty Hillesum. La experiencia mística de Etty Hillesum no se expresa únicamente a través del recurso de la fraseología mística clásica, sino a través de nuevos caminos, escuchando con cuidado la experiencia de vida de Etty con profundidad, rigurosidad y de modo integral. De este modo, se abren nuevos horizontes y nuevas posibilidades para aceptar, comprender y vivir la mística en la actualidad.

[...] Al adentrarnos en la lectura del diario de Etty, es inevitable descubrir que, aunque Etty no tuvo acceso directo a la tradición mística, sí es posible identificar en su diario algunas expresiones e ideas que plantean similitud con algunos de los místicos cristianos. Por ejemplo, para quien ha leído a San Juan de la cruz, es imposible ignorar esta confesión: “Y ahora que no quiero ser dueña de nada es que soy libre. Ahora que lo poseo todo, mi riqueza interior es inconmensurable.”⁴ En sus escritos además se han encontrado expresiones muy

³ Swart por ejemplo, reconoce en su experiencia el ‘anhelo de unidad’ o el ‘espacio del alma’, rasgos que están presentes en los místicos clásicos españoles o en la mística flamenca. Cfr. Loet de Swart. *Etty Hillesum e la tradizione mistica*. En: Van Oord, Gerrit. *L’esperienza dell’Altro*. Roma: Apeiron, 1990. P. 169-184. La Religiosa Carmelita Cristina Dobner sustenta la experiencia mística de Etty desde algunos textos de la tradición mística teresiana en resonancia con algunos párrafos del diario personal de Etty. Según esta religiosa, la imagen del castillo o del diamante en Teresa de Jesús, coinciden con la experiencia vivida por Etty Hillesum. Si bien, la religiosa reconoce el que no se puede ubicar a Etty en la tradición cristiana. Cfr. Dobner, Cristina. *Pagine Mistiche*. Según Paul Lebeou, en sus escritos además se han encontrado expresiones muy afines al pensamiento del maestro Eckhart, Jan van Ruysbroek, Teilhard de Chardin, Merleau-Ponty, Ignacio de Loyola, Emmanuel Lévinas, Paul Valéry and Paul Claudel. Cfr. Lebou Paul. *The Reception of Etty Hillesum’s writings in French language*.

⁴ E.H., 59.

afines al pensamiento del maestro Eckhart, Jan van Ruysbroek,⁵ Teilhard de Chardin, Merleau-Ponty, Ignacio de Loyola, Emmanuel Lévinas, Paul Valéry y Paul Claudel.

Por ello, aunque el acercamiento al fenómeno que aparece en la experiencia que narra Etty no será un procedimiento cien por cien aséptico, podemos acercarnos a su experiencia procurando distintas miradas y posiciones, en lo que se pone en evidencia la búsqueda personal de quien escribe esta investigación.

Todo esto nos invita a sumergirnos en su obra, en su contexto, con el propósito de rastrear y describir los rasgos de *esa progresiva conciencia de la manifestación de la Vida en ella. La Vida haciéndose sentir en su existencia corporal, anímica, espiritual: la explicitación mística de la experiencia de Etty Hillesum.*

2.1 ALGUNOS PRESUPUESTOS

La diversidad de perspectivas encontradas sobre la posibilidad y la índole propia de la experiencia mística de Etty Hillesum, pueden resolverse acudiendo a la fenomenología de la experiencia mística estudiada y propuesta por Juan Martín Velasco, quien luego de haberse acercado a las diferentes tradiciones religiosas, e incluso a las espiritualidades al margen de la religión, reconoció unos rasgos comunes en toda experiencia mística. Dichos rasgos fueron presentados en el capítulo precedente y los retomaremos en este capítulo para comprender la experiencia particular de Etty Hillesum.

Según este autor,⁶ Etty Hillesum, se ubica dentro de los místicos hijos de su tiempo, como un testigo del silencio de Dios, de la crisis de Dios. Etty Hillesum también se arraiga a su época, a su cultura y sociedad. Y es desde allí desde donde su experiencia adquiere profundo sentido. La originalidad de su experiencia se irá descubriendo en la medida en que avancemos en el estudio de sus rasgos.

⁵ En Etty es inseparable la unión entre anhelo de unidad y compromiso expresada por este místico flamenco con estas palabras: “Si estás en éxtasis y tu hermano necesita un remedio, deja tu éxtasis y ve a llevar el remedio a tu hermano. El Dios que dejas es menos seguro que el Dios que encuentras” Ruysbroeck. En: *La vida según el Espíritu en las Comunidades religiosas de América Latina*. Bogotá, 1973. pág. 47.

⁶ Martín Velasco, *Palabras y lugares de la experiencia mística hoy*, 60.

2.1.1 RENUNCIA, DESASIMIENTO, SUPERACIÓN DEL APEGO

El denominado ‘desasimiento’, ‘olvido de sí’, ‘vaciamiento’, ‘despojo’, es un requerimiento propio de la experiencia espiritual profunda, un rasgo propio y distintivo de todo proceso de experiencia auténtica de Dios, una especie de *kenosis*, negación para evitar hacer resistencia a la Divinidad. La unidad se consigue gracias al vacío que se crea para dar lugar al encuentro. Los místicos de oriente y occidente hablan de este presupuesto irrenunciable como posibilidad para vivir, experimentar a Dios en sus vidas.

Desde las primeras páginas de su diario, Etty es consciente de la necesidad de ‘olvidarse de sí’, y de la lucha interior que esto supone, por ello afirma: “Todo debe ser más natural y simple: yo misma debo desaparecer por completo.”⁷ En sus lecturas, Etty se encuentra con Alfred Adler, de quien cita un relato sobre el proceso que vivió un escultor antes de crear su maravillosa obra. De este relato ella muy convencida infiere un propósito y tarea para su propia vida: “Cualquiera que emprenda un trabajo importante debe olvidarse de sí mismo”⁸.

2.1.2 RECOGIMIENTO, SOLEDAD, SILENCIO

Para Etty Hillesum este recogimiento y soledad en realidad se desarrollan como la necesidad de volverse sobre sí, recuperar su interior, re-conocerse. Se trata de la *interioridad*, categoría que desde el comienzo hasta el final está presente en cada uno de los cuadernos que conforman su diario, e incluso en algunas de sus cartas. [...]

En el caso de Etty, el silencio es buscado en el espacio de la soledad, muy a pesar de su lucha con su dimensión racional y crítica que incluso describió ella misma como su parte atea:

No soy capaz de arrodillarme, siento un poco de vergüenza. ¿Por qué? Quizás debido a ese lado crítico, racional y ateo que también es parte de mí. A pesar de este sientto de vez en cuando un fuerte deseo de arrodillarme, con las manos en el rostro, para encontrar paz y para escuchar la fuente escondida en mí.⁹

⁷ E.H., 39.

⁸ E.H., 40.

⁹ E.H., 168.

Su deseo de oración lo descubre en silencio, arrodillada sobre la ‘alfombra de coco’ en un rincón de su estancia:

De nuevo me arrodillo sobre la áspera alfombra de coco, con las manos cubriéndome el rostro y oro: Señor hazme vivir de un único y gran sentimiento, haz que pueda cumplir las miles de tareas de cada día, reconduciendo estas pequeñas acciones a un único centro, un profundo sentimiento de disponibilidad y amor.¹⁰

Se pueden identificar dos sentidos complementarios del silencio, soledad y recogimiento en el proceso de su diario.

2.1.2.1 EL SILENCIO COMO EL ESCENARIO DE LA ESCUCHA INTERIOR. ETTY [...] DESCUBRE POCO A POCO LAS CLAVES PARA CONSEGUIRLO:

Es también mi gran deseo. Debemos llevar nuestra experiencia dentro de nosotros, ponerla en medio del espacio silencioso de nuestro interior y escucharla. Y todo esto no es posible si das mucha importancia a los entusiasmos que te asaltan desde fuera. Ser en sí mismo, para estar a solas, silencio, quietud. No importa que estés rodeada de una multitud. ¡Y ninguna vanidad!¹¹

Hasta que finalmente lo va consiguiendo: “Hay siempre una estancia silenciosa en algún ángulo de nuestro ser y podremos ocuparla de tanto en tanto. No podrán privarnos de aquel espacio. Ahora llevo un año trabajando en ese espacio de silencio dentro de mí, tanto así que ahora se ha ampliado a una gran sala tangiblemente presente.”¹²

2.1.2.2 EL SILENCIO COMO LA FECUNDIDAD DE LAS PALABRAS EN SU AUSENCIA

Etty intuye y expresa: las palabras pueden confundir: “Odio la acumulación de palabras.”¹³ Las palabras no pueden desaparecer, pero sí pueden sufrir una metamorfosis para poder expresar o incluso acentuar el silencio. “En el fondo se necesitan muy pocas para decir

¹⁰ E.H., 254.

¹¹ E.H., 497.

¹² E.H., 691-692.

¹³ E.H., 579.

aquellas cuatro cosas que verdaderamente cuentan en la vida.”¹⁴ Palabras que según ella afirma: “estén orgánicamente insertas en un profundo silencio, y no palabras que existen solo para cubrirlo o dispersarlo, más bien deberían acentuarlo.”¹⁵ Para ello, “la cosa más importante será establecer la justa relación entre las palabras y el silencio – el silencio en el cual suceden más cosas que en todas las palabras juntas (...) No será un silencio vago e inaferrable, tendrá sus contornos, sus ángulos, su forma; y entonces las palabras servirán para dar al silencio su forma y sus contornos.”¹⁶

2.1.3 INTERVENCIÓN DEPURATIVA DE PARTE DE DIOS

La prueba, el sufrimiento, las contrariedades, las luchas consigo misma, con sus sentimientos, con su percepción sobre la guerra, los otros, son espacio en el que afianza y consolida el deseo profundo de Dios, en la ‘experiencia de Su ausencia’ que poco a poco se convierte en exigencia y evidencia de Su Presencia.

Poco a poco emerge la conciencia de que, al margen del esfuerzo personal en buscar una experiencia de Dios, Su Presencia se insinúa para Etty como escenario vital en el cual se encuentra sumergida, aunque ella misma reconoce que en ocasiones dicha conciencia pasa desapercibida. Su anotación del 26 de agosto de 1941 así lo evidencia: “Dentro de mí hay un pozo muy profundo y en lo profundo está Dios. A veces puedo llegar hasta Él. Pero a menudo hay piedras y escombros que recubren ese pozo y entonces Dios está sepultado. Entonces se requiere desenterrarlo de nuevo.”¹⁷ En otras ocasiones lo ilustra con la imagen de una llanura inmensa:

Es como si dentro de mí, sobre una inmensa llanura se encontraran hordas salvajes esparcidas por todas partes, y de repente fueran puestas en orden orientadas por una mano poderosa de la que emana una fuerza y energía serenas, seguridad y fortaleza, armonía y coherencia, una confianza en sí mismas. De repente todo esto se interioriza.¹⁸

Este presupuesto existencial acaece como parte de un proceso que implicó en ella el progresivo *desasimiento*, la necesidad de *superación* del ego, el cultivo de la *interioridad*,

¹⁴ E.H., 579-580.

¹⁵ E.H., 579.

¹⁶ E.H., 579-580.

¹⁷ E.H., 153.

¹⁸ E.H., 45.

hacia la *alteridad*, el silencio y la disposición en *actitud teologal*. Este proceso fue vivido por Etty Hillesum como fruto de su propia consciencia de necesidad de resolver su confusión interior, de crecer, de conocerse. En últimas, al darse cuenta del requerimiento de un desarrollo personal humano, de una evolución de su existencia.

2.2 ITINERARIO DE ETTY HILLESUM: NUEVA LECTURA EN LA PARTICULARIDAD DE UNA EXPERIENCIA

Como se ha venido afirmando, en el itinerario espiritual de Etty Hillesum es posible reconocer varios factores involucrados, y varias miradas posibles. Nos centraremos en dos perspectivas: la evolución de la relación consigo misma, la evolución de su relación con Dios.

2.3 LA EVOLUCIÓN DE LA RELACIÓN CONSIGO MISMA: DEL ‘YO FRAGMENTADO’ AL ‘YO INTEGRADO’

En el transcurso de la lectura del diario se puede notar el entramado de interacción y confrontación de las personalidades en los que ella misma se despliega y que encarna al interior de la narración: llamaremos a la primera *Etty 1*, o la mujer rica en impulsos, apetitos y razones, que busca satisfacer sus deseos, olvidando en ocasiones sus intenciones y anhelos, se entrega a sus deseos inmediatos: fantasías, auto-contemplación, narcisismo. *Etty 2*, vive y cuenta la historia, su momento personal, su situación, sus sentimientos, sus anhelos frustrados en pos de su madurez integral y su conquista personal. *Etty 3*, en búsqueda de la sabiduría, es quien toma distancia, consejera, le indica lo que debe hacer, le habla, la corrige y reprende, la mueve hacia sus búsquedas de sí y en sí misma.

Desde el psicoanálisis,¹⁹ el drama de Etty pone en evidencia la realidad del ‘yo’ [...] sometido de una parte a las fuerzas y condicionamientos propios de su estructura biológica, pulsiones, deseos, de su disposición psíquica, de su situación histórica y familiar, y de otra, se siente movida a encontrar sentido, a buscar y hallarse en el Otro. La sutil diferencia con el análisis freudiano está en que en el otro lado del ‘yo’, el superyo, en el caso de Etty supera el papel de la censura para hacer evidente la demanda de sentido de sí mismo en el Otro.

¹⁹ El análisis de Freud acerca del ‘yo’.

Desde la nueva corriente de la psicología contemporánea²⁰ se trata de la triada ‘pre-consciente’, ‘consciente’ y ‘trans-consciente’ puestas en evidencia en el proceso narrado por Etty Hillesum: Etapa pre-personal o de indiferenciación infantil, etapa personal característica de la adultez, y etapa trans-personal como dimensión mística que emerge y se manifiesta poco a poco.

La puesta en escena de estas dimensiones de su personalidad evidencia la fuerza de la lucha interior, búsqueda personal, deseo de autoconocimiento en que Etty estaba empeñada.

En este proceso es posible notar la progresiva integración de Etty Hillesum que sin desconocer o ignorar sus debilidades, desde la nueva fuerza que le ha otorgado su profunda experiencia de conocimiento de sí misma, se re-hace en el hallazgo de esa fuente riquísima en su interior.

El diario comienza a ser escrito por Etty 2, protagonista que da cuenta una y otra vez de su situación, de sus sentimientos, de su deseo de superar el caos interior en el que se siente envuelta. En la primera página, comienza con una carta que dirige a Julius Spier en cuyas primeras líneas se refiere a algo que le ha escrito pero que no se decidió a entregarle. Seguidamente describe por primera vez el lugar desde el cual escribirá casi todo su diario, su escritorio en la residencia en que vive, y se repite así misma las palabras tranquilizadoras de Julius. Es la primera intervención de Etty 3: “Sí pequeña, verás que todo se ajusta. Basta que no te tomes muy en serio a ti misma, tus sentimientos y pensamientos.”²¹

Al momento de empezar a escribir, Etty está decidida a dar la pelea, muy seguramente gracias al apoyo de Julius Spier. Esto hace que la interrelación de los tres personajes que encarna ella misma sea muy dinámica y esté presente en toda la primera parte de su diario.

El relato de sus sentimientos, de su confusión y lucha será recurrente simultáneamente con su deseo de superarlo. Etty 2 presenta desde el inicio su estado y evolución, cómo se

²⁰ Desde el nuevo paradigma de la conciencia humana expuesto entre otros por Ken Wilber, se plantea el propósito de reconciliar los ámbitos psicológico y espiritual del ser humano. Mediante el progresivo emerger de distintos niveles de la conciencia y su evolución. Ken Wilber. *El proyecto Atman*. Barcelona: Kairós, 1980.

²¹ E.H., Diario., 29.

encuentra y cómo se siente: su confusión²² y soledad, su fantasear erótico²³, su preocupación por tejer una relación estable con un hombre, la autocompasión²⁴, sus quebrantos de salud²⁵, su sensación ante la devastación de la guerra²⁶, su admiración por la vida²⁷ junto con la percepción de su propia vida²⁸ a pesar de todo, sus problemas con la alimentación²⁹, su sensación de ‘intranquilidad creativa’³⁰, de contradicción interior, de incompatibilidad entre ‘Dios y el vientre’³¹, deseo de superar tanta lectura de autores y comenzar a vivir sus palabras,³² su intuición y deseo de encontrar algo grande en su interior. Se trata de un deseo que viene de lo profundo y que “le hace decir-se”, que es posibilidad y alternativa para descubrir-se siendo, irse construyendo, recomponiendo interiormente y, finalmente, sorprenderse ella misma con la riqueza infinita de la que sin embargo, nunca ha dejado de formar parte.

Esta Ety 2 oscila constantemente. Sus estados de ánimo son fluctuantes, pasa en pocas líneas, de la desolación a la sensación de armonía y a la afirmación de su deseo de ser adulta, de acercarse a los otros, de encontrar la lucidez.

Ety identifica y nombra lo que le sucede:

Así es que ahí estaba yo con mi *constipación espiritual*.³³

He aquí tu enfermedad: pretendes encajar la vida en tus fórmulas, abarcar todos los fenómenos de la vida con tu mente, en lugar de dejarte abrazar por la vida. Como era antes: está bien que

²² E.H., 31.

²³ Su fantasía y su referencia al fuerte deseo erótico acompaña todo su diario justo hasta el cuaderno 9. De allí en adelante las referencias son muy esporádicas y además cambian totalmente en su modo de decirse. E.H., p. 29, 35, 38, 71, 72, 75, 87, 88, 89, 102, 196, 255, 382, 392,396, 472, 596, 627, 631.

²⁴ E.H., 143, 235, 372, 618, 621, 671.

²⁵ El dolor de estómago y de cabeza es una constante en la narración de su diario. Sus quebrantos de salud le hacen difícil en ocasiones mantener sus propósitos. Sus hábitos alimenticios añaden otra razón a sus continuos dolores estomacales. E.H., p. 135, 136, 203, 214, 252, 253,256, 317, 323, 461, 502, 506, 548, 601, 633, 706, 721,771.

²⁶ E.H., 94, 99, 276, 279,347, 365, 391, 455, 568.

²⁷ E.H., 30, 37,41, 50, 51, 70, 87,112,117, 134, 185,

²⁸ E.H., 30, 39, 43, 57, 72, 71, 76, 79, 93, 106,

²⁹ E.H., 126, 185, 434, 435, 721,

³⁰ E.H., 119, 120, 203, 239, 259, 267, 301, 336, 367, 572, 631, 632, 671, 705, 792.

³¹ E.H., 122-123.

³² E.H., 65.

³³ E.H., 33.

tú metas la cabeza en el cielo, pero no que pretendas meter el cielo en tu cabeza. Quisieras rehacer el mundo en lugar de gozarlo como es.³⁴

No se puede dominar todo con la mente, es preciso también dejar espacio al sentimiento y a la intuición.³⁵

Las palabras de Spier que al comienzo transcribe se convierten en propósito personal, son palabras de las que se apropiará poco a poco y que le harán posible integrar su propia vida en armonía con su entorno, aún en medio de la violencia, el odio y el sufrimiento generado por la guerra.

La rica experiencia espiritual de Etty Hillesum no surge espontáneamente en ella, ha sido cultivada a través de sus lecturas, el acompañamiento de Julius, su relación con el contexto de odio y sufrimiento que la circundaba, la escritura de su diario, el ejercicio del conocimiento interior y del silencio. Esas lecturas, esos autores, ese trabajo interior en realidad tuvieron una función mayéutica, hicieron posible que Etty ‘diera a luz’ y experimentara por ella misma lo que ya llevaba dentro. Ella misma refiriéndose a Julius lo llama “el partero de mi alma”.

Al comenzar a hablar desde las palabras de Rilke, de San Agustín o de la Biblia, se descubre cómo estas lecturas en realidad le abrieron los ojos, la hicieron consciente de la Presencia y le permitieron afirmar con certeza el fruto de su experiencia. “Hoy todavía me quedan Miguel Ángel y Leonardo. También ellos forman parte de mi vida, la llenan. Y Dostoievski y Rilke y san Agustín. Y los evangelistas. Cada uno de ellos tiene algo que contarme. Me encuentro en muy buena compañía. Y no me refiero a la ‘erudición’ de antes.”³⁶

En la fase final de su diario cuando éste se convierte en un diálogo con Dios, continúa citando a Rilke e identificándose con sus palabras:

No temía la dureza de aquellos años de entrenamiento: mi corazón anhelaba ser martillado y pulido a condición de que mi dureza me perteneciera, y no, como por tanto años durante la

³⁴ E.H., 190-191.

³⁵ E.H., 156.

³⁶ E.H., 564.

infancia y la adolescencia, una crueldad inútil, de la cual no he aprendido nada. (O quizás haya aprendido algo... pero perdiendo tantas energías).³⁷

La influencia de Jung también es grande, dado que Spier fue su discípulo. En varias ocasiones Etty transcribe textos de Jung³⁸ referentes al conocimiento del yo, a la profundidad del yo. Son textos que busca hacer suyos.

De Spier, transcribe muchas de sus palabras, entre ellas, al comienzo de su diario destacan las siguientes: “En la angustia habita la intuición de la Divinidad, Omnipotencia creadora (...), la angustia es superada por la fe.”³⁹

A san Agustín se refiere en varios momentos en el transcurso de su diario. Por ejemplo, al aproximarse la fecha en que sus privilegios se terminaban, escribe: “Así de bien estaba yo en compañía de San Agustín...”⁴⁰ y se anima con algunas palabras del santo.

Por su afinidad con el idioma ruso, se aproximó a la obra de Dostoyevski, y en especial a la lectura de “El idiota”, quizás esa intrincada red de pasiones y relaciones en las que aparece la traición, la muerte violenta, el soborno, al lado de la fragilidad e inocencia del protagonista buscando encarnar las virtudes, haya fascinado a Etty en el proceso de encuentro con sus propias oscuridades y las de su sociedad.

Y se decide una y otra vez a emprender el camino. En ocasiones reprochándose y corrigiéndose a sí misma, habla Etty 3:

“Querida mía, o te pones a trabajar o la verás. Y no me saques la excusa de que tienes un dolor de cabeza o un poco de náusea y que ahora no estás bien. Sería del todo fuera de lugar: debes trabajar y basta. Y nada de fantasías o altísimos pensamientos y profundas intuiciones.”⁴¹ [...]

Otras veces describiendo sus oscilaciones: “En mi caso es al revés: a veces me arrastro por el suelo, y otras veces floto en el cielo, pero todavía no soy capaz de establecer un vínculo natural entre cielo y tierra. Es por esto que me sigo sintiendo tan insegura y confundida, ¿no crees?”⁴²

³⁷ E.H., 741.

³⁸ Cfr. E.H., 108, 118, 185, 232.

³⁹ E.H., 44.

⁴⁰ E.H., 567.

⁴¹ E.H., 35.

⁴² E.H., 148.

Al final del diario conocido se puede encontrar a Etty Hillesum que ha podido ir haciendo vida las palabras que tanto se repite al inicio, las ideas que transcribe de sus autores favoritos. Ha logrado pasar como ella misma afirma, del deseo, al conocimiento, a la sabiduría. Así por ejemplo cuando afirma: “Creo poder soportar y aceptar cada cosa de esta vida y de este tiempo. Y cuando la tormenta sea muy fuerte y no sepa cómo salir de ella, me quedarán siempre dos manos juntas y las rodillas dobladas.”⁴³ Y en la conciencia de Algo que la habita, la tranquiliza y la orienta: “Comienzo a darme cuenta con mayor claridad que dentro de nosotros hay una materia o como queramos llamarla, que posee una vida propia y gracias a la cual se nos hace posible hacer las cosas.”⁴⁴

O estas palabras de comienzos de julio de 1943 que recogen muy bien toda su vida y el momento de plena conciencia que vive:

Cuando una araña teje su red, ¿no lanza los hilos principales delante, sobre los cuales trepa luego ella misma? La vía principal de mi vida está delineada delante de mí y llega ya a otro mundo. Es como si todas las cosas que ahora ocurren y que ocurrirán aquí, fueran ya parte de mí. Las he vivido y elaborado y participo en la construcción de la sociedad del futuro.⁴⁵

La madurez en la integración personal, la conciencia profunda de la vida en medio de la realidad, la paz que la habita le mueve a afirmar que todo lo que ocurre es como si ya hiciera parte de ella misma.

Así, el paso del ‘yo fragmentado’ al ‘yo integrado’ se hace señal de algo más profundo y contundente que ocurre en su interior. Esta señal es movimiento y a la vez hace parte de su transformación y su modo de aproximarse a Aquello más grande que la habita, desde lo cual toda su vida mostrará un nuevo y definitivo sentido. Es lo que a continuación se aborda.

2. 4 LA RELACIÓN DE ETTY HILLESUM CON DIOS

Aunque la palabra Dios está presente desde el comienzo del diario, no es ésta la primera clave de su itinerario espiritual; al leer su diario, se puede notar una constante que marca el comienzo y todo el proceso de su crecimiento espiritual hacia la experiencia mística. Se trata de su ‘interior’ y la necesidad de cultivarlo, conocerlo, aproximarse a esas profundidades, intuendo y conquistando progresivamente la certeza de la Presencia que la habita.

⁴³ E.H., 793.

⁴⁴ E.H., 794.

⁴⁵ E.H., 98.

2.4.1 RASGOS Y LUGARES DE LA INTERIORIDAD EN LA EXPERIENCIA DE ETTY HILLESUM

En la Sagrada Escritura y concretamente en el Antiguo Testamento, se pueden reconocer unos lugares propios para la interioridad: la tienda,⁴⁶ el pozo,⁴⁷ el templo, el arca. Esta última por ejemplo es lugar de la manifestación divina. La referencia al pozo, a la fuente es muy clara en Ety Hillesum. En algunos casos lo identifica con Dios⁴⁸ directamente. En otros casos, cuando como en muchas ocasiones se dedica a pensar sobre las relaciones de pareja, se refiere así al lugar de la interioridad: “La fuente de cada cosa ha de ser la vida misma, jamás otra persona. Todo esto debo todavía aprenderlo, y aprenderlo para la vida entera.”⁴⁹

Más adelante identifica la paciencia como la fuente interior para su trabajo creativo.⁵⁰ La fuente interior es también el lugar de la simplicidad y naturalidad que hace posible comprender y comunicar las cuestiones más importantes de la vida.⁵¹

Al final de su diario, la fuente, el pozo originario, es el lugar de renovación permanente, la vida misma: “Cada día me renuevo en la fuente original, en la vida misma, y de vez en cuando descanso en la oración.”⁵²

El lugar de la interioridad y su rasgo central posee muchos nombres. Entre ellos, ‘fuente interior’,⁵³ ‘vida interior’,⁵⁴ ‘voz interior’,⁵⁵ ‘certeza interior’,⁵⁶ ‘verdad profunda’,⁵⁷ ‘Fragmento de eternidad’,⁵⁸ ‘centro interior’,⁵⁹ ‘estancia silenciosa’,⁶⁰ ‘fuerza vital’,⁶¹ incluso

⁴⁶ Como el espacio de habitación y lugar de Dios, que se prepara y adorna con cuidado. Ex 26 y ss.

⁴⁷ Manantial de donde emana vida. Por ejemplo, Nm 21,16: “Este es el pozo a propósito del cual dijo Yahveh a Moisés: Reúne al pueblo y les daré agua.”

⁴⁸ Cfr E.H., 153.

⁴⁹ E.H., 117.

⁵⁰ E.H., 477.

⁵¹ E.H., 707.

⁵² E.H., 777.

⁵³ E.H., 126.

⁵⁴ E.H., 38.

⁵⁵ E.H., 103, 197, 782, 783.

⁵⁶ E.H., 359.

⁵⁷ E.H., 151.

⁵⁸ E.H., 155.

⁵⁹ E.H., 335, 391.

⁶⁰ E.H., 336.

⁶¹ E.H., 622.

como ‘intranquilidad sagrada’.⁶² Ella es consciente de un ‘Algo’ presente en su interior más profundo, al que en ocasiones llama Dios: “Estas palabras me acompañan desde hace semanas: se debe tener el coraje de decirlo. Tener el coraje de pronunciar el nombre de Dios.”⁶³ Poco a poco va descubriendo que en ese fondo personal se hace posible ‘vivir con sentido’, ‘dar sentido al sufrimiento’, ‘comprender la realidad’ por dura que sea. Esta fuente como ella le llama es clave para recuperar ‘la humanidad’, y es tan real como el mundo exterior.

2.4.2 EXIGENCIAS Y ACCESOS A LA INTERIORIDAD EN LA EXPERIENCIA DE ETTY HILLESUM

Vivir la interioridad exige un desplazamiento, un cambio de lugar para dirigirse a ‘lo secreto’, a ‘lo escondido’, tal y como lo presenta Mateo en el Evangelio:

“Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar en las sinagogas y en las esquinas de las plazas bien plantados para ser vistos de los hombres; en verdad os digo que ya reciben su paga. Tú, en cambio, cuando vayas a orar, entra en tu aposento y, después de cerrar la puerta, ora a tu Padre, que está allí, en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará.”⁶⁴

Etty descubre muy rápidamente este requerimiento hacia la interioridad: “Y ahora descubro cómo curarme: acurrucarme en un rincón y escuchar aquello que tengo dentro, bien recogida en mí misma.”⁶⁵ Tomar distancia, buscar un lugar separado de la mirada de los otros, escondido, es la posibilidad de tomar contacto con su interioridad. Esta disposición implica también el silencio, como en el caso de Job: “Atiende, Job, escúchame, guarda silencio, y yo hablaré.” (Jb, 33,31).

En varias ocasiones se refiere a una ‘áspera alfombra de coco’ en el baño, donde descubrió sorprendida la necesidad de arrodillarse y su inicial sensación de vergüenza: “Esta tarde me encontré de pronto arrodillada en la alfombra de coco marrón, en el baño, con la cabeza en la bata de baño, que colgaba de la silla de mimbre. Simplemente no puedo

⁶² E.H., 119.

⁶³ E.H., 279

⁶⁴ Mt 6,5-6.

⁶⁵ E.H. 155.

arrodillarme así, hay una especie de vergüenza en mí. ¿Por qué?⁶⁶ Luego tendrá que ceder y se verán los frutos. El 7 de septiembre de 1943, día en que fue deportada al campo de exterminio junto con su familia, Ety escribe su última carta en la que anota: “Abro la Biblia y encuentro esto: ‘El Señor es mi más grande refugio’. Estoy sentada sobre mi mochila en medio de un vagón lleno de gente. Papá, mamá y Mischa están unos vagones más adelante.”⁶⁷

El camino de la interioridad también supone salir de las seguridades, controles y apariencias. El salmista lo recuerda: “Me puse, pues, a pensar para entenderlo, ¡ardua tarea ante mis ojos! Hasta el día en que entré en los divinos santuarios, donde su destino comprendí...” (Sl 73,16-17). También la confesión de Teresa de Jesús nos ayuda a comprender: “no está la cosa en pensar mucho sino en amar mucho.”⁶⁸

Hasta que logra lo que Gregorio de Nisa describe: “... porque todo concepto, elaborado por el entendimiento con una imagen sensible para conocer y alcanzar la naturaleza divina, da una imagen falsa de Dios, y no da a conocer a Dios.”⁶⁹ Y entonces Ety afirma:

El saber y poder, lo sé, quizás por esto busco acumular conocimientos, debido a una necesidad de hacerme valer. En realidad, no lo sé. Pero Señor, concédeme la sabiduría más que el conocimiento; o mejor, solo el conocimiento que conduce a la sabiduría y hace a los seres humanos felices.⁷⁰

La vida espiritual de Ety surge en los ‘prados del fondo de su corazón’, en esos espacios disponibles, desde el instante en que en su corazón se produce el encuentro con el Dios que la sobrecoge.

El proceso interior también requiere del silencio [...] en sus dos dimensiones: como el escenario de la escucha, el ámbito en que lo escondido recrea el escenario en el que la melodía se hace presente, y como el lugar de la fecundidad de las palabras en su ausencia. Esta necesidad de silencio es explícitamente expresada: “He paseado de nuevo a lo largo de las fronteras de mi reino interior. Lo he hecho totalmente inmersa en mi silencio, un silencio que todavía no es suficiente y del cual me doy cuenta de que tengo una necesidad inmensa.”⁷¹

⁶⁶ E.H., 168.

⁶⁷ E.H., *Lettere, Edizione Integrale*, 155.

⁶⁸ Teresa de Jesús. *Fundaciones* 5,2.

⁶⁹ Mateo Seco, L.F. *Gregorio de Nisa. Sobre la Vida de Moisés*, 171-172.

⁷⁰ E.H., 156.

⁷¹ E.H., 372.

2.4.3 FRUTOS DEL CULTIVO DE LA INTERIORIDAD

El primero de los frutos del cultivo de la interioridad es el descubrimiento de ‘estar habitados’. Como en el caso de Jacob: “¡Así pues, está Yahveh en este lugar y yo no lo sabía!” (Gn 28,16). Etty al final de su Diario está convencida: “Si escucháramos solo un poco esta voz [interior], si probáramos solo hacerla resonar dentro de nosotros, habría mucho menos caos.”⁷² A esto se une la certeza de que esto se logra luego de un trabajo paciente y procesual del cual se obtiene un verdadero descanso:

Si luego de un laborioso proceso que ha significado un trabajo de cada día, podemos abrir una vía a la fuente originaria que tenemos dentro, y que yo llamo ‘Dios’, y si luego logramos que esta vía permanezca siempre libre, ‘trabajando en nosotros mismos’, entonces la renovaremos continuamente y no tendremos que preocuparnos de agotar nuestras fuerzas.⁷³

Unos meses antes de su deportación a Auschwitz, confiesa a su amiga Henny Tideman en una carta, algo que había consignado unos días antes en su diario. Ese último cuadernillo que desapareció junto con ella tras su deportación definitiva: “Tú que me has enriquecido tanto, Dios mío, permíteme también dar a los demás a manos llenas. Mi vida se ha convertido en un diálogo ininterrumpido contigo, en una única y larga conversación.”⁷⁴

La experiencia vivida como fruto del cultivo de la interioridad abre la conciencia a la realidad de ‘ser amada’.

En Etty Hillesum, la fuerza de la palabra busca expresar la profundidad de la experiencia de sentirse amada en *el anhelo de la poesía* y de su necesidad de expresarse: “No hay un poeta oculto en mí, sólo una pequeña parte de Dios que podría convertirse en poesía. En un campo debe haber un poeta, que haga experiencia de la vida allí, incluso allí, como un bardo⁷⁵ que sea capaz de cantar acerca de ella.”⁷⁶ Para Etty Hillesum el poeta encarna al místico, ese hombre o esa mujer que más allá de identificarse con un estereotipo de creyente, simplemente se hace voz de esa ‘Corriente’ que le grita dentro.

⁷² E.H., 783.

⁷³ E.H., 777.

⁷⁴ Etty Hillesum. *Lettere. Edizione Integrale*, 129.

⁷⁵ Bardo según el Diccionario: poeta heroico o lírico.

⁷⁶ E.H., 787.

La profundidad e intensidad de la interioridad vivida, provoca que hacia el final de su diario exprese la inadecuación e *insuficiencia de las palabras*, y concretamente para referirse a Dios: “A veces encuentro la palabra ‘Dios’ un poco primitiva: es sólo una metáfora después de todo, un modo de acercamiento a nuestra más grande y continua aventura interior; estoy segura de no tener la necesidad de la palabra ‘Dios’, que a veces se presenta como un sonido primitivo, primordial.”⁷⁷

La vida interior es el *presupuesto de sentido de la vida exterior*, de modo que en Etty el mayor indicio, que al comienzo se manifestó como una intuición es su descubrimiento: “...a veces siento que solo cuando me conozca a mí misma por completo, podré conocer a la humanidad entera.”⁷⁸

La interioridad cultivada nos hace sensibles al clamor del otro:

Y esto se ha hecho claro una vez más hoy al mediodía: no se puede ser lo suficientemente consciente de nuestra responsabilidad hacia todos aquellos que reclaman nuestra ayuda. Debemos escuchar todo aquello que nos dice nuestro corazón con mayor devoción y conciencia. Interiormente debemos buscar ser más disciplinados y no tenemos el derecho de perder un solo minuto de nuestras vidas, porque hay tanto por hacer, un montón de cosas que hacer por los demás.⁷⁹

2.5 EL ASOMARSE DEL ‘TÚ’: EL SENTIDO DE LA ACTITUD TEOLOGAL

Para Etty Hillesum, Dios ha surgido de las profundidades de su propia experiencia, una experiencia en la que se hace presente el rostro del otro. Sin dejar de referirse a sus lecturas, a sus relaciones afectivas, a sus dolencias cotidianas, comienza ‘hablando desprevenidamente de Dios’, continua ‘hablando a Dios’, y termina ‘hablando con Dios’ en un diálogo en que aparece la fuerza del ‘escuchar’ a Dios y de la palabra que se dona melodiosa e ininterrumpidamente. Se trata de una progresiva conciencia de la manifestación de la Vida en ella. La Vida haciéndose sentir en su existencia corporal, anímica, espiritual: la explicitación mística de su experiencia que la lanza a los otros.

Si el asunto de Dios hace parte de la realidad que nos identifica como seres humanos, como dimensión que nos constituye y que es anterior a cualquier forma de saber o decir

⁷⁷ E.H., 645.

⁷⁸ E.H., 194.

⁷⁹ E.H., 430.

acerca de Él, entonces se comprende cómo se va haciendo presente en la narración de Etty Hillesum, al comienzo con cierto descuido y a la vez con algunas reservas. Las alusiones iniciales a Dios parecen un poco desprevenidas en algunos casos: como parte de algunos dichos⁸⁰ o en otros casos son citas de algunos autores.⁸¹

Su diario no se limita a una referencia ‘a’ Dios y una relación ‘con’ Dios en exclusividad y aparente ausencia. Lo valioso de su experiencia es que este encuentro con Dios acontece en medio de los avatares cotidianos, de las preguntas, ‘del mundo de la vida’. Este encuentro permite ver que la vida es ganancia por el amor a los otros en los que se encuentra a Dios: “Amo tanto a los otros porque amo en cada uno un trozo de Ti, Dios mío. Te busco en todos los seres humanos y a menudo encuentro en ellos algo de Ti, y busco desenterrarte de los corazones de los demás, Dios mío.”⁸² Este dirigirse a Dios como a un ‘Tú’ es un hallazgo liberador para Etty.

En su itinerario hacia este diálogo entrañable, hay una transición entre el mundo interior de Etty invadido y obstruido por el pensar incesante, las palabras, los ruidos interiores, su atasco afectivo-espiritual, y la necesidad que ella siente de buscar un respiro, un refugio ‘libre del pensar’; de modo que en su relato comparte frases como estas: “Cuando no me siento bien, debería desterrar la máquina de mis pensamientos, que corre y tira por el aire todo lo que puede,”⁸³ o cuando se reprocha a sí misma: “El pensamiento no te deja llegar a ninguna parte,⁸⁴” e incluso llega a decir que odia tener un cerebro⁸⁵. Finalmente comprende que lo que ella necesita no es pensar para conocer, sino guardar silencio para hallar sabiduría. “Señor concédeme sabiduría antes que conocimiento.”⁸⁶

A continuación, se detalla y desarrolla el camino emprendido por Etty Hillesum a través de las etapas que nos sugiere su diario y sus cartas:

⁸⁰ Como cuando afirma: “pero basta, en nombre de Dios...”. E.H., 38. O cuando refiriéndose a su lucha con los sentimientos hacia Spier exclama: “Pero Dios mío, será muy difícil”. E.H., 72.

⁸¹ Al citar a Spier por ejemplo: “El temor de Dios debe vivificar al hombre que lo prueba...” E.H., 44.

⁸² E.H., 750.

⁸³ E.H., 150.

⁸⁴ E.H., 156.

⁸⁵ E.H., 192.

⁸⁶ E.H., 156.

2.5.1 DE LA BATALLA INTERIOR A LA INTUICIÓN DE ‘ESTAR HABITADA’:

MARZO-AGOSTO 1941

La imposibilidad de encontrar las palabras adecuadas según ella misma afirma, hará que en el transcurso de su narración resuenen las voces de Spier, Durant, Rilke, San Agustín, entre otros. De Verwey⁸⁷ toma su primera alusión directa a Dios y afirma por primera vez su deseo de ir de la mano de Dios.

La preocupación por su conflicto, atasco espiritual, le hará consciente con la ayuda de Spier de la necesidad de emprender un viaje interior, según ella afirma al comienzo ‘para que algo de Dios pueda entrar’.⁸⁸ Este Dios al comienzo es algo o alguien que viene de fuera, se le concibe ajeno a la propia existencia, por ello con razón ella busca que ‘algo’ de Él pueda entrar.

A propósito de la intranquilidad que siente y que es señal de su búsqueda profunda, llega a dirigirse a Dios por primera vez para decirle: ‘tómame de la mano’.⁸⁹ Será una expresión que usará en más de una ocasión. La necesidad de sentirse apoyada, protegida, orientada, se manifiesta en el gesto de tomar de la mano, gesto que provee seguridad, protección, confianza.

Los espacios abiertos, las llanuras que vio en su visita a sus padres en Deventer, le suscitaron una sensación de ‘contacto con Dios’. “En Deventer mis días eran como grandes llanuras iluminadas por el sol. Cada día era un todo ininterrumpido, me sentía en contacto con Dios y con todos los seres humanos.”⁹⁰ Este espacio diferente colmado de naturaleza, le ayudó a ‘recogerse’, a tomar contacto con su ser más profundo.

A finales de agosto de 1941 vive la experiencia en la que logra darse cuenta de que su búsqueda de Dios no será algo externo a ella, recordemos: “Dentro de mí hay un pozo muy profundo y dentro está Dios...” De esta forma, Etty intuye su interioridad habitada

⁸⁷ “El mundo gira melodiosamente de la mano de Dios: he tenido en mente estas palabras de Verwey durante todo el día. También yo quisiera girar melodiosamente de la mano de Dios.” E.H., 35.

⁸⁸ E.H., 104.

⁸⁹ E.H., 119.

⁹⁰ E.H., 119.

aunque aún difícil de comprender: "...A veces alcanzo a llegar, pero a menudo se cubre con piedras y arena, y entonces Dios está sepultado."⁹¹

2.5.2 SURGE Y SE AFIANZA LA ACTITUD TEOLOGAL:

SEPTIEMBRE- DICIEMBRE 1941

El gesto de arrodillarse aparece desprevénidamente un día, viene como un impulso según afirma cuando no sabe qué hacer y pide a Dios.⁹² La cercanía⁹³ de Dios la percibe y la afirma a pesar de sus vaivenes y luchas. Entre ellas, la batalla que hasta el final sostiene con 'su cerebro' su deseo de contenerlo todo, de explicarlo todo⁹⁴ y la intranquilidad por no tener un hombre a su lado, alguien con quien casarse.⁹⁵ En medio de todo ello, su deseo inicial de vivir de la mano de Dios vuelve a aparecer en su diario.⁹⁶

Luego de 8 meses de iniciado su proceso y su diario, en noviembre de 1941 se evidencia un momento decisivo, unas señales claras de su proceso de crecimiento interior manifestadas una noche cuando hacía un recorrido en bicicleta por una calle cercana a su residencia:

Dios mío, tómame de la mano, te seguiré de modo decidido, sin hacer resistencia. No me sustraeré a ninguna de las cosas que vengan sobre mí en esta vida. Trataré de aceptar todo del mejor modo posible. Pero dame de tanto en tanto un breve momento de paz. No pensaré más en mi ingenuidad, que un momento así deba ser eterno. Sabré aceptar la intranquilidad y la lucha. El calor y la seguridad me agradan, pero no me revelaré si debo permanecer en el frío con tal que me lleves de tu mano."⁹⁷

Estas palabras tan expresivas, manifestación de una confianza grande, que no ha surgido espontáneamente, es más bien el fruto de su deseo y cultivo interior durante los meses anteriores. En el emerger de la actitud teologal, Ety Hillesum ha logrado hallar la fuente de donde brota su existencia, se ha encontrado con la hondura y autenticidad de su propio

⁹¹ *Ibíd.*,

⁹² E.H., 173.

⁹³ E.H., 176.

⁹⁴ E.H., 192, 195.

⁹⁵ E.H., 197.

⁹⁶ E.H., 200.

⁹⁷ E.H., 239.

proyecto personal de vida, haciendo consciente su ‘secreto deseo de Dios’. Ha reconocido y asumido la implicación del ‘Tú’ en su itinerario personal de vida.

En su proceso de conversión, Ety se ha visto a sí misma en el tránsito de ser movida por el deseo a verse movida por el amor. Su ejercicio personal de conocimiento interior y diálogo con el exterior que viene realizando desde hace unos meses, ha comenzado a rendir sus frutos: “Dios mío, tómame de la mano, te seguiré de modo decidido, sin hacer resistencia.” La experiencia de esta mujer es señal de que la conversión es un dato fundamental en su vida⁹⁸ en cuanto le lanza a la transformación radical en todos los niveles de la existencia: “No me sustraeré a ninguna de las cosas que vengan sobre mí en esta vida. Trataré de aceptar todo del mejor modo posible. [...] Sabré aceptar la intranquilidad y la lucha. [...] no me revelaré si debo permanecer en el frío con tal que me lleves de tu mano.”

Es claro que este es el primer paso, resolución firme de esta mujer en su proceso espiritual breve aunque intenso. Y que solo al final de su diario o en sus cartas de 1943 se podrá evidenciar en su intensidad mayor. A estas alturas la biblia que al comienzo no se atrevió a leer, ya hace parte de sus lecturas habituales.⁹⁹

El 30 de noviembre de 1941¹⁰⁰ en lo que podría llamarse una nueva evidencia de la gestación de la actitud teologal, Ety descubre dos grandes sentimientos en su interior: un amor muy grande cuya fuente identifica en Dios, y una compasión que le provoca llanto.

La confianza en Dios¹⁰¹ se va haciendo mayor, la expresión de sentimientos de gratitud es cada vez más frecuente. De este modo, su referencia ‘a Dios’ del comienzo de su diario, salpicado de intuiciones y preguntas, se va transformando hacia una oración, un viaje al interior, un primer encuentro que la invita a expresar:

Dios mío, te agradezco que me hayas creado así como soy. Te agradezco por esta sensación de plenitud que siento a veces. Plenitud que no es otra cosa que mi ser lleno de Ti. Te prometo que buscaré durante toda mi vida esa hermosa armonía y también la humildad y el amor verdadero. Es lo que escucho dentro de mí en mis mejores momentos.¹⁰²

⁹⁸ Lonergan afirma que la conversión es un dato fundamental en la vida del hombre religioso. Ver: Bernard Lonergan, *El nuevo contexto de la teología*, en: *Teología de la renovación. Sígueme*: Salamanca 1972, 24-25.

⁹⁹ E.H., 243.

¹⁰⁰ E.H., 249.

¹⁰¹ E.H., 291.

¹⁰² E.H., 271.

A su vez, Etty en su natural curiosidad y deseo de acercarse a conocer, se fija en el modo como sus amigos¹⁰³ se dirigen a Dios. Quizás en su deseo de confirmar su propia experiencia, de validar y afirmar eso que en ella nacía.

2.5.3 ORACIÓN DE GRATITUD, DIÁLOGO Y SURGIMIENTO ‘DEL OTRO’:

ENERO – ABRIL 1942

Para Etty Hillesum, es claro que hace buen equipo con Dios. La gratitud se reafirma y el diálogo comienza a fluir. “Te agradezco, Dios, en mi gran reino interior ahora permanecen la paz y la tranquilidad, gracias al poder central que Tú ejerces. Las zonas más lejanas se abren a Tu poder y Tu amor y se dejan guiar por Ti.”¹⁰⁴

La gratitud y la confianza también se abren a la plegaria. La guerra se recrudece y Etty es cada vez más consciente de ‘sus otros’: “Dios, en tu mundo se sufre mucho y de manera atroz. A veces lo advierto sobre mi propia piel. Y también por esto agradezco que un eco lejano resuene también en mí, y que yo pueda de esta manera entender y sentir la humanidad siempre mejor.”¹⁰⁵ La progresiva intimidad con Dios la va haciendo sensible cada vez más al dolor de la humanidad y la mueve a pedir en su oración para ‘no odiar’: “Dios, no permitas que desperdicie la fuerza, ni siquiera un gramo de fuerza en el odio, el odio inútil contra estos soldados. Conservaré mis fuerzas para cosas mejores.”¹⁰⁶

2.5.4 ‘TÚ’ VULNERABLE: MAYO - JULIO 1942

La realidad se convierte para ella en posibilidad de vivir la experiencia de Dios: “Veo Tu mundo a la cara y no huyo de la realidad para refugiarme en los sueños. -Quiero decir que incluso al lado de la realidad más atroz, hay lugar para los sueños hermosos-, y sigo alabando Tu creación a pesar de todo.”¹⁰⁷ Incluso la confianza en Dios crece y se hace más sensible a la humanidad, y la oscuridad y el dolor se convierten en lugar de la experiencia del Misterio.

¹⁰³ Se refiere a la oración de Julius (p.301), a la de Tide (301), a la oración de Rilke (306), al modo como aparece Dios en la psicología profunda (322).

¹⁰⁴ E.H., 336.

¹⁰⁵ E.H., 390.

¹⁰⁶ E.H., 487.

¹⁰⁷ E.H., 566.

Para Etty, la confianza de su fe ofrece un asidero fuerte a la evidente fragilidad humana en su contexto y le permite abrir el horizonte de su vida a la certeza absoluta del ‘amar de Dios’. ‘Por eso afirma decidida: “Los vicios más grandes nos son desconocidos para mí, conozco también la más grande confianza en Dios y el espíritu de sacrificio y amor por la humanidad. Y hago experiencia de todo, cuerpo y alma, a través de la sangre y la oscuridad, en cada rincón de mi ser.”¹⁰⁸

En el cuaderno 9 de su diario, Etty da cuenta de las últimas noticias sobre la situación de los judíos¹⁰⁹. Todos serán deportados de Holanda a Polonia y ya hay más de 700.000 muertos en Alemania. Etty había escuchado varias veces a algunos judíos renegar de su situación y lanzar improperios contra los alemanes. Ante esto, ella afirma: “Dios no es responsable de nosotros, somos nosotros [...] por el absurdo que estamos cometiendo: los irresponsables somos nosotros.”¹¹⁰

En esta idea y otras similares, Etty insinúa la vulnerabilidad de Dios, a la cual es posible aproximarnos desde una ‘teología de la vulnerabilidad divina’, del ‘pathos divino’. Sin pretender adentrarnos en la discusión sobre el sufrimiento de Dios, sí es posible afirmar que desde la mirada de Etty, Dios es ‘tocado’ por el sufrimiento humano, si bien el ‘pathos’ de Dios no se refiere a su esencia, sino al modo como Él se relaciona con el ser humano.¹¹¹ Ahora, si desde la comprensión de Torres Queiruga Dios es ‘estar amando’: la acción de amar permanente y sin medida, entonces sólo desde ese amar se explica su ‘pathos’.

Y así, para Etty se afianza la convicción de la presencia de Dios en la vida, en los detalles cotidianos. Va haciendo conciencia del carácter integrado e integrador de la existencia: “Es verdad, todo lo llevamos dentro, Dios, el cielo, el infierno, la tierra, la vida, la muerte, los siglos, tantos siglos.”¹¹²

De la conciencia de la realidad y la impotencia ante ella, Etty logra ver: “Hoy se plantean dos posibilidades, o uno piensa únicamente en sí mismo y en salvarse, o debe olvidar toda consideración personal, renunciar a sus deseos y entregarse al destino. Esa resignación

¹⁰⁸ E.H., 636.

¹⁰⁹ E.H., 667.

¹¹⁰ E.H., 667.

¹¹¹ Ver: Fernando de Almeida, *Del vivir apático al vivir simpático: Sufrimiento y muerte*, 174 y ss.

¹¹² E.H., 677.

para mí no significa rendirse sino más bien es Dios que me orienta a ayudar como puedo.”¹¹³

Así surge finalmente la conciencia, exigencia interior de ‘ayudar a Dios’:

No me hago muchas ilusiones sobre cómo están las cosas en realidad, y renuncio a la pretensión de ayudar a los otros, partiré siempre del principio de ayudar a Dios lo mejor posible, y si lo consigo, bien, entonces quiere decir que sabré también hacerlo por los demás.¹¹⁴

Etty deja ver en su narración transparente todo lo que pasa por su interior en su proceso de concienciación de ‘ayudar a Dios’:

Dios mío, son tiempos muy angustiosos. Esta noche por primera vez estaba despierta en la oscuridad con los ojos que me ardían, y me pasaban imágenes del dolor humano. Te prometo una cosa Dios, trataré de no hacer más pesado el hoy con el peso de mis preocupaciones por el mañana, aunque esto requiere una cierta experiencia. Cada día tiene su suerte. Buscaré ayudarte para que no desaparezcas de mí, aunque no puedo prometer nada.¹¹⁵

La certeza de la Presencia en ella será el detonante de su progresiva conciencia acerca de la necesidad inminente de convertirse en ayuda de Dios en medio de la humanidad. Esa ‘Presencia’ como referencia al Misterio al que remite la palabra Dios resulta ser una categoría cada vez más apropiada.¹¹⁶

Estas anotaciones son del 12 de julio de 1942. Son parte de una larga oración, confesión y diálogo con Dios, en el que se reúnen muchos elementos propios de un momento de madurez espiritual profunda que llega a desplegarse hasta sus últimas consecuencias en el irrenunciable deseo de dar.

2.5.5 EN EL CORAZÓN DE LA HUMANIDAD: AGOSTO - OCTUBRE 1942

Este diálogo constante en que se convierte su itinerario espiritual pone en evidencia los rasgos propios de una experiencia que le implica en profundidad, en cuanto le hace vivir una estrecha relación de unión con Dios desde la cual se expresa, ora, y afirma: “Una vez que se comienza a caminar con Dios, se continúa simplemente el camino y la vida se hace una única y larga caminata.”¹¹⁷ Se trata de una experiencia que le provoca una evolución interior, un

¹¹³ E.H., 698.

¹¹⁴ E.H., 708.

¹¹⁵ E.H., 713.

¹¹⁶ Martín Velasco afirma que esta categoría permita una aproximación mejor a eso que llamamos Dios, Misterio que nos desborda.

¹¹⁷ E.H., 717.

crecimiento profundo hacia un nuevo modo de comprenderse y comprender el mundo, y la comprensión del lugar de Julius Spier en su vida. Esto escribe luego de su muerte:

Yo tenía mil cosas que preguntarte y por aprender de ti, y ahora voy a tener que hacer todo por mí misma. Pero me siento tan fuerte que estoy segura de que me las arreglaré. Todas las energías que poseo han sido liberadas dentro de mí. Me enseñaste a pronunciar el nombre de Dios sin vergüenza. Fuiste el mediador entre Dios y yo, y ahora, el mediador, ha desaparecido, y mi camino conduce directamente a Dios. Es justo que así sea. Y voy a ser mediadora para cualquier otra alma a la que yo pueda llegar.¹¹⁸

Dadas las particulares y difíciles circunstancias históricas, Etty se hace memoria de sentido en medio del campo de concentración, para esto, es capaz de dar un salto sobre los conceptos en los que en un comienzo se sintió atrapada. Etty logra aproximarse al Sabor del Misterio, y a partir de Él, genera una palabra nueva que busca preservar ese Sabor: “Dios, lo siento en mí, este anhelo que sobrepasa las fronteras, que sabe descubrir un fondo común en todas las criaturas, incluso en las luchas que los enfrentan en toda la tierra. Y quisiera hablar de este fondo común, con dulce voz, persuasiva e ininterrumpidamente”.¹¹⁹

2.5.6 LA VIDA FLORECE EN LA DEVASTACIÓN, ‘LO HUMANO’ SE NUTRE DESDE EL INTERIOR: NOVIEMBRE 1942 – SEPTIEMBRE 1943

Durante este período se ha perdido el rastro al diario de Etty, muy seguramente porque los últimos cuadernos los llevó consigo. No obstante, se conocen algunas cartas que ella escribió a varios de sus amigos. El diálogo ininterrumpido con Dios que se evidencia en la segunda parte de su diario, no se refleja en sus cartas, en las que se abunda en detalles sobre la vida en el campo de concentración y su salud personal.

En medio del relato de lo que acontece en los campos de concentración, -la situación de tantas personas que llegan, y las circunstancias complejas para vivir-, las cartas dejan ver su impresionante lucidez intelectual y la armonía entre ésta y sus certezas espirituales. Aunque según afirma, el impacto de lo que acontecía en los campos de concentración fue grande, y en ocasiones la sensación de impotencia la deprimía mucho, no dejó por ello de

¹¹⁸ E.H., 752.

¹¹⁹ E.H., 772.

vivir desde la plena confianza y seguridad de un amor más grande: “¿Y no es verdad que se puede rezar en cualquier lugar, en una barraca de madera como en un convento de piedra, o, en algún lugar de esta tierra en el cual Dios en estos tiempos agitados, decida arrojar las creaturas hechas a su imagen y semejanza?”¹²⁰

A finales de junio de 1943, en una carta a Han Wegerif y otros amigos, Etty rescata una vez más de su interior, las palabras que se han hecho ya vida en ella y que se sobrepone a las duras circunstancias, porque en el fondo de dichas palabras, ‘lo humano’ se nutre desde el interior:

La gente malgasta su energía en los mil detalles molestos de todos los días; se pierden en los detalles y se ahogan en ellos. Por eso son conducidos fuera de curso y encuentran la existencia sin sentido. Las pocas grandes cosas que importan en la vida son las que cuentan; lo demás puede dejarse, abandonarse.¹²¹

Por esas mismas fechas, unos días después, Etty descubre el sentido de la resiliencia en el ser humano: justamente son las situaciones más difíciles las que hacen emerger nuevos motivos y sentidos, y esto desde su lectura personal, acontece desde la misericordia del Dios que se conmueve ante el dolor y el sufrimiento y que hace su obra en el ser humano atento y a la escucha: “Aceptar todo lo que aquí sucede es más difícil para vosotros que para nosotros. He notado que en las situaciones más difíciles el ser humano genera nuevas facultades que le ayudan a seguir viviendo. En este sentido Dios es misericordioso”.¹²²

Todas las preocupaciones e incomodidades puestas a los pies de Dios mismo, retomando palabras del Evangelio de Mateo: “He hecho un tiempo para aprender las grandes lecciones de Mateo 6,24, recordando a un inolvidable amigo, por cuya muerte doy gracias cada día: No os preocupéis del día de mañana, porque el mañana se preocupará de sí mismo; a cada día basta su afán”.¹²³

¹²⁰ Etty Hillesum, *Lettere, Edizione integrale*, 56.

¹²¹ *Ibid.*, 87.

¹²² Etty Hillesum, *Lettere, Edizione integrale*, 91.

¹²³ *Ibid.*, 116.

3. LA PARTICULARIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN ETTY HILLESUM

¿Qué es aquello que hace posible hablar de una experiencia mística en el siglo XX y en el siglo XXI? ¿Qué permanece? ¿Qué novedades se manifiestan?

Estas palabras de Rahner nos aproximan al carácter religioso y místico de la experiencia de Etty:

Quien es actualmente capaz de vivir con ese Dios incomprensible y silencioso, quien no pierde el ánimo de hablar con fe en su distancia. Quien le habla con confianza y sinceridad, aunque aparentemente no reciba más respuesta que el eco de su propia voz. Quien prepara continuamente el desenlace de su existencia para que desemboque en la incomprensibilidad de Dios [...]; quien acepte esta tarea como responsabilidad de su vida que exige continúa renovación y no como una ocupación ocasional, ése es actualmente un hombre religioso, un cristiano. Cabría decir que el cristiano del futuro será un místico, es decir una persona que ha experimentado algo, o no será cristiano.¹²⁴

Analicemos estas palabras desde la experiencia de Etty Hillesum: 'El Dios incomprensible y silencioso', que en muchos casos provocaba o justificaba el odio de los judíos hacia los nazis; ese Dios que permanece oculto en lo más recóndito de la intimidad interior, al que es muy difícil acceder. Justamente ese Dios es Aquel de quien escribe Etty, por quien se conmueve y agita su interior y su vida entera:

Quisiera escribir un libro entero acerca de una piedrecilla y un par de violetas. Podría vivir sin nada más que una piedrecilla, y tener la sensación de vivir en la naturaleza poderosa de Dios. En realidad, no descubrí hasta ahora que esa piedrecilla de aquella tarde sobre el techo, en el sol, provenía de los días de la creación, y mi asombro ante el repentino descubrimiento de tanta eternidad en una piedrecilla, se ha negado a morir hasta el día de hoy.¹²⁵

Un Dios a quien le habla con absoluta 'confianza y sinceridad', 'de tú a tú'. A fin de cuentas, para Etty el diálogo es el modo más genuino para ella de llevar una relación. Su vida se va haciendo espacio de Dios, amistad e intimidad profunda:

...en algunos momentos es como si la vida me fuese revelada transparente y también el corazón humano, y veo, veo y comprendo más, y dentro de mí estoy más y más en paz. Hay en mí una

¹²⁴ Rahner, Karl. *Escritos de Teología*, VII.

¹²⁵ E.H., 653.

confianza en Dios que al comienzo que asustaba por su crecimiento tan rápido, pero que cada vez se hace más parte de mí.¹²⁶

El diálogo con Él la tranquiliza: “Comienzo a sentirme un poco más tranquila, Dios mío, después de esta conversación conTigo. Dialogaré conTigo más a menudo de ahora en adelante, y de esta manera no permitiré que me abandones.”¹²⁷ Esta relación a su vez, da lugar a los regalos: “No Te traigo mis lágrimas y mis miedos, en esta mañana gris y tempestuosa de domingo, Te traigo un jazmín perfumado.”¹²⁸

Cuando ETTY descubre la inminencia de la muerte, es justamente en Dios que descubre y encuentra la paz en medio de lo absurdo y de lo incomprensible que para todos supone la situación. En ‘esto’ incomprensible se revela para ella la incomprensibilidad de Dios, en tanto que para otros, será el Dios incomprensido.

4. EL ‘DEVELARSE’ DE ‘LO HUMANO’ EN LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE ETTY HILLESUM

La experiencia mística de ETTY Hillesum hizo posible el emerger de lo humano en cuanto se conjugaron “la apertura al Misterio de lo sagrado o divino con la compasión solidaria efectiva por el ser humano y todo lo existente, [...] una visión universal y fraterna de la especie humana”¹²⁹ que de este modo se afirma como ‘humana’.

Varios autores coinciden en proponer, además de la experiencia de fe que se orienta hacia la mística comprendida como contacto profundo e íntimo con la Realidad del Misterio, la experiencia de fe que se vive como expresión de amor efectivo y servicial a los demás. Sin embargo, en los místicos las dos formas de experiencia no son excluyentes; es posible vivir el amor a los demás como fruto de una profunda y fuerte experiencia mística. Es posible vivir la experiencia mística en el encuentro con la realidad vulnerable del otro.

En su proceso de apertura al Misterio se despliegan en ETTY Hillesum todos los rasgos que afirman ‘lo humano’. En primer lugar, desde la conciencia de su propia realidad encarnada y vulnerable. Ella lo descubre en su propia salud, sus recurrentes dolencias

¹²⁶ E.H., 702.

¹²⁷ E.H., 714.

¹²⁸ E.H., 714.

¹²⁹ Mardones, Religión y humanismo. *La religión en la emergencia de una cultura global*, 452.

gástricas, sus dolores de cabeza, su tendencia congénita a los trastornos psíquicos. Algo desde su interior le grita la necesidad de integración, por ello muy al comienzo de su escrito se descubre a sí misma en una especie de ‘constipación espiritual’ de la cual solo puede ser consciente desde la aceptación de su vulnerabilidad. El ser capaz de relatar con honestidad y transparencia su propio drama personal le hace descubrir poco a poco esa lucidez originaria que está empeñada en encontrar. ETTY asume el riesgo de su vulnerabilidad y con el apoyo de Spier lo convierte en posibilidad de significar su existencia.

Así, lo humano emerge, en un primer momento, como fruto de la elección de ETTY. En este proceso libra una batalla hasta lograr la aceptación gozosa de su propia realidad personal

En este develarse de lo humano en su experiencia mística ETTY HILLESUM reconoce muy tempranamente la realidad de la ‘proximidad’. Al releer las anotaciones de su psicoanalista ella se choca con la situación de la guerra y el odio que se genera hacia el pueblo alemán, y hace un hallazgo genial: se descubre ‘incapaz de odiar’, de modo que la claridad de explicarse a ella misma los motivos, junto con el disciplinado cultivo de su interior la encaminan en su firme propósito de búsqueda, profundidad y madurez, presupuestos de su decisión posterior de quedarse en el campo de concentración entre su gente, compartiendo la misma suerte.

El deseo de resolver su vida que explícitamente expresa en su diario, indica otro modo como asoma ‘lo humano’ en su itinerario: es la tensión que vive al descubrirse débil y frágil, y en ocasiones derrotada, junto con el ferviente deseo de superarse a sí misma. Finitud e infinitud comienzan a participar en esta lucha en que ella está empeñada.

Los drásticos y repentinos cambios del momento histórico en que ETTY vivió se conjugaron con los cambios que comenzaban a acontecer en su interior, el movimiento exterior fortaleció el movimiento interior y a su vez la preparó para volcarse luego hacia ‘los otros’. ETTY descubre y acepta su existencia humana en permanente cambio. Su decisión inicial de emprender un proceso de búsqueda y apropiación personal tuvo que dialogar con los sucesos intempestivos de la guerra que comenzaban a lesionar el estilo de vida y la existencia personal de los judíos en la Europa Nazi. Este diálogo fue buscado y consentido por ETTY, y en la medida en que su búsqueda interior rendía frutos, su relación con el mundo, la guerra, los judíos y con su propia familia, se resignificaba y consolidaba.

Cada palabra de Etty Hillesum va revelando su progresiva y creciente auto-comprensión personal. Las palabras alientan los ánimos e impulsan la intensidad de vivir el día siguiente. Por ejemplo, ella cuestiona el uso que su madre y otras personas dan a la expresión ‘en realidad’ o ‘en el fondo’ cuando dicen: “en el fondo soy religiosa”. Pues considera que esta expresión oculta los sentimientos profundos y dificultan el darse cuenta de la propia verdad y de la vida. En este contexto, Etty reconoce agradecida el gran fruto de su primer año de terapia: ‘una toma de conciencia’ que le ha permitido reconocer sus fuerzas y su realidad, fruto de ‘escuchar su interior’.

De esta manera, en el emerger de ‘lo humano’ se revela su estrecha e íntima relación con la fuerza del cultivo de la interioridad que provoca una toma de conciencia de la propia historia en diálogo con la historia de la humanidad. Consciencia de ‘lo otro’ de sí que concentra, descentra y sobre-centra la existencia. Es el descubrimiento de Dios como ‘la verdad profunda’ de la propia realidad.

Así, la experiencia espiritual auténtica conduce irremediabilmente al otro, bien sea porque esta se produce en el encuentro mismo con su voz, su rostro, su necesidad, su desamparo, su ser vulnerado, que despiertan un acto de donación en aras de lo *humanum*; o porque la propia existencia personal se ha hecho escenario de encuentro interior y profundo, de hallazgo y liberación, de estremecimiento e iluminación cuyo sentido únicamente se expresa y se proyecta en relación de donación hacia los otros.

4.1 EL IRRUMPIR DEL ‘OTRO’, ‘LO HUMANO’ SE HUMANIZA EN LA EXPERIENCIA MÍSTICA

El reconocimiento de la estrecha vinculación entre su modo de dirigirse a Dios y su relación con Él, y “los otros”, sus hermanos judíos, los soldados alemanes, sus amigos cercanos, etc., se evidencia en las grandes preguntas y reflexiones que sobre lo humano se hace Etty, y que terminan resolviéndose desde la profundidad de su experiencia humana, en el “toque de Dios” mientras va en su bicicleta por las calles de Amsterdam, o en el ‘toque de Dios’ en medio de la barraca.

Etty se ha convertido de observadora de sí misma y de su mundo, en lectora de su realidad y de su tiempo, y lo más importante, en intérprete del dolor y sufrimiento humano. Este reencuentro con el dolor provoca en ella el movimiento decidido de orientar todos sus

sentidos hacia ‘los otros’, miles de rostros suplicantes e impotentes que día a día llegaban al campo de concentración de Westerbook. De este modo el otro se hace camino y condición para la trascendencia.

En la experiencia personal de Etty todo comienza en ‘el otro’, al descubrir su ‘yo fragmentado’, el único modo de integrarlo es a través del otro. Así este primer otro que se le presenta es Julius Spier, su psicoanalista. Quien la conduce y orienta, no sin dificultades. Al paso del tiempo (ese corto año y medio) ella descubre que el aparecer de Spier en su vida señala hacia ese ‘Otro’, -Dios, de quien era preciso vivir su experiencia- y esos ‘otros’ por descubrir en su propia vida. Spier es el otro prójimo, cuya presencia se requería para luego ‘desaparecer’ y permitir la apertura a eso otro en ‘lo humano’ y luchar por humanizarlo en tantos otros. La alteridad se hizo prójimo, surgió la exposición al otro y por tanto la vulnerabilidad: el dolor, el mal, la enfermedad comenzaron a reclamar una respuesta de sentido que ella logró encontrar en su ‘interior’, fruto de su experiencia profunda: ‘Lo Otro de sí’.

Mientras el nazismo bajo pretexto de una identidad de comunidad aria justificó la destrucción de ‘lo humano’, Etty Hillesum padecía, ‘experienciaba’ y se sorprendía ante el descubrimiento del nosotros diverso, rico y único que se nutre y se eleva en la donación, comunicación plena de las existencias en medio de la vida, y en medio del dolor. Es el encuentro con la vulnerabilidad de Dios en el rostro del otro puesto que en el otro, Dios se nos ofrece para dejarse tratar como queramos, confundirnos, liberarnos, hacernos ver quiénes somos.¹³⁰ Es por eso que aunque la compasión de esta mujer y su opción por la humanidad no fueron garantía de que el mal no dijera la última palabra, su experiencia mística la liberó del miedo y del temor, de modo que su acción compasiva se colmó de sentido.

Todo lo anterior se comprende y explica su sentido solamente como resultado de su ‘vaciar de sí’ que se reencuentra en el otro, transformación del amor que deja emerger ‘lo humano’, presupuesto y fruto de su experiencia mística.

¹³⁰ Cfr. Martini, Carlo M. *El Evangelio eclesial de San Mateo*, 183 ss.

4.2 LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE ETTY HILLESUM:

LUGAR DE HUMANIDAD

Desde el comienzo de su diario, Etty muestra un particular interés por ‘lo humano’. Su formación humanística incidió mucho en ello. Lo humano entra en escena cuando Etty se pregunta por los soldados alemanes, y desde el pensamiento de su amigo Julius, va encontrándose con el valor de lo profundamente humano: “Bastaría que existiera un solo ser humano digno de este nombre para poder creer en los hombres, en la humanidad”¹³¹

Esta idea se une a su decisión de evitar el odio a toda costa. Un odio que comienza a engeuecer a muchos judíos con los que ella conversa. Todavía no es consciente de los efectos del camino interior que comienza a emprender. Por ello, el sufrimiento es una pregunta y a la vez un desafío, pero todavía no encuentra la respuesta que su interior busca:

He intentado mirar a la cara el sufrimiento de la humanidad, con coraje y honestidad, he afrontado este dolor o en su lugar he hecho algo conmigo misma, muchas preguntas desesperadas han encontrado respuesta, el absurdo ha cedido el lugar a un poco de orden y de coherencia, ahora puedo seguir delante de nuevo.¹³²

Más adelante, cuando aún no es clara su resolución interior fruto de su proceso de conocimiento y de oración, expresa: “Cuando me siento miserable, es como si sintiera en mí todas las miserias de la humanidad. ¿En qué medida esto es un ‘dolor universal’ abusivo?”¹³³

En el proceso de acercamiento y comprensión de ‘lo humano’, Etty pasa por infinidad de preguntas y luchas interiores que en principio emanan de su deseo inicial de conformar una pareja estable con un hombre, y que luego evolucionan hacia nuevas preguntas cuya fuente será la particularidad de su experiencia mística.

Un acto de conciencia importante en el proceso: “Me basta con ‘ser’, vivir tratando de convertirme en un ser humano. No se puede dominar todo con la mente.”¹³⁴ “Los seres humanos ignoran muchas cosas de sí mismos.”¹³⁵

¹³¹ E.H., 50.

¹³² E.H., 113.

¹³³ E.H., 130.

¹³⁴ E.H., 156.

¹³⁵ E.H., 156.

“Usamos siempre palabras hermosas, casi instintivamente, ‘humanidad’, y ‘sociedad’ y ‘ser buenos’, y Dios sabe qué más. Pero debemos también ‘vivir’ esos conceptos.”¹³⁶ Para Etty las palabras se quedan cortas, pronunciarlas no basta, son sugestiva invitación a ‘vivir’ el significado al que remiten.

“A veces siento que solo cuando me conozca a mí misma por completo, podré conocer a la humanidad entera.”¹³⁷ Esta intuición fundamental se comprende desde lo que García Baró denomina como aspecto central de la fenomenología de lo místico: ‘el conocimiento de sí mismo’, estar atentos, vigilantes para poder “reconocer la relación ontológica con Dios”¹³⁸. Es según este autor, abrir el espacio que conduce al corazón del corazón, a la raíz del conocimiento del propio conocer, a la libertad de la libertad. De modo que la Alteridad Suprema que es Dios, la Presencia radical en la existencia del ser humano, en este caso de Etty Hillesum, está profundamente ligada con el ejercicio de volcarse al interior, en la intimidad del propio acto de conocerse como ser humano.

En diciembre de 1941. Etty se descubre embarazada y decide abortar: “Creo que carezco de instinto maternal y me lo explico así: encuentro que la vida es sustancialmente un gran calvario y que todos los seres humanos son infelices, por tanto no quiero asumir la responsabilidad de aumentar el número de estos desafortunados.”¹³⁹ Aunque su decisión denota que no hay en absoluto ninguna preocupación de tipo moral, sí se puede advertir que este texto contrasta con las afirmaciones que había hecho antes en relación con su amor hacia toda la humanidad. Sin embargo, ella está segura de estar salvando a la humanidad aunque se pregunta por la contradicción que esto supone: ¿para salvar hay que eliminar?¹⁴⁰

Esto permite ver de qué manera el proceso espiritual está sujeto a los avatares de la cotidianidad, como parte del crecimiento que nos exige, de las ocasiones en que decaemos o desfallecemos. Y justamente esto no puede ser razón de abandonar el proceso interior, como tampoco ocurrió en Etty Hillesum: “Si no se logra superar la propia inconformidad en situaciones similares, se sigue permaneciendo en un estadio primitivo; podemos contribuir

¹³⁶ E.H., 158.

¹³⁷ E.H., 194.

¹³⁸ García Baró, *Vida y mundo, la práctica de la fenomenología*, 302.

¹³⁹ E.H., 254.

¹⁴⁰ Cfr. E.H., 260.

a la construcción de la humanidad solo cuando comenzamos por derrotar los restos primitivos en nosotros mismos”.¹⁴¹

El momento del caos interior inicial, el deseo de ser arrollada por un auto, su gran constipación espiritual, desasosiego interior, gracias a ese paciente escuchar dentro de sí, sin dejar de escuchar al mundo, ha dado paso a una experiencia que ha conducido a Etty Hillesum a la entraña misma de ‘lo humano’ como vocación de ‘humanidad’:

Me ha venido a la mente que las cosas son realmente así. De hecho, no creo tener el talento para escribir; tengo solo el talento, si así se puede llamar, de hacer experiencia de todo aquello que en esta, nuestra vida humana es posible vivir y sentir, y no solo a mi manera, sino como muchos otros. Los rostros más grandes no me son desconocidos, y conozco también la mayor confianza en Dios y el espíritu de sacrificio y amor hacia la humanidad. Y hago experiencia de todo, cuerpo y alma, a través de la sangre y la oscuridad, en cada rincón de mi ser.¹⁴²

Esta confesión limpia de Etty es un modo de afirmar en una existencia concreta, que esa experiencia plena de la vida que es la mística¹⁴³ se revela como “la explicitud máxima en la libertad, la razón y la emoción del hombre, de la relación ontológica fundamental: la que lo constituye como criatura”¹⁴⁴ y conduce a la experiencia plena de ‘lo humano’ que se humaniza en el ‘toque de Dios’ en medio de barraca preñada de dolor

¹⁴¹ E.H., 374.

¹⁴² E.H., 636.

¹⁴³ Según Raimon Panikkar.

¹⁴⁴ Miguel García Baró, *Vida y mundo, la práctica de la Fenomenología*, 301.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Baztán, Ángel. “Humanismo e inculturación”. En *Humanismo para el siglo XXI*. Coordinado por María Luisa Amigo Fernández de Arroyabe, 393-400. Bilbao: Universidad de Deusto, 2003.
- Aleixandre Parra, Dolores. “Interioridad y Biblia. El don que se recibe en lo escondido, 33-52. En: Varios. *La interioridad un paradigma emergente* Coordinado por Xavier Melloni Ribas y Josep Otón Catalán, 33-52. Madrid: PPC, 2004.
- Amengua i Coll, Gabriel. “Experiencia, mística y filosofía”. *Mística y Filosofía* por Francisco Sancho Fermín, 49-75. Ávila: Univerisdad de la Mística - CiTES, 2009.
- Anrubia, Enrique. “La estructura narrativa del ser humano”. *Espéculo Revista de Estudios Literarios*. Número 21 (2002). http://www.ucm.es/info/especulo/numero21/est_narr1.htm (consultado el 5 de agosto de 2014).
- Aristizábal Hoyos, Pedro Juan. “Nietzsche en sus cien años filósofo y artista”. *Revista de Ciencias Humanas*. Vol. 7, 26 (2000): 15-25.
- Baena, Gustavo. “Revelación y Espiritualidad”. Conferencia pronunciada en el Diplomado “Espiritualidad del docente universitario”. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Bogotá, 7 de Julio de 2009.
- Baroja, Pío. *Camino de Perfección* (Pasión mística). Madrid: Ed. Caro Raggio, 1972
- Biser, Eugen. *Christsein in der Stunde der Glaubenswende: Welcher Zukunft geht die Kirche entgegen?*. Munchen: (s. E.) 1985.
- Boff, Leonardo. *El cuidado esencial: Ética de lo humano-Compasión por la Tierra*. Madrid: Trotta. 2002.
- _____. *Experimentar a Dios: La Transparencia de todas las cosas* Santander: Sal Terrae, 2003.
- _____. *La Experiencia de Dios*. Bogotá: Confederación Latinoamericana de Religiosos, 1975.
- Boff, Leonardo y Frei Betto. *Mística e espiritualidades*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- Buber, Martin. *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión Argentina, 2002.
- Cabada Castro, Manuel. “Lo divino de lo humano: hacia una inaplazable visión de lo trascendente en lo inmanente”. En *Humanismo para el siglo XXI: Propuestas para el*

- Congreso Internacional “Humanismo para el siglo XXI”*. Coordinado por María Luisa Amigo Fernández de Arroyabe, 463-470. Bilbao: Universidad de Deusto, 2003.
- Cabrera, Isabel. *El lado oscuro de Dios*. México: Paidós, 1998.
- Coetsier, Meins G.S. “‘You Consciousness’-Towards Political Theory: Etty Hillesum’s Experience and Symbolization of the Divine Presence”. En: *Spirituality in The Writings of Etty Hillesum: Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University*, November 2008 (Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy). Eds. Klaas A.D. Smelik, Ria van den Brandt, and Meins G.S. Coetsier, 103-125. Leiden-Boston: Brill, 2011.
- Concilio Vaticano II: “Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual”. En *Concilio ecuménico Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*, por Concilio Vaticano II, 135-220. Bogotá: Paulinas, 1987.
- Confederación Latinoamericana de Religiosos. *La vida según el espíritu en las comunidades religiosas de América Latina*. Bogotá: Secretariado General de la CLAR, 1973.
- Cubides, Humberto. “La dialéctica comprender/explicar: una reflexión filosófica desde la hermenéutica”. *Redalyc*, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105114577025.ISSN0121-7550> (consultado el 20 de septiembre de 2017)
- De Almeida, Edson Fernando. *Del vivir apático al vivir simpático: Sufrimiento y muerte*. Bogotá: San Pablo, 2014.
- De Certeau, Miguel. *El lugar del otro historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- De Hipona, San Agustín. *Confesiones*. Madrid: San Pablo, 2007.
- De Jesús, Santa Teresa. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 1998.
- De la Cruz, San Juan. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 2010.
- De Nisa, Gregorio. *Sobre la vida de Moisés*. Introducción, traducción y notas de Lucas Francisco Mateo-Seco. Madrid: Ciudad Nueva, 1993.
- De Unamuno, Miguel. *Obras Completas*. Tomo VIII. *Ensayos*. Edición de Ricardo Senabre. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1966.
- Durkheim, KarlfriedGraf. *L’expérience de la transcendance*. Paris: Albin Michel, 1994.
- Dussel, Enrique. *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.

- Ellacuría, Ignacio. *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*. San Salvador, ECA 1975.
- Esposito, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Fernández Castela, P. “Antropología Teológica.” En *La lógica de la fe, manual de teología dogmática* editado por A. Cordovilla Pérez, 171-274. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Tomo 3. Edición actualizada por Josep-Maria Terricabras. Barcelona: Ariel, 1994.
- Foulquié, Paul. *Diccionario del Lenguaje Filosófico*. Barcelona: Labor, 1967.
- Floria, Carlos. “Título del artículo” *Revistacriterio.com*, <http://www.revistacriterio.com.ar/cultura/carlos-floria-breve-recuerdo-de-andre-malraux/> (consultado el 6 de diciembre de 2013). Citado por: Sancho Andreu, Jaime. “¿Cómo reavivar la fe en Jesucristo y crecer en ella?”. En: [http://www.teologiavalencia.es/downloadfile.php?file=Catalogo/Item/170_item/Seccion7Sancho\(4-XII-13\).pdf](http://www.teologiavalencia.es/downloadfile.php?file=Catalogo/Item/170_item/Seccion7Sancho(4-XII-13).pdf) (consultado septiembre 15 de 2017)
- Gadamer, Hans-Greorg- *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Galván, José M. “H. de Lubac: El misterio del hombre en el Misterio de Dios”. *Anuario Filosófico*, Vol. 39,1 (2006): 163-177.
- García Baró “¿Ética sin religión?”. Dadun.unav.edu [Deposito Académico Digital Universidad de Navarra], <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2847/1/Garc%C3%ADa-Bar%C3%B3.pdf> (consultado junio 2014).
- _____. “La compasión: fenómeno ambiguo”. *Crítica*. 958 (2008): 16-21.
- _____. “La esperanza”, en: *Del dolor, la verdad y el bien*, por Miguel Garcia-Baró, 187-209. Salamanca: Sígueme, 2006.
- _____. *Vida y mundo, la práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 1999.
- Gelabert, Martín. *Experiencia humana y comunicación de la fe: ensayo de teología fundamenta*. Madrid: Paulinas, 1983.
- Gómez Juan Carlos. “Casi sin darnos cuenta, Él se fue metiendo en nuestras vidas: La mediación del encuentro en el paso de las vivencias al caer en la cuenta de la

- experiencia de Dios en los jóvenes”. Monografía de Licenciatura en Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 2011.
- González de Cardedal, Olegario. “Aprender a conocer, aprender a ignorar”. En *Escuchar el mundo, oír a Dios. Teólogos y educación*, por José Luis Corzo Madrid: PPC, 1997.
- _____. *Historia, hombres, Dios*. Madrid: PPC, 1997.
- Gonzalez Faus, José Ignacio. “Carta a Gustavo Gutiérrez”. En: *Libertad y Esperanza: a Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, coordinado por Consuelo de Prado y Pedro Hughes, 55-65. Lima: Centro de Estudios y publicaciones, 2008.
- _____. “Mística de la Compasión: Mística de los ojos abiertos. Propositiones sobre la mística Jesuánica”. Ponencia presentada en el *Foro sobre el hecho religioso*, Instituto "Fe y Secularidad". Madrid: septiembre de 1998.
- Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Gyatso, Tenzin, (Dalái Lama XIV). *El arte de vivir en el nuevo ritual de un pueblo*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 2000.
- Henry, Michel. *Filosofía y Fenomenología del Cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Brian*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Hernández, Carlos Augusto. “La Crisis de la Educación y el Cultivo de la Humanidad”. *Forum Doctoral* 4 (2011): 60-112.
- Hillesum, Ety. *Diario. Edizione Integrale, 1941-1942*. Milano. Adelphi, 2013.
- _____. *Lettere. Edizione Integrale, 1941-1943...* Milano: Adelphi. 2013.
- _____. *The Letters and Diaries of Ety Hillesum 1941-1943*. Ottawa: Saint Paul University, 2002.
- Jäger, Willigis. *A dónde nos lleva nuestro anhelo: la mística en el siglo XXI*. Bilbao: Desclée de Brower, 2005.
- _____. *La ola es el mar: espiritualidade mística*. Bilbao: Desclée de Brower, 2005.
- James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península, 1994.
- Jaspers, Karl. *Entre el destino y la voluntad*. Madrid: Guadarrama, 1969.
- Johnston, William. *Enamorarse de Dios*. Barcelona: Herder, 2003.

- _____. *Mística para una nueva era. De la teología mística a la conversión del corazón*. Bilbao: Desclée de Brower, 2003.
- _____. *Mística para una nueva era. De la teología dogmática a la conversión del corazón*. Bilbao: Desclée de Brower, 2003.
- Kaufmann, Cristina. “Interioridad y mística cristiana”.en *La interioridad un paradigma emergente*, coordinado por Xavier Melloni Ribas y Josep Otón Catalán, 53-68. Madrid: PPC, 2004.
- Kierkegaard, Soren. *Una reflexión sobre la existencia humana*. México: Universidad Iberoamericana, 2009.
- Lacoste, Jean-Yves. *Diccionario Akal crítico de Teología*. Akal, 2007.
- Latourelle, Rene y Rino Fisichella (dirs.) *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: Paulinas, 1992.
- Lebeau, Paul. *Etty Hillesum un Itinerario Espiritual, Amsterdam 1941 – Auschwitz 1943*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- _____. “The Reception of Etty Hillesum’s writings in French language”. En *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum. Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University. November 2008*, Editado por Klaas Smelik, Ria van den Brandt y Meins G. S. Coetsier, 191-214. Leiden-Boston: Brill, 2011.
- Lehmann, Karl. “Experiencia”. En *Sacramentum Mundi*. Vol 3. *Enciclopedia teológica*. Editado por Karl Rahner, 72-78. Drescia: Morcelliana, 1975.
- Leep, Ignace. *La comunicación de las existencias*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1964.
- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 2005.
- _____. *Humanismo del otro hombre*. México-Buenos aires, Madrid: Siglo XXI, 2009.
- _____. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Lonergan, Bernard. “El nuevo conexto de la teología”. En *Teología de la renovación I. Renovación del pensamiento religioso*. Traducción de L. Martín Donaire, 26-42. Salamanca: Sígueme, 1972.

- López-Fe y Figueroa, Carlos María. “El centro de la libertad. Antropología de la interioridad en Edith Stein”. Ponencia presentada en el “Curso Académico 2007”, Centro Internacional Teresiano SanJuanista (CiTes), Avila, 2007.
- Lossky, Vladimir. *Teología Mística de la iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009.
- Ludueña, Ezequiel. “Durchbruch en Meister Eckhart”. Ponencia presentada en V Jornadas de Investigación en Filosofía, La Plata, Argentina, 9 al 11 de diciembre de 2004.
- Maestre Sánchez, Alfonso. “Maestro Eckhart (1260-1327) o la ‘secularización’ de la experiencia mística cristiana”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 24 (200): 119-140.
- Manara, Fulvio. “Pagine mistiche di Etty Hillesum?” *Con Etty Hillesum, quaderno de informazione e ricerca I* [recensión] por Ada Franchi y otros, 28-36. Sant,Oreste: Apeiron, 2009.
- Mardonés José María. *La transformación de la religión*. Madrid: PPC, 2005.
- _____. “Religión y humanismo. La religión en la emergencia de una Cultura global”. En: “*Humanismo Para El Siglo XXI*”, coordinado por María Luisa Amigo Fernández de Arroyave, 445-452. Bilbao: Universidad de Deusto, 2003.
- Marín, Francesc-Xavier. “Interioridad y experiencia psicológica” en *la interioridad: un paradigma emergente*, coordinado por Xavier Melloni Ribas y Josep Otón Catalán, 105-125. Madrid: PPC, 2004.
- Marín, Higinio. *La invención de lo Humano*. Madrid: Encuentro, 2007.
- Marion, Jean-Luc. “El tercero o el relevo del dual”. En: *Comunión ¿un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales* por Juan Carlos Scannone y otros, 105.131. Buenos Aires, 2006.
- _____. *Prolegómenos a la Caridad*. Madrid: Caparrós, 1993.
- _____. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Síntesis, 2008.
- Marquín Argote, Germán. *Metafísica desde América Latina*. Bogotá: Universidad Santo Tomas, 1977.
- Martín, Jose Hilario. “¿Qué es lo humano? Fundamentos biológicos de los transpersonal”. *EDT*, <https://escuelatranspersonal.com/wp-content/uploads/2013/09/fundamentos-biologicos-de-lo-transpersonal.pdf> (consultado el 29 de septiembre de 2017).

- Martín Velasco, Juan. *Fenómeno Místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. Fenomenología de la Experiencia de Dios. En: *Congreso Internacional de mística: Fe y Experiencia de Dios*. Ávila. Abril 21-24 2014. DVD.
- _____. *Fijos los ojos en Jesús. En los umbrales de la fe*. Bogotá: PPC, 2012.
- _____. *Experiencia Cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. *Mística y Humanismo*. Madrid: PPC, 2008.
- _____. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Madrid: PPC, 2005.
- _____. “Hacia una Fenomenología de la Experiencia de Dios”. En: *Congreso internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-24 de octubre de 2007)*, editado por Pascual Cebollada. Madrid: Comillas-San Pablo, 2009.
- _____. *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Madrid: Trotta, 2006.
- _____. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. *Mística y humanismo*. Madrid: PPC, 2008.
- _____. “Palabras y lugares de la experiencia mística hoy”. En *Mujeres y hombres de Dios mística y testimonio*, Editado por José Cristo Rey García Paredes y Fernando Prado, 19-60. Madrid: Claretianas 2011.
- _____. “Prólogo” en *La interioridad: un paradigma emergente*, coordinado por Xavier Melloni Ribas y Josep Otón Catalán, 9-10. Madrid: PPC, 2004.
- _____. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, (2ª ed.). Madrid: PPC, 2005.
- _____. *Vivir la fe a la intemperie*. Madrid: Narcea, 2013.
- Martini, Carlo María. *El Evangelio eclesial de San Mateo: los ejercicios de San Ignacio a la luz del Evangelio de San Mateo*. Bogotá: Paulinas, 1984.
- Melloni, Xavier. *Voces de la Mística. Invitación a la Contemplación*. Madrid: Herder, 2009.
- _____. “Accesos a la interioridad”. *Revista Sal Terrae* 91 (2003) 33-42.
- Moltmann, J. *La venida de Dios. Escatología Cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Morales Gómez, Gonzalo “La ambigüedad de lo humano: una cuestión no resuelta”. *Universitas Xaveriana* No. 6. (1990): 1-22.
- Mounier, Emmanuel. *El personalismo: anatología esencial*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Mouroux, Jean. *Sentido Cristiano del hombre*. Madrid: Palabra, 2001.
- Novalis, La Enciclopedia. Caracas-Madrid: Fundamentos, 1996.

- Nussbaum, Martha. *Crear capacidades*. Barcelona: Paidós, 2012.
- _____. *El ocultamiento de lo humano, Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Orella, José Luis. *El humanismo posmoderno*. San Sebastián: Universidad de Deusto, 2001.
- Quesada Talavera, Balbino. “Aproximación al concepto de alteridad en Lévinas. Propedéutica de una nueva ética como filosofía primera”. *Investigaciones fenomenológicas Vol. Monográfico*, 3 (2011): 393-405.
- Pániker, Salvador. *Filosofía y Mística*. Barcelona: Kairós 2003.
- Panikkar, *De la Mística, Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder, 2005.
- _____. *Elogio de la Sencillez*. Pamplona: Verbo Divino, 2000.
- _____. *Iconos del Misterio, la experiencia de Dios*. Barcelona: Península, 1998.
- _____. *La intuición cosmoteándrica*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela, 1999.
- Pascal, Blass. *Pensamientos*. Madrid: Trotta, 1999.
- Pikaza, Xavier y Solanes, Nereo. *Diccionario teológico El Dios Cristiano*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.
- Rahner, Karl. *Dios, amor que desciende: escritos espirituales*. Introducción y edición de José A. García. Santander: Sal Terrae, 2008.
- _____. *Escritos de Teología*, VII. Madrid: 1967.
- Remy, Gérard. “*Etty hillesum et saint Augustin: Influence d’un maître spirituel?*” *Recherches de Science y Religieuse Vol. 95*, 2 (2007): 253.
- Ricoeur, Paul. *El mal: desafío a la filosofía y a la teología*. Madrid: Amorrortu editores, 2006.
- Riego de Moine, Inés: *Hombre y Filosofía: una Mirada desde la Mística*. Tesis Doctoral. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2006.
- Rizo García, Marta y Romeu Vivian (Coords), *Comunicación cultura y violencia*. Barcelona: INCOM, Universidad Autónoma, 2013.
- Rogers, Carl. *El proceso de convertirse en persona*. Madrid: Paidós, 2000.
- Roy Louis. “Experiencias humanas abiertas a la trascendencia”. *Iglesia Viva* 239, (2009): 135-142.

- Ruiz de la Presa, Javier. *Alteridad: um recorrido filosófico*. Guadalajara-Puebla: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente – Universidad Iberoamericana Puebla, 2007.
- Salamanca Barrera, Li Mizar. *Dejarse habitar: encuentro com la palavra y la vida*. Bogotá: San Pablo, 2009.
- Salgado, Sebastião. *Exodos*. Madrid: ELR, 2000.
- Sancho Fermin, Francisco Xavier. *La interioridad de la persona humana y la experiencia de Dios*. Jornada de Formación permanente- Unión de Religiosos de Cataluña: Barcelona, 16 de mayo de 2009.
- Schillebeckx, E. (1994). *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Smelik, Klaas and others. *Etty Hillesum and her God*. In: Klaas Smelik and others. *Spirituality in the writings of Etty Hillesum*. Boston: Brill, 2011.
- Sobrino, Jon. *Espiritualidad y seguimiento de Jesús en Ignacio Ellacuría*. En: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, por Ellacuría y Jon Sobrino, Tomo 2, 449-476. San Salvador: UCA, 1993.
- Stålsett, Sturla J. “Vulnerabilidad, dignidad y justicia: Valores éticos fundamentales en un mundo globalizado”. *Revista Venezolana de Gerencia*. N° 25, (2004): 145-157.
- Sudbrack, Josef. *Mística: Búsqueda del sentido y la experiencia del absoluto*. Sao Pablo: Loyola, 2007.
- Tillich, Paul. *Teología sistemática. La razón y la revelación. El ser y Dios*. Vol. 1, Salamanca: Sígueme, 2009.
- Tommasi, Wanda. *Etty Hillesum, la inteligencia del corazón*. Madrid: Narcea, 2003.
- Toro Bernardo y Leonardo Boff. “Saber cuidar: el nuevo paradigma ético de la nueva civilización. Elementos conceptuales de una conversación (2009)”. *Las 2 orillas*, <https://www.las2orillas.co/wp-content/uploads/2014/11/EL-CUIDADO-COMO-PARADIGMA.pdf> (consultado el 30 de septiembre de 2017).
- Torres Queiruga, Andrés. “La Experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad”. *Pensamiento*. Vol 55, 211 (1999): 35-69.
- Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos? iguales y diferentes*. Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Ensayos teológicos*, 4 vols. Madrid: encuentro, 2001.

- _____. *La oración contemplativa*. Madrid: Encuentro, 1985.
- _____. *Puntos centrales de la fe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- Van den Brandt, Ria. “Etty Hillesum and her ‘Catholic worshippers’: A plea for a More Critical Approach to Etty Hillesum’s Writings”. Smelik, Klaas, Ed. *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum*. Boston: Brill, 2011.
- Wagner de Reyna, A. *La poca fe*. Lima: Instituto superior pedagogico Catequético, 1993.
- Weger, Karl-Heinz. “Ist Gott erfahrbar?” *Stimmen der Zeit* 210 (1992): 333-341. [“¿Es posible la experiencia de Dios?”, traducido y resumido por Juan Jose Priego] *Seleccionesdeteologia.net*, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol32/127/127_heinz.pdf (consultado el 12 de 2014).
- Wilber, Ken. *El proyecto Atman*. Barcelona: Kairós, 1980.
- Zubiri, Xavier. “El hombre, realidad personal”, *Revista de Occidente* (Madrid), 2ª época, nº 1 (1963): 5-29.
- _____. *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- _____. *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- _____. “El problema teologal del hombre”. En: *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Madrid: Cristiandad, 1975.

CIEGOS Y SORDOMUDOS:

Clave hermenéutica del discipulado pos-pascual en el Evangelio según Marcos

Tesis para optar al título de Doctorado Eclesiástico

Juan Alberto Casas Ramírez

Director: José Alfredo Noratto Gutiérrez, PhD

Segundo lector: Eduardo Arens Kückelkorn, S.M

Fecha de sustentación: abril de 2016

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

En el presente extracto del capítulo segundo se busca esclarecer el carácter tipológico de los personajes ciegos y sordomudos del evangelio según Marcos a partir de una lectura literaria, semántica, estructural, narrativa, y teológica de sus funciones actanciales en la trama del evangelio. Para alcanzar dicho objetivo, en un primer momento se propone un marco histórico-literario que permita perfilar el papel de los ciegos y los sordomudos en las tradiciones bíblicas y extra-bíblicas y en la literatura judía y greco-romana contemporánea a la redacción del Nuevo Testamento. Tal marco contextual permitirá abordar los relatos sobre ciegos y sordomudos en la trama narrativa de Marcos para examinar, en una tercera fase, su carácter tipológico dentro del evangelio y, a continuación, establecer un parangón entre estos y aquellos que, siguiendo el paradigma de Mc 4,12a, ven, pero no VEN y oyen pero no comprenden, es decir, se presentan metafóricamente (y ontológicamente) como ciegos y sordomudos con respecto a la identidad de Jesús, el sentido de su seguimiento y los signos que indican la irrupción escatológica del Reinado de Dios en la historia.

Finalmente, se ahondará en aquellos personajes menores que, como los ciegos y sordomudos sanados, son presentados por Marcos como aquellos que, aún sin haber recibido un llamado discipular explícito por parte de Jesús, se muestran con una extraordinaria mayor idoneidad para VER y comprender aunque no se ajusten a un paradigma ideal de seguimiento.

CONTENIDO DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

“PARA QUE VIENDO VEAN PERO NO VEAN, Y OYENDO OIGAN PERO NO COMPRENDAN”

(Mc 4,12^a)

1. Primera aproximación: Contexto literario amplio y próximo de Mc 4,12^a
2. Segunda aproximación: El texto de Mc 4,12a: ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν
3. Tercera aproximación: Contexto socio-histórico de la expresión en su uso Marciano
4. Balance del capítulo: Mc 4,12a como clave de comprensión del conjunto del Evangelio según Marcos

CAPÍTULO 2

VER SIN VER, OÍR SIN COMPRENDER, INCAPACIDAD PARA HABLAR: CIEGOS Y SORDOMUDOS EN EL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

1. Primera aproximación: Marco histórico y literario: Ciegos y sordomudos en las tradiciones bíblicas y extra-bíblicas.
2. Segunda aproximación: Ciegos y sordomudos en la trama narrativa de Marcos
3. Tercera aproximación: Los ciegos y sordomudos como personajes tipológicos del Evangelio según Marcos.
4. Cuarta aproximación: Los verdaderos ciegos y sordomudos del Evangelio según Marcos
5. Quinta aproximación: Aquellos que pueden ver, oír y hablar
6. Balance del capítulo: de la tipología de las narraciones a la realidad del discipulado

CAPÍTULO 3

EL DISCIPULADO POS-PASCUAL COMO EXHORTACIÓN A VER, COMPRENDER Y ANUNCIAR AL CRUCIFICADO RESUCITADO

1. Primera aproximación: Sanar la ceguera

2. Segunda aproximación: Sanar la sordera
3. Tercera aproximación: Sanar la condición muda: VER y comprender para hablar.
4. Cuarta aproximación: VER y comprender al crucificado resucitado para anunciarle: El discipulado marcano como sanación de la ceguera, la sordera y la mudez.
5. Quinta aproximación: Sanación de los discípulos a partir de las adiciones finales del Evangelio.
6. Balance del capítulo e implicaciones del estudio para el discipulado actual: Hacia un lector oyente discípulo que VE y comprende al crucificado resucitado para anunciarle

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

EXTRACTO

Capítulo 2

VER SIN VER, OÍR SIN COMPRENDER, INCAPACIDAD PARA HABLAR: CIEGOS Y SORDOMUDOS EN EL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

El estudio realizado a lo largo del primer capítulo permitió identificar y analizar la “coyuntura” literaria que ha prefigurado narrativamente el horizonte de comprensión para los relatos sobre ciegos y sordos en el evangelio según Marcos y su relación con la creciente y progresiva condición de ceguera y sordera manifestada por los personajes discípulos a lo largo de la trama, pero especialmente en la llamada “Sección del camino” (8,27-10,52). Como se puso en evidencia, dicha “coyuntura” (como articulación dinámica que pone en relación orgánica a dos o más elementos de un *corpus*) se haya expresada al interior del evangelio en el *lógion* de Mc 4,12 que, a su vez, es reflejo, no sólo como alusión textual sino también como convicción teológica que impregna todo el evangelio, de una tradición de connotaciones apocalípticas que tiene sus raíces en la predicación profética desarrollada en torno al exilio del Reino del Sur y que se explicita en el oráculo lapidario de Is 6,9-10.

Si bien el análisis de Mc 4,12a implicó la aproximación semántica a los verbos de visión, audición e intelección, el presente apartado ampliará tal comprensión involucrando a los agentes por defecto (o “carentes”), de tales facultades, es decir, a aquellos que en la trama de Marcos han perdido la capacidad de ver, de oír y, por consiguiente, de VER y de comprender. Así, de acuerdo con el segundo objetivo específico de esta investigación, se buscará esclarecer el carácter tipológico de los personajes ciegos y sordomudos del evangelio según Marcos a partir de una lectura literaria, semántica, estructural, narrativa, y teológica de sus funciones actanciales en la trama del evangelio. Para alcanzar dicho objetivo, en un primer momento se propondrá un marco histórico-literario que permita perfilar el papel de los ciegos y los sordomudos en las tradiciones bíblicas y extra-bíblicas y en la literatura judía y greco-romana contemporánea a la redacción del Nuevo Testamento. Tal marco contextual permitirá abordar los relatos sobre ciegos y sordomudos en la trama narrativa de Marcos para examinar, en una tercera fase, su carácter tipológico dentro del

evangelio y, a continuación, establecer un parangón entre estos y aquellos que, siguiendo el paradigma de Mc 4,12a, ven, pero no VEN y oyen pero no comprenden, es decir, se presentan metafóricamente (y ontológicamente¹) como ciegos y sordomudos con respecto a la identidad de Jesús, el sentido de su seguimiento y los signos que indican la irrupción escatológica del Reinado de Dios en la historia². Finalmente, se ahondará en aquellos personajes menores que, como los ciegos y sordomudos sanados, son presentados por Marcos como aquellos que, aún sin haber recibido un llamado discipular explícito por parte de Jesús, se muestran con una extraordinaria mayor idoneidad para VER y comprender aunque no se ajusten a un paradigma ideal de seguimiento.

2. PRIMERA APROXIMACIÓN: MARCO HISTÓRICO Y LITERARIO: CIEGOS Y SORDOMUDOS EN LAS TRADICIONES BÍBLICAS Y EXTRA-BÍBLICAS

2.1 CIEGOS Y SORDOMUDOS EN LAS TRADICIONES BÍBLICAS

2.1.1 EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

¹ Raras veces sucede en una narración que una expresión o insinuación metafórica se identifique con una realidad ontológica presente al interior de la diégesis, rayando con el fenómeno de la metonimia. Pues bien, la caracterización que Marcos realiza de los personajes a lo largo de la trama consigue, de modo efectivo, tal expresión mimética.

² Si bien, autores como Bravo afirman que, para Marcos, “no basta el ‘saber’ correcto sobre Jesús; la fe cristiana no aparece vinculada con la confesión ‘ortodoxa’ sino con el seguimiento, único que da razón total de lo ‘cristiano’ de la fe proclamada (...). La primacía del relato implica la primacía de la práctica sobre la confesión como elemento de identidad cristiana. Porque es la práctica de Jesús, no los títulos que le atribuimos, lo que da razón última de por qué Jesús es el fundamento de la fe-práctica cristiana. La aclamación, los títulos, el dogma, no le añaden nada; sólo intentan conceptualizar su sentido mediante símbolos, siempre inadecuados y no patentes en sí mismos, y que, por sí solos, no bastarían para superar el peligro de convertir a Jesús en un mito-ahistórico; necesitan enraizarse en el pasado de Jesús, no como recuerdo arqueológico, sino como principio interpretador del presente y del futuro del seguidor” (Bravo Gallardo, *Jesús, hombre en conflicto*, 245-246); es necesario tener en cuenta que toda praxis auténtica se sigue de un proceso de internalización consciente de unos principios, valores y significados previamente conocidos y reflexionados. En otras palabras, de la idea que se tenga de Dios o de Jesús se seguirá una praxis determinada. Por tanto, es posible afirmar que la determinación de la identidad mesiánica de Jesús sí constituye un aspecto fundamental de la teología marcana, no por el simple conocimiento noético que esta supone (ortodoxia) sino por las implicaciones praxicas en orden al discipulado que se derivan de dicha identidad (ortopraxis).

2.1.1.1 CAMPOS SEMÁNTICOS SOBRE CIEGOS Y CEGUERA EN LA TANAK Y EN LA SEPTUAGINTA

Como se ha constatado, el trasfondo directo del sentido marcado de la ceguera y la sordera tiene su fuente en los oráculos isaianos (especialmente Is 6,9-10), en los que el campo semántico de la ceguera registra la mayor recurrencia de todos libros del *Antiguo Testamento* (9 veces, en Is 29,18; 35,5; 42,7.16.18.19; 43,8; 59,10; 61,1). En la *TaNaK*, desde el *Texto Masorético*, la raíz עָרַר (que como sustantivo común traduce “piel” o “cuero” y como adjetivo traduce “ciego”) se registra un total de 74 veces, de las cuales en 24 ocasiones tiene una función adjetival, es decir, indicando el carácter de aquellos que padecen de ceguera (Ex 4,11; Lv 19,14; 21,18; 22,22; Dt 15,21; 27,18; 28,29, 2Sa 5,6.8; Sal 145,8; Job 29,15; So 1,17; Mal 1,8, sin contar las referencias isaianas ya citadas), y sólo en dos ocasiones su forma sustantivada (עֵרְוֹרָה) puede ser traducida literalmente como “ceguera” (Dt 28,28; Za 12,4). La Septuaginta usa el término τυφλός (“ciego”) para traducir la mencionada raíz hebrea. De acuerdo con Graber, τυφλός significa literalmente “obturado, tapado, impermeable (por ejemplo, en relación con desembocaduras, mares o abismos). En sentido activo significa propiamente *invidente, ciego*, y en sentido figurado, *obcecado, ofuscado, espiritual y moralmente ciego*. En sentido pasivo: *inadvertido, escondido, tenebroso, oculto*”³. De igual modo, la Biblia griega usa las formas sustantivadas ἀορασία (como en Dt 28,28) o ἀποτύφλωσις (Za 12,4) para referirse al enceguecimiento, es decir, a la acción por la cual Dios dejará ciegos ya sea a aquellos que desoyen su voz y no practican sus mandamientos (ver Dt 28,15), o a los caballos de los gentiles (Za 12,4), en el marco de la restauración de Jerusalén en el post-exilio.

En torno a la situación social de los ciegos en el contexto cultural veterotestamentario y los señalamientos de los que son objeto, Estévez afirma que “la ceguera es una de las enfermedades más comunes y extendidas en todo el mundo mediterráneo”⁴, mientras que Graber, por su parte, sostiene que,

La ceguera es relativamente frecuente en el oriente próximo; los rayos del sol, el polvo y la suciedad provocan la inflamación de los ojos, que puede llevar a la ceguera. La ceguera como

³ Graber, “Ciego (τυφλός)”, 161.

⁴ Estévez López, “«Y todos los que lo tocaban quedaban sanados»”, 325.

castigo se menciona en Dt 28,28ss en conexión con la gran maldición que amenaza al que quebranta la ley. La ceguera era una mácula desde el punto de vista cultural: los ciegos estaban excluidos del sacerdocio (Lv 21, 18), los animales ciegos no podían ser sacrificados (Lv 22,22; Dt 15,21)⁵. En el judaísmo tardío, la ceguera, dado que impedía al hombre el estudio de la Torá era considerada como un castigo de Dios (St.-B II, 193). Los ciegos –y los que tenían algún defecto físico- estaban excluidos de la comunidad de Qumrán (cfr. 1QSa I, 6; 1QM VI,4ss). El desamparo de las personas ciegas es proverbial (Dt 28,29; Is 59,9ss; Lm 4,14); dentro del pueblo son los más débiles y desdichados (esto se da a entender en 2S 5,6-8); de aquí que estén bajo la especial protección de la ley (Lv 19, 14; Dt 27,18) y sean mencionados expresamente entre aquellos a quienes alcanza la salvación de Dios (Jer 31,8). El israelita piadoso está llamado a auxiliar a los ciegos (Jb 29,15)⁶.

Entre los personajes del Antiguo Testamento caracterizados por su ceguera se destacan los siguientes: Isaac, cuya condición es ocasión para ser engañado por su hijo Jacob (ver Gn 27,1-45)⁷ quien, a su vez, en los últimos años de su vida, también quedará ciego (ver Gn 48,10)⁸. Sansón, cuya vida determinada por el deleite de su visión (ver Jc 14,1-2) contrasta con la dependencia a la que es sometido luego de la pérdida de sus ojos (ver Jc 16,21.26), razón por la que cobrará venganza (ver v.28). El sacerdote Elí (1S 3,2; 4,18), cuyas instrucciones dadas a Samuel ante la voz de Dios corresponden al modo como

⁵ “Cabe pensar que la razón última de estos impedimentos está en la sacralidad del sacrificio, lo que exige una apariencia de perfección física tanto por parte de los oficiantes como de los animales que se ofrecen a Yahvé” (León Azcárate, “Yo soy Yahvé, el que te sana’ (Ex 15,26)”, 89-90).

⁶ Graber, “Ciego (τυφλός)”, 161. Al respecto, De León Azcárate complementa que “la Torá prohíbe maltratar al ciego y maldice a quien lo hace (Lv 19,14; Dt 27,18; véase Jb 29,15-16). En Lv 19,14 se protege al sordo incapaz de defenderse de las maldiciones que pudieran proferirse contra él, las cuales solían ser irrevocables y efectivas, independientemente de que fueran oídas o no, así como al ciego, que no puede ver los obstáculos que se pongan en su camino (Ex 22,21-26; Dt 27,18). No hay normas de este tipo, en favor de los discapacitados, en los códigos legales del antiguo Oriente Próximo” (León Azcárate, “Yo soy Yahvé, el que te sana’ (Ex 15,26)”, 90).

⁷ En tal sentido, Boase afirma que Isaac es retratado como débil, confuso y manipulado por aquellos que están a su alrededor. En un momento, él reconoce que está hablando con el hijo equivocado (vv. 20-22.24), pero aun así bendice a Jacob y no a Esaú (ver Boase, “*Life in the Shadows*”, 321). Su decisión errónea tuvo lugar por haber confiado más en los sentidos del tacto (v.22), del olfato (v.27) y del gusto (v.4.25) que en la audición (v.22). Ello permitiría inferir una jerarquización de los sentidos de la percepción en que la visión y la audición estarían por encima de los demás sentidos (ver Lammers, *Oír, ver y creer según el Nuevo Testamento*, 127). Irónicamente, Jacob, el que engañaba, acaba engañado por Labán, quien lo hace creer que se casa con Raquel pero, con la ayuda del velo, el banquete, la bebida y la oscuridad de la noche, termina uniéndose a Lía, cuyos “ojos eran tiernos” (וְעֵינָי לְאֵה רַחוּם), en contraste con la belleza de Raquel (ver Gn 29,17). Al respecto, ver Hull, *Dios ciego, Biblia ciega*, 17.

⁸ No obstante, en el siguiente versículo (48,11) su visión parece momentánea y milagrosamente restaurada por obra de Dios quien le concede ver el rostro de José y a los hijos de aquel.

un vidente expresa su presencia y disposición de escucha hacia un invidente (ver 1S 3,9-10). El profeta Ajías de Silo (1R 14,4) quien, a pesar de su ceguera, es capaz de reconocer a la reina, esposa de Jeroboam, al oír sus pasos (14,6) y dirigirle un duro oráculo de parte de Dios (14,7-17). El rey Sedecías, engeguado por el rey de Babilonia después de ver morir a sus hijos (2R 25,7)⁹. En la *Septuaginta*, Tobit, quien queda ciego a causa del excremento de gorriones (Tb 2,10) pero atribuye esta calamidad a Dios y clama por su recuperación (3,3-6) recibéndola, finalmente, gracias a la preparación recetada por parte del ángel Rafael a Tobías, el hijo de Tobit. Sobre este último caso, Hull precisa con lucidez que,

Tobit, a pesar del carácter literal de su ceguera, es un símbolo de la nación exiliada. La imagen de la ceguera como metáfora de que el pueblo no comprende u obedece la alianza que hizo con Dios ya estaba muy establecida entre los profetas antes del exilio, de manera que una historia donde un representante ciego de Israel recupera la vista es una expresión simbólica de esperanza. El hecho de que la causa de la ceguera sea accidental, pero al mismo tiempo, de alguna manera sea parte de la providencia divina, está bellamente expresado en la historia de los excrementos de los gorriones; y expresa el sentido moral de Israel: a pesar de haber atraído ellos mismos el exilio y la destrucción de Jerusalén sobre sí, esto, no obstante, forma parte de los movimientos de la historia sobre los que ellos no tienen ningún control¹⁰.

2.2 CAMPOS SEMÁNTICOS SOBRE SORDOS Y SORDERA EN LA *TANAQ* Y EN LA SEPTUAGINTA

Por su parte, la raíz שָׁמַע (“sordo”), traducida por la *Septuaginta* como κωφός, se registra un total de 125 veces en toda la *TaNaK* (en textos tales como Ex 4,11; Lv 19,14; Sal 37,14; 57,5; Hab 2,18; Is 29,18; 35,5; 42,18.19; 43,8; 44,11¹¹), 56 más que el campo semántico de la ceguera, aunque incluye también la actitud de guardar silencio. Y si bien la condición de sordera supone el de la mudez, ya que no es común que quien carezca del sentido de la audición pueda hablar (a no ser que haya perdido dicho sentido ya entrado en años), en el Texto Masorético se registra, además, la raíz אָמַם (“mudo”), traducida con diversos matices por la *Septuaginta*, como δύσκωφον (como en Ex 4,11), ἄλαλος (como en el Sal 31,19;

⁹ En contraste con los “ojos bellos” de David (1S 16,12), Sedecías, el último de su linaje real, termina en ceguera total.

¹⁰ Hull, *Dios ciego, Biblia ciega*, 44.

¹¹ La Biblia griega añadirá los pasajes de 3Mc 4,16 y Sab 10,21 a la lista de referencias sobre los sordos.

37,14), *μογιλάλος* (como en Is 35,6, cuyo sentido literal es “impedido para hablar”, “atado de la lengua” o “tartamudo”¹²) y *ἐνεός* (como en Is 56,10, cuyo sentido literal es “impedido para hablar, generalmente a causa del temor o del estupor”). A dichos términos la Biblia griega añade la palabra compuesta *ἀποκωφόομαι* (*lit.* “quedar sordo/mudo” o “ensordecer/enmudecer”), usada en los oráculos de Ez 3,26; 24,27 para señalar el hecho de que es Dios quien produce o quita la sordera/mudez incluso en el profeta mismo (que es señalado por Dios con el título de “hijo del ser humano” en 24,16.25¹³) debido a la condición rebelde del pueblo que no le quiere escuchar. La menor recurrencia lexical de los términos relativos a la sordera y a la mudez en relación con los registros sobre la ceguera indica su carácter subordinado con respecto a la prelación que tenía la preocupación por la ceguera en el universo simbólico de Israel. Tal realidad se verá reflejada en los relatos marcanos de curación de ciegos y sordomudos en los que la sanación de los primeros evidenciará de un modo más claro tanto la situación de ceguera de los discípulos como el estado ideal de visión que se espera de ellos al final de la historia.

Resulta fundamental tener en cuenta, además, que en siete ocasiones la ceguera y la sordera son mencionadas juntas (Ex 4,11; Lv 19,14; Is 29,18; 35,5; 42,18.19; 43,8), y de estas, en dos ocasiones la categoría de la mudez se añade a la bina (Ex 4,11; Is 35,5-6) para conformar una terna de situaciones de incapacidad que viene a señalar la condición de desgracia de aquellos que hacen parte de un pueblo cuyo principio identitario y fin último es “escuchar” la *Torah*, “VER” la gloria del Dios de la *Torah* y “proclamarlas” a las naciones.

De acuerdo con lo dicho, el texto de Ex 4,11 - el único de la *Torah* en el que es explícita la confluencia de los motivos de la ceguera, la sordera y la mudez- se presenta como el fundamento teológico que regirá la comprensión sobre la causa última de estas condiciones de incapacidad. Dicho texto hace parte del relato vocacional de Moisés (Ex 3,4-17) en el que, debido a la objeción interpuesta por el patriarca sobre su condición de ser

¹² Este será el término usado por Marcos en 7,32.

¹³ Tal dato resulta pertinente para la comprensión marcana de Jesús como “Hijo del ser humano” cuyas parábolas pueden generar la ceguera de algunos que creen ver, y cuyas acciones son ocasión de restauración de la visión para los ciegos que (ya sea ellos o quienes interceden por ellos) reconocen su condición y claman por curación (fuera de la tradición marcana puede verse también Jn 9,39).

“torpe de boca y de lengua” (כְּבֹד־פִּה וְכִבְד־לְשׁוֹן אֲנִכִּי: (Ex 4,10), Dios le responde a través de una serie de preguntas retóricas antitéticas que pretenden subrayar su carácter frontal tanto de la capacidad de hablar y de ver (aspectos positivos) como de la mudez, la sordera y la ceguera (aspectos negativos, en cuanto carencia de las facultades anteriores): “¿Quién ha dado al hombre la boca (פֶּה)? ¿Quién hace al mudo (אַלֵּם) y al sordo (חֵרֵשׁ), al que ve (פֶּקֶה) y al ciego (עִוֵּר)? ¿No soy yo, YHWH?”¹⁴. Teniendo en cuenta tal comprensión de YHWH como la causa última de estas incapacidades resulta más comprensible el carácter judicial de Is 6,9-10 con respecto a la sentencia de Dios sobre la obstinación del pueblo y la afirmación de Jesús en Mc 4,12 sobre la finalidad de las parábolas para “los de fuera”.

Ahora bien, si YHWH es la causa última de la ceguera y la sordera, no se puede desconocer la responsabilidad de Israel (como personalidad colectiva) al desarrollar estas incapacidades debido, especialmente, al abandono de la Alianza con YHWH y el consecuente recurso de la idolatría, tal como lo afirma De León Azcárate: “La salud y la enfermedad se encuadran en el marco de la alianza de Yahvé con su pueblo Israel. La fidelidad a esta se convierte en fuente de salud para Israel; la infidelidad, por el contrario, en fuente de enfermedad y de todo tipo de desgracias, incluida la muerte prematura”¹⁵.

De este modo, si la fidelidad a la Alianza produce el que el pueblo sea santo como YHWH es santo (ver Lv 11,44.45; 19,2; 20,7.26; 21,6), el olvido de la Alianza y el recurso a los ídolos ocasionan que el pueblo se haga igual que estos que “tienen boca, y no hablan; tienen ojos, y no ven; tienen oídos, y no oyen; tienen nariz, y no huelen; tienen manos, y no palpan; tienen pies, y no caminan; no emiten sonido alguno con su garganta” (Sal 115,5-7; ver también, Sal 135,16; Jr 5,21; Ez 12,2). Así, la relación mimética que existe entre un pueblo y su dios ocasiona que quien opta por los ídolos termine siendo igual que ellos, como señala el Salmo 115,8: “Se volverán como ellos, los que los hacen, y todos los que en ellos confían” (ver, también, Sal 135,18). Por tanto, sobre todo en las tradiciones proféticas

¹⁴ Recuérdese, al respecto, la ya clásica tipología estructural en las narraciones de la vocación de los profetas propuesta por Habel, según la cual es común el surgimiento de una objeción o protesta por parte del profeta que es antecedida por una orden o reafirmación por parte de Dios. En este caso, la respuesta de Dios sería la frase introductoria de la orden. Al respecto, ver, Habel, “*The Form and Significance of the Call Narratives*”.

¹⁵ León Azcárate, “‘Yo soy Yahvé, el que te sana’ (Ex 15,26)”, 69.

de la *TaNaK*, la ceguera y la sordera no serán más que el reflejo de la realidad del ídolo en la vida de quienes han optado por él.

De otra parte, como se ha señalado, el único texto de la *TaNaK* fuera de la *Torah* que reúne las categorías de la ceguera, la sordera y la mudez es Is 35,5-6, cuyo marco literario son los cantos de triunfo que anuncian el regreso del destierro a Jerusalén (Is 35,1-10) y se oponen a las sentencias pronunciadas contra Edom en el capítulo 34. Los signos escatológicos del regreso corresponden a la reivindicación de aquellos que han padecido discapacidad: la apertura de los ojos (עֵינַי) de los ciegos (עִוְרָיִם), la destrabazón de los oídos (אָזְנוֹ) de los sordos (חִרְשֵׁימַם), el salto del cojo (חֲפֹץ) como ciervo y los gritos lanzados por la lengua (לְשׂוֹן) del mudo (אֲלֵמַם).

Nótese la relación que se establece entre el órgano de los sentidos, la mención de aquellos que carecen de dicho sentido y la acción que evidencia la restauración de dicho órgano. Al respecto, el análisis retórico que propone Meynet de estos versículos y la relación dual que ofrece el Antiguo Testamento entre los ciegos y los cojos (puesto que el ciego, incapaz de ver el camino, no puede caminar sin ayuda) le llevan a afirmar que “el ciego (v.5) está cojo (6a) porque no ve el camino; el sordo (5b) está mudo (6b) porque no oye”¹⁶. Este texto isaiano será crucial para la comprensión de la curación del tartamudo sordo de Mc 7,31-37 en que la acción taumatúrgica de Jesús revela la llegada del tiempo escatológico que da por finalizado el exilio de Israel¹⁷.

Es llamativo, además, que en el versículo que antecede la mención de los ciegos se registra la ya conocida categoría del corazón acompañada por un motivo determinante en torno a la causa de la ceguera discipular en Marcos, el temor: “Digan a los de corazón intranquilo (לְגִמְהָרֵי-לֵב): ¡Ánimo, no temáis! (אַל-תִּירָאוּ)” (Is 35,4). Dichas palabras de ánimo unidas al imperativo de no temer, además de ser transversales en el Antiguo Testamento, acompañando sobre todo los relatos de vocación profética (ver Gn 43,23; 50,19.21; Ex 14,13; 20,20; Nm 14,9; Dt 1,21.29; 3,22; 20,3; 31,6; Jos 1,9; 8,1; 11,6; Jc 6,23; 1Sa 12,20; 2R 25,24; 2Cr 20,15.17; Tb 12,17; 1Mac 3,22; 4,8; Is 7,4; 10,24; 13,2; 35,4; 37,6; 40,9;

¹⁶ Al respecto, ver: Meynet, *Una nueva introducción a los evangelios sinópticos*, 73.

¹⁷ Por tal motivo es correcto afirmar que, desde el marco veterotestamentario, “la curación de los ciegos y los sordomudos se promete, casi de modo exclusivo, para el tiempo de la salvación escatológica” (Schneider, “τυφλός, *Thyphlos*, ciego”, 1814).

CIEGOS Y SORDOMUDOS

51,7; 54,4; Jr 1,17; 10,2.5; 30,10 Sal 111,8; Ez 2,6; Neh 4,14), serán comunes en los labios de Jesús cuando se enfrenta al miedo de sus seguidores (Mt 10,26.28.31; 14,27; 17,7; 28,5.10; Mc 6,5; Lc 12,4.7.32; Jn 6,20) o ante el desconsuelo de quienes le buscan por sanación (5,36).

BIBLIOGRAFÍA

- Achtemeier, Paul. “‘And He Followed Him’: Miracles and Discipleship in Mark 10:46-52”.
Semeia 11(1978): 115-145.
- Aguirre, Javier. “La crítica de Aristóteles y Teofrasto a la concepción ígnea del ojo”.
Emerita 80 (2012): 89-106.
- Aguirre Monasterio, Rafael. “La curación del ciego Bartimeo (Mc 10,46-52): Estudio histórico-crítico”. En *Los milagros de Jesús: Perspectivas metodológicas plurales*, editado por Ídem., 211-230. Estella: Verbo Divino, 2002.
- _____. “La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios”. En *Así empezó el cristianismo*, editado por Ídem., 195-254. Estella: Verbo Divino, 2010.
- Ahearne-Kroll, Stephen. “Audience Inclusion and Exclusion as Rhetorical Technique in the Gospel of Mark”. *Journal of Biblical Literature* 129 (2010): 717-735.
- _____. “Mysterious Explanations: Mark 4 and the Reversal of Audience Expectation”. En *Between Author & Audience in Mark: Narration, Characterization, Interpretation*, editado por Elizabeth Stuthers Malbon, 64-81. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- _____. “‘Who Are My Mother and My Brothers?’: Family Relations and Family Language in the Gospel”. *The Journal of Religion* 81(2001):1-25.
- Aletti, Jean Noel. *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*. Roma: Pontificio Istituto Bíblico, 2012.
- Aletti, Jean-Noël; Gilbert, Maurice; Ska, Jean Louis; y Vulpillières, Sylvie de. *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica: Los términos, las aproximaciones, los autores*. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Allison, Dale. *The Intertextual Jesus: Scripture in Q*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000.
- Alonso Schökel, Luis (Trad.). *La Biblia del Peregrino* Vol. I y III. Bilbao: Mensajero, 1996.
- Andinach, Pablo. *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2012.

- Aranda, Pedro. *La casa, espacio de memoria e identidad en el evangelio según san Marcos*. Estella: Verbo Divino, 2009.
- Aristóteles. *Arte poética. Arte retórica*. México, D.F.: Porrúa, 2007.
- Augrain, Charles. “Escándalo”. En *Vocabulario de teología bíblica*, dirigido por Xavier Léon-Dufour, 284-286. Barcelona: Herder, 2001.
- Baena, Gustavo. *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- Balogh, Csaba. “Blind People, Blind God: The Composition of Isaiah 29, 15-24”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121(2009): 48-69.
- Balz, Horst. “βάρβαρος”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* Vol. 1. Editado por Ídem y Gerhard Schneider, 589-592. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Barrios Tao, Hernando. *El seguimiento del Señor: Del Primer al Segundo Testamento*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana – Facultad de Teología, 2007.
- _____. “El servicio del Hijo del Hombre: Entregar la vida. Una contribución a la traducción de Mc 10,45”. En *A la luz y a l servicio de la Palabra: Homenaje al P. Pedro Ortiz Valdivieso, S.J.*, Compilado por José Alfredo Noratto Gutiérrez, 119-157. Bogotá: Facultad de Teología – Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Bartolomé, Juan José. “Reseña de la investigación crítica sobre los milagros de Jesús”. En *Los milagros de Jesús: Perspectivas metodológicas plurales*, editado por Rafael Aguirre Monasterio, 15-52. Estella: Verbo Divino, 2002.
- Bazylinski, Stanislaw. *Guía para la investigación bíblica: Notas introductorias*. Estella: Verbo Divino, 2006.
- Beavis, Mary Ann. “From the Margin to the Way: A Feminist Reading of the Story of Bartimaeus”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 14 (1998): 19-39.
- _____. *Mark*. Grand Rapids: Michigan Baker Academic, 2011.
- _____. *Mark’s Audience: The Literary and Social Setting of Mark 4,11-12*. London: Boomsbury, 2015.
- Behm, Johannes y Friedrich Baumgartel. En *Theological y Dictionary of the New Testament*, editado por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, III, 605-614. Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans Publishing Co., 1966.

- Belli, Filippo; Ignacio Carbajosa Pérez; Carlos Jódar Estrella; y Luis Sánchez Navarro. *Vetus in Novo: El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Benoit, Pierre. “Nota al pie de página de Mc 16,9”. En *Biblia de Jerusalén*, editada por la Escuela Bíblica Arqueológica de Jerusalén. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1975.
- Berges, Ulrich. *Isaías: El profeta y el libro*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- Bernabé Ubieta, Carmen. “La curación del endemoniado de Gerasa desde la antropología cultural”. En *Los milagros de Jesús: Perspectivas metodológicas plurales*. Editado por Rafael Aguirre Monasterio, 93-120. Estella: Verbo Divino, 2002.
- Best, Ernest. *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel According to Mark*. Edinburgh: T&T, 1986.
- _____. “Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark”. En *Journal for the Study of the New Testament* 4 (1981): 283-298.
- Beuken, Willem. “The Manifestation of Yahweh and the Commission of Isaiah: Isaiah 6 Read against the Background of Isaiah 1”. *Calvin Theological Journal* 39 (2004): 72-87.
- Biblia Dios habla hoy*. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 1996.
- Black, Clifton. *The Disciples According to Mark: Markan Redaction in Current Debate*. Grand Rapids – Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2012.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: The Anchor Bible, 2000.
- Blount, Brian. “A Socio-Rhetorical Analysis of Simon of Cyrene: Mark 15:21 and its Parallels”. *Semeia* 64 (1994): 171-198.
- Boase, Elizabeth. “Life in the Shadows: The Role and Function of Isaac in Genesis – Synchronic and Diachronic Readings”. *Vetus Testamentum* 51(2001):312-335.
- Bolt, Peter Geoffrey. “Jesus’ Defeat of Death and Mark’s Early Readers”. *Tyndale Bulletin* 49 (1998): 175-178.
- Bonneau, Guy. *San Marcos: Nuevas lecturas*. CB 117. Estella: Verbo Divino, 2003.
- Boomershine, Thomas. “Mark 16:8 and the Apostolic Commission”. *Journal of Biblical Literature* 100 (1981): 225-239.

- Boomershine, Thomas y Bartholomew, Gilbert. "The Narrative Tecnique of Mark 16:8". *Journal of Biblical Literature* 100 (1981): 213-223.
- Borg, Marcus y Crossan, John Dominic. *La última semana de Jesús: El relato día a día de la semana final de Jesús en Jerusalén*. Madrid: PPC, 2007.
- Bouyer, Vianney. *Personajes anónimos del Evangelio: Encuentros de Jesús en los evangelios sinópticos*. CB 160. Estella: Verbo Divino, 2013.
- Bravo Gallardo, Carlos. *Jesús, hombre en conflicto: El relato de Marcos en América Latina*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Briglia, Sergio. "Evangelio según san Marcos". En *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo Testamento*. Dirigido por Armando Levoratti, 401-470. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Brown, Raymond. *El evangelio según Juan*. Vol. 2. Madrid: Cristiandad, 2000.
- _____. *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1998.
- _____. *The Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1968.
- Brown, Raymond; Donfried, Karl; Fitzmyer, Joseph; y Reumann, John (Editores). *María en el Nuevo Testamento: Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Bultmann, Rudolf Karl. *Creer y comprender*. Madrid: Stvdivm, 1976.
- _____. *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme, 2000.
- Burkill, T.A. *Mysterious Revelation: An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*. Ithaca: Cornell University Press, 1963.
- _____. "The Cryptology of Parables in St. Mark's Gospel". *Novum Testamentum*, Vol. 1, fasc. 4 (1956): 246-262.
- Byrne, Brendan. *A Costly Freedom: A theological Reading of Mark's Gospel*. Collegeville: Liturgical Press, 2008.
- Calvo Martínez, José Luis (Trad.). *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Gredos, 1987.
- Canfield, Charles Ernest Burland. *The Gospel According to Saint Mark*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

- Carbullanca, César. *Análisis del género Pescher en el Evangelio de Marcos: Formas y motivos*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007.
- _____. “La ignorancia en el Evangelio de Marcos: Un acercamiento desde la literatura de Qumrán a la teoría de las parábolas”. *Theologica Xaveriana* 168(2009): 331-358.
- _____. “Los signos de los tiempos en el evangelio de Marcos: Aproximaciones al sentido teológico de la historia y la Escritura en el segundo evangelio”. *Teología y Vida* 49 (2008): 649-672.
- _____. “Signos de los tiempos y metáfora: Una estética de los signos de los tiempos”. *Veritas* 28 (2013): 191-220.
- Casas Ramírez, Juan Alberto. “Creo, ¡socorre mi falta de fe!” Aproximación exegética al relato de curación del muchacho con un espíritu sordo y mudo en Mc, 14-29”. *Cuestiones Teológicas* 99 (2016): 23-48.
- _____. “«¿Dónde está tu Dios?»: Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI”. *Theologica Xaveriana* 174(2012): 343-378.
- _____. “Encuentro entre dos hijos, el “hijo de Timeo” y el “hijo de David”: aproximación exegética al relato de curación de Bar Timeo (Mc 10, 46-52)”. *Theologica Xaveriana* 182 (2016): 313-344. <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tc66-182.eedhht>.
- _____. “*Effatha*: Aproximación exegética al relato de curación del tartamudo sordo en Mc7, 31-37”. *Franciscanum* 166, Vol LVIII (2016): 149-177.
- _____. “Entre la oscuridad y el silencio: ciegos y sordomudos en el mundo de la Biblia”. *Veritas* 34 (2016): 9-32.
- _____. “La conversión como condición de posibilidad del seguimiento del Señor a partir del evangelio de Marcos”. *Cuestiones Teológicas* 93(2013): 127-146.
- _____. “La narrativa como eje articulador de las especializaciones funcionales de la teología: bíblica, sistemática y de la acción”. En *Cuestiones teológicas* 88 (2010): 281-306.
- _____. “Parábolas que siembran ceguera: Repercusiones del *lógon* de Mc 4,11-12 en la interpretación de la ‘parábola de la siembra’ de Mc 4,1-20”. En *Jesús histórico: Aproximaciones temáticas*, compilado por Carlos Eduardo Román Hernández, 57-91. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

- _____. “Veo a los humanos como a árboles”. Aproximación exegética al relato de curación del ciego de Betsaida (Mc 8:22-26)”. *Perseitas* 5 (2017): 244-263.
- Castillo, José María. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Celam. *Documento de Aparecida*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 2008.
- Chalier, Catherine. “Dios en el judaísmo”. Conferencia ofrecida el 8 de noviembre de 2011 en la Biblioteca Luis Ángel Arango (Bogotá, Colombia) dentro del ciclo de conferencias *Dios en contexto*.
- Chapa, Juan. “Exorcistas y exorcismos en tiempos de Jesús”. En *Los milagros de Jesús: Perspectivas metodológicas plurales*. Editado por Rafael Aguirre Monasterio, 121-146. Estella: Verbo Divino, 2002.
- Chilton, Bruce. *A Galilean Rabbi and his Bible: Jesus’ Use of the Interpreted Scripture of His Time*. Michigan: Michael Gazier, 1984.
- Chilton, Bruce et al. *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark. Comparisons with Pseudoepigrapha, the Qumram Scrolls, and Rabbinic Literature*. Boston: Brill, 2010.
- Clemente de Alejandría. *El protréptico*. Madrid: Ciudad Nueva, 2008.
- Coenen, Lothar. “πονηρός (Malo): Anotaciones para la praxis pastoral”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento Vol. III*. Dirigido por Ídem; Beyreuther, Erich; y Bietenhard, Hans, 27-28. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Collins, Adela Yarbro. *Mark: A Commentary*. Minneapolis: Fortress, 2007.
- Collins, John. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984.
- _____. *The Scepter and the Star*. New York: Anchor Bible Reference Library, 1995.
- Copenhaver, Brian (edit.). *Corpus hermeticum y Asclepio*. Madrid: Ciruela, 2000.
- Corley, Kathlee. *Maranatha: Ritos funerarios de las mujeres y los orígenes del cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- Crossan, John Dominic. *Cuando oréis, decid: «Padre nuestro...»*. Santander: Sal Terrae, 2011.
- _____. *El nacimiento del cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- _____. *El poder de la parábola*. Madrid: PPC, 2014.

- _____. *Jesús, biografía revolucionaria*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996.
- _____. “Mark and the Relatives of Jesus”. *Novum Testamentum* 15(1973): 81-113.
- _____. *The Power of Parable: How Fiction by Jesus Became Fiction about Jesus*. New York: Harper Collins, 2012.
- Croy, Clayton. *The Mutilation of Mark’s Gospel*. Nashville: Abingdon, 2003.
- Culpepper, Richard Alan. *John the Son of Zebedee: The Life of a Legend*. Columbia: University of South Carolina Press, 1994.
- _____. *Mark*. Macon: Smyth & Helwys Pub., 2007.
- _____. “Mark 10:50: Why Mention the Garment?”. *Journal of Biblical Literature* 101 (1982): 131-132
- Dahn, Karl. “Ver, aparecerse (ὁπάω)”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Vol. IV*. Dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 325-331. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Danby, Herbert (trad.). *The Mishnah*. Oxford: Oxford University Press, 1933.
- Daniélou, Jean. *Mensaje evangélico y cultura helenística: Siglos II y III*. Madrid: Cristiandad, 2002.
- Danove, Paul. *The Rhetoric of Characterization of God, Jesus and Jesus’ Disciples in the Gospel of Mark*. New York: T & T Clark International, 2005.
- Dawson, Audrey. *Healing, Weakness and Power: Perspectives on Healing in the Writings of Mark, Luke and Paul*. Colorado Springs: Paternoster, 2008.
- De Gérardon, Bernard. “L’homme á l’image de Dieu”. *Nouvelle Rvue Théologique* 80(1958): 683-695.
- De la Potterie, Ignace. “De compositione Evangelii Marci”. *Verbum Domini* 44(1996): 135-141.
- De León Azcárate, Juan Luis. “Yo soy Yahvé, el que te sana” (Ex 15,26): enfermedad y salud en la Torá”. *Theologica Xaveriana* 171(2011): 65-96.
- De Mingo, Alberto. “Evangelizados por los pobres: lectura narrativa de Mc 10, 46-52” *Moralia* 25(2002): 377-396.
- De Villiers, Pieter. “The Powerfull Transformation of the Young Man in Mark 14:51-52 and 16:5”. *HTS Theolgiese Studies* 66 (2010): 1-7.

- Del Agua, Agustín. *Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento*. Madrid: Asociación de Biblistas Mexicanos (ABM), 2003. Disponible en: http://www.sitioabm.com/2003_delagua_identidadnarrativa.htm (Consultado el 3 de septiembre de 2009).
- Del Valle, Carlos (ed.). *La Misna*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Denyer, Nicholas. "Mark 16:8 and Plato, *Protagoras* 328d". *Tyndale Bulletin* 57(2006): 149-150.
- Dewey, Joanna. "Mark as interwoven tapestry: Forecast and echoes for a listening audience". *Catholic Biblical Quarterly* 53 (1991): 221-236.
- _____. "Women in the Gospel of Mark". *Word & World* 26 (2006): 22-29.
- Dibelius, Martin. *From Tradition to Gospel*. Cambridge: James Clark, 1982.
- Diez Macho, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1984.
- _____. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1984.
- _____. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo III. Madrid: Cristiandad, 1984.
- _____. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo IV. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Dodd, Charles Harold. *Las parábolas del Reino*. Madrid: Cristiandad, 1974.
- Donahue, John y Harrington, Daniel. *The Gospel of Mark*. Collegeville: Liturgical Press, 2002.
- Donahue, John. *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1988.
- Douglas, Mary. *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza editorial, 1980.
- Dowd, Sharyn. "Reading Mark Reading Isaiah". En *Lexington Theological Quarterly* 30 (1995): 133-143.
- Duling, Dennis. "Solomon, Exorcism, and the Son of David". *Harvard Theological Review* 68 (1975): 235-252.
- Dunn, James D.G. *Del Evangelio a los evangelios*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana – San Pablo, 2013.
- _____. *El cristianismo en sus comienzos. Tomo I: Jesús recordado*. Estella: Verbo Divino, 2009.

- Dupont, “La Transmission des paraboles de Jésus sur la lampe et la mesure dans Marc 4,21-25 et dans la Tradition Q”. En *Logia. Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus: Memorial Joseph Coppens*, editado por J. Delobel, 201-236. Leuven: Leuven Universitu, 1982.
- Dwyer, Timothy. “The Motif of Wonder in the Gospel of Mark”. *Journal of New Testament Studies* 57(1995): 49-59.
- Ebner, Martín. “El evangelio de Marcos y el ascenso de la dinastía Flavia”. *Selecciones de Teología* 51(2005): 260-265.
- Eitrem, Samson. *Some Notes on the Demonology in the New Testament*. Oslo: Osloae in aedibus universitetsforlaget, 1964.
- Elliger, Karl y Rudolph Willhelm (eds.). *Biblia hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
- Elliott, Scott. *Reconfiguring Mark’s Jesus: Narrative Criticism after Poststructuralism*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.
- Escuela Bíblica de Jerusalén (Trad.). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclee de Brower, 1975.
- _____. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclee de Brower, 2009.
- Estévez López, Elisa. “Memoria e identidad colectiva en los relatos terapéuticos de Marcos”. *Estudios Bíblicos* 64 (2006): 497-516.
- _____. “Jesucristo, Hijo de David y benefactor que otorga la salud: La curación de los ciegos de Jericó (Mt 20,29-34)”. En *Umbra, Imago Veritas: Homenaje a los profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca*. Editado por S.Castro, F. Millán y P. Rodríguez Panizio, 183-222. Madrid: Publicaciones de la Pontificia Universidad de Comillas, 2004.
- _____. “Significado de *splagkhnidsomai* en el Nuevo Testamento”. *Estudios Bíblicos* 48 (1990): 511-541.
- _____. “«Y todos los que lo tocaban quedaban sanados»: El cuerpo como espacio de gracia”. *Sal Terrae* 100 (1997): 323-336.
- Eurípides. *Tragedias*. Madrid: Gredos, 1991.
- Evans, Craig (Trad.). “Inaugurating the Kingdom of God and Defeating the Kingdom of Satan”. *Bulletin for Biblical Research* 15(2005): 49-75.

- _____. “Jesus and the Continuing Exile of Israel”. En *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright’s Jesus and the Victory of God*. Editado por Casey Newman, 77-100. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.
- _____. (Preparó el texto electrónico) *The Old Testament Greek Pseudepigrapha*. Oaktree Software, Inc., 2008.
- _____. *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- Eve, Eric. “Spit in Your Eye: The Blind Man of Bethsaida and the Blind Man of Alexandria”. *New Testament Studies* 54 (2008): 1-17.
- Fay, Greg. “Introduction to Incomprehension: The Literary Structure of Mark 4:1-34”. *Catholic Biblical Quarterly* 51(1989): 65-81.
- Filón de Alejandría, *Obras completas. Vol. V: Vida de Moisés*. Madrid: Trotta, 2009.
- Finkenrath, Gunter. “Misterio (μυστήριον)”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Vol. III*. Dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 94-98. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Floristán, Casiano y Tamayo-Acosta, Juan José. *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid: Cristiandad, 1985.
- France, R.T. *The Gospel of Mark. A Comentary on the Greek Text*. Michigan: The Paternoster Press, 2002.
- Fuertes Tuya, Alicia. “Orar con el oído: Escuchar la Palabra de Dios”. En *Cinco mujeres oran con los sentidos*. Editado por Isabel Gómez-Acebo, 15-57. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1997.
- Funk, Robert. *Languaje, Hermeneutic, and Word of God*. New York: Harper and Row, 1966.
- Fusco, Vittorio. *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciana*. Brescia: Morcelliana, 1980.
- Gadamer, Hans George. *Verdad y método. Vol I*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Galilea, Segundo. *El seguimiento de Cristo*. Bogotá: Paulinas, 1986.
- García-Lomas, Juan Manuel y García-Murga, José Ramón (Eds). *El seguimiento de Cristo*. Madrid: PPC, 1992.
- García Martínez, Florentino. *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta, 2009.

- Gardner, Edward. "Imperfect and Faithful Followers: The Young Man at Gethsemane and the Young Man at the Tomb in the Gospel of Mark." *Encounter* 71 (2010): 33-43.
- Gelin, A. "Comentario al libro de Jeremías". En *Biblia de Jerusalén*, traducida por la escuela Bíblica de Jerusalén, 1152-1187. Bilbao: Desclée de Brower, 1975.
- Gérardon, Bernard De. "L'Homme à l'image de Dieu". *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958): 683-695.
- Giblet, Jean y Pierre Grelot, "Penitencia, conversión". En *Vocabulario de Teología bíblica*, dirigido por Xavier Léon-Dufour, 672-678. Barcelona: Herder, 2001.
- Gil Arbiol, Carlos. "El modelo cultural del cuerpo en la construcción de la ἐκκλησία paulina". En *El Nuevo Testamento en su contexto: Propuestas de lectura*, editado por Rafael Aguirre Monasterio, 141-155. Estella: Verbo Divino, 2013.
- _____. *Qué se sabe de... Pablo en el naciente cristianismo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2015.
- Gil, Luis. "Las curaciones milagrosas del Nuevo Testamento a la luz de la medicina popular". En *En la frontera de lo imposible: Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, editado por Antonio Piñero, 197-216. Córdoba: El almendro, 2001.
- Glenney, Gordon y Noble, John. "Perception and Prosopagnosia in Mk 8.22-26". *Journal for the Study of The New Testament* 36 (2014): 413-426.
- Gnilka, Joachim. *Die Verstockung Israels: Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker*. Munich: Kösel-Verlag, 1961.
- _____. *El evangelio según san Marcos*. Vols I-II. Salamanca: Sígueme, 1992.
- González, Antonio. *Trinidad y liberación: La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*. El Salvador: UCA, 1994.
- Goulder, Michael. "Those Outside [Mk 4,10-12]". *Novum Testamentum* 33(1991): 289-302.
- Graber, Friedrich. "Ciego (τυφλός)". En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* Vol. I. Dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 261-262. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Granados, Juan Manuel. "Parola di Dio, mistero e continuità". Documento de trabajo del curso *Ispirazione delle Scritture*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2012.

- Gregorio Magno. *Obras de San Gregorio Magno: Regla Pastoral, Homilías sobre la profecía de Ezequiel. Cuarenta Homilías sobre los evangelios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- Griffith-Jones, Robin. "Going back to Galilee to See the Son of Man: Mark's Gospel as an Upside-Down Apocalypse". En *Between Author & Audience in Mark: Narration, Characterization, Interpretation*, editado por Elizabeth Stuthers Malbon, 82-102. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- Grilli, Masimo. *L'Impotenza che salva. Il mistero della croce in Mc 8,27-10,52: Lettura in chiave comunicativa*. Bolongna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2009.
- Guijarro Oporto, Santiago. "'Como está escrito': Las citas de la escritura en los comienzos de los evangelios". *Salmanticensis* 61(2014): 91-115.
- _____. *El camino del discípulo: Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- _____. *Fidelidades en Conflicto: La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.
- _____. "Healing Stories and Medical Anthropology: A Reading of Mark 10:46-52". *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 30 (2000): 102-112.
- _____. "Il maestro e i suoi discepoli". *Adamantius* 15 (2009): 386-388.
- _____. "La composición del evangelio de Marcos". *Salmanticensis* 53 (2006): 5-33.
- _____. *Los cuatro evangelios*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Guijarro Oporto, Santiago y Miquel Pericás, Esther. "Jesús como Medidor en el evangelio de Marcos". *Estudios Bíblicos* 68 (2010): 1-28.
- Gurtner, Daniel. "The Rending of the Veil and Markan Christology: Unveiling the $\nu\acute{o}\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ (Mark 15:38-39)". *Biblical Interpretation* 15 (2007): 292-306.
- Habel, Norman. "The Form and Significance of the Call Narratives", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 77 (1965) 297-323.
- Hahn, Ferdinand. *The titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*. New York: World, 1969.
- Hartley, Donald. *The Wisdom Background and Parabolic Implications of Isaiah 6:9-10 in the Synoptics*. New York: Peter Lang Publishing, 2006.

- Harvey, E. "The Use of Mystery Language in the Bible". *Journal of Theological Studies* 31(1980): 320-336.
- Hatina, Thomas. *In Search of a Context. The Function of Scripture in Mark's Narrative*. New York: Sheffield Academic Press, 2002.
- Head, Ivan. "Mark as a Roman Document from the Year 69: Testing Martin Hengel's Thesis". En *The Journal of Religious History* 28(2004): 240-259.
- Henao Mesa, Jairo Alberto. "Discipulado y cruz en el evangelio de Marcos". *Cuestiones Teológicas* 78 (2005): 317-329.
- Henaut, Barry. *Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Henderson, Suzane Watts. *Christology and Discipleship in the Gospel of Mark*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- _____. "Discipleship After the Resurrection: Scribal Hermeneutics in the Longer Ending of Mark". *The Journal of Theological Studies* 63 (2012): 106-124.
- Hester, David. "Dramatic Inconclusion: Irony and the Narrative Rhetoric of the Ending of Mark". *Journal for the Study of the New Testament* 57 (1995): 61-86.
- Hilgert, Earle. "The Son of Timaeus: Blindness, Sight, Ascent, Vision in Mark". En *Reimagining Christian Origins: A Colloquium Honoring Burton L. Mack*. Editado por Elizabeth Anne Castelli y Hal Taussing, 185-198. Harrisburg: Trinity Press International, 1996.
- Homero. *Ilíada - Odisea*. Valencia: Círculo de lectores, 1971.
- Hooker, Morna. "Isaiah in Mark's Gospel". En *Isaiah in the New Testament and the Scriptures of Israel*, editado por Steve Moyse y Maarten Menken, 35-50. London-New York: T&T Clark, 2005.
- Horsley, Richard. *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Howard, Keir. "Men as Trees, Walking: Mark 8.22-26". *Scottish Journal of Theology* 37(1984) 163-170.
- Hull, John. *Dios ciego, Biblia ciega: Una lectura de la Biblia desde la experiencia de oscuridad*. Buenos Aires, Lumen, 2007.

- Humphriess, Michael. *Christian Origins and the Language of the Kingdom of God*. Illinois: Southern Illinois University Press, 1999.
- Hurtado, Larry. "Following Jesus in the Gospel of Mark and Beyond". En *Patterns of Discipleship*. Editado por Richard Longenecker, 9-29. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996.
- Iverson, Kelly. "A Centurion's 'Confession': A Performance-Critical Analysis of Mark 15:39". *Journal of Biblical Literature* 130 (2011): 329-350.
- _____. "A Further Word on Final Γάρ (Mark 16:8)". *Catholic Biblical Quarterly* 68(2006): 79-94.
- Jackson, Howard. "The Death of Jesus in Mark and the Miracle from the Cross". *New Testament Studies* 33(1987): 16-37.
- Jeremias, Joachim. *Las parábolas de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 1997
- Jódar Estrella, Carlos. "Is 6,9-10 en el Nuevo Testamento". En *Vetus in Novo: El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento*. Dirigido por Filippo Belli et al, 102-129. Madrid: Encuentro, 2006.
- Johnson, Sherman Earl. "Is Mark 15.39 the Key to Mark's Christology?". *Journal for the Study of the New Testament* 10 (1987): 3-22.
- _____. "Mark VIII 22-26: The Blind Man from Bethsaida". *New Testament Studies* 25 (1979): 370-383.
- Josefo, Flavio. *Antigüedades Judías*. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961.
- Joynes, Christine. "The Sound of Silence: Interpreting Mark 16:1-8 through the Centuries". *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 65 (2011): 18-29.
- Juel, A. *A Master of Surprise: Mark Interpreted*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Just, Felix. *From Tobit to Bartimaeus, From Qumran to Siloam: The Social Role of Blind People and Attitudes toward the Blind in New Testament Times*. New Haven: Yale University Doctoral Dissertation, 1997.
- Kahler, Martin. *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*. Philadelphia (PA): Fortress Press, 1964.
- Kee, Howard. *Miracle in Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- Keenan, John. *The Gospel of Mark: A Mahayana Reading*. Michigan: Orbis Book, 1995.

- Kelber, Werner. *Mark's Story of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- _____. *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Keller, Marie Noël. "Opening Blind Eyes: A Revisioning of Mark 8:22-10:52". *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 31 (2001): 151-157.
- Kingsbury, Jack Dean. *The Christology of Mark's Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Kinukawa, Hisako, "Las discípulas de Jesús (15,40-41.47; 16,1)". En *Una compañera para Marcos*, editado por Amy-Jill Levine, 249-275. Bilbao: Desclée de Brower, 2004.
- Klappert, Berthold. "Reino (βασιλεύς)". En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. IV. Dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 70-81. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Klingbeil, Martin. "Contextualizaciones de Isaías en San Marcos". *DavarLogos* 2 (2003): 139-146.
- Knight, Jonathan. "Apocalyptic and Prophetic Literature". En *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 B.C- A.D. 400*. Editado por Stanley Porter, 467-488. Boston-Leiden: Brill, 2001.
- Kok, Michael. "Does Mark Narrate the Pauline *Kerygma* of 'Christ Crucified'? Challenging an Emerging Consensus on Mark as a Pauline Gospel". *Journal for the Study of the New Testament* 37.2 (2014): 139-160.
- Lacan, Marc-François. "Conversión y gracia en el Antiguo Testamento". En *Selecciones de Teología* 21(1967): 27-30.
- Lambrecht, Jan. "The Relatives of Jesus in Mark". *Novum Testamentum* 16 (1974): 241-258.
- Lammers, Klaus. *Oír, ver y creer según el Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1967.
- Lane, William. *The Gospel According to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Larsen, Kevin. "The Structure of Mark's Gospel: Current Proposals". *Currents in Biblical Research* 3 (2004): 140-160.
- _____. *Seeing and Understanding Jesus: A Literary and Theological Commentary on Mark 8:22-9:13*. Lanham: University Press of America, 2005.

- Laubach, Fritz. "Conversión, penitencia, arrepentimiento". En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Vol. I*, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 331-334. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Leal Salazar, Gabriel. *El seguimiento de Jesús según la tradición del rico estudio redaccional y diacrónico de Mc 10,16-21*. Estella: Verbo Divino, 2006.
- Lee, Sug-Ho y Watt, Jan Van der. "The Portrayal of the Hardening of the Disciples' Hearts in Mark 8:14-21". *Theological Studies* 65(2009): 145-149.
- Lemcio, Eugene. "External Evidence for the Structure and Function of Mark 4,1-20; 7,14-23 and 8,14-21". *Journal of Theological Studies* 29 (1978): 323-338.
- Léonard, Philippe. *Evangelio de Jesucristo según San Marcos*. CB 133. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Léon-Dufour, Xavier. "Magia". En *Vocabulario de Teología Bíblica*, editado por Idem, 500-501. Barcelona: Herder, 2001.
- Létoublon, François. "To See or Not to See: Blind People and Blindness in Ancient Greek Myths". En *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Editado por Menelaos Christopoulos, Efimia Karakantza y Olga Levaniouk, 167-180. Lanham: Lexington Books, 2010.
- Lohfink, Gerard. *La iglesia que Jesús quería: Dimensión comunitaria de la fe cristiana*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004.
- _____. "Narración como teología. Sobre la infraestructura lingüística de los evangelios". En *Selecciones de Teología* 56 (1975): 335-338.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Lüdemann, Gerd y Özen, Alf. *La resurrección de Jesús: Historia, experiencia, teología*. Madrid: Trotta, 2001.
- MacDonald, Dennis. *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*. New Haven – London: Yale University Press, 2000.
- Madera, Ignacio. "El seguimiento de Jesús, práctica y riesgo en un continente oprimido". En *Theologica Xaveriana* 34 (1984): 471-492.
- Maggi, Alberto. *Jesús y Belcebú: Satán y demonios en el evangelio de Marcos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

- Malbon, Elizabeth Struthers. "Echoes and Foreshadowings in Mark 4-8: Reading and Rereading". *Journal of Biblical Literature* 112 (1993): 211-230.
- _____. "The Jesus of Mark and The 'Son of David'". En *Between Author & Audience in Mark: Narration, Characterization, Interpretation*, editado por idem, 162-185. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- _____. "The Major Importance of the Minor Characters in Mark". En *The New Literary Criticism and the New Testament*. Editado por E.S. Malbon y E.V. McKnight, 58-86. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press, 1994.
- Malina, Bruce. *El Mundo del Nuevo Testamento: Perspectivas desde la antropología cultural*. Estella: Verbo Divino, 1995.
- Maloney, Elliott. "«He is going before you to Galilee»": Discipleship in Mark". *The Bible Today* (2009): 25-29.
- Marcus, Joel. "A Note on Markan Optics". *New Testament Studies* 45(1999): 250-256.
- _____. *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- _____. *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- _____. "Mark 4:10-12 and Marcan Epistemology". *Journal of Biblical Literature* 103(1984): 557-574.
- _____. "The Beelzebul Controversy and the Eschatologies of Jesus". En *Authenticating the Activities of Jesus*, editado por Bruce Chilton y Craig Evans, 247-277. Leiden: E.J. Brill, 1998.
- _____. "The Jewish War and the Sitz in Leben of Mark". *Journal of Biblical Literature* 111(1992): 441-462.
- _____. *The Mystery of the Kingdom of God*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1986.
- _____. *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. New York: T&T Clark International, 2004.
- Marguerat, Daniel. *Parábola*. CB 75. Estella: Verbo Divino, 1992.
- Marguerat, Daniel y Bourquin, Yvan. *Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Markusse-Overduin, Gabrielle. *Salvation in Mark: The Death of Jesus and the Path of Discipleship*. Thesis submitted to The University of Manchester for the degree of Doctor of Philosophy, 2013.

- Martínez, Hugo Orlando. *“Y todos huyeron” (Mc 14,50). La incomprensión de los discípulos en el evangelio de Marcos*. Roma: Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, 2001.
- _____. *El discipulado en el evangelio de Marcos*. Bogotá: CELAM – Paulinas – San Pablo, 2006.
- Marxen, Willi. *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Mateos, Juan. *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- Mateos, Juan y Camacho, Fernando. *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Vol I. Madrid: Almadro, 1993.
- Mathews, Víctor y Benjamin, Don. *Paralelos del Antiguo Testamento: Leyes y relatos del antiguo oriente*. Santander: Sal Terrae, 2004.
- McComiskey, “Exile and the Purpose of Jesus’ Parables (Mark 4:10-12; Matt 13:10-17; Luke 8:9-10)”. *Journal of the Evangelical Theological Society* 51(2008): 59-85.
- Meier, John Paul. *Un juicio marginal: Nueva visión del Jesús histórico*. Vol II Tomos I y II. Estella: Verbo Divino, 1998.
- Menken, Maarten. “The call of Blind Bartimaeus (Mark 10:46-52)”. *HTS Theological Studies* 61(2005): 273-290.
- Metzger, Bruce (ed.). *The Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.
- _____. *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*. Sao Paulo: Sociedades Bíblicas Unidas, 2006.
- Meynet, Roland. *Una nueva introducción a los evangelios sinópticos*. Miami: Convivium Press, 2012.
- Mitchell, Joan. *Beyond Fear and Silence: A Feminist-Literary Approach to the Gospel of Mark*. New York: Bloomsbury Publishing, 2001.
- Moloney, Francis James. *Mark: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2004.
- _____. “The Centrality of the Cross: Literary and Theological Reflections on Mark 15:20b-25”. *Pacifica* 21 (2008): 245-256.

- _____. *The Gospel of Mark: A commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Montes Peral, Luis Ángel. *Tras las huellas de Jesús. Seguimiento y discipulado en Jesús, los evangelios y el “evangelio de dichos Q”*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Morton Smith, *Jesus the Magician*. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- Motyer, Stephen. “The Rending of the Veil: A Markan Pentecost?”. *New Testament Studies* 33(1987): 155-157.
- Moule, Charles. “Mark 4.1-20 Yet Once More”. En *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black*, editado por E. Ellis y M. Wilcox, 95-98. Edinburgh: T&T Clark, 1969.
- Mourlon Beernaert, Pierre. *El hombre en el lenguaje bíblico: Corazón, lengua y manos en la biblia*. Estella: Verbo Divino, 1984.
- Müller, Ulrich. *El origen de la fe en la resurrección de Jesús: Aspectos y condiciones históricas*. Estella: Verbo Divino, 2003.
- Mundle, Wilhelm. “Oír (ἀκούω)”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Vol. III*. Dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 203-209. Sígueme: Salamanca, 1990.
- Myers, Ched. *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark’s Story of Jesus*. New York: Orbis, 1990.
- Nardoni, Enrique. “A Redactional Interpretación of Mark 9:1”. *Catholic Biblical Quarterly* 43(1981): 365-384.
- Navarro Pérez, Jorge. “La contribucion de J. G. Droysen a la filosofía de la historia y a la hermenéutica”. *Estudios filosóficos* Vol. 51, No 146 (2002): 39-67.
- Navarro Puerto, Mercedes. *Marcos*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2006.
- _____. *Morir de Vida: Mc 16,1-8. Exégesis y aproximación psicológica a un texto*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- Nestle, Eberhard y Aland, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Neyrey, J.H. “The Idea of Purity in Mark’s Gospel”. *Semeia* 35(1986): 108-109.
- Nocquet, Dany. *El Dios único y los otros dioses: Esbozo de la evolución religiosa del antiguo Israel*. Estella: Navarra, 2012.

- Noratto Gutiérrez, José Alfredo. “El lenguaje de las manifestaciones del Resucitado y su sentido a partir de los textos fundamentales del Nuevo Testamento”. *Cuestiones Teológicas* 94(2013): 289-322.
- _____. “Seminario de Métodos exegéticos”. Apuntes de clase. Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Marzo de 2012.
- North, Robert. “Medicina y terapias en el Antiguo Testamento”. En *En la frontera de lo imposible: Magos, médicos y taumaturgos en el mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, editado por Antonio Piñero, 77- 116. Córdoba: El almendro, 2001.
- Oden, Thomas Clark. *La Biblia comentada por los padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica: Nuevo Testamento*. Vol. 3. Madrid: Ciudad Nueva, 2008.
- Olyan, Saul. “The Exegetical Dimensions of Restrictions on the Blind and the Lame in Text from Qumran”. *Dead Sea Discoveries* 8(2001): 38-50.
- Ospina, Diego Fernando. “La moral cristiana como seguimiento de Jesús”. En *Reflexiones teológicas* 7(2011): 95-122.
- Ossandón, Juan Carlos. “Bartimaeus’ Faith: Plot and Point of View in Mark 10,46-52”. *Biblica* 93(2012): 377-402.
- Pagán, Samuel. “Isaías”. En *Comentario Bíblico Latinoamericano. Antiguo Testamento Vol. II: Libros proféticos y sapienciales*. Dirigido por Armando Levoratti, 261-328. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Palachuvattil, Joy. «He saw»: *The significance of Jesus’ Seeing Denoted by the Verb εἶδεν in the Gospel of Mark*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Facultad de Teología - Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Pascut, Beniamin. “The So-Called *Passivum Divinum* in Mark’s Gospel”. *Novum Testamentum* 54 (2012): 313-333.
- Paul, André. *Qumrán y los esenios: El estallido de un dogma*. Estella: Verbo Divino, 2009.
- Perkins, Larry. “The Markan Narrative’s use of the Old Greek Text of Jeremiah to Explain Israel’s Obduracy”. *Tyndale Bulletin* 60 (2009): 217-238.
- Perrin, Norman. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. New York: Harper & Row, 1967.

- Phillips, G.L. "Faith and Vision in the Fourth Gospel". En *Studies in the Fourth Gospel*, editado por F.L. Cross, 83-96. London: Mowbray, 1957.
- Pikaza Ibarondo, Xabier. "Apocalíptica judía y cristiana. Prehistoria y símbolos básicos del apocalipsis". En *En torno al Apocalipsis*, coordinado por Blanca Acinas, 3-112. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- _____. *Evangelio de Marcos: La buena noticia de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2012.
- _____. *Pan, casa y palabra. La Iglesia en Marcos*. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Piñero, Antonio y Cerro, Gonzalo del. *Hechos apócrifos de los Apóstoles. Vol I: Hechos de Andrés, Juan y Pedro*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Price, Reynolds. "Foreword". En *Mark as Story: An introduction to the Narrative of a Gospel*, escrito por David Rhoads y Donald Michie, xi-xiii. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Pruitt, Richard. "The Meaning of the Cross in Mark". *Evangelical Review of Theology* (2010): 358-369.
- Rahlfs, Alfred (ed). *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Rahner, Karl. "Espiritualidad antigua y actual". en *Escritos de Teología VII*, escrito por Idem, 13-35. Madrid: Taurus, 1969.
- Räisänen, Heikki. *The Messianic Secret in Mark: Studies of the New Testament and Its World*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1990.
- Ramírez Fueyo, Francisco. "Dolor, enfermedad y muerte en el Nuevo Testamento". En *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*. Editado por Francisco Javier de la Torre Díaz, 117-140. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2011.
- Ramos Pérez, Fernando. *Ver a Jesús y sus signos, y creer en él: estudio exegético-teológico de la relación "ver y ceer" en el Evangelio según San Juan*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- Rescio, Mara. *Il maestro e i suoi discepoli: l'esperienza iniziatica e la trasmissione delle parole di Gesù nel Vangelo di Marco*. Tesis doctoral en «Studi Religiosi: Scienze Sociali e Studi Storici delle Religioni». Universidad de Bolonia, 2008

- Rhoads, David; Dewy, Joanna y Michie, Donald. *Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un evangelio*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Ribera Florit, Josep (trad.). *El Targum de Isaías: La versión aramea del profeta Isaías*. Valencia: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1988.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración*. Tomo I. México, D.F.: Siglo XXI, 1998.
- Robbins, Vernon. "The Healing of Blind Bartimaeus (10:46-52) in the Marcan Theology". *Journal of Biblical Literature* 92 (1973): 224-243.
- Rodríguez Carmona, Antonio. "Evangelio según san Marcos". En *Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles*, escrito por *Idem* y Rafael Aguirre Monasterio, 99-189. Estella: Verbo Divino, 2001.
- _____. *Evangelio de Marcos*. Bilbao: Desclée de Brower, 2006.
- Roig Lanzilliotta, Lautaro. "Blindness". En *The Encyclopedia of Greek Tragedy*. Vol. 1, editado por Hanna Roisman, 186-187. Southern Gate: Wiley-Blackwell, 2014.
- Rojas, Ignacio. *Qué se sabe de... Los símbolos del Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino, 2013.
- Roskam, Hendrika Nicole. *The purpose of the Gospel of Mark in its historical and social context*. Leiden – Boston: Brill, 2004.
- Rowland, Christopher. *The Open Heaven: A study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York: Crossroad, 1982.
- Ruis-Camps, Josep. *El evangelio de Marcos: Etapas de su redacción. Redacción jerosolimitana, refundición a partir de Chipre, redacción final en Roma o Alejandría*. Estella: Verbo Divino, 2008.
- Sabin, Marie. "Women Transformed: The Ending of Mark is the Beginning of Wisdom". *Cross Currents* 48 (1998): 149-168.
- Sáiz, Ángel. *El arte-ciencia de la comunicación: La retórica de Aristóteles*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Sarasa, Luis Guillermo. *La filiación de los creyentes en el evangelio de Juan*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana – Facultad de Teología, 2010.
- Schildgen, Brenda. "Conversion: "ἐπιστρέφω" and "μετανοέω" in the Gospel of Mark". *Jewish History* 23(2009): 1-16.
- Schneck, Richard. *Isaiah in the Gospel of Mark, I-VIII*. Berkeley: Bibal, 1994.

- Schneider, Gerhard. “κωφός, *Kophos*, mudo; sordo”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* Vol II. Dirigido por Horst Robert Balz y Gerhard Schneider, 2454. Salamanca: Sígueme, 2001.
- _____. “τυφλός, *Thyphlos*, ciego”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* Vol I. Dirigido por Horst Robert Balz y Gerhard Schneider, 1812-1816. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Sellew, Philip. “Composition of Didactic Scenes in Mark’s Gospel”. *Journal of Biblical Literature* 108(1989): 613-634.
- Shiner, Whitney Taylor. *Follow Me! Disciples in Markan Rhetoric*. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- _____. *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark*. Harrisburg: Trinity Press International, 2003.
- Shively, Elizabeth. *Apocalyptic Imagination in the Gospel of Mark: The Literary and Theological Role of Mark 3:22-30*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2012.
- _____. “The Story Matters: Solving the Problem of the Parables in Mark 3.23-27”. En *Between Author & Audience in Mark: Narration, Characterization, Interpretation*. Editado por Elizabeth Struthers Malbon, 122-144. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- _____. “What Type of Resistance? How Apocalyptic Discourse Functions as Social Discourse in Mark’s Gospel”. *Journal for the Study of the New Testament* 37.4 (2015): 381-406.
- Sicre, José Luis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- _____. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- Siegmán, Edward. “Teaching in parables: (Mk 4:10-12; Lk 8:9-10; Mt 13: 10-15)”. *Catholic Biblical Quarterly* 23.2 (1961): 161-181.
- Smith-Christopher, Daniel. *A Biblical Theology of Exile*. Minneapolis: Fortress, 2002.
- Sobrino, Jon. “El Jesús histórico nos llama al discipulado en América Latina y el Caribe”. En *Theologica Xaveriana* 161 (2007): 127-157.
- Sófocles. *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra, 1985.

- Sorg, Theo. “Corazón (καρδία)”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Vol I*. Dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 339-341, Salamanca: Sígueme, 1990.
- Stolz, F. “לֵב, *lēb* corazón”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol I. Dirigido por Ernst Jenni y Claus Westermann, 1176-1185. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Suetonio, Cayo. *Vida de los doce Césares*. Madrid: Cátedra, 2004.
- Tamez, Elsa. “The Conflict in Mark: A Reading from the Armed Conflict in Colombia”. En *Mark*, editado por Nicole Wilkinson Duran; Teresa Okure y Daniel Patte, 101-125. Minneapolis: Fortress Press, 2011.
- Taylor, Vicent. *El evangelio según san Marcos*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Telford, William. *The Theology of the Gospel of Mark*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Thatcher, Tom. *Jesus the Riddler: The Power of Ambiguity in the Gospels*. Louisville: Westminster – John Knox Press, 2006.
- Theissen, Gerd. *Colorido local: Contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- _____. *La redacción de los evangelios y la política eclesial: Un enfoque socio-retórico*. Estella: Verbo Divino, 2002.
- _____. *La religión de los primeros cristianos: Una teoría del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- _____. *The Miracles Stories of the Early Christian Tradition*. Augsburg Fortress, 2007.
- Tolbert, Mary Ann. “How the Gospel of Mark Builds Character”. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 47 (1993): 347-357.
- _____. *Sowing the Gospel: Mark’s World in Literary-Historical perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Torres Muñoz, José Santos. “Redacción y composición en el primer preanuncio pascual (Mc 8,31)”. En *Gustavo Baena, S.J.: Una vida consagrada a la palabra*. Dirigido por José Alfredo Noratto, 191-228. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

- Trainor, Michael. "Intertextuality, the Hermeneutics of "Other", and Mark 16,6-7: A New but Not New Challenge for Biblical Interpreters". *Biblical Theology Bulletin* 35(2005): 144-150.
- Twelftree, Graham. *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2011.
- Tyson, Joseph. "The Blindness of the Disciples in Mark". *Journal of Biblical Literature* 80 (1961): 261-268.
- Uhlig, Torsten. *The Theme of Hardening in the Book of Isaiah*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Vidal, Marciano. *Nueva moral fundamental. El lugar teológico de la ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Villiers, Pieter de. "The Powerful Transformation of the Young Man in Mark 14:51-52 and 16:5". *HTS Theologiese Studies* 66 (2010): 1-7.
- Watts, John. *Isaiah 1-33*. Waco: Word Books, Publisher, 1985
- Watts, Rikki, *Isaiah's New Exodus and Mark*. Tubinga: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 1997.
- Weeden, Theodore. *Mark: Traditions in Conflict*. Augsburg Fortress Publishing: Minneapolis, 1979.
- Whitaker, Robyn. "Rebuke or Recall? Rethinking the Role of Peter in Mark's Gospel". *The catholic Biblical Quarterly* 75 (2013): 666-682.
- Wiarda, Timothy. "Peter as Peter in the Gospel of Mark". *New Testament Studies* 45 (1999): 19-37.
- Wilkinson, John. *Bible and Healing: A Medical and Theological Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Williams, Joel. "Discipleship and minor characters in Mark's gospel". En *Bibliotheca Sacra* 153 (1996): 332-343.
- _____. "Foreshadowing, Echoes, and the Blasphemy at the Cross (Mark 15:29)". *Journal of Biblical Literature* 132 (2013): 913-933.
- _____. "Jesus' Love for the Rich Man (Mark 10.21): A Disputed Response Toward a Disputed Character". En *Between Author & Audience in Mark: Narration,*

- Characterization, Interpretation*, editado por Elizabeth Stuthers Malbon, 145-161. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- _____. *Other followers of Jesus: Minor characters as Major Figures in Mark's Gospel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Wilson, Brittany. "The Blinding of Paul and the Power of God: Masculinity, Sight, and Self-Control in Acts 9". *Journal of Biblical Literature* 133(2014): 367-387.
- Winn, Adam. *Mark and the Elijah-Elisha Narrative: Considering the Practice of Greco-Roman Imitation in the Search for Markan Source Material*. Eugene: Pickwick Publications, 2010.
- Witherington III, Ben. *Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001
- Wrede, William. *The Messianic Secret*. Edinburg: T.&T. Clark, 1971.
- Wright, Nicholas Thomas. *The Resurrection of the Son of God*. London: SPCK, 1992.
- Yarbro Collins, Adela. *Mark: A Commentary*. Minneapolis (MN): Fortress, 2007.
- Zerwick, Max y Grosvenor, Mary. *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*. Vol I. Roma: Biblical Institute Press, 1974.
- _____. *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2008.

LA INICIATIVA DIVINA Y LA RESPUESTA HUMANA
Estudio antropológico-teológico sobre la correlación gracia
libertad desde una teología posconciliar (Vaticano II)

Tesis para optar al título de Doctorado Eclesiástico

Alexander Urrea Duque

Director de Tesis: P. Germán Neira S. J.

Primer Jurado: P. Humberto Sánchez S. J.

Segundo Jurado: Isabel Corpas de Posada

Fecha de sustentación: agosto de 2018

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

El estudio tiene tres partes definidas: en primer lugar, asume la noción de libertad y la noción de la gracia plasmada en varios documentos Magisteriales conciliares y post conciliares, junto con las nuevas discusiones de la antropología teológica actual en manos de varios teólogos especialistas en el tema; en segundo lugar, analiza la obra de Bernard Lonergan S. J. quien hace una síntesis muy elaborada del tema en cuestión, que sirve de base para que, en tercer lugar, se propongan algunas líneas pastorales que puedan ayudar al discernimiento de situaciones complejas que aquejan el contexto humano actual, como lo son la ministerialidad de la mujer en la Iglesia católica, el matrimonio sacramental entre parejas del mismo sexo y la migración humana. En esta tercera parte de la investigación se encuentra el capítulo IV que hemos decidido presentar hoy.

El capítulo IV titulado: *Fe, esperanza y amor como dinamismos para una posible reorientación de los conflictos humanos*, busca explicitar cómo el actuar Dios ocurre en el actuar de todo sujeto humano sin afectar su libertad. Gracias a esa correlación, se da una conversión que puede ocurrir en cada persona gracias a las virtudes de orden sobrenatural, fe, esperanza y caridad. Es una iniciativa divina que se da en aquellos sujetos que responden de manera libre. Los puntos principales del capítulo están referidos a la relación dinámica entre fe, esperanza y amor, al problema del mal en el ser humano, a la transformación humana por medio del conocimiento nacido del amor religioso y al sujeto que cree erróneamente.

CONTENIDO DE LA TESIS

CAPÍTULO 1

CONCILIO VATICANO I Y CONCILIO VATICANO II (1869–1965): COMPRENSIONES DEL
MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO SOBRE LA GRACIA Y LA LIBERTAD HUMANA

INTRODUCCIÓN

1. Vaticano I: 1869–1870
2. El Concilio Vaticano I y sus procedimientos
3. Post - Vaticano I: León XIII en *Libertas praestantissimum* (1888)
4. Vaticano II 1962–1965: la Modernidad
5. Conclusiones

CAPÍTULO 2

POST-VATICANO II (1965–2016): UNA NUEVA FASE DE LA CORRELACIÓN GRACIA-LIBERTAD

INTRODUCCIÓN: UNA NUEVA FASE

1. Congregación para la Doctrina de la Fe
2. Catecismo de la Iglesia Católica (Juan Pablo II)
3. Encíclica *Veritatis splendor*: Juan Pablo II (1993)
4. Encíclica *Spe salvi*: Benedicto XVI (2007)
5. La Comisión Teológica Internacional (2009)
6. Exhortación *Amoris laetitia*: papa Francisco (2016)
7. Conclusiones

CAPÍTULO 3

UNA NUEVA COMPRESIÓN DE LA CORRELACIÓN GRACIA-LIBERTAD, POST- VATICANO II
1965–2016:

1965–2016: Magisterio Teológico

Introducción: una nueva teología con enfoque antropológico

1. Algunos aportes de tres teólogos relevantes que correlacionan gracia y libertad

2. Una síntesis teológico – sistemática de la correlación gracia - libertad (Bernard Lonergan S.J.)
3. Conclusiones

CAPÍTULO 4

FE, ESPERANZA Y AMOR COMO DINAMISMOS PARA UNA POSIBLE REORIENTACIÓN DE LOS CONFLICTOS HUMANOS

1. Dinámica y relación entre fe, esperanza y amor
2. Fe, esperanza y caridad en *Grace and Freedom*
3. Fe, esperanza y caridad en *Insight*
4. Las formas conjugadas: la caridad, la esperanza y la fe
5. La creencia humana como conocimiento social

CAPÍTULO 5

ALGUNOS CAMINOS ALTERNATIVOS PARA LA SOLUCIÓN DE CONFLICTOS HUMANOS

1. Algunos caminos alternativos para la solución de conflictos humanos
2. El dinamismo de la integración humano-divina como alternativa de solución
3. Dinamismos alternativos de solución en tres casos particulares

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

ANEXO CUADRO Y EXPLICACIÓN POR COLORES

(No se anexa en esta publicación) se puede ver en: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/37844>

EXTRACTO

Capítulo 4

FE, ESPERANZA Y AMOR COMO DINAMISMOS PARA UNA POSIBLE REORIENTACIÓN DE LOS CONFLICTOS HUMANOS

1. DINÁMICA Y RELACIÓN ENTRE FE, ESPERANZA Y AMOR

Desde el inicio de esta investigación hemos tratado de identificar y analizar la correlación existente entre gracia y libertad, entre Dios y el ser humano, entre teología y antropología; y hemos llegado por medio de esta reflexión a una conclusión general fundamental: que el mal humano proviene de una operatividad defectuosa o desviada de los sujetos y grupos humanos. También tratamos de sugerir cómo los dinamismos humanos dialécticos entre pecado y conversión, esclavitud y libertad que van sucediendo en la historia “son una clave de interpretación de esa misma historia, en la que aparecen mezclados continuamente el bien y el mal humanos, así como las conversiones y las recuperaciones”.¹ De modo que la solución al problema del mal humano tiene que ser histórica. Para *Hans Urs von Balthasar*, existe una dialéctica en la historia donde convergen una teología y una antropología:

En el hombre concreto y en su historia concreta colisionan la fuerza de la creación [antropología] y la fuerza de la gracia [teología] (...); de esa colisión las preguntas más complejas de las éticas humanas salen a la vista. Por el lado de la creación siempre incluyen fuerzas cósmicas todas ellas misteriosas, neutrales, buenas, peligrosas y malas.

En el caso del hombre, él se encuentra en el centro de esa colisión; se encuentra luchando en medio de una gran batalla, entre la omnipotencia divina, es decir, Dios por un lado; y por el otro, los principados, poderes, quienes gobiernan el mundo en la presente oscuridad. En este conflicto, [el ser humano] solo necesita la armadura de Dios que es la armadura de la gracia de Dios (Ef. 6, 12 – ss).²

La historia entonces, necesita de la gracia para convertirse en “historia salvífica”. Sólo en esta realidad espacio-temporal, el ser humano logra en medio de esa colisión encontrar respuestas para su realidad. Con estos elementos, von Balthasar procede a explorar en su obra

¹ Neira, El bien humano, 116.

² Balthasar (von), Hans Urs, *A Theological Anthropology*. New York: Sheed and Ward, 1967. 198.

las facetas de una teología antropológica que, a partir de la filosofía griega, integra la filosofía contemporánea; trata de iluminar temas como la totalidad del hombre, el problema del poder y las sociedades humanas.³ Su estudio se encuentra en directa consonancia con los planteamientos de Lonergan.

Para Lonergan, la realidad humana concreta posee dos componentes ontológicos; por un lado, un componente constante: la naturaleza humana; por otro lado, un componente variable, que es la historicidad humana, referida ésta a lo que el ser humano hace de sí mismo.⁴ Dentro del componente variable, tanto la familia como el estado, la ley y la economía no son entidades fijas e inmutables. Según el autor, son instituciones que se adaptan a las circunstancias cambiantes; pueden ser repensadas a la luz de nuevas ideas; pueden estar sujetas a cambios revolucionarios.⁵

Esos cambios -dadas las condiciones- hacen parte de la dinámica que posibilita una reorientación de los conflictos humanos. Para Lonergan, “todo cambio es en su esencia un cambio de significación; un cambio de idea o de concepto; un cambio de juicio o de evaluación; un cambio de orden o de exigencia”.⁶

Sin embargo, la voz de una sola persona no es suficiente para establecer cambios; se necesita un campo común, una idea común, o una persona que experimente lo que yo experimento; en ese reconocimiento mutuo de “tú también eres...” se identifican también una comprensión común, un juicio común -en cierta medida- y un acuerdo común. Para Lonergan, cuando dos o más se reúnen, se constituye una comunidad de posibilidades que es fuente y fundamento de una significación común:⁷

Y es esta *significación común* la que constituye la forma y el acto que haya expresión en la familia y el estado, en el sistema jurídico y económico, en las costumbres morales y en las organizaciones educativas, en el lenguaje y la literatura, el arte y la religión, la filosofía, la ciencia y la historia escrita.⁸

³ Balthasar (von), *A Theological Anthropology*, 193 - 205.

⁴ Lonergan, “*Natural Right and Historical Mindedness*,” en *Third Collection*, 170. Traducción al castellano de Francisco Sierra (22. 09. 04).

⁵ *Ibíd.*

⁶ *Ibíd.*, 171.

⁷ *Ibíd.*

⁸ Lonergan, “*Natural Right and Historical Mindedness*,” en *Third Collection*, 171 -172.

Lonergan advierte que, al no encontrar un campo común de experiencia, “la gente [las comunidades, los estados, las religiones] pierde contacto; sin una forma común de comprensión, se da la incomprensión, la desconfianza, la sospecha, el temor, la hostilidad, los bandos. Sin juicios comunes en cierta medida, la gente vive en mundos diferentes”.⁹

Por eso, para comprender a los seres humanos y sus instituciones, Lonergan propone no perder de vista el estudio de la historia, “porque ese hacerse del hombre por el hombre se realiza, progresa y regresa en la historia, y en ella puede discernir, a través de esos cambios, cierta unidad en lo que de otra manera sería una desconcertante multiplicidad”.¹⁰

Como categoría de análisis sobre “lo que se ha ido gestando” en la historia, Lonergan diferencia que existe un desarrollo completo y dinámico en la historia, con una metáfora espacial “desde abajo hacia arriba”, afirmando que

[Este desarrollo] comienza por la experiencia, es enriquecido por la comprensión completa, es aceptado por un juicio razonable, y es dirigido no por las satisfacciones sino por los valores; y la prioridad de los valores es comprensiva, porque engloba no sólo a algunos sino a todos, de suerte que revele la conversión afectiva tanto como la conversión moral y la intelectual.¹¹

Neira reconoce de hecho que Dios ya ha echado a andar una solución en medio de la historia, desde el dinamismo de una conversión afectiva, moral e intelectual; pero esa solución como ya hemos observado tiene que contar con la existencia del ser humano como es, junto con sus posibilidades, sus operaciones, con su libertad débil; y con su propensión a producir resultados opuestos al bien humano.¹² Para Lonergan, Dios es quien se ha comprometido con la solución del problema del mal

En la transmisión y la aplicación de verdades para la solución. [Dios] opera por las formas conjugadas de la fe, la esperanza y la caridad; estas [virtudes] capacitan al ser humano para lograr un desarrollo permanente en el nivel humano, en tanto revierte la prioridad de la vida sobre el conocimiento necesario para guiar la vida y sobre la voluntad buena necesaria para seguir el conocimiento.

Es una integración nueva y superior de la actividad humana que, en cualquier caso, implica cierta trascendencia de los caminos humanos y, posiblemente, complica la dialéctica al

⁹ Lonergan, “*Natural Right and Historical Mindedness*,” en *Third Collection*, 171 - 172.

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ *Ibíd.*, 176.

¹² Neira, *El bien humano*, 121.

añadir al conflicto interior entre el apego y el desprendimiento en el ser humano, la necesidad de que el ser humano vaya mucho más allá de su propia humanidad para salvarse de desfigurarla y distorsionarla.¹³

Se trata, aquí siguiendo a Neira, “de la respuesta que voy elaborando existencialmente a la pregunta de qué quiero hacer yo de mi propia vida y de la vida de las personas que me rodean. Nos encontramos en el campo de lo existencial, de la responsabilidad, del sentido de la vida”.¹⁴ Esa respuesta de Dios a través de su amor, gracia y compromiso, deja intactas la libertad y las posibilidades operativas de la persona; y con el fin de constituir personas auténticas, las sana, las convierte y las invita a colaborar con la promoción del bien humano.¹⁵

La solución al problema del mal la establece Lonergan como su objetivo principal en su obra *Insight*. Con el título: *el conocimiento trascendente especial*, el autor establece tres preguntas fundamentales que guían la búsqueda de una posible solución: ¿Por qué son necesarias las creencias? ¿Qué es precisamente lo que ocurre cuando creemos? y, ¿qué podemos hacer para liberarnos de las creencias falsas?¹⁶ Neira amplía estas preguntas en su libro sobre *el bien humano* de la siguiente manera:

¿Qué relación puede tener la religión con el bien humano y con la reversión del mal humano?
 ¿Tiene Dios alguna relación con la promoción de la autenticidad, del progreso y del bien humano? ¿Tiene Dios alguna relación con la reducción de los espacios del mal humano? (...)
 ¿Puede la persona humana resolver por sí misma el problema del mal humano? ¿Tiene Dios alguna solución al problema del mal humano?¹⁷

Para lograr esa autenticidad y cooperación en el progreso humano, Lonergan identifica los auxilios de orden *sobrenatural* que promueven y dinamizan la búsqueda de bienes verdaderos, es decir, *las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad*. Estas se pueden encontrar en dos obras fundamentales de Lonergan. Una de esas obras, *Grace and Freedom*, donde presenta estos auxilios de la gracia como dones gratuitos de Dios, integrados al sujeto como hábitos o virtudes sobrenaturales.

¹³ Lonergan, *Insight*, 834.

¹⁴ Neira, “Dinamismo de los juicios de valor”, 203.

¹⁵ Neira, *El bien humano*, 139.

¹⁶ Lonergan, *Insight*, 796 - 807. Una síntesis (*outline*) puede encontrarse en inglés, en Donahue, *Study Outline to B. Lonergan Insight*, 63 - 64; 66 - 67.

¹⁷ Neira, *El bien humano*, 120.

La segunda obra es *Insight*, que en el capítulo 20 introduce las virtudes teologales como hábitos [fe, esperanza y caridad] que son necesarios,¹⁸ para la transformación paulatina de nuestro conocer, decidir y sentir.¹⁹ “Así como la pregunta por Dios está implícita en todo nuestro cuestionar, así también el estar enamorados de Dios es la realización básica de nuestra intencionalidad consciente”.²⁰ La intensidad de esta conciencia transformada nos conduce a la experiencia de: a) una alegría profunda; b) una paz radical; y c) del misterio fascinante y tremendo.²¹

Presentaremos a continuación el análisis de las virtudes teologales en *Grace and Freedom*, para luego, en *Insight*, analizar cómo -las virtudes teologales- enriquecen el sistema operacional trascendente de los sujetos, en orden a la posible solución de conflictos de la libertad humana.²²

2. FE, ESPERANZA Y CARIDAD EN *GRACE AND FREEDOM*

La conversión religiosa como gracia operativa o gracia santificante proporciona un estado dinámico en la interioridad del sujeto que nos hace capaces de ser amigos de Dios; de ese estado de amistad entre nosotros y Dios, surge una manifestación de esa relación en actos particulares de amor (*gracia cooperativa*).²³ La gracia impulsa a la conversión religiosa, que luego hace al sujeto cooperativo del actuar de Dios.²⁴ Para Lonergan, la conversión religiosa va de la mano de las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad; con ellas, cooperamos con Dios en la superación del espíritu de nuestra época y su transformación a partir de la orientación a la trascendencia como valor para la conversión religiosa.

En la parte número dos de la tesis doctoral de Bernard Lonergan, titulada: *Gratia Operans: A Study of the Speculative Development in the Writings of St Thomas of Aquin*, el

¹⁸ También son presentadas en el capítulo 4 de *Método*.

¹⁹ Lonergan, *Insight*, 801 - 807.

²⁰ *Método*, 107.

²¹ Estas tres últimas precisiones las desarrolla Figueroa en “La cuestión de los fundamentos...”, 99.

²² En el libro de Carlos Mendoza-Álvarez titulado: *Deus Ineffabilis*, él propone una interpretación de las virtudes teologales de manera que el sujeto creyente constituya una vida teologal que adquiriera dimensiones universales, y que, a su vez, puedan ser significativas para el dinamismo de toda subjetividad, en su multiforme apertura radical: abierta [la persona] al conocimiento de lo *Invisible*, en medio de la finitud de lo creado. Ver: Mendoza-Álvarez, *Deus Ineffabilis*, 414 - 415.

²³ Doran, Robert, “Addressing the Four-Point Hypothesis” *Theological Studies* 68 (2007): 678-679.

²⁴ Lonergan, *Método*, 107.

autor elabora un análisis sobre cómo la operación Divina actúa dentro de la voluntad humana. Su investigación comienza presentando la noción de libertad y la posibilidad de la libertad de los sujetos, con el fin de identificar las limitaciones que existen en el ejercicio de su libertad y afirmar la necesidad de la gracia y sus auxilios para alcanzar el bien último.

Gracias a una intuición de santo Tomás, según la cual la libre voluntad del pecador necesita ser liberada,²⁵ Lonergan identifica que el problema fundamental entre la correlación gracia y libertad es la limitación constitutiva de libertad humana, donde la gracia y libertad son compatibles porque la libertad es limitada y la gracia es la única que habilita [a la libertad] para trascender tal limitación.²⁶ Por tanto, la gracia hace que el sujeto escape de la esclavitud del pecado. Esta liberación esencial, según santo Tomás, es operada por la *gracia habitual*, mientras que la función de la *gracia actual* es suplementaria.

Y por tanto, sobre la suposición de que la libre voluntad está adherida al pecado mortal o un fin equívoco, no está dentro de su poder [dentro del sujeto] el abolir todos los pecados mortales...; de esta disposición no puede escapar [por sí mismo] excepto por medio de la gracia, que sólo ella puede a través de la caridad hacer que mente humana se adhiera al bien inmutable como su fin.²⁷

Para Lonergan existe otra limitación de la libertad humana, según la cual la voluntad posee la capacidad de moverse en sí misma hacia un bien en general, puesto que no es capaz de seleccionar su fin. Ese es el trabajo de Dios, quien mueve la voluntad del sujeto hacia un fin por medio de su *instintus divinus*.²⁸ Dios es quien mueve todo el bien en general, y es quien mueve todas las cosas hacia su fin último auxiliando cada persona de acuerdo a su capacidad y proporción; es evidente que Dios mueve lo necesario hacia el fin especial que es Él mismo.²⁹ Gracias a la división que presenta santo Tomás sobre la conversión, Lonergan ve necesario hablar de las virtudes teologales como fundamentales para lograr esa unión sobrenatural con Dios.

Más tarde, santo Tomás de Aquino divide esta conversión de la voluntad en una conversión imperfecta y perfecta: la primera es anterior a la justificación y puede tener lugar por etapas

²⁵ Santo Tomás, *De veritate*, q. 24, a. 12, ad 1m; a. 12, ob. 3. Ver Lonergan, *Grace and Freedom*, 361 - 369.

²⁶ Lonergan, *Grace and Freedom*, 363.

²⁷ Santo Tomás, *De veritate*, q. 24, a. 12, ad fin.

²⁸ Santo Tomás, *Prima secundae*, q. 9 aa. 4 - 6. Ver Lonergan, *Grace and Freedom*, 364.

²⁹ Lonergan, *Grace and Freedom*, 365.

sucesivas; la última [la perfecta] ocurre en el instante mismo de la justificación. Ambas se deben simplemente a Dios: *Deus ad hoc quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit* [Para que Dios infunda la gracia en el alma, no requiere ninguna otra disposición, sino la que Él mismo hace].³⁰

Para mantenernos en el sendero del bien verdadero, evitando caer de nuevo en el pecado, Lonergan observa que se necesita la gracia de la perseverancia. Según él, esta necesidad puede ser considerada absoluta o relativa; surge del hecho de que el sujeto regenerado tiene que vivir en el nivel sobrenatural en unión con Dios; y sólo Dios puede ser la fuente de tal vida, tanto en su principio como *gracia santificante*, como en su fruto que es la vida del Espíritu Santo en nosotros.

En cuanto a la necesidad relativa de esa gracia para la perseverancia, se da con respecto al peligro de recaer en el pecado.³¹ Para santo Tomás todo lo anterior debe estar en completa conexión con los dones del Espíritu Santo. Lonergan reconoce que el ser humano necesita de la luz de la razón, y esta capacidad hace parte de su naturaleza. Las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad son necesarias para su vida sobrenatural. Pero aunque estas virtudes son más perfectas en sí mismas, no afectan a la razón humana. Para dar claridad al argumento, Lonergan propone dos metáforas,

Así como el sol por sí mismo produce luz, pero la luna sólo lo hace por la reflexión de la luz del sol [en su superficie]; y así como un médico cura al enfermo en virtud de su conocimiento, pero su aprendizaje está constantemente preguntando por su ayuda, así también el hombre es proporcional a la vida humana, pero necesita el instinto y el movimiento del Espíritu Santo para ser guiado a la vida eterna.³²

Para Lonergan, esta guía activa del Espíritu Santo puede ser considerada de manera relativa como una forma de acción por parte de Dios; esta acción tiende a la eliminación de la locura, la ignorancia, la torpeza y -por supuesto- la dureza del corazón; de igual manera, esa acción activa impide la recaída en el pecado por parte del sujeto creyente, y continúa a través de toda la vida; ésta es la gracia de la perseverancia que es auxiliada por los dones del Espíritu Santo y las virtudes teologales. En palabras de santo Tomás,

³⁰ Santo Tomás, 366. Cf. *Summa theologiae*, 1 – 2, q. 113, a. 7 c.

³¹ Lonergan, *Grace and Freedom*, 366.

³² Lonergan, *Grace and Freedom*, 366. Ver *Summa theologiae*, q. 68, a. 2.

Una creatura racional se gobierna por el intelecto y la voluntad, los cuales deben ser gobernados y completados por el intelecto y la voluntad de Dios. Y por lo tanto, además del gobierno por el cual una creatura racional se gobierna a sí misma como dominadora sobre su acto, necesita ser gobernada por Dios.³³

Según Lonergan, queda demostrado que sin hábitos sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad, el pecador que usa la voluntad en muchas ocasiones para hacer el mal, no puede así hacer el bien; para ello, el ser humano necesita de esta gracia de la perseverancia, todo ello porque existe en su naturaleza la limitación de su libertad; tal limitación permite a Dios cambiar la voluntad del mal al bien sin ninguna interferencia con la libertad. Esa limitación santo Tomás la identifica como la ley de la continuidad psicológica, según la cual, el pecador está confinado por esta ley a la repetición continua de sus pecados.³⁴

La infusión de la gracia en el pecador constituye un cambio permanente en la orientación o inclinación espontánea de la voluntad; cambia el corazón de piedra de la persona, e implanta - gracias a los hábitos sobrenaturales- el corazón de carne con el fin de iniciar una nueva continuidad psicológica en la búsqueda de la justicia.³⁵

3. FE, ESPERANZA Y CARIDAD EN *INSIGHT*

3.1 INTRODUCCIÓN

En su obra *Insight*, Lonergan trata la cuestión de la estructura heurística para la solución al problema del mal,³⁶ con la introducción de las virtudes teologales y la noción de formas conjugadas de la inteligencia, la voluntad y la sensibilidad humanas que operan a lo largo de la vida.³⁷ Estas formas o hábitos operativos son “determinaciones antecedentes” que están coordinadas con la naturaleza del desarrollo humano.³⁸ La transformación de la conciencia que

³³ Lonergan, *Grace and Freedom*, 437. Cf. *Summa theologiae*, 1, q. 103, a. 5, ad 3.

³⁴ Lonergan, *Grace and Freedom*, 54 nota 33; 55, 57, 100, 104, 316, 355 – 361, 373 – 375, 382, 386, 388, 429, 432.

³⁵ *Ibíd.*, 58.

³⁶ Lonergan, *Insight*, 799-807.

³⁷ *Ibíd.*, 515-516: “El término ‘conjugado’ expresa lo que consideramos como la característica esencial de las relaciones inteligibles recíprocas, las cuales definen implícitamente las formas conjugadas”.

³⁸ *Ibíd.*, 799-800. Cf. Figueroa, Pablo María, “La cuestión de los fundamentos en la ética de Lonergan” *Revista teología*, 107 (abril 2012): 79-109.

hemos resaltado cuando hablamos de la conversión religiosa es, de igual manera, la transformación de la conciencia moral.³⁹

Pero es esta conciencia en cuanto ha sido realizada plenamente, en cuanto ha sufrido una conversión, en cuanto posee una base que puede ser ampliada y profundizada y elevada y enriquecida pero no sobrepasada; en cuanto está pronta para deliberar, juzgar y decidir y actuar con la fácil libertad de aquellos que obran todo bien porque están enamorados. Así, el don del amor de Dios ocupa el fundamento y la raíz del cuarto y más elevado nivel de la conciencia intencional del hombre.⁴⁰

Antes de presentar las virtudes teologales o *hábitos trascendentales*, como posibilidad de solución al problema del mal, Lonergan en *Insight* se da a la tarea de identificar y analizar la proveniencia de las adversidades que son consideradas por los seres humanos como males. Según el autor, se debe tener en cuenta que así como la potencia irrestricta de la conciencia moral nos hace capaces de responder al misterio de un amor inconmensurable, así también nos hace capaces de experimentar las abismales profundidades del sinsentido del mal.⁴¹ A continuación veremos los puntos principales del análisis sobre el mal, para luego presentar y analizar las formas conjugadas como posibilitadoras de solución.

3.2 EL PROBLEMA DEL MAL SEGÚN LONERGAN

Históricamente, para Lonergan, el problema del mal posee tres causas. La primera es el ser humano que hace el mal; es un hecho innegable que los seres humanos hacen malas elecciones y acciones que reciben el nombre de *pecado*. La segunda proviene de lo que llamamos males naturales o *mal físico*. La tercera causa es la que denomina *impotencia moral*. Es la incapacidad que tiene la persona humana para hacer continuamente el bien, debido a su limitación.⁴²

En *Insight* el problema del mal sólo aparece cuando Lonergan intenta responder a la pregunta de si tenemos o no el conocimiento trascendente. Por un lado parecería que no podemos tener un conocimiento trascendente porque el conocimiento se limita al ser proporcionado de la persona humana inteligente y razonable.

³⁹ Barrera, "Significado de Bernard", 455 – 456.

⁴⁰ Lonergan, *Método*, 108.

⁴¹ *Ibíd.*, 116-118. Barrera Parra, Jaime, "Significado de Bernard Lonergan para un teólogo" *Theologica Xaveriana* 155 (2005): 433-462.

⁴² Lonergan, *Insight*, 722 - 725.

Según el sentido definido hasta ahora, el conocimiento trascendente, en tanto va más allá, está en el ámbito del ser proporcionado. El conocimiento trascendente general es el conocimiento de Dios que responde a las cuestiones básicas suscitadas por el ser proporcionado, a saber, qué es el ser y si el ser es lo real.⁴³

Para Lonergan, el Ser trascendente es Dios, quien es la causa eficiente, ejemplar y final del universo contingente del ser proporcionado en el que nos encontramos. Para el autor, tanto los sujetos como los grupos realizan acciones malas que podemos denominar sesgos o pecado. El autor reconoce este problema y afirma:

Puesto que Dios es el primer agente de cada acontecimiento, surgimiento y desarrollo, la pregunta es realmente ¿qué es aquello que Dios ha hecho o ha estado haciendo con respecto al hecho del mal? Llamaremos conocimiento trascendente especial a la respuesta a esa pregunta.⁴⁴

En cuanto al *mal físico*, por ejemplo un terremoto, no se le puede atribuir a la persona humana, ni tampoco atribuírselo a Dios. Lonergan describe este tipo de males como “las deficiencias de un orden universal que consiste, en la medida de que lo comprendemos, en una probabilidad emergente generalizada”.⁴⁵ Y, por lo tanto, en este orden físico se dan continuamente límites y defectos (males físicos).

Quizás el verdadero problema del *mal físico* es que pensamos que está relacionado directamente con Dios. Comúnmente asociamos el dolor, el sufrimiento y las enfermedades con Dios; cuando en realidad se deben relacionar con los límites propios de un universo creado que no tiene las propiedades del Ser de Dios.⁴⁶

Analizaremos ahora el problema del mal humano que está asociado al *pecado* y a la *impotencia moral*. Para el autor, el pecado es “el fracaso del libre albedrío para elegir un curso de acción moralmente obligatorio, o su fracaso en rechazar un curso de acción moralmente reproable”.⁴⁷

⁴³ Lonergan, *Insight*, 789.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ibíd.*, 790.

⁴⁶ *Ibíd.*, 791.

⁴⁷ *Ibíd.*, 795.

En cuanto a los males morales, como se ha dicho, son las consecuencias del *pecado* que es causado por las pobres elecciones humanas. Lonergan sostiene con respecto al pecado que – lo mismo que el mal- no es comprensible.⁴⁸

En tanto los cursos de acción elegidos por la gente reflejan o bien su ignorancia, o bien su voluntad torcida, o bien un dominio ineficaz de sí misma, lo que resulta es el absurdo social. En tal caso, para comprender su situación concreta, el ser humano tiene que recurrir, no sólo a los actos de intelección directa que aprehenden la inteligibilidad, sino también a los actos de intelección inversa que reconoce la ausencia de inteligibilidad.⁴⁹

Lonergan nos insinúa que es necesario comprender los cursos de acción humana, inclusive si existe la ausencia de inteligibilidad, es decir, *el pecado*; en sí mismo [el pecado] es irrazonable, ininteligible e irracional. Consiste en una división que se ha generado entre nuestro conocimiento y nuestro hacer (incoherencia) que no es inteligible ni razonable. Para Lonergan “cuando un problema contiene lo irracional, sólo puede manejarse correctamente de una manera altamente compleja y crítica”.⁵⁰

Esto no significa que Dios no sea la causa eficiente, final y ejemplar del universo. Lo que significa es que Dios no interfiere con la libertad humana, y la respeta. “Dios concede a los hombres su libertad, [y] desea que sean personas y no sólo sus autómatas”.⁵¹ Dios nos quiere para seamos perfectos y, por tanto, no interfiere con nuestras decisiones.⁵²

Aseverar la impotencia moral es aseverar que la libertad efectiva del ser humano está restringida no de la manera superficial que resulta de las circunstancias externas o de la anormalidad psíquica, sino de la manera interna que deriva de un desarrollo intelectual y volitivo incompleto. Pues cuando ese desarrollo es incompleto, hay actos de intelección práctica que podrían ser alcanzados si alguien dedicara un tiempo a adquirir los actos de intelección preparatorios y necesarios, y hay cursos de acción que serían escogidos si alguien dedicara un tiempo a persuadirse a sí mismo a cultivar una disposición volitiva.⁵³

⁴⁸ *Ibíd.*, 792.

⁴⁹ Lonergan, *Insight*, 789.

⁵⁰ Lonergan, *Insight*, 793.

⁵¹ Lonergan, *Método*, 117.

⁵² Sobre este tema de la intrusión de Dios en la libertad humana, ya hemos hablado en el capítulo 3.

⁵³ Lonergan, *Insight*, 722.

En primer lugar, el número de elecciones posibles que el sujeto puede llegar a hacer es limitado, porque padece un desarrollo incompleto. Una de las características de una creatura en desarrollo es que debe vivir mientras se desarrolla. Cada uno de nosotros debe pensar y elegir y actuar mientras nos desarrollamos emocionalmente, mentalmente, físicamente y espiritualmente.

En segundo lugar, es evidente que vivimos en el mundo que es gobernado por una probabilidad emergente y sus respectivas circunstancias externas. Nosotros hemos pasado, dirá Lonergan, por falsos arranques, rupturas y fracasos, y sin embargo, la vida del ser humano debe estar guiada por una inteligencia que tiene que desarrollarse y una voluntad que tiene que ser adquirida.

La disposición volitiva a vivir de manera consistente con el conocimiento tiene que adquirirse persuadiéndose uno mismo o dejándose persuadir por los demás. La sensibilidad y la intersubjetividad requieren tiempo para acomodarse a nuevas costumbres. Así resulta que el momento actual es siempre una trama de rezagos.

Nadie puede postergar su vida real hasta haber aprendido a vivir, hasta haber cultivado su volición, hasta que su sensibilidad se haya adaptado. Aprender, llegar a persuadirse, acabar por adaptarse, todo esto ocurre en la vida y por el hecho de vivir.⁵⁴

Por lo tanto, debemos desarrollar la voluntad de actuar de acuerdo con nuestro conocimiento, junto con una voluntad que no debe ser irracional; todo ello dentro de las coordenadas de espacio-tiempo. Para Lonergan, el “problema” radica en una incapacidad para mantener un desarrollo sostenido de estas capacidades naturales del ser humano. Simplemente no parecemos ser capaces de mantenernos en ese ritmo de la vida.⁵⁵

Una voluntad mala no es tan sólo la inconsistencia de la autoconciencia racional; es también un pecado contra Dios. La maraña sin remedio del absurdo social, de la impotencia del sentido común, de las filosofías que proliferan interminablemente, no es simplemente un cul-de-sac del progreso humano; es también el reino del pecado, un despotismo de las tinieblas; y los seres humanos son sus esclavos.⁵⁶

⁵⁴ Lonergan, *Insight*, 791.

⁵⁵ *Ibíd.*, 795 – 796.

⁵⁶ *Ibíd.*, 796: “La libertad permanece esencialmente intacta; por lo cual la autoconciencia racional del ser humano queda efectivamente frustrada por el peso de la responsabilidad ante pecados que pudo evitar pero no evitó”.

Sin embargo, Lonergan no es tan pesimista. Sostiene que hablar de un problema implica la existencia de una solución. “El mal no es un hecho bruto, sino un problema sólo si tratamos de conciliarlo con la bondad de Dios; y si Dios es bueno, entonces no sólo hay un problema del mal, sino una solución”.⁵⁷ No establece una solución específica al problema del mal, sino que describe una estructura heurística de cómo se podría elaborar y presentar una solución.

Lonergan afirma que la solución al problema del mal consistirá en “la introducción de nuevas formas conjugadas en el intelecto, la voluntad y la sensibilidad del hombre”.⁵⁸ En palabras de Rodolfo de Roux:

Esa solución puede consistir en un enriquecimiento operacional (*formas conjugadas*) del intelecto, la voluntad y la sensibilidad humana; vale decir en *hábitos* compatibles con su naturaleza. (...) En coordinación con la naturaleza del desarrollo humano, ya que el *vivir* es anterior al *aprender* y al *ser persuadido*, por lo mismo también debe serlo su ayuda; así disponemos, previamente, de *hábitos* operativos a lo largo de la vida.⁵⁹

Estas nuevas formas conjugadas necesitan de los *hábitos trascendentes* para lograr una nueva integración superior de la actividad humana, controlando así elementos irracionales.⁶⁰ Esos hábitos son don gratuito de Dios, y a su vez, posibilitan en el sujeto un enriquecimiento *trascendente* de la *libertad esencial* -en virtud de la cual somos *responsables* de nuestros actos-, en beneficio de las posibilidades positivas de nuestra *libertad efectiva* -que identifica la *frecuencia* de nuestros aciertos y desaciertos.⁶¹

3.3 LA LIBERTAD EFECTIVA Y LA LIBERTAD ESENCIAL

En el campo de esta última -libertad efectiva- se sitúa, según identifica de Roux, nuestro problema, puesto que, sin libertad esencial, no cabe hablar de *pecado*.⁶² Para Lonergan, la libertad esencial y la libertad efectiva se diferencian entre una estructura dinámica y su alcance operativo.

⁵⁷ Lonergan, *Insight*, 797.

⁵⁸ *Ibíd.*, 799.

⁵⁹ Roux (de), Rodolfo. S.J. *La comprensión lonerganiana del mal humano y su posible reorientación, ¿puede iluminar la historia pasada y presente de Colombia?* Mayo 19 de 2017. 7.

⁶⁰ Roux (de), Rodolfo. S.J. *La comprensión lonerganiana del mal humano*, 7.

⁶¹ *Ibíd.*, 3.

⁶² *Ibíd.*, 3; Ver Lonergan, *Insight*, 795 párrafos 2 y 3; ver también cap. 18, “la noción de libertad”, 701 – 713.

El ser humano es *esencialmente libre* cuando los cursos posibles de acción son aprehendidos por un acto de intelección práctica, motivados mediante la reflexión y ejecutados por una decisión. Pero el ser humano es *efectivamente libre* en mayor o menor grado en tanto esta estructura dinámica está abierta a aprehender, motivar y ejecutar una gama más amplia o más estrecha de cursos de acción que de otra suerte son tan sólo posibles. Así uno puede ser esencialmente libre, mas no *efectivamente* para dejar de fumar.⁶³

Con esta diferenciación de las libertades, Lonergan se propone luego presentar los fundamentos claros y distintos, en primer lugar, de la *libertad esencial*; y acto seguido, las condiciones de la *libertad efectiva*. Según Lonergan, siete fundamentos son necesarios en la *libertad esencial*. El primer fundamento es que toda inteligibilidad formal dentro del ámbito del ser proporcionado es contingente, es decir, los cursos posibles de acción aprehendidos por el acto de intelección práctica son meramente posibles mientras no sean motivados por la reflexión y ejecutados por una decisión.⁶⁴

El segundo fundamento es que los cursos posibles de acción no sólo son contingentes, sino también constituyen una multiplicidad de alternativas; el tercer fundamento es que los cursos posibles de acción no sólo son una multiplicidad, sino también el ser humano se da cuenta de las alternativas, y estas son sometidas a examen reflexivo, y tal examen conduce ordinariamente a una nueva aprehensión de nuevas posibilidades, con la intervención directa de la decisión de la voluntad.⁶⁵

Un cuarto fundamento de la libertad esencial es que la decisión de la voluntad no está determinada por sus antecedentes de tipo material (niveles inferiores-antecedentes remotos) o de tipo formal (sistematización superior-antecedentes próximos). Un quinto fundamento, es la posibilidad de inconsistencia entre el conocimiento y la acción humana; pues si tal inconsistencia es posible, entonces no puede haber ningún argumento válido que proceda de un conocimiento determinado a un acto de volición y una acción determinada.⁶⁶

Para Lonergan,

El ser humano no es libre porque puede no ser razonable en sus elecciones. Más bien la raíz de su libertad se halla en la contingencia de la inteligibilidad formal del ser proporcionado.

⁶³ Lonergan, *Insight*, 714 – 719.

⁶⁴ Lonergan, *Insight*, 715.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.*, 716.

Puesto que tal inteligibilidad es contingente, no puede garantizar su propia existencia u ocurrencia. Además, puesto que es contingente [la inteligibilidad], no es la única sino una multiplicidad de alternativas.

Es más, puesto que es contingente es conocida como meramente posible, como algo que necesita motivación, como lo que necesita motivación porque existirá u ocurrirá sólo si sobreviene una decisión.⁶⁷

El sexto fundamento afirma que aunque el acto de volición es libre, no es arbitrario. Para Lonergan, un curso de acción es inteligente e inteligible, si es aprehendido por un acto de intelección práctica. Es también un acto razonable, si es motivado favorablemente por la reflexión racional. Según esto, el acto de volición tiene la función característica de conferir actualidad a un curso de acción inteligible, inteligente y razonable, por tanto, no arbitrario.⁶⁸

El séptimo y último fundamento es que podemos tomar decisiones sobre la decisión al hacer que el flujo sensible presente las palabras pertinentes; es decir, la aprehensión inteligente, la reflexión y la decisión surgen del flujo como un contenido, y ese contenido puede ser no representativo sino simbólico.

Ahora, en cuanto a las condiciones o limitaciones de *la libertad efectiva*, Lonergan identifica cuatro. En primer lugar, la circunstancia externa, que siendo ajena al sujeto ofrece tan solo una gama limitada de alternativas concretamente posibles y tan sólo recursos limitados para lograr la ampliación de esta gama.

En segundo lugar, para Lonergan, el sujeto en cuanto sensible está limitado por el estado psiconeural personal: “esta es la fuente próxima de lo que de otra suerte sería una multiplicidad coincidente que recibe su integración superior de la inteligencia y la voluntad”.⁶⁹ Para el autor, en un estado normal de la persona ocurren una adaptación y un ajuste espontáneos entre las orientaciones del desarrollo intelectual y psiconeural. Sin embargo, advierte Lonergan, somos libres sí y sólo sí adquirimos destrezas y hábitos

⁶⁷ Lonergan, *Insight*, 716.

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ *Ibíd.*, 717.

sensibles; lo opuesto será una *escotosis*⁷⁰ que generaría un conflicto entre los operadores de desarrollo (intelectual y psiconeural).⁷¹

Para el autor, este procedimiento se realiza por el rechazo de un acto de intelección, en donde puede optar por seguir la luz del bien o escoger la oscuridad. Prefiriendo la oscuridad, los prejuicios y pasiones pueden desviar el acto de comprensión, a veces, sin saberlo.⁷² Esta aberración afecta el acto de comprensión en los asuntos prácticos y personales.

Digamos que tal aberración de la comprensión es una escotosis, y digamos que el punto ciego que resulta de ella es un escotoma. Fundamentalmente la escotosis es un proceso inconsciente. Se presenta no en los actos conscientes, sino en la función de censura que gobierna el surgimiento de los contenidos psíquicos (...) Además [las afirmaciones] pueden ser rechazadas como incorrectas, como meras ideas brillantes sin un fundamento sólido en los hechos; y este rechazo tiende a vincularse con la racionalización de la escotosis y con un esfuerzo de allegar evidencia a su favor.⁷³

La consecuencia de este oscurecimiento es impedir una visión completa que se expresa en comportamientos errados que generan una desviación dramática (experiencial-vital), en los sujetos y en los grupos humanos.⁷⁴

La tercera limitación o condición que identifica Lonergan de la *libertad efectiva* se refiere al sujeto en cuanto inteligente, “donde una vez que hemos comprendido, podemos producir casi a voluntad el acto de comprensión. Pero mientras no hayamos comprendido, tenemos que esforzarnos mediante el proceso del aprendizaje”.⁷⁵

La cuarta y última condición se da en el sujeto en cuanto quiere antecedentemente. Lonergan ha distinguido entre la *potencia conjugada*, que es la *voluntad*, -capacidad nuda

⁷⁰ La noción de “escotosis”, viene del griego *skotos* que significa oscuridad o tinieblas. Por “escotosis” nos referimos a la oscuridad en la que se ve sumergida la razón humana como consecuencia del pecado.

⁷¹ Lonergan, *Insight*, 717. Para Lonergan, tal libertad efectiva afecta el sujeto sensible que es sobrecogido por ansiedades, por obsesiones y otros fenómenos neuróticos que restringen en la persona su capacidad de deliberación y elección efectivas.

⁷² Lonergan, *Insight*, 244 – 245.

⁷³ *Ibíd.*, 244.

⁷⁴ En *Insight* la escotosis no es la única causa de la “desviación dramática” del sujeto. Como observamos en el capítulo anterior, también están los sesgos personales y grupales que no permiten la comprensión. La escotosis de una manera más amplia, es un bloqueo en el surgimiento de las imágenes que producen las intelecciones; donde el sujeto queda ciego, afectando su comprensión de la realidad y de su vida.

⁷⁵ Lonergan, *Insight*, 717.

de tomar decisiones- y la *forma* conjugada que es *la disposición volitiva*, -es el estado en el cual la persuasión no es necesaria para llevarnos a una decisión; “la volición, en fin, es el acto de decidir”.⁷⁶ En resumen, para Lonergan:

La libertad efectiva tiene que ganarse. El punto clave es alcanzar una disposición volitiva para persuadirnos por nosotros mismos y dejarnos persuadir por los demás. Pues en tal caso podemos ser persuadidos para tener una disposición volitiva universal; así, llegamos a estar dispuestos de manera antecedente a aprender todo lo que haya que aprender acerca del *acto de volición* [acto de decidir] y del aprendizaje mismo, y de cómo ampliar la propia libertad, ante las constricciones externas y las interferencias psiconeurales.⁷⁷

Por ello, para Lonergan llegar a obtener la disposición volitiva universal -apertura completa/autenticidad perfecta- no consiste en el mero reconocimiento de una norma ideal, sino en la adopción de una actitud con respecto al universo del ser, es decir, una adopción de una actitud efectiva en la cual la realización es congruente con la aspiración.⁷⁸

Para lograr la autenticidad se necesitan los hábitos transcendentales de la fe, la esperanza y la caridad, a los que hace referencia Lonergan; estas tres virtudes teologales son analizadas en un primer momento en la obra *Grace and Freedom*. La fe ayuda a los seres humanos a creer en aquellas verdades que están fuera de la proporción de la inteligencia de la persona y la de cualquier intelecto creado.⁷⁹ En cuanto a la esperanza, los seres humanos llegan a ser dirigidos hacia un bien que es absolutamente sobrenatural, es decir, la vida del cielo, que no es proporcional a ningún bien humano.⁸⁰ Finalmente, la caridad permite a los sujetos creyentes tomar decisiones de una manera que es y debe ser proporcional a la bondad divina.⁸¹

Para Lonergan, la solución al problema del mal consiste en un enriquecimiento operacional (*formas conjugadas*) del intelecto, la voluntad y la sensibilidad humana con la ayuda de los hábitos *trascendentes-sobrenaturales*; estas virtudes, puesto que exceden las

⁷⁶ Lonergan, *Insight*, 718.

⁷⁷ *Ibíd.*, 719.

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ *Ibíd.* Cf., *De Ente Supernaturali*, 1, 46.

⁸⁰ *Ibíd.*, 1, 47.

⁸¹ Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.9. Cf. Lonergan, *Grace and Freedom*, 353, en esta obra la virtud de la caridad es comparada con la virtud de la justicia.

posibilidades de nuestra naturaleza, sin embargo, son compatibles con la naturaleza constitutiva de los sujetos.

Junto a ese enriquecimiento, Lonergan recuerda que no se deben perder de vista las “*determinaciones antecedentes*”; que también deben estar coordinadas con la naturaleza del desarrollo humano. Para el autor, la solución debe también estar relacionada con la especificidad humana, y por esto, se sitúa en el nivel de la estructura operacional *intelectual, racional y volitiva*.

Es allí donde cabe esperar (heurísticamente) una solución que pueda tener validez, en la medida en que se pueden identificar “determinaciones antecedentes; y la solución que estamos buscando (...) satisface la unidad inteligible del orden actual del mundo, y (...) pueda resolver el problema”.⁸² Roux identifica cuál es el objetivo central que persigue Lonergan,

Constatar (teológicamente), [porqué las virtudes teologales] como *don gratuito* de Dios, [son] un enriquecimiento trascendente de la libertad esencial, en beneficio de las posibilidades positivas de nuestra *libertad efectiva*. En orden a la superación del reinado del pecado y la instauración/conservación/progreso del *reinado de Dios*; en nuestra vida personal y consecuentemente social.⁸³

Este estado dinámico de los hábitos operacionales sobrenaturales constituye un sistema en donde interviene la totalidad del ser humano que debe ser capaz de integrarlas en su desarrollo psicológico, sensible, intelectual y volitivo. Analicemos en detalle cada una de ellas, siguiendo la propuesta de Lonergan.

⁸² Lonergan, *Insight*, 799.

⁸³ Roux (de), *La comprensión lonerganiana*, 8.

4. LAS FORMAS CONJUGADAS: LA CARIDAD, LA ESPERANZA Y LA FE

4.1 LA CARIDAD

Un sinónimo de la noción de “caridad” es la palabra amor.⁸⁴ El amor como sinónimo de caridad, trae consigo la voluntad necesaria para superar *la impotencia moral*. La capacidad de amar verdaderamente al prójimo como a uno mismo es un don exclusivo de Dios. Lonergan describe la caridad como la voluntad que se adapta a la irracionalidad del pecado básico, “adoptando una actitud dialéctica que es paralela al método dialéctico del intelecto”.⁸⁵ “La actitud dialéctica correspondiente de la voluntad es devolver bien por mal”.⁸⁶ Sólo un regalo profundo del amor de Dios (la caridad) puede permitir que una persona haga el bien. Así pues, la caridad trabaja para producir una voluntad buena.⁸⁷

Lonergan habla del poder transformador del amor divino; ese amor es el que busca la naturaleza humana y desea proveerla del nuevo horizonte, es decir, un conocimiento trascendente que va más allá del ámbito del ser proporcionado.⁸⁸ La naturaleza humana puede ser curada, sanada y sólo así lograr trascender lo meramente humano. De esta manera, toda la existencia llega a ser diferente una vez es afectada por el amor de Dios, lo que permite que el bien humano permanezca. Nos puede ser útil al hablar de la caridad, y cómo transforma al ser humano, una estrofa del poema de san Juan de la Cruz:

*Oh noche que guiaste; oh noche amable más que la alborada;
oh noche que juntaste, Amado con amada; amada en el amado transformada.*⁸⁹

⁸⁴ En palabra de Roux: “La caridad, como disposición antecedente. de la voluntad buena, para un ejercicio correcto de la libertad esencial al elegir, querer y obrar, es en último término amor a Dios”. *La comprensión lonerganiana*, 9.

⁸⁵ Lonergan, *Insight*, 804.

⁸⁶ *Ibíd.*, 804.

⁸⁷ Según Mendoza-Álvarez, la caridad es “una fuerza que procede de la indigencia del amor, como gesto mesiánico del compartir siempre insuficiente y que se expresa siempre como incierto don, en la apuesta por *el cambio de mundo como plenitud de tiempo kairológico*, a imitación del deseo original y originario del *Abba* de Jesús”. Mendoza-Álvarez, *Deus Ineffabilis*, 441 - 442.

⁸⁸ Lonergan define como “proporcionado”, aquello que está en concordancia con la ley de proporción natural. Lonergan, “involving parity of relations”, *De Ente Supernaturali*, 1.7. Cf. Lonergan, Bernard, S.J. *Insight, estudio sobre la comprensión humana*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1999. 789. “El conocimiento trascendente general es el conocimiento de Dios que responde a las cuestiones básicas suscitadas por el ser proporcionado, a saber, qué es el ser y si el ser es lo real”.

⁸⁹ San Juan de la Cruz, *Poema Noche Oscura*.

La conversión religiosa, en palabras de san Juan de la Cruz, es básicamente una “transformación”, en donde el amor de Dios convierte nuestros corazones gracias a su gracia operativa, gestando en nosotros un cambio de dirección. Para Lonergan, cuando ese amor se convierte en *cooperativo* puede ser llamado: *amor religioso*.⁹⁰

Si las pasiones han de ser aquietadas, si las injusticias no deben ser exacerbadas, ni ignoradas, ni meramente suavizadas, sino reconocidas y suprimidas, entonces la tendencia humana a poseer y el orgullo humano deben ser reemplazados por la caridad religiosa, por la caridad del siervo paciente, por el amor que se autosacrifica.⁹¹

Actuar de acuerdo con la virtud de la caridad es una acción que ocurre según la sabiduría y la bondad divinas; esta acción excede en muchas ocasiones lo que espera o desea la voluntad humana. Sin embargo, lo que se comunica con esa acción realizada -con la virtud de la caridad- no es aquello que cada individuo ha decidido hacer; y tampoco indica que Dios es quien está controlando la voluntad humana, sugiriendo que la inteligencia -en alguna manera- ha sido violentada, y por tanto, sería una acción contraria a la posibilidad de la libertad humana.

Según Lonergan, lo que ocurre dentro del sujeto es una “nueva manera de ser” que a su vez posee un carácter fundacional para el conocer y el elegir; a su vez, esta comunicación de Dios por medio de la gracia enriquece a la persona, y es capaz de cambiar la totalidad de la naturaleza humana.⁹² La comunicación, como un principio productivo de las operaciones humanas, está en consonancia con santo Tomás; para él, la *comunicación de la felicidad* -virtud en acción- constituye ese camino por el cual los seres humanos comienzan a ser parte de la vida de Dios.⁹³ Por tanto, la caridad es una dinámica de enriquecimiento que se debe al amor de Dios, y por el cual los seres humanos comienzan a ser parte del proceso de divinización.

⁹⁰ Para profundizar en el tema de conversiones, ver el trabajo de Steven Douglas Cone, titulado: *Transforming Desire: The Relation of Religious Conversion and Moral Conversion in the Later Writings of Bernard Lonergan*. Boston: *College University Libraries*. 2009. [Http://hdl.handle.net/2345/1990](http://hdl.handle.net/2345/1990). (Consultado: 15 de marzo de 2017).

⁹¹ Lonergan, *Método*, 118.

⁹² Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.7. En este análisis, la fe y la caridad son comunicados al tiempo y expresan un principio subyacente (remoto) de santificación-gracia que es Dios. Del mismo modo, existe una identidad material con una diversidad formal entre la santificación-gracia y la comunicación creada de la naturaleza divina dentro de nosotros. Por esto, la comunicación creada santificada por la gracia, es principio proporcional (y al mismo tiempo remoto) constituido por las operaciones por las cuales alcanzamos a Dios.

⁹³ *Ibíd.*

Para Lonergan, la comunicación creada entre Dios y los seres humanos -la misma gracia santificante- mueve la existencia de los sujetos de manera diferente. Ahora, la caridad/amor con la que amamos en el presente es sustancialmente la misma con la cual amaremos a Dios en el cielo; sin embargo, es incompleta aquí y se completará allá. Alcanzar esta bienaventuranza sobrenatural -estar en la presencia del Señor- es el cumplimiento de todos nuestros deseos, es el sujeto y objeto de la esperanza humana.⁹⁴

Al explicar la gracia santificante en *Grace and Freedom*, en tan íntima conexión con las operaciones de nuestra conciencia, Lonergan rechazó una “sobrenaturalidad puramente constitutiva”. Lo explica de la siguiente manera: si la gracia santificante fuera comprensible como puramente entitativa, sería deducible de la Revelación; pero no sería evidente de otra forma. Lonergan recuerda la distinción hecha por Kant de los *noúmenos* y los fenómenos, en los que la gracia santificante sería una realidad numinosa, revelada por Dios a nosotros, pero para los demás no sería conocible.⁹⁵

La participación en la vida de Dios se logra gracias al ser humano santificado.⁹⁶ El deseo natural de ver a Dios, según Lonergan, se cumple parcialmente en esta vida por la fe.⁹⁷ La “Verdad sobrenatural” se aprecia, pero no directamente. En la fe, no sabemos lo que es Dios.

Así como la caridad perfecciona la voluntad, la esperanza puede perfeccionar la inteligencia. ¿Qué significaría hacerlo? ¿Qué significaría perfeccionar la inteligencia? El objetivo de la inteligencia es el deseo desapegado, desinteresado e irrestricto de conocer, y “el logro de ese objetivo es conocimiento de Dios”.⁹⁸ Pero, según Lonergan, otros deseos interfieren con el puro deseo de conocer. Esta interferencia puede causar “la desesperación que hace que el hombre abandone el deseo irrestricto de conocer”.⁹⁹

⁹⁴ *Ibíd.*, 1, 47.

⁹⁵ Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.56.

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ *Ibíd.*, 1.46.

⁹⁸ Lonergan, *Insight*, 804 – 806.

⁹⁹ *Ibíd.*

4.2 LA ESPERANZA

Para Lonergan, la esperanza es la forma conjugada de la voluntad que ayuda, sostiene y refuerza el deseo puro de conocer; se trata de una colaboración con la que Dios orientará la inteligencia del sujeto al conocimiento, a la participación, a la posesión del acto irrestricto de entender. No sólo la persona falla en el desarrollo volitivo; también falla por la incapacidad de la persona de sostener el desarrollo de la inteligencia. Para mantener ese desarrollo, los seres humanos necesitan de Dios para que ayude a realizar el *cambio* que requiere nuestra inteligencia. En palabras de Roux:

Si por el hábito trascendental de la caridad, la voluntad logra ser buena, por el de la esperanza esa voluntad buena, a su vez, hace bueno al intelecto. En efecto, éste funciona en forma adecuada en la medida en que sus *operaciones cognitivas* permanecen bajo el influjo del *deseo libre y desinteresado* de conocer. Un deseo meramente espontáneo, raíz de la autoconciencia inteligente y racional, activo con anterioridad a los actos de *intelección, a los juicios y a las decisiones*.¹⁰⁰

Es una esperanza confiada en Dios que nos permitirá permanecer con el deseo desapegado, desinteresado e irrestricto de conocer incluso ante deseos interesados y conflictivos. En cuanto a la esperanza religiosa, Lonergan dice en el *Método*, “no son las promesas de los hombres, sino la esperanza religiosa la que puede permitir a los hombres resistir las vastas presiones de decadencia”.¹⁰¹

La esperanza es una fuerza motivadora que se dirige hacia el logro de estar con Dios-Padre; tal espera no es una mera ilusión temporal; al contrario, la esperanza se convierte en algo tangible porque encontramos gestos compatibles en la cotidianidad.¹⁰² Lonergan por su parte, no especifica en *Método* el tipo concreto de promesas que tiene la

¹⁰⁰ Roux (de), *La comprensión lonerganiana*, 10 – 11.

¹⁰¹ Lonergan, *Método*, 117.

¹⁰² En concordancia con este argumento afirma Mendoza-Álvarez: “La esperanza (...) puede significar entonces solamente el inicio de un *cambio del mundo*, gracias a aquello que hacen posible los justos que han entregado y siguen entregando su vida por los demás, incluyendo ese gesto compasivo también con sus verdugos. (...) Es la postergación de la espera como condición sin la cual no sería posible hablar de esperanza, para luego, subrayar la potencia deconstructiva de la violencia de la historia que viven los justos por los actos de gratuidad; para finalmente seguir esperando con la paciencia mesiánica la consumación de la historia gracias a la vida de los justos”. Mendoza-Álvarez, *Deus Ineffabilis*, 430.

esperanza. Sin embargo, en *Insight* la esperanza se relaciona como don relacionado con las promesas de resurrección y vida eterna hechas por Dios.¹⁰³

Para Lonergan, esperamos en la gracia de Dios para que nos ayude a vencer el pecado y la desesperación; esta esperanza tiene un componente activo que es el de la oración.¹⁰⁴ Como bien lo expresa san Pablo en la Carta a los Efesios,

Mi oración es que los ojos de vuestro corazón sean iluminados, para que sepáis cuál es la esperanza de su llamamiento, cuáles son las riquezas de la gloria de su herencia en los santos y cuál es la extraordinaria grandeza de su poder para con nosotros los que creemos, conforme a la eficacia de la fuerza de su poder.¹⁰⁵

Nuestra salvación, para Lonergan quien sigue los argumentos de San Pablo, está fundada en el amor: “Porque la creación fue sometida a vanidad, no de su propia voluntad, sino por causa de aquel que la sometió, en la esperanza de que la creación misma será también liberada de la esclavitud de la corrupción a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera a una gime y sufre dolores de parto hasta ahora”.¹⁰⁶

Según Lonergan, “En esa aclamación no sólo discernimos el terreno de nuestra esperanza, sino también la dimensión cósmica en la nueva creación de todas las cosas en Cristo Jesús, nuestro Señor”.¹⁰⁷ La esperanza cristiana es la orientación hacia el valor trascendente, que se vuelve real en nuestras opciones de vivir de una manera que sólo tiene sentido a la luz de la resurrección.

Significa vivir de una manera cada vez más atenta, inteligente, razonable y responsable, porque la esperanza es nuestro ser moral cuando se vuelve activo.¹⁰⁸ Sin embargo, la esperanza no es solo conocimiento. La esperanza es una expectativa de conocimiento. “No es el conocimiento que esperamos, sino el conocimiento que poseemos que suplirá la esperanza de la voluntad con su objeto y seguridad, y la caridad de la

¹⁰³ Así lo afirma San Pablo en 1 Tim 4, 10: “Porque por esto trabajamos y nos esforzamos, porque hemos puesto nuestra esperanza en el Dios vivo, que es el Salvador de todos los hombres, especialmente de los creyentes”.

¹⁰⁴ Lonergan, “*Horizons*”, 26.

¹⁰⁵ Ef. 1, 18.

¹⁰⁶ Rom 8, 20 - 22.

¹⁰⁷ Lonergan, “*Christology Today: Methodological Reflections*,” en *Third Collection*, 94.

¹⁰⁸ *Ibíd.*

voluntad con sus motivos”. Lo que se necesita es un nuevo tipo de conocimiento, una nueva forma para alcanzar la certeza, es decir, la fe.

4.3 LA FE

4.3.1 HACIA UNA NOCIÓN DE FE

En la antropología de Lonergan, el ser humano no está completo hasta que ha sido llevado al horizonte de fe. En el horizonte de la fe, la realidad humana se transforma a través del conocimiento nacido del amor religioso.

El ingreso del ser humano en la colaboración nueva y superior y su participación en sus frutos será alguna especie de fe. Por la fe se entiende las formas conjugadas requeridas y que perfeccionan el intelecto, en cualquiera de las series de soluciones posibles al alcance de la omnipotencia divina, infundidas en el intelecto del ser humano.¹⁰⁹

La fe desde esta perspectiva perfecciona la naturaleza humana. Cuando la persona llega a la existencia humana -al mundo-, todavía no conoce a Cristo; sólo en el mundo es donde encuentra la *opción fundamental*. Se vive la existencia cristiana cuando Cristo es aceptado; con Él, hay un mundo nuevo donde se puede ejercer la trascendencia cristiana. Ontológicamente el sujeto se abre a la totalidad de la comprensión sobrenatural del ser.¹¹⁰ Esta comprensión revelada y dada gratuitamente por Dios se puede denominar también *fe*.¹¹¹

Esta fe es una gracia santificante que es recibida directamente en las operaciones del sujeto humano; de esta manera esta gracia -la fe- es en un primer momento experiencial. De hecho, transforma la base y el funcionamiento de nuestro conocimiento y nuestra manera de elegir. De igual modo, eleva nuestras operaciones conscientes a otro nivel de comprensión.

¹⁰⁹ Lonergan, *Insight*, 824.

¹¹⁰ “Sobrenatural” se puede utilizar en más de una manera. Estrictamente hablando, puede referirse a la relación de cualquier naturaleza superior a una naturaleza que es inferior a ella. Además de este uso relativo de lo natural y lo sobrenatural, también hay un uso absoluto de lo sobrenatural. Algunas operaciones son propias de la naturaleza creada. La bondad divina, la sabiduría y el amor, por ejemplo, son proporcionales sólo a Dios. Por lo tanto, un ángel es relativamente sobrenatural con respecto a los seres humanos; pero Dios es absolutamente sobrenatural respecto de toda la creación. Lonergan, *Grace and Freedom*, 14-20, y *De Ente Supernaturali*, 1.19 - 21.

¹¹¹ Dussel. *Historia de la Iglesia*, 36. Ver también Heidegger, *Ser y tiempo*, 31 - 32.

¿Cómo acontece esa gracia en los sujetos? Lonergan reconoce que sólo ocurre dentro del horizonte de la fe, que perfecciona la naturaleza humana.¹¹² Para Lonergan, esta perfección de la naturaleza necesita de la gracia.¹¹³ “[El] orden de la gracia, la fe, la caridad y el mérito que viene a nosotros a través de Cristo, que es conocido por la fe, se realiza por la caridad, se socializa en el cuerpo místico que es la Iglesia”.¹¹⁴

El ser humano que ha de perfeccionarse en su libertad depende completamente de la gracia de Dios, porque todo ser contingente -en este caso todo ser humano- existe sólo en relación con Dios; para Lonergan, de esta relación [Dios-ser humano], nace una teología cuya labor efectivamente es ocuparse de lo *sobrenatural*.¹¹⁵ La teología en su esencia considera que la perfección de lo natural ocurre sólo por medio de lo *sobrenatural*.¹¹⁶ Santo Tomás argumentó que el conocimiento que se tiene del orden sobrenatural procede analógicamente del conocimiento que se posee del orden natural.

4.3.2 CONOCIMIENTO NACIDO DEL AMOR RELIGIOSO

Cuando Aquino discute la virtud teológica de la caridad -por ejemplo-, lo hace usando la analogía de la amistad humana.¹¹⁷ La caridad es la amistad de los seres humanos con Dios; tal amistad es imperfecta en la vida presente, y será perfecta en el cielo. Se crea en el alma del sujeto -gracias a la acción de Dios- una forma habitual de relación que supera a la

¹¹² Para Mendoza-Álvarez la fe: “en su sentido nihilista, es una oquedad de significado: un conocimiento de Dios sin imágenes porque es fruto del desapego de la existencia que se reconoce, en medio de la orfandad de los signos, habitada por una presencia amorosa (...) Se trata de descubrir la potencia de experiencia de una fe teologal, habitada por lo invisible del conocimiento, animada por la confianza sin asideros, e inspirada por la verdad del amor”. Mendoza-Álvarez, *Deus Ineffabilis*, 415 - 416.

¹¹³ Lonergan, *Grace and Freedom*, 15. La noción de “gracia” es fundamental para el desarrollo del teorema de lo sobrenatural elaborado por Santo Tomás.

¹¹⁴ Lonergan, Bernard. S.J. “Topics in Education”, vol. 10 in *Collected Works of Bernard Lonergan*. Toronto: University of Toronto Press, 1993), 242.

¹¹⁵ Lonergan, *Topics in Education*, 242.

¹¹⁶ Lonergan hace una clarificación de la noción de sobrenatural en *Insight*, de la siguiente manera: “Debo explicar que uso la palabra ‘sobrenatural’, no en el sentido ordinario, sino como el equivalente del *supernaturale* de los teólogos medievales. Era un término técnico que se refería a la desproporción entitativa entre la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, una voluntad buena y la caridad, la estima humana y el mérito ante Dios”. Ver Lonergan, *Insight*, 829.

¹¹⁷ Santo Tomás, *Summa theologiae*, II-II 23.1.

capacidad natural del alma para tener o expresar la amistad; esa amistad es el amor religioso.¹¹⁸

Lonergan atendiendo a la propuesta de santo Tomás, reconoce que la perfección humana ocurre por medio del amor religioso, que de manera simultánea afecta el nivel de la naturaleza, el nivel de la razón y en nivel de la voluntad.¹¹⁹ “Existe una comunicación creada por la naturaleza divina, que es, a su vez, una creación proporcional; porque gracias a las operaciones de las criaturas, [ellas] pueden alcanzar a Dios tal como Él es”.¹²⁰

En cuanto a la *comunicación creada*, los seres humanos son finitos y contingentes. Esto es verdad de toda la realidad creada.¹²¹ Este argumento está en coherencia con la larga tradición cristiana de divinización llamada *theosis*. Sin embargo, Lonergan nunca se atreve a afirmar que los seres humanos se conviertan en la esencia divina dentro la existencia finita. Más bien, los seres humanos por la gracia reciben una comunicación y conocimiento de esa característica.¹²² Santo Tomás, al hablar de *theosis* como la comunicación entre Dios y los seres humanos, concluye:

En consecuencia, puesto que hay una comunicación entre el hombre y Dios, en cuanto comunica su felicidad a cada ser humano, algún tipo de la amistad debe crearse en esta misma comunicación. El amor es comunicación, es caridad; por eso es evidente que la caridad es la amistad del ser humano con Dios.¹²³

Gracias a Jesucristo, Dios-Hijo Encarnado, una verdadera amistad ha entrado en la historia; este acontecimiento marca la nueva manera de relación que debe existir entre todo ser humano y Dios.¹²⁴ Dada la revelación de Jesucristo, Aquino sostiene que Dios comunica la felicidad a todo ser humano, en tal manera que esta felicidad comunicada debe formar la base de “algún tipo de amistad”. En *De Ente Supernaturali*, Lonergan define comunicación

¹¹⁸ *Ibíd.*, II-II 23.2. En “Finalidad, amor y matrimonio,” el autor utiliza el modo expositivo de Aquino pero con una diferencia significativa: para Lonergan la gracia es una dinámica entre *lo natural* y *lo sobrenatural*.

¹¹⁹ Lonergan, *Finalidad, amor, matrimonio*, 37 - 48.

¹²⁰ Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.4.

¹²¹ *Ibíd.*, 1.7.

¹²² Lonergan, *Grace and Freedom*, 30.

¹²³ Santo Tomás, *Summa theologiae*, II-II 23.1.

¹²⁴ Ver Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 8.7.

como aquello que se convierte en común o compartido.¹²⁵ En otras palabras, por la gracia, Dios se comunica -se da a Sí mismo- al ser humano.

En la teología de santo Tomás, aquello que Dios comunica es la felicidad. Pero la felicidad es virtud en acción.¹²⁶ En orden a actuar de acuerdo a la virtud de la caridad para que sea natural y volitiva en cada ser humano, o creer de acuerdo con la virtud de la fe, Aquino argumenta que algunas formas habituales deben ser complementadas con la naturaleza humana.¹²⁷ Según Lonergan, los seres humanos pueden participar de aquello que -por derecho- pertenece exclusivamente a Dios: su amor correlacional.

Según Lonergan, gracias a la fe todo sujeto humano puede conocer -por la revelación dada en Cristo- aquellas verdades que están fuera de la proporción de la inteligencia humana o de cualquier intelecto creado; y, a su vez, los seres humanos experimentan que es posible dentro de la naturaleza humana poseer las mismas características constitutivas de Dios.¹²⁸ Sin embargo, Lonergan hace la salvedad de la siguiente manera:

En esa medida serán reveladas a la fe verdades que el ser humano jamás podrá descubrir por sí mismo y que, aun habiendo asentido a ellas, jamás podría comprenderlas de manera adecuada. Pues cuanto más elevadas sean a la perfección y a la significación propias de la integración superior, tanto más trascendentes serán con respecto al ámbito familiar del ser humano, y tanto más estarán fundamentadas en la excelencia absolutamente trascendente del acto irrestricto de comprender.¹²⁹

Por esto, hay que tener en cuenta existen aspectos que son desproporcionados a la naturaleza humana.¹³⁰ Aunque los seres humanos en estas condiciones de su naturaleza podrían desear la bendición última: la resurrección; la capacidad de la naturaleza humana no nos permite lograr ese fin: es competencia exclusiva de Dios entregarla a quien Él desee.¹³¹

¹²⁵ Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.7.

¹²⁶ Ver, Santo Tomás, *Summa theologiae*, II-II 23.3.

¹²⁷ Santo Tomás, *Summa theologiae*, II-II 23.2; II-II 4.1.

¹²⁸ Vaticano II, *Dei Verbum*, 2.

¹²⁹ Lonergan, *Insight*, 829.

¹³⁰ Desproporcionados se refiere Lonergan a la imposibilidad del hombre en alcanzar ciertas comprensiones, porque no las puede abarcar, por su proporción o tamaño.

¹³¹ Para mayor profundización en este tema, ver *De Ente Supernaturali*, 2.

Para alcanzar este último fin, Lonergan, utiliza la noción de *potencia obediencial*.¹³² Los seres humanos poseen la capacidad de recibir (*potencia pasiva*) la bienaventuranza de la vida divina. Esa capacidad se ve ampliada por la comprensión de la Revelación por medio de la fe; de esta manera, algunos sujetos creyentes tendrán la posibilidad de comprender aquellas cosas que otros no podrán aprehender.¹³³

Para Lonergan, esa *potencia activa* es la característica fundamental de Dios.¹³⁴ Ningún ser humano posee esta capacidad ya que no es proporcional a la naturaleza humana; de manera que ninguna otra naturaleza es proporcional a la naturaleza divina. Sin embargo, esa *potencia pasiva* se hace *activa* gracias a la participación a la que pueden acceder los sujetos creyentes por medio del amor religioso, a ejemplo de Cristo quien es de naturaleza divina.

Por lo tanto, el ser humano que quiera acceder a la capacidad de la vida eterna, requiere de la acción de Dios que es *potencia activa*, por medio del acontecimiento Cristo. La potencia es obediencial, porque permite al ser humano afirmar: aquí estoy Señor para hacer tu voluntad.¹³⁵ En Lonergan, todo ser humano tiene una obediencia en potencia que tiende a una participación creada en la naturaleza divina.¹³⁶

¹³² Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.57-64. *Grace and Freedom*, 378.

¹³³ Ver San Pablo en 1 Cor 13, 8-13; 2 Pe 1, 4 y 1 Jn 3, 2.

¹³⁴ Este argumento se ve claramente en la comprensión de San Pablo: “Y Él os dio vida a vosotros, que estabais muertos en vuestros delitos y pecados, en los cuales anduvisteis en otro tiempo según la corriente de este mundo, conforme al príncipe de la potestad del aire, el espíritu que ahora opera en los hijos de desobediencia, entre los cuales también todos nosotros en otro tiempo vivíamos en las pasiones de nuestra carne, satisfaciendo los deseos de la carne y de la mente, y éramos por naturaleza hijos de ira, lo mismo que los demás. Pero Dios, que es rico en misericordia, por causa del gran amor con que nos amó, aun cuando estábamos muertos en *nuestros* delitos, nos dio vida juntamente con Cristo (por gracia habéis sido salvados), y con Él *nos* resucitó, y con Él *nos* sentó en los *lugares* celestiales en Cristo Jesús, a fin de poder mostrar en los siglos venideros las sobreabundantes riquezas de su gracia por *su* bondad para con nosotros en Cristo Jesús. Porque por gracia habéis sido salvados por medio de la fe, y esto no de vosotros, *sino que es* don de Dios; no por obras, para que nadie se gloríe. Porque somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para *hacer* buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que anduviéramos en ellas”. Versión Biblia de la Américas, Ef. 2, 1- 10.

¹³⁵ Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.64. *Grace and Freedom*, 201; 425 - 426.

¹³⁶ Lonergan, *Grace and Freedom*. 58. 104. 149. 196. 250. 320 – 384. Afirmación muy en consonancia con la *Dei Verbum*, n. 2.

4.3.3 LA EXPERIENCIA DE VIVIR EN EL HORIZONTE DE LA FE

Como hemos observado, la fe es un tipo particular de conocimiento, siendo la base para los juicios concernientes a la verdad divina. En particular, involucra tanto juicios de valor como juicios de hecho que proceden de la iluminación divina. Tener conocimiento de “algo” requiere tener un conocimiento suficiente para poder establecer un juicio sobre la cosa juzgada.

En la teología primera de Lonergan sobre la gracia, la fe significaba una sabiduría infusa donde su actuar acontece como potencia obediencial; tal potencia procede de la divina iluminación que permite al sujeto humano hacer juicios correctos acerca de la realidad; todo ello para finalmente revalorizar este mundo a la luz de ese valor divino encontrado.¹³⁷ La actuación de la potencia obediencial, sin embargo, tuvo que ver con la adición de la noción de “hábito” a la naturaleza humana como una especie de segunda naturaleza.¹³⁸

En su teología posterior, Lonergan ya no procede en términos de la noción de “hábito” -desde la propuesta tomista- sino que la noción evoluciona. La conciencia se desarrolla como conjunto de operaciones-hábitos [naturaleza humana]; y la gracia -que no es en sí misma una adición a la conciencia- entra a través de la fe como conocimiento nacido del don del amor de Dios. La fe, entonces, es la potencia obediencial de la subjetividad humana; es una manera de llevar las operaciones de la conciencia humana a un horizonte caracterizado por el conocimiento nacido del amor religioso.

Dentro de este nuevo horizonte, el conjunto de las habilidades -formas conjugadas- se hacen necesarias y fundamentales para la solución de conflictos humanos, con el enriquecimiento dinámico de las virtudes teologales. De esta manera, el sujeto revestido con las virtudes llega a ser “un *agens perfectum* y, de allí en adelante, procura hacer lo que es correcto; de esta manera una voluntad, por ejemplo, adornada con la virtud de la justicia,

¹³⁷ Como dirá él mismo más tarde, en un nivel expresamente *teológico*, “la fe es el conocimiento que nace del amor religioso” y por lo tanto, es inseparable de la caridad y de la esperanza. Ver Lonergan, *Método*, cap. 4º Religion, 116.

¹³⁸ Lonergan, *Grace and Freedom*, 378 - 395.

realiza actos justos con la regularidad y la espontaneidad con la que el fuego se mueve hacia lo alto”.¹³⁹

Sin embargo, este ser humano, como agente perfecto, no posee, ni poseerá dentro del espacio-tiempo las mismas características constitutivas de Dios o de los Ángeles,

Así, Dios, los ángeles y los hombres son todos proporcionados a la verdad y al bien, todo porque ellos son seres racionales. Sin embargo, en Dios esta proporción no tiene defecto; en los ángeles, esta proporción implica que la operación no cae en el error; mientras que en el hombre se dan las condiciones para que no lo logre; por tanto, una gran mayoría de los hombres hacen lo que no es correcto.¹⁴⁰

El autor reconoce que el ser humano posee una característica fundamental, y está referida a su desproporción para hacer el bien, lo que constituye su continua oposición a la supernaturalidad.¹⁴¹ En su tesis sobre Tomás de Aquino, titulada *Special Theory of the Need of Operative Grace*, Lonergan presenta una teología de la gracia en la que se da una experiencia psicológica que puede aportar factores importantes para conocer a Dios, a pesar de la desproporción constitutiva que se da. La invitación que hace Lonergan es la de constituir una metafísica desde la experiencia personal (a través de una teoría cognitiva).

No ocurre así en la teología temprana de Lonergan, que comienza con una exploración de la teología de santo Tomás de Aquino, en la que el autor explica el desarrollo medieval del llamado “orden de lo sobrenatural”. Utilizando esta distinción, y los aportes de Aquino, Lonergan fue capaz en su obra de explicar cómo la naturaleza humana puede ser elevada y curada por la gracia, sin afectar la libertad humana.

Lonergan se basó en la teología de Aquino para explicar la salvación como una *creación-comunicación de la naturaleza divina* (humano-divinización) por la cual ciertas operaciones en los sujetos permiten -de alguna manera- alcanzar la esencia de Dios. Estas operaciones ya las hemos identificado como virtudes teologales o hábitos trascendentales de la fe, la esperanza y la caridad.

¹³⁹ Lonergan, *Grace and Freedom*, 48. Ver *Summa Theologica* I 10.5.

¹⁴⁰ Lonergan, *Grace and Freedom*, 48.

¹⁴¹ *Ibid.*, 355-367.

Ese es el contexto en el que se funda la teología posterior de Lonergan, que se inaugura con la noción de “fe”,¹⁴² que como hemos analizado, es el conocimiento nacido del amor religioso, que permite al sujeto la apropiación del valor trascendente en el cuarto ámbito de la conciencia intencional. Por tanto, los sujetos son verdaderamente auto-trascendentes y a su vez, viven en el horizonte de la fe.¹⁴³

4.3.4 LA TRANSFORMACIÓN HUMANA POR LA FE

Lonergan reconoce que la experiencia religiosa es el momento más importante de la transformación-conversión que debe vivir el sujeto, como alguien que está enamorado de Dios.¹⁴⁴ El tema de la experiencia religiosa¹⁴⁵ es uno de los de mayor interés en las obras posteriores del autor, por la directa correlación con la noción de “sobrenatural” y de “conversión religiosa”.

El don de la fe ha traído un cambio entitativo en el sujeto; sabemos, como observa Lonergan, que somos un conjunto encarnado de significados, y que, en el horizonte de la fe, estos significados se desarrollan según la sabiduría y la bondad divinas. Nuestras operaciones de la conciencia han sido transformadas por una aprehensión de valor trascendente; nos podemos convertir en partícipes de la bondad y la sabiduría divina.

Tenemos que convertirnos en amigos de Dios, como lo propone santa Teresa de Jesús: “[oración es] tratar de amistad estando muchas veces a solas con quien sabemos nos ama”.¹⁴⁶ Es comunicación creada como relación bidireccional que transforma el conjunto de las operaciones de nuestra conciencia. Tales habilidades-operaciones se desarrollan, según Lonergan, en los horizontes:

Los horizontes, finalmente, son la resultante estructurada de los logros pasados, son a su vez, tanto la condición o la limitación de un mayor desarrollo. Están estructurados [los horizontes]

¹⁴² La fe es ocasionada por la palabra interior de la gracia de Dios que motiva y justifica la aceptación de las palabras exteriores de la tradición religiosa y filosófica. El horizonte de la fe se da a uno a través de la experiencia religiosa.

¹⁴³ Lonergan, “*The General Character of the Natural Theology*” En *Insight*, 9.

¹⁴⁴ Lonergan, *Método*, 105.

¹⁴⁵ Para mayor profundidad en el tema de la experiencia religiosa y de los horizontes, Ver *Collected Works of Bernard Lonergan*, 185 - 203.

¹⁴⁶ Santa Teresa de Jesús, *Vida*, 8.5.

con todo aprendizaje humano; no es una mera adición al aprendizaje previo, sino un crecimiento orgánico fuera de él.¹⁴⁷

Gracias al método empírico generalizado, Lonergan fundamenta la metafísica de una manera verificable. Uno puede verificar sus propios procesos cognitivos, y por lo tanto, una metafísica basada en esos procesos que comprobados pueden ser estables.¹⁴⁸ Según de Roux:

Es aquí donde surge, para Lonergan, la oportunidad y conveniencia de emplear a fondo los recursos abiertos en el campo de sentido de la interioridad. Y entonces, la labor primordial del metodólogo, a este nivel del problema, será la búsqueda y eventual elaboración de lo que él mismo llamó “método empírico generalizado”, o también “método trascendental”. Precisamente, en virtud de su aplicabilidad generalizable a todos y cada uno de los campos del obrar humano, y por consiguiente de los mundos resultantes de aquel.¹⁴⁹

Es una filosofía verificable basada en la experiencia personal, que depende de lo que está disponible en nuestra interioridad, y usa el vasto mundo de significados.¹⁵⁰ Para Lonergan, las operaciones cognitivas de hecho operan con gran estabilidad con el patrón - que ya hemos expuesto- de experimentar, comprender, juzgar y decidir.

¿Qué es lo “sobrenatural” como iniciativa divina? Y más aún, ¿cómo se explica “lo sobrenatural”, cuando se propone un método que comienza con la experiencia personal, como respuesta humana?¹⁵¹ Lonergan, en su método trascendental, reconoce que la experiencia personal es absolutamente necesaria. Lo sobrenatural no se ofrece como un objeto que permite ser definido en el sentido estricto de la palabra. Nuestro conocimiento de Dios no es así.

Sin embargo, las experiencias producen explicaciones; esas explicaciones apuntan en muchas ocasiones a explicaciones que se encuentran más allá de los límites de este

¹⁴⁷ Lonergan, *Método*, 237.

¹⁴⁸ Lonergan, *Philosophical and Theological*, 204. Sin embargo, la intención de Lonergan es más general. Lonergan creía que cualquier persona que experimenta un mundo, y que tiene ideas para la conjunción de los dos (sujeto y mundo) permite al mismo sujeto llegar a diferentes comprensiones del mundo. Con estas comprensiones hace elecciones.

¹⁴⁹ Roux (de), “En camino hacia una comprensión”, 388.

¹⁵⁰ El tema de la metafísica es posterior en Lonergan. En primer lugar, elabora una teoría del conocimiento: ¿Qué hago cuando conozco?; luego, elabora una epistemología: ¿Por qué eso se llama conocer?; y, finalmente, elabora una metafísica: ¿Qué conozco cuando conozco? Este es el orden que sigue en su libro *Insight*.

¹⁵¹ Lonergan, *Insight*, 786.

mundo. Lo que cambia con el giro hacia el método trascendental es que estos factores experimentales se convierten en la base de cómo Dios es conocido por nosotros.

Con todo, la fe, la esperanza y la caridad son necesarias para desarrollos sostenidos de la voluntad y el intelecto del ser humano: a su vez, para Lonergan, estos dinamismos hacen parte fundamental para la búsqueda de alternativas a la solución al problema del mal.

Sin embargo, Lonergan ve oportuno en su obra *Insight* presentar una nota explicativa -que irrumpe en la exposición de la estructura heurística de la solución- sobre la noción creencia como procedimiento inteligente y razonable.

4.3.5 EL ANÁLISIS DE LA FE EN MÉTODO

La contribución principal de Lonergan es tratar de simplificar -en gran medida- el tratado escolástico del catolicismo sobre la racionalidad de la fe; y, al mismo tiempo, la sobrenaturalidad del don divino. En el campo racional, nosotros necesitamos pruebas, evidencias claras y palpables, de los milagros, de las apariciones y de los hechos.¹⁵² Para Lonergan, “la razón es el conjunto de operaciones de los tres niveles de la actividad cognitiva; a saber, el conjunto de las operaciones de experimentar, entender y juzgar.”¹⁵³ En cuanto a la fe,¹⁵⁴ Lonergan presenta un modelo donde el acto de fe se puede situar dentro del ámbito de otros actos. Estos actos hacen parte del proceso de identificación de creencias erróneas que se enumeran en *Insight*.

¹⁵² Lonergan, Bernard. “*Early Works in Theological Method I*” *Collected Works*, 413 - 482. Como también en *Early Latin Theology*, Toronto: UTP, 2010, 134.

¹⁵³ Lonergan, *Método*, 116.

¹⁵⁴ El análisis de la fe es presentado a modo de metáfora por Christopher Friel -estudioso de Lonergan- de la siguiente manera: “Los tratos de Dios con la persona en el camino hacia la fe son como la creación de una obra maestra de Miguel Ángel; la evidencia racional para la fe es como el cincel. El artista necesita un cincel, y hay tres maneras de usarlo: el cincel es defectuoso; el cincel es muy apto para el propósito [la creación de una obra]; el cincel es muy bueno. El cincel es defectuoso si no se recogen las pruebas de manera organizada, sopesada y medida como suficientes para el juicio; por lo tanto, no será de ayuda a favor de la fe. Una obra de arte puede ser creada por la segunda y tercera manera. Pero en el segundo caso, las personas sin educación (o inmaduros, sin experiencia, etc.) tienen pruebas escasas y dispersas (lo poco que se ha recogido no se ha organizado); sin embargo, es lo suficientemente fuerte para que el juicio sea necesario. En el tercer caso, el cincel es muy bueno en aquellos que tienen en su posesión una teología fundamental que les permite creer, y a su vez, responder a las objeciones. Por lo tanto, la evidencia es necesaria para que ocurra un juicio racional que lleve a la fe, pero como los cinceles, pueden venir en diferentes formas y tamaños.” Friel, Christopher. “Faith and Feeling in Lonergan” *Australian eJournal of Theology* 21.2 (August 2014), 139 – 154.

El segundo capítulo de *Método* titulado *el bien humano* debe entenderse como una anticipación del cuarto capítulo titulado: *religión*. Allí Lonergan va a advertir explícitamente aquello que Pascal afirmaba: “El corazón tiene sus razones.” Para Lonergan es un ejemplo en referencia al don del amor de Dios:

A continuación, el ojo de este amor revela los valores en su brillo, mientras que la fuerza de este amor conlleva su realización; esta es la conversión moral. Por último, entre los valores discernidos por el ojo del amor, es el valor de la verdad enseñada por la tradición religiosa; tal tradición y la creencia son las semillas de la conversión intelectual.¹⁵⁵

Para Lonergan, la fe es un conocimiento que nace del amor. Es un conocimiento de los valores y contravalores, de bueno y malo. Es un conocimiento que consiste en la respuesta de la persona a los valores y contravalores y, más específicamente, al desarrollo, la fuerza, la plenitud, el refinamiento de manera de responder y actuar.¹⁵⁶ En la afectividad descansa la aprehensión de valores.

A nuestra aprehensión de valores vitales, sociales, culturales y personales, se añade una aprehensión del valor trascendente. Esta aprehensión consiste en la experiencia de la realización de nuestro impulso irrestricto a la auto-transcendencia y en el actuar de nuestra orientación hacia el misterio de amor y temor.¹⁵⁷

En esa aprehensión de valores -en especial el amor- se basa en la creencia. Por consiguiente, la fe en *Método* es “ese conocimiento ulterior, cuando el amor es el amor de Dios que inunda nuestros corazones”.¹⁵⁸ Se genera un movimiento en el ser que va de la “inteligencia a lo inteligible, de lo razonable a la verdad y a lo real, de la libertad y la responsabilidad al bien verdadero”.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Friel, Christopher. “*Faith and Feeling in Lonergan*”, 243.

¹⁵⁶ Lonergan, *Philosophical and Theological*, 43. El “conocimiento del valor” no es una noción típica en *Método*; sin embargo, según Friel, que para 1972 Lonergan usaba el así llamado *conocimiento de los valores* como el conocimiento en un sentido impropio, porque al hablar de la aprehensión de los *valores-fe* estamos hablando estrictamente del valor como *valor final*. Friel, “*Faith and Feeling in Lonergan*”, 150, nota: 56.

¹⁵⁷ Lonergan, *Método*, 116.

¹⁵⁸ *Ibíd.*

¹⁵⁹ *Ibíd.* Para Lonergan, la opción básica del sujeto existencial que ha sido llamado por Dios, llega al nivel de la decisión; allí la persona se hace varias preguntas: ¿Lo amaré para corresponderle o rechazarle? ¿viviré fuera del don de su amor, lo retendré o lo desecharé? Son la tipología de preguntas del amante que busca conocerlo o del incrédulo que busca escapar de Él.

5. LA CREENCIA HUMANA COMO CONOCIMIENTO SOCIAL

5.1 IMPORTANCIA DE LAS CREENCIAS

Las creencias tienen una importancia fundamental en la transmisión de una tradición: por eso las podemos denominar “conocimiento social”. En primer lugar se dan juicios preliminares sobre el valor de la creencia en general, en la fiabilidad de la fuente de esta creencia, y sobre la exactitud de la comunicación de la fuente; en segundo lugar, la clave no es el acto; el acto de comprender es reflexivo, en virtud de los juicios preliminares, aprehende el incondicionado como valor de la decisión de creer; en tercer lugar, el consiguiente juicio de valor; en cuarto lugar la decisión de la voluntad; en quinto lugar el asentimiento, que es el acto de creer.¹⁶⁰

En *Método* el primer paso para llegar a creer no es realmente un acto realizado por el sujeto, sino más bien el hecho de que la verdad no es privada sino pública, desmontable y comunicable. Un segundo paso es el juicio general de valor, que acepta del ser humano sus dimensiones históricas y sociales. Un tercer paso es el juicio particular de valor, que se refiere a la fiabilidad de la información, por medio de un testigo, una fuente, un informe, la competencia de un experto,¹⁶¹ la solidez de juicio de un maestro, un consejero, un líder, un hombre de Estado, una autoridad.¹⁶²

Un cuarto paso es la decisión de creer siguiendo los juicios generales y particulares de valor. El quinto y último paso -como en *Insight*- es de nuevo llegar a creer: El sujeto juzga como verdadero un juicio comunicado de un hecho o un valor, y opta por el acto de creer.¹⁶³ De manera complementaria Lonergan, habla de la noción de “creencia” en *Derecho natural y mentalidad histórica*, de la siguiente manera:

De la afectividad depende la aprehensión de valores. Sobre la aprehensión de los valores descansa la creencia. De la creencia se sigue el conocimiento de la comprensión de alguien que ha encontrado un auténtico maestro y ha sido iniciado en el estudio de los maestros del

¹⁶⁰ Lonergan, *Insight*, 817. Ver Friel, “*Faith and Feeling in Lonergan*”, 169.

¹⁶¹ De manera análoga Lonergan expone este aporte en *Insight*. “Estamos creyendo en los científicos. Estos poseen una gran reputación de integridad intelectual. Es más, a ellos les resulta más difícil rehusarse a merecer su reputación, pues no sólo están sujetos a motivos vigorosos para evitar todo error e inexactitud, sino también cada uno de ellos posee los incentivos y las facilidades para sacar a la luz pública cualquier error o inexactitud que haya escapado a la atención de sus colegas.” Lonergan, *Insight*, 816.

¹⁶² Friel, “*Faith and Feeling in Lonergan*”, 149 - 150.

¹⁶³ Lonergan, *Método*, 44 - 47.

pasado. Entonces, para confirmar el propio crecimiento de la comprensión, se llega a la experiencia madura y perceptiva gracias a una comprensión propia desarrollada.

Con la confirmación experiencial se establece el proceso inverso. A partir de ese momento cada uno es dueño de sí y capaz de apropiarse de todo lo que ha aprehendido procediendo como lo hace el pensador original que ha pasado de la experiencia a la comprensión, de allí al juicio razonable, a la valoración generosa, al compromiso en el amor, la lealtad y la fe.¹⁶⁴

5.2 LAS CREENCIAS Y EL CONOCIMIENTO INMANENTE

Las creencias son procesos inteligentes y razonables de la conciencia. La creencia hace parte de la colaboración en el avance y difusión del conocimiento; en cuanto a la colaboración, los seres humanos contribuyen y participan en virtud de su propia experiencia, comprensión y juicio; esa colaboración es inevitable porque una vez que comienza, se extiende en una red sumamente diferenciada de especialidades interdependientes. Todo ello porque toda creencia y sus implicaciones han sido sometidas a prueba - continuamente repetidas- y de experiencias renovadas; como también de nuevas preguntas y nuevos actos de intelección; de revisiones de juicio que clarifican la creencia.¹⁶⁵

Sin tal colaboración, cada generación sucesiva, en vez de comenzar donde quedó la anterior, tendría que comenzar desde cero, y nunca podría avanzar más allá de los niveles iniciales del conocimiento.

El conocimiento social hace parte de un acervo común, que no es generado de manera inmanente por el sujeto por medio de sus propias conjeturas, su propia indagación inteligente y crítica, su propia observación y memoria. Al contrario, es una colaboración permanente de muchas personas e instancias de la autoconciencia racional en el logro y la difusión del conocimiento. Según Lonergan, la conciencia puede ser diferenciada como empírica, inteligente, racional y autoconsciente.

Somos conscientes de manera empírica en tanto nos damos cuenta de los datos en los cuales podemos indagar. Somos conscientes de manera inteligente en tanto indagamos, comprendemos, formulamos y planteamos nuevas preguntas en orden a entender. Somos

¹⁶⁴ Lonergan, "Natural Right and Historical Mindedness," en *Third Collection*, 178.

¹⁶⁵ Lonergan, *Insight*, 809 - 810.

conscientes de manera racional en tanto hacemos preguntas en orden a reflexionar, aprehendemos el incondicionado y emitimos un juicio.

Pero llegamos a ser racionalmente autoconscientes en tanto nos percatamos de la unidad que se autoafirma, aprehendemos los diferentes cursos de acción que podemos emprender, reflexionamos sobre su valor, utilidad o placer, y procedemos a una decisión responsable y libre.¹⁶⁶

Sin embargo, dirá Lonergan, sabiendo que poseemos ese conocimiento inmanente, cuando pedimos la colaboración reconocemos nuestra ignorancia primitiva. Ese reconocimiento permite el desarrollo y ampliación de la mente humana cuya experiencia permite escuchar las opiniones y convicciones de otros; de esta manera llega a un nivel de comprensión individual que incluye la exploración de muchos puntos de vista, generando con ello un proceso autocorrectivo donde ocurre una simbiosis entre el conocimiento personal y las creencias.

Gracias a esa simbiosis, se fundan la invención y el desarrollo de las lenguas, la construcción de escuelas y universidades, el uso de métodos científicos; se fundan instituciones domésticas, económicas, políticas y religiosas; como también se funda toda la red de comunicaciones del mundo civilizado con su implícita y explícita condena del prejuicio, el engaño y la propaganda.¹⁶⁷

Para Lonergan, cada ser humano contribuye a la difusión, búsqueda y avance del conocimiento; pero también cada ser humano desea apropiarse de alguna parte de ese conocimiento; esto ocurre en la medida en que expresa la verdad, aprende y cree en aquello que ha optado por creer; pero también ocurre que la persona cree de manera inteligente y crítica en las verdades que otros han aprehendido.

5.3 PROCESO DE ACEPTACIÓN DE UNA CREENCIA VERDADERA

En este proceso se pueden distinguir cinco pasos o acciones, para llegar a la aceptación de una creencia verdadera. La primera acción la componen los juicios preliminares sobre el valor de la creencia en general; allí interviene la confiabilidad de la fuente de esta creencia, como también la exactitud de la comunicación que viene de la fuente.

¹⁶⁶ Lonergan, *Insight*, 810.

¹⁶⁷ *Ibíd.*

De la segunda acción hace parte el acto reflejo de comprender, que en virtud de los juicios preliminares, aprehende como virtualmente incondicionado el valor de decidirse a creer en cierta proposición particular. Este, para Lonergan, es el paso más importante del proceso de aceptación de una creencia verdadera.

Pues es la meta hacia la cual tienden los juicios preliminares y en la cual quedan resumidos; y al mismo tiempo anticipa los tres actos subsiguientes y constituye la garantía de su validez y de su racionalidad. Por consiguiente, conviene comenzar por una consideración breve de los otros actos, de suerte que podamos saber qué es lo que el acto central [segundo paso -comprender-] tiene que sostener y qué es lo que puede presuponer.¹⁶⁸

La tercera acción es el consiguiente juicio de valor de decidirse a creer con certeza o con probabilidad que alguna proposición es cierta o probablemente verdadera o falsa; para Lonergan, la indagación que conduce al juicio puede haber estado libre o no de la influencia indebida de otros deseos que no parten del deseo puro de conocer.¹⁶⁹ Esto sólo puede ocurrir si verificamos la confiabilidad de la fuente y la exactitud de la comunicación dada. Esto permite excluir las numerosas posibilidades de error e inexactitud que deben ser indagadas inteligentemente, reflexionadas de manera crítica, para poder descubrir y reunir los indicios y confirmaciones, igualmente variados, de la verdad.

Este juicio de valor, con los elementos citados, no se ocupa del bien de los sentidos, ni del bien de la voluntad, ni del bien de todo hombre, ni del bien de la sociedad, sino sencilla y llanamente del bien del intelecto; es más, no se ocupa del bien del intelecto en general, sino de una creencia en particular (...); es bueno para el intelecto comunicar a otros el incondicionado [la verdad] que ha alcanzado (...); es bueno para el intelecto aceptar de otros el incondicionado que ellos han alcanzado, o que comunican como incondicionado.¹⁷⁰

La cuarta acción es una decisión responsable y libre de la voluntad en orden a creer en una proposición dada como probablemente verdadera o falsa.¹⁷¹ Para Lonergan, este es un acto razonable de la voluntad si es precedido por un juicio sincero y favorable sobre el valor de decidirse a creer en la proposición verdadera en cuestión.¹⁷² Es un acto bueno de la

¹⁶⁸ Lonergan, *Insight*, 812.

¹⁶⁹ *Ibíd.*

¹⁷⁰ *Ibíd.*

¹⁷¹ *Ibíd.*, 814.

¹⁷² Lonergan, *Insight*, 813.

voluntad sólo si el juicio de valor sincero y favorable es también correcto. La decisión de creer es una decisión de producir en la inteligencia el acto de asentir a una proposición, o disentir de ella.¹⁷³

La última acción (quinta) es la de creer que ocurre dentro del programa general de una colaboración de las mentes en el avance y en la difusión del conocimiento de la verdad; es motivado por una decisión -acto cuatro- de avanzar en la búsqueda de la verdad mediante una colaboración humana; para Lonergan, este último acto, hace parte de la autoconsciencia racional.

Esta secuencia conforma lo que Lonergan ha denominado proceso de aceptación de una creencia verdadera. Para él, como observamos, la segunda acción -comprender- es la más importante porque anticipa las tres subsiguientes. Por lo tanto, la comprensión es primero, luego el juicio de valor, le sigue la decisión de creer en virtud de la responsabilidad libre; y, finalmente, el acto de creer en virtud de una necesidad natural humana.¹⁷⁴ Para que ocurra este segundo acto en la comprensión de una creencia verdadera, Lonergan identifica que este acto reflejo necesita un condicionado,

[El acto de comprender una creencia verdadera] es el valor de decidirse a creer en una proposición determinada. En un segundo momento, existe una conexión entre el condicionado y sus condiciones; es decir, una proposición que ha sido aprehendida como incondicionada de una manera que satisface el criterio de verdad; entonces existe un valor en decidirse a creer en la proposición. Por último, las condiciones se cumplen en la medida en que sabemos (1) que la proposición ha sido comunicada exactamente por su fuente, y (2) que la fuente expresó la proposición, la expresó como verdadera, la expresó con veracidad y no cometió error.¹⁷⁵

5.4 EL SUJETO QUE CREE ERRÓNEAMENTE

El problema no son las creencias, sino el sujeto que cree erróneamente; es el sujeto quien se equivoca en su pensamiento cuando tiene que comprender; en su juicio cuando tiene que juzgar y en su creencia, cuando tiene que creer.

¹⁷³ *Ibíd.*

¹⁷⁴ *Ibíd.*, 813 - 814.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, 814.

Para que el ser humano pueda identificar sus errores, Lonergan presenta unos principios generales que permiten al sujeto hacer este ejercicio desde un método eficaz y económico. El punto de partida -como clave de discernimiento- es el reconocimiento de que nos hemos equivocado. La persona comienza a indagar en las fuentes que pueden haber contribuido a ese error y quizá condujo a otros errores.

En segundo lugar, la persona averigua acerca de los motivos y los juicios de apoyo, que nos confirman en ese error y nos mantienen en otros. En tercer lugar, el sujeto investiga las consecuencias de la visión que ahora rechazamos y busca determinar si estas consecuencias han de ser rechazadas o no. Acto seguido, el descubrimiento de un error debe ser aprovechado por el sujeto para conducir al descubrimiento de otros errores. Para Lonergan,

Este proceso acumulativo no sólo aprovecha el proceso natural de aprendizaje de la mente, en el cual un acto de intelección lleva a otros actos de intelección que abren el camino a más actos de intelección; sino también aprovecha la insistencia de la consciencia racional en la consistencia; pues así como, una vez cometido un error, nuestro amor por la consistencia nos lleva a cometer otros, así también el mismo amor por la consistencia nos lleva a rechazar otros errores cuando alguno ha sido rechazado; y nos proporciona a la vez abundantes pista para encontrar otros más que han de ser rechazados.¹⁷⁶

La consistencia en errar es la sombra del problema del mal en el ser humano. “El mal al invadir la mente de los seres humanos distorsiona su conocimiento inmanente, y distorsiona así mismo sus creencias.”¹⁷⁷

Para Lonergan, estas dos últimas -conocimiento inmanente y creencias- son inseparables, todo ello porque “si no hubiera un conocimiento generado de manera inmanente, no habría contribuciones a la colaboración. Si no hubiera unas creencias, nadie podría aprovecharse de la colaboración.”¹⁷⁸ De igual modo, aunque existen diferencias entre el conocimiento generado de manera inmanente y la creencia, de ello no se sigue que “existan dos compartimentos en la mente de alguien y que puede retener lo que conoce y

¹⁷⁶ Lonergan, *Insight*, 818 - 819.

¹⁷⁷ *Ibíd.*

¹⁷⁸ *Ibíd.*, 818 - 819.

desechar lo que cree. Al contrario, la colaboración externa es acompañada por una simbiosis interna.”¹⁷⁹

Si no existe tal simbiosis, Lonergan advierte que se rechazan las creencias bajo supuestos erróneos, y las creencias erróneas pasan a llamarse ciencia, sentido común sensato o filosofía.¹⁸⁰ Para el autor, se hace necesario un método que permita la eliminación de aquellas creencias erróneas.¹⁸¹

El método busca que la gente sea capaz de descubrir por sí misma al menos una creencia errónea; como tal, el método, no ofrece una lista de creencias erróneas o una lista de creencias alternativas; más bien el descubrimiento de alguna creencia errónea permite iniciar inversamente el proceso espontáneo y acumulativo -de la mente humana- que dio origen a nuestras creencias erróneas.

Si la creencia es una aceptación de afirmaciones cotidianas que se suman a nuestras creencias, -y a su vez, las acrecienta-, la eliminación de éstas permite señalar explícitamente los fundamentos de cada una de las creencias; y permite el rechazo de aquellas cuyos fundamentos o fuentes explícitas y adecuadas no son asequibles.

Para Lonergan, al indagar en esos fundamentos, nos encontramos con otras diez creencias, y así de manera exponencial se extienden, y tales creencias están relacionadas, son interdependientes, y poseen un conocimiento simbiótico de creencias y conocimiento inmanente.¹⁸²

A modo de ejemplo, Lonergan presenta un método práctico de eliminación de creencias erróneas, que puede darse por medio de otras personas que nos dan información, por medio de un libro, una encuesta personal o una conversación. Sin embargo, el procedimiento sólo se garantiza si usa las líneas estructurales de nuestra propia mentalidad y las respectivas operaciones espontáneas y acumulativas¹⁸³.

¹⁷⁹ Lonergan, *Insight*, 819 - 820.

¹⁸⁰ *Ibíd.*

¹⁸¹ Lonergan reconoce y advierte en esta presentación, que esta crítica y el método de eliminación de estas creencias erróneas son un artificio humano; por tanto, con ellas no se puede exorcizar el problema del mal humano, el recuerda que el problema es el ser humano de yerra.

¹⁸² Lonergan, *Insight*, 819 - 820.

¹⁸³ *Ibíd.*, 820.

De esta manera, el procedimiento se vuelve “económico”, porque no pierde tiempo examinando creencias que son verdaderas; y el procedimiento se vuelve “eficaz”, porque comienza con la convicción de que uno ha cometido un error.¹⁸⁴

Para Lonergan, este procedimiento sería la única forma en que el ser humano pueda tratar con éxito problemas concretos. Por ello, mientras el sujeto no caiga en la cuenta de que se equivoca, mientras no corrija el error, mientras su aberración no sea atacada y extirpada, tendrá la persona pocos deseos de aplicar un método eficaz; muy poco celo para perseguir a los culpables menores; muy poco rigor en pronunciar sentencia contra ellos; muy poca paciencia ante la situación de descubrir, examinar y condenar a más culpables.

Con todo, este pesimismo es tan sólo hipotético. Reconoce un problema del mal [el ser humano – los grupos humanos que creen erróneamente], pero prescinde de la existencia de una solución. La solución ciertamente existe, por lo cual nadie puede estar seguro de que su solución no haya comenzado ya en él. Y si esa realización ha comenzado en él, entonces el descubrimiento y el rechazo de una creencia errónea puede conducirlo al descubrimiento y al rechazo, cuantas veces el Dios de la verdad se lo pida.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Lonergan, *Insight*, 812.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 821 - 822.

BIBLIOGRAFÍA

- Agudelo Grajales, Diego. *La comunión de la Trinidad; fundamento y meta de la moral cristiana*. Colección Monografías y Tesis No. 8. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- Balthasar, (von) Urs Hans. *A Short Primer for Unsettled Laymen*. San Francisco: Ignatius, 1985.
- _____. *A Theological Anthropology*. New York: Sheed and Ward, 1967.
- _____. “Joy and the Cross”. *Communio* 31 (2004): 332 – 344.
- Barrera Parra, Jaime, “Significado de Bernard Lonergan para un teólogo” *Theologica Xaveriana* 155 (2005): 433-462.
- Baum, Gregory, “La antropología del Vaticano II”, en Dunphy, William, *La nueva moral*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.
- Benedicto XVI, *Anthropology and Culture*. Michigan: Earmans Publishing Co, 2013.
- _____. *Spe salvi*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html (consultado el 22 de marzo de 2018).
- Bigordá, Marti. *El Concilio ecuménico en la Iglesia*, Barcelona: BAC, 1959.
- Brackley, Dean. S.J. “Searching for the Truth and the Right Thing to Do.” En *The Pastoral Circle Revisited: A Critical Quest for Truth and Transformation*, editado por Franz Wijssen, Peter Butler, and Rodrigo Mejia. Nueva York: Orbis, 2005.
- Bravo, Armando J. *Una introducción a Lonergan*, México: Universidad Iberoamericana, 2001.
- Bravo, Carlos. S.J. “La Revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II” *Theologica Xaveriana* 69 (1983): 261 - 269.
- Brigham, Erin. *The Church in the Modern World, Fifty years after Gaudium et Spes*. Maryland: Lexington, 2015.
- Comisión Teológica Internacional. *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*. 2012.
- _____. *En busca de una ética universal: nueva visión sobre la ley natural*. 2009.
- Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación. (18 de noviembre de 1965)”. Bogotá: San Pablo, 2006.
- _____. “Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa (7 de diciembre de 1965)”. Bogotá: San Pablo, 2006.

- _____. “Constitución dogmática *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (7 de diciembre de 1965)”. Bogotá: San Pablo, 2006. (Ver Estado del Arte).
- _____. “Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia (21 de noviembre de 1964)”. Bogotá: San Pablo, 2006.
- Cone, Steven Douglas. *Transforming Desire: The Relation of Religious Conversion and Moral Conversion in the Later Writings of Bernard Lonergan*. Boston: College University Libraries. 2009. <http://hdl.handle.net/2345/1990> (consultado: 15 de marzo de 2017).
- Conferencia Episcopal de Colombia. *Derechos Humanos: desplazados por la violencia en Colombia*. Bogotá: Kimpres, 1995.
- Crowe, Frederick. “The Life of the Unborn: Notions from Bernard Lonergan,” en *Appropriating the Lonergan Idea*, Ed. M. Vertin. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1989.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción Donum Veritatis*, mayo 24 de 1990.
- De La Torre, Miguel A. *Trails of Hope and terror: Testimonies on Immigration*. Nueva York: Orbis, 2009.
- Dennis Michael Ferrara, en “Representation or Self-Effacement? The axiom of *in persona Christi* in St. Thomas Aquinas and the Magisterium” en *Theological Studies* 55 1994.
- Denzinger, H./ Hünermann, P. *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1999.
- Denzinger, Ruiz Daniel. *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona: Herder, 1963.
- Devon, Lerner. “Why We Support Same-Sex Marriage: A Response From Over 450 Clergy,” *New England Law Review* 38.3 (2004): 528-531.
- Didaskalia (Gabriel Suárez ed.). *Los métodos en Teología. El método de la teología de la Liberación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Donnelly, Jack. “Human Rights and Human Dignity: An Analytical Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights” *American Political Science Review* 76: 2 (1982), 303 – 316.
- Doran, Robert. “Addressing the Four-Point Hypothesis” *Theological Studies* 68 (2007): 678-679.

- _____. *Complicate the Structure. Notes on a Forgotten Precept*, Ponencia manuscrita presentada en el Lonergan Workshop, Boston College, junio de 2004.
- _____. “Lonergan and Von Balthasar: Methodological Considerations” *Theological Studies* 58 (1997): 61 – 84.
- _____. *What Does Bernard Lonergan Mean by ‘Conversion’?* 2011. <http://www.lonerganresource.com/> (consultado 12 de mayo de 2017).
- Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina*. Madrid: Mundo Negro, 1992
- Fernández, Julio Lois, *El Dios de los pobres*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008.
- Figueroa, Pablo María, “La cuestión de los fundamentos en la ética de Lonergan” *Revista Teología*, 107 (Abril 2012): 79-109.
- Friel, Christopher. “Faith and Feeling in Lonergan” *Australian eJournal of Theology* 21.2 (August 2014), 139 – 154.
- Fuchs, Josef. S.J. *Human Values and Christian Morality*. Dublin: Gill and MacMillan Ltda., 1970.
- _____. *Natural Law. A Theological Investigation*. New York: Sheed and Ward, 1965.
- _____. *Personal Responsibility and Christian Morality*. Washington: Georgetown University Press, 1983.
- Gildas, Simon. *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*. París, PUF, 1995.
- Gómez Mier, Vicente. *La refundación de la Moral Católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*. Navarra: Verbo Divino, 1995.
- Gutiérrez, Mario. S.J., Neira Germán. S.J. “La comunicación inculturada como función de la teología” *Theologica Xaveriana* 46, (1996): 35-61.
- _____. “La Encíclica *Spe salvi* del papa Benedicto XVI en la dialéctica de la esperanza activa”. *Theologica Xaveriana* 59 168 (2009): 393-422.
- Helman, Ivy. *Women and the Vatican: An Exploration of Official Documents*. Maryknoll: Orbis, 2012.
- Hing, Bill Ong. *Deporting our Souls: Values, Morality and Immigration Policy*. Nueva York: Cambridge University Press, 2012.
- Hinze, Christine Firer. *More Than a Monologue: Sexual Diversity and The Catholic Church*. Volumen II: Inquiry, Thought, and Expression, New York: Fordham University Press, 2014.

- _____. *More Than a Monologue: Sexual Diversity and The Catholic Church*, Volume I: Voices of Our Time. Editado por: New York: Fordham University Press, 2014.
- Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder, El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Vadell Hermanos, 2005.
- Hortelano, Antonio. *Problemas actuales de la moral I. Introducción a la teología moral. La conciencia moral*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- Illanes Maestre, José Luis. *Historia y sentido: estudios de teología de la historia*. Madrid: Ediciones Rialp, 1997.
- Kanaris, Jim. *Bernard Lonergan's Philosophy of Religion: From Philosophy of God to Philosophy of Religious Studies*. New York: State University of New York Press, 2002.
- Lakeland Paul. *More Than a Monologue: Sexual Diversity and The Catholic Church*. Volumen II: Inquiry, Thought, and Expression, New York: Fordham University Press, 2014.
- Lamb, Matthew. “Dimensión social y política de la teología de Lonergan.” Matthew Lamb, 65 - 117. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2000.
- Lambino, Antonio B., S.J. *The Theology of Liberty in Gaudium et Spes*. Roma: PUG, 1974.
- Laudan, Larry. *El progreso y sus problemas*. Madrid: Encuentro, 1986.
- Lawler, Michel G. / Salzman, Todd A. *The Church in the Modern World, Gaudium et Spes Then and Now*. Collegeville: Liturgical Press, 2014.
- Lonergan, Bernard, S.J. *A Third Collection* (Ed. Frederick E. Crowe). New York: Paulist Press /London: Geoffrey Chapman, 1985.
- _____. “Finality, Love, Marriage,” en *Collected Works of Bernard Lonergan: Collection* Toronto: University Press of Toronto, 1988.
- _____. *Collected Works of Bernard Lonergan*. Toronto: Lonergan Institute, 2000.
- _____. *Grace and Freedom: operative grace in the thought of St Thomas Aquinas*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- _____. “De Ente Supernaturali: Supplementum Schematicum (“The Supernatural Order”)” Early Latin Theology, vol. 19 of *Collected Works of Bernard Lonergan*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.
- _____. *Insight. A Study of Human Understanding*. London: Longmans Green, 1957.

- _____. *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- _____. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- _____. *Philosophical and Theological Papers 1965 – 1980*. (Ed. Robert C. Croken and Robert M. Doran). Toronto: University of Toronto Press, 1988.
- _____. “The Subject”, en *A Second Collection , Papers by J.F. Lonergan, S.J.* (Ed. by William F.J. Ryan, S.J. & Bernard J. Tyrrell, S.J.), London: Ed. Darton, Longman & Todd, 1974.
- _____. “The Absence of God in Modern Culture”, en *A Second Collection* (Ed. By William F.J. Ryan and Bernard J. Tyrrell). London: Longman and Todd, 1974.
- _____. *The Ontological and Psychological Constitution of Christ*. Vol. 7, Collected Works. Ed. Michael Shields, Frederick Crow and Robert Doran. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- _____. *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Volumen 2, Collected Works. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- McBride, Kelly. En *The Church in the Modern World, Fifty years after Gaudium et Spes*. Maryland: Lexington, 2015.
- McGregor, Peter John. *Heart to Heart: The Spiritual Christology of Joseph Ratzinger*, Oregon: Pickwick Publications, 2016.
- Mejía, Carlos Esteban. S.J. “La conversión religiosa como dinamismo de redención social” *Theologica Xaveriana* 48 (1998): 213-226.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. *Deus Ineffabilis, una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona: Herder. 2015.
- Mendoza, Claudia, “Logros y tareas. A 40 años de la promulgación de la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación”. *Revista de Teología*. XLII No. 88. (2005): 557 – 571.
- Menéndez Martínez, Valentín. *La misión de la Iglesia*. Roma: Gregorian University Press, 2002.
- Montenegro, María Isabel. *El migrante como lugar teológico*. Tesis de Maestría. <https://teologia.javeriana.edu.co/documents/3722978/7019001/Maria+Isabel/783dffe1-536b-4d3c-b70b-1bfa65b4af79> (consultado el 15 de agosto de 2017).

- Múnera, Alberto. “*Apuntes sobre teología moral. Material de clase.*” Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2016.
- _____. “La moral como antropología teológica”. *Theologica Xaveriana*. 69 (1983): 305 - 332.
- _____. “Líneas para una moral específicamente cristiana”. *Theologica Xaveriana*. 42 (1979). 17 – 45.
- _____. “Magisterio conciliar y de Juan Pablo II sobre teología, catequesis y mcs”. 79 (1986): *Theologica Xaveriana*. 185 – 224.
- Neira Fernández, Germán S.J. *Edificar la Iglesia Hoy. Teología práctica*. Bogotá: Centro Editorial Javeriana, CEJA, 1994.
- _____. *El bien humano como construcción sociocultural*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- _____. “El dinamismo de los juicios de valor en la autotranscendencia moral”. *Theologica Xaveriana*. 165 (2008): 201 - 224.
- _____. “El dinamismo de los sentimientos y de los valores como constitutivo de la moralidad” *Theologica Xaveriana*. 155 (2005): 463 - 476.
- _____. “Tres tendencias en la elaboración de la Teología Práctica” *Theologica Xaveriana* 109 (1994): 35 - 57.
- Novoa, Carlos S.J. *El seguimiento histórico de Jesús según el espíritu. Formación de la conciencia moral*. Colección Teología hoy No. 22. Bogotá: Pontificia universidad Javeriana. CEJA, 2001.
- _____. *Una perspectiva latinoamericana de la teología moral*. Colección Teología hoy No. 30. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, CEJA, 2001.
- Ogilvie, Matthew. “Catholicism and Same Sex Marriage”. *Australian eJournal of Theology* 5 (August 2005): 1 - 6.
- Organización Internacional para las Migraciones. Tipologías de Migración. <http://www.iom.int/jahia/Jahia/about-migration/migration-management-foundations/terminology/migration-typologies/lang/es>. (Consultado el 15 de agosto de 2017).
- Patiño, José Uriel. *La historia de la Iglesia*. Tomo III. Bogotá: San Pablo. 2003.
- _____. *La Iglesia en América latina*. Bogotá: San Pablo. 2002.
- Rahner, Karl S.J. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.

- _____. “El lugar de la mujer en la nueva situación en que se encuentra la Iglesia misma”
En *Further Theology of the Spiritual Life*. London: New York publishing, 1971
- _____. “¿El sacerdocio para las mujeres?”, (Priestertum der Frau?) *Stimmen der Zeit* 195
(1977): 291-301.
- _____. *Dignidad y libertad del hombre*. En *Escritos de Teología*. Tomo II, Quinta
Edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1964.
- _____. *Escritos en teología, sobre la experiencia de la gracia*. Tomo III. Madrid: Taurus
ediciones, 1961.
- _____. *Escritos en teología, naturaleza y gracia*. Tomo IV, Madrid: Taurus ediciones, 1964.
- _____. “Espíritu y materia”, en *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico
del hombre*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.
- _____. *Foundation of Christian Faith*. New York: Crossroad, 1994.
- _____. “Gracia”, en: Rahner, Karl y Alfaro, Juan (dirs), *Enciclopedia Teológica
Sacramentum Mundi*, Vol. III, Barcelona: Herder, 1973.
- _____. “Libertad”, en: Rahner, Karl y Alfaro, Juan (dirs), *Enciclopedia Teológica
Sacramentum Mundi*, Vol. IV, Barcelona: Herder, 1973.
- _____. *Pastorale*, en *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, Ed. Seuil, París 1970.
Citado por Liégé, Pierre-André en: *Le Point Théologique No. J*, Juin, 1971.
- _____. “Pecado Original”, en: Rahner, Karl y Alfaro, Juan (dirs), *Enciclopedia Teológica
Sacramentum Mundi*, Vol. V, Barcelona: Herder, 1973.
- _____. “Theological Investigations” En *Further Theology of the Spiritual Life*. London:
New York publishing, 1971.
- Ratzinger, Joseph. *A New Song for the Lord*, trans. Martha M. Matesich. New York:
Crossroad, 1996.
- _____. “The Dignity of the Human Person” from *Commentary on the Documents of
Vatican II*, Vol. V, trans. W. J. O’Hara. New York: Herder and Herder, 1969.
- _____. *Feast of Faith: Approaches to a Theology of the Liturgy*, San Francisco: Ignatius
Press, 1986.
- _____. “Verdad y libertad”, [http://www.humanitas.cl/images/html/biblioteca/articulos/
d0056.html](http://www.humanitas.cl/images/html/biblioteca/articulos/d0056.html) (consultado el 20 de mayo de 2017).

- Remolina, Gerardo. S.J. “La autonomía del método teológico” *Theologica Xaveriana*. 67 (1983): 153 - 173.
- Rende, Michael, *Lonergan on Conversion: The Development of a Notion*. New York: University Press of America, 1991.
- Roux (de), Rodolfo. S.J. “Aportes de Bernard Lonergan para una teología en opción preferencial por el pobre”. *Theologica Xaveriana*, 47 (1997): 381 - 414.
- _____. “Apuntes sobre la tarea del teólogo sistemático. Material de clase.” Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2007.
- _____. *La comprensión lonerganiana del mal humano y su posible reorientación, ¿puede iluminar la historia pasada y presente de Colombia?* Mayo 19 de 2017.
- Rowland, Christopher. *La teología de la liberación*. Madrid: Cambridge University Press, 2000.
- Sánchez Hernández, Olvani. *¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración teológica*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* 7a ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1966.
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es humanismo*. México: UAM, 2006.
- Smith, Robert. *Same-Sex Marriage and the Transcendental Engagement: A Method-Centered Exploration of Contemporary Debate*, Québec: Concordia University, 2013.
- Shoemaker, Karl. *Sanctuary and Crime in the Middle Ages, 400-1500*, New York: Fordham University Press, 2011.
- Texidó, Ezequiel. *Panorama Migratorio de América del Sur*, Buenos Aires: OIM, 2012.
- Trigo, Tomás. *El debate sobre la especificidad de la Moral Cristiana*. Pamplona: Eunsa, 2003.
- Urrea, Alexander. *Redescubriendo la misión del teólogo a la luz de la Constitución Dogmática Dei Verbum*. Bogotá: PUJ. 2013.
- Vidal, Marciano. *Nueva moral fundamental, El hogar teológico de la ética*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2000.
- Zamora, Andrade Pedro Pablo. *Vaticano II, cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico*. Colección Monografías y Tesis No. 7. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014.