

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Ludovico Videla, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Jorge Salto (Tucumán), Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Cristina Corti Maderna, Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, M. France Begué, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Cío, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin de Marcos, Agustín Podestá, Ignacio Díaz.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Prof. Carola Blaquier, † Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, Dr. Florian Pitschl (Brixen)
Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Cío
Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial	3
Luisa Zorraquin Las lágrimas de José	6
Hans-Ulrich Weidemann Las lágrimas de Jesús en el Nuevo Testamento	20
Martine Dulaey Las lágrimas según san Agustín	35
Adolfo Mazzinghi Mónica: una pedagogía del llanto	43
Luis Baliña Sin cuerpo no hay lágrimas. <i>Una conversación con Søren Kierkegaard</i>	57
Isabel Pincemin Duelo y reconciliación con la pérdida	68
Johannes Hartl “Y bajo mil cálidas lágrimas siento que surge un mundo. Emociones y experiencia religiosa”	80
Nicolas Faguer Péguy, poeta de las lágrimas. <i>«Y encima es el padre el que más lloraba»</i>	87
Ignacio M. Díaz Canta, Musa, las lágrimas	100

Números del Año 2021

- Dios
- Las lágrimas
- Las mediaciones

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral.

Registro de la Propiedad Intelectual N° 395257 Impreso en Argentina

-

Printed in Argentina

Suscripción 2021

www.communio-argentina.com.ar

communioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 1500.-; Extranjero: U\$ 50.-

Estudiantes: \$ 900.- Número suelto: \$ 600.-

Sánchez de Bustamante 2662 - 2° A (1425) - Bs. As. - Tel. 4801-7335

Suscripción de apoyo, a partir de \$ 2000.-

Editorial

—

Santa Mónica, enséñanos a llorar, nos dice Adolfo Mazzinghi en su artículo. En tiempos de dolor generalizado, como son los tiempos de pandemia, esta petición adquiere un perfil más claro. La pandemia nos plantea de una manera aguda el problema del mal –del mal desgracia–, y consecuentemente, el problema de Dios. Y del Dios judeocristiano de amor.

Que las leyes naturales de un mundo y una creación que muta y evoluciona conlleven terremotos y pandemias (recordemos el terremoto de Lisboa en el siglo XVIII en pleno auge de la Ilustración), pone en jaque nuestras convicciones de fe en un Dios de alianza, que nos pone y expone en forma permisiva a esta creación fracturada y herida hasta un punto tal. Las teologías de la víctima (de la liberación, del pueblo, de la teología política de Metz), y algunas teologías teodramáticas (Schwager, Girard, Alison), con su acento en el mecanismo mimético distorsivo de los que se confabulan contra una víctima para establecer la paz, ambas teologías nos muestran a un Jesús que asume obedientemente su papel o misión de víctima, y que ofreciéndose libremente por nosotros nos salva y reconcilia y agracia.

Aquí se encuentra quizás un principio de respuesta. El agradecimiento y nuestra respuesta esponsal al regalo de la gracia en la cual vivir junto a Jesús el drama de la pandemia. ¿Cómo hubiera vivido María, llena de gracia y del amén, una epidemia, que también hubiera podido darse en su tiempo?

Queremos ver la epidemia, todo tipo de dolor, como chance para crecer en la fe, en nuestra filiación, en la existencia en recepción de Dios, en ponernos en sus manos con confianza real y permanente. En vivir la tormenta ahondando nuestra esperanza y fortaleza, ahora más allá del mal desgracia, como algún inglés de Londres o un sajón de Dresde o un japonés de Hiroshima, o un vietnamita en Saigón, en medio de los bombardeos, o un palestino, o un israelita en nuestros días.

Esto nos vuelve a las lágrimas de oración de Mónica: el dolor hecho oración filial, con aceptación y espera, abiertos en lo inmediato a un futuro incierto, pero en lo mediato a una promesa cierta vivida en la esperanza.

Las lágrimas expresan el dolor. El dolor físico y el dolor personal, por ejemplo, la ruptura, la partida del cónyuge, de los padres, de un hijo, de un amigo querido. La partida como diálogo interrumpido en que una parte deviene muda, pero que, en la oración, continúa misteriosamente la relación con el otro en la Iglesia. La muerte de un ser querido tiene algo de interrupción de comunicación (telefónica) acabada en forma abrupta, pero ya sin reconexión. Aunque lo compartido sea tanto que pareciera seguirse una suerte de diálogo en las sombras iluminado por la oración, misteriosa comunicación de la Iglesia peregrina con la Iglesia de arriba.

También hay lágrimas de alegría. Un video del concierto que la Filarmónica de Berlín regaló a los berlineses del Este al día siguiente de la caída del muro, mostraba esas lágrimas: un concierto para piano de Mozart, conducido por el director Barenboim que dirigía con su cabeza, y la séptima de Beethoven. Muchos lloraban la alegría de la liberación y los veintiocho años de encierro.

Simbólicamente la caída del muro y sus consecuencias significaron el verdadero fin de la guerra para quienes vivían en el Este (alemanes, polacos, húngaros, checos, eslovacos, búlgaros, rumanos, bálticos, etc.). ¡Y los filarmónicos de Berlín les regalaban Mozart y Beethoven (lo que sabían: hacer música), dirigidos por el judío argentino Barenboim, que manifestaba de algún modo como hombre de paz su perdón por todo lo ocurrido a sus hermanos en esa guerra! Muchos lloraban en esa conmovedora escena que reflejaba alegría, dolor acumulado, esperanza...

También las lágrimas pueden surgir de un estado de sobreexigencia muy prolongado, lleno de riesgo y agotamiento, en la oscuridad de un túnel sin luz todavía en el fondo. Pensamos en el personal sanitario y su vela larguísima.

Se trata de dirigir las lágrimas hacia el Resucitado, desde el Espíritu, que nos agracia con esperanza y fe en la comunidad de la Iglesia-María, que nos cobija como casa.

El número empieza por la Biblia. Mientras que Luisa Zorraquin nos introduce en las lágrimas de José, el hijo predilecto de Jacob que debe perdonar a sus hermanos, Hans-Ulrich Weidemann se concentra en las lágrimas de Jesús: un verdadero desafío al paradigma de virtud propuesto por la filosofía griega. Luego, ya en el ámbito de la patristica, la especialista en san Agustín, Martine Dulaey, estudia qué lugar ocupan

las lágrimas en la obra del obispo de Hipona. Su artículo se complementa de manera natural con el de Adolfo Mazinghi, quien contempla a santa Mónica como maestra del llanto. En efecto, Mónica sufre como propias las vicisitudes de su hijo, pero entregando sus lágrimas a Dios. Por eso ella resulta un modelo accesible, una hermana de camino para muchos, padres y madres, preocupados por la salud espiritual de sus hijos.

Ya más cerca en el tiempo, Luis Baliña dialoga con el filósofo danés Kierkegaard, que a través de su *Diario* deja ver algunas de sus luchas interiores. Por su parte, Isabel Pincemin aborda la experiencia siempre compleja del duelo, un proceso tan importante como descuidado en nuestro tiempo. La necesidad de reconocer e integrar las emociones también surge con fuerza en la propuesta de Johannes Hartl, un laico alemán que busca ayudar a la gente a rezar.

Finalmente, desde la literatura, Nicolas Faguer muestra cómo el genio de Péguy se adentró en la ternura de Dios, una ternura que sabe de lágrimas. En sentido semejante, aunque más brevemente, Ignacio Díaz llama la atención sobre el final de la *Ilíada*, cuando Príamo y Aquiles, dejando de lado su enfrentamiento, fueron uno en el llanto.

Las lágrimas de José

—
Luisa Zorraquin *

*Todas las familias felices se parecen
unas a otras, pero cada familia infeliz lo es a su manera.
L. Tolstoy, (Ana Karenina)*

*Es tan misterioso el país de las lágrimas.
A. de Saint-Exupery (El Principito)*

Advertencia

Las lágrimas –en hebreo *dim ‘āteh–*, en cuanto “cada una de las gotas que segrega la glándula lagrimal”,¹ aparecen tardíamente en el canon de la Biblia hebrea. No se mencionan en el Pentateuco; se estrenan recién con el llanto de Ezequías en 2 Reyes 20,5 y solo se mencionan 22 veces. Mucho más común es la acción de llorar –en hebreo el verbo es *bākāh (bkh)–*, que se utiliza unas cien veces. Las Biblias en español traducen este verbo indistintamente como “lágrimas”, “llanto”, o mediante cualquier tiempo verbal de la acción de llorar. En el caso de José, aunque las traducciones mencionen sus “lágrimas”, sepa el lector que en el original hebreo siempre está detrás el verbo llorar.

Introducción

La belleza de las historias patriarcales y la atracción que se siente por ellas reside en el realismo de sus personajes. El autor sagrado no ha buscado ocultar los aspectos más cuestionables de sus protagonistas ni redactar una suerte de hagiografía *naïf* de los mismos; “sus argumentos no renuncian a una verosimilitud humana básica que puede ser captada, comprendida y razonada por hombres de otra cultura” (Alonso Schökel).² Al mismo tiempo, estos relatos son como un diamante en bruto. Bajo una aparente sencillez –hacen las delicias de los niños de todo tiempo y lugar– ocultan una colosal densidad. Por eso, la tarea del oyente de la Palabra es recibirlas con espíritu orante y

*Esposa y madre de 5 hijos, licenciada en Economía y en Teología Sistemática por la UCA. Actualmente está preparando su tesis de Maestría en Sagrada Escritura. Miembro de *Communio Argentina*.

¹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua*, cita 1. En línea: <https://dle.rae.es/1%C3%A1lgrima?m=form>, consultado, 25-05-2021.

² LUIS ALONSO SHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?*, Verbo Divino, Estella, 1997, 17.

humilde, y en el proceso de rumiarlas, ir quitando capas, hasta revelar la piedra preciosa que se esconde dentro de su aparente simpleza y tosquedad. Una parte importante de este trabajo son las preguntas que se le hacen al texto, preguntas que no siempre tienen respuesta inmediata.

La historia de José, hijo de Jacob (también llamado Israel³), es uno de estos bellos relatos que tanto atraen. Los estudiosos de la Biblia coinciden en que dada su extensión –abarca los últimos 13 capítulos del libro del Génesis– y su unidad, su género literario próximo es el de la novela. José es el personaje principal pero, de algún modo, su historia incluye a su familia grande. La historia de José es también la de sus hermanos y su autor se sirve de ella para incluir el final de la vida de Jacob y la variada suerte que correrán las 12 tribus.

Interesan aquí las lágrimas de José. Pero antes de estudiarlas hay que comprender al que llora.

¿Quién es José?

Israel amaba a José más que a ningún otro de sus hijos, porque era el hijo de la vejez, y le mandó hacer una túnica de muchos colores (Gn 37,3).⁴

Con simpleza y sin rodeos, el autor sagrado sienta las bases del drama. José es el hijo favorito de su padre y este hecho va a desencadenar una catarata de sentimientos encontrados entre los que lo rodean. El hecho de que estos sentimientos sean identificados y detallados, pone a la historia de José en un lugar bastante único dentro de la narrativa de la biblia hebrea, por lo general muy sobria y discreta a la hora de revelar sentimientos. Amor, odio, envidia, venganza, conmoción hasta las entrañas y finalmente llanto, son descritos con precisión en el relato.

El narrador aduce como razón de la preferencia del padre el hecho de que José es el hijo de la vejez. Pero, en estricta verdad, el auténtico hijo de la vejez de Jacob es Benjamín. La causa del favoritismo de José ¿no residirá mas bien en que es el hijo mayor de la mujer amada? *Y amaba Jacob a Raquel (29,18)* tanto que los siete años que tuvo que servir a su suegro para conseguirla, *se le antojaron como unos pocos días, de tanto que la amaba (29,20)*. Hay que recordar

³ Cf. Gn 32,28.

⁴ Todas las citas son del libro del Génesis (Gn) a menos que se indique lo contrario. Las citas están tomadas de la edición del Libro del Pueblo de Dios, aunque a veces la traducción se ha modificado para reflejar mejor el sentido original.

que Jacob, engañado por su suegro, contrae matrimonio primero con Lía, la hermana mayor de Raquel. Por ello tendrá que trabajar siete años mas para lograr, ahora sí, casarse con Raquel (29,15-30).

En la Biblia, la poligamia es tolerada, pero simultáneamente sometida a una fuerte crítica implícita: siempre aparece como fuente interminable de desavenencia, violencia y sufrimiento. El doble matrimonio de Jacob con las hermanas, no es la excepción. El amor de Jacob por Raquel es fuente de sufrimiento para Lía, pero su dolor se ve “compensado”: Lía da a luz a un hijo tras otro mientras que Raquel es estéril. De ahí el grito de Raquel a Jacob: *¡Dame hijos o me muero!* (30,1), y emulando a Sara, abuela de su esposo, da su esclava a Jacob, para que tenga hijos con ella, y así, según la costumbre de su tiempo, sean de algún modo sus hijos. Finalmente, *Dios se acordó de Raquel* (30,22) que concibe y da a luz a José. Y cuando Jacob, luego de muchos años, regrese por fin a su tierra nativa, Raquel dará a luz allí a Benjamín, muriendo en el parto.

[El padre de José] le mandó hacer una túnica de muchos colores (37,3). La preferencia del padre, no solo se intuye, sino que se ve. ¿Hay algo más irritante? Esta ropa multicolor (*k^etonet passīm*) es un objeto de lujo, costoso según los cánones de la época. Es sacramento del amor de Jacob por José. Los favoritismos cuando se intuyen se pueden sobrellevar, pero cuando se materializan en cosas que uno tiene y otro no, cuando se hacen visibles a través de regalos desmedidos, son como una daga clavada en el corazón del que no se siente amado.

¿Cuáles son las consecuencias de amar más a un hijo que a otro? ¿Se trata de un amor desordenado? ¿Cuál es el *ordo amoris* correcto en las relaciones padre-hijos?

Una relación herida desde el comienzo

Sus hermanos, al ver que lo amaba más que a ellos, le tomaron tal odio que ni siquiera podían dirigirle el saludo. (37,4).

Cuando comienza la historia, *José tenía diecisiete años. Estaba de pastor de ovejas con sus hermanos –él muchacho todavía– con los hijos de Bilhá y los de Zilpá* (37,3). Estos medio hermanos de José son hijos de las concubinas de Jacob, esclavas de Raquel y Lía. El texto continúa diciendo que José hablaba mal de ellos a su padre. Es probable que este “ellos” incluya también a los hijos de Lía. La murmuración es un pecado que atenta contra la fraternidad y la vida comunitaria; se entiende, entonces, que esta actitud de José, friccionara sobre

una herida ya abierta, la provocada por el favoritismo. Porque, como dice abiertamente el autor sagrado, el amor del padre provoca el odio de sus hermanos. Amor y odio en una misma frase lo dice todo.

El verbo “odiar” (שָׂנֵא) se repite tres veces en cuatro versículos y muestra la intensidad del sentir de los hermanos:

37,4: *le tomaron tal odio*

37,5: *lo odiaron más todavía*

37,8: *lo odiaron más todavía*

Los hermanos no pueden siquiera dirigirle “el saludo”. En el original, no podían desearle *shalom*, paz, el saludo tradicional del pueblo hebreo. La virtud que está en juego aquí es la justicia. Los hermanos se sienten injustamente tratados, sienten que no se les da “lo suyo de cada cual”.

Como si esto fuera poco, José comienza a relatar una serie de sueños que lo tienen como protagonista destacado. *Nosotros estábamos en el campo atando gavillas. De pronto, mi gavilla se alzó y se mantuvo erguida, mientras que las de ustedes formaban un círculo alrededor de la mía y se inclinaban ante ella (37,7)*. Sus hermanos lo interrogan: ¿acaso pretende reinar sobre ellos y dominarlos? Después, tiene otro sueño, donde la luna, el sol y las estrellas se postraban ante él. Se lo cuenta a sus hermanos y a su padre, pero el padre lo reprende: «¿Acaso yo, tu madre y tus hermanos vendremos a postrarnos en tierra delante de ti?» Y sus hermanos le tenían envidia, pero su padre reflexionaba sobre todas estas cosas (37,10-11).

¿Acaso Dios ama más a unos que a otros? ¿Cómo se manifiesta esa predilección?

Los sueños, en el universo bíblico, son fuente de revelación divina. Dios no es mencionado explícitamente aquí, pero está presente, discretamente. Sus hermanos lo saben –de ahí el odio ante la certeza de que esto se cumplirá inexorablemente–. Su padre también lo sabe y por ello *reflexiona*. Todos interpretan correctamente el sueño: José estará por encima de ellos.⁵ El odio y la envidia, inflamados por el relato de los sueños, hacen un cóctel explosivo.

Odio en acción

Ellos lo divisaron desde lejos, y antes que se acercara, ya se habían confabulado para darle muerte. «Ahí viene ese soñador», se dijeron unos a otros. «¿Por qué no lo

⁵ Aquí reinar (*mlk*) y dominar (*msl*) son los vocablos clave.

matamos y lo arrojamos en una de esas cisternas? Después diremos que lo devoró una fiera. ¡Veremos entonces en qué terminan sus sueños!» (37,20).

Los hermanos están lejos de casa pastoreando los rebaños del padre. Jacob envía a José a ver cómo les va (37,14). ¿Jacob ignora el odio de sus hijos por José? ¿Lo conoce, pero no lo quiere ver y lo minimiza? ¿Es un padre cuyo corazón no está atento al corazón de sus hijos?

Aunque el relato no lo dice, los hermanos seguramente reconocen de lejos a José por su túnica de colores. La daga se clava cada vez más hondo. La historia martillea alrededor de dos lexemas: los “sueños” y la “túnica” de colores. Los sueños son el símbolo de la predilección de Dios; la túnica es el símbolo de la predilección del padre. Los hermanos quieren acabar con ambos.

37,19: *«ahí viene el soñador»*

37,20: *«veremos en qué terminan sus sueños»*

37,23: *lo despojaron de su túnica -su túnica de colores*

37,31: *Entonces tomaron la túnica de José, [...] empañaron la túnica con sangre.*

37,32: *Después enviaron a su padre la túnica de muchos colores. [...] Fíjate bien si es la túnica de tu hijo o no.*

37,33: *«¡Es la túnica de mi hijo!»*

Los hermanos quieren hacer justicia por mano propia. Es el tema de Caín y Abel redivivo. Solo que en Caín y Abel es uno contra uno. Aquí son diez contra uno. Rubén se opone al fratricidio. «No atentemos contra su vida» (37,20) y sugiere lo arrojen a una cisterna (vacía) cercana. *Su intención era librarlo de sus manos y devolverlo a su padre sano y salvo.* Llega José, lo despojan de la túnica y lo arrojan al pozo y se ponen a comer. Judá propone otro camino, la visión crematística: *«¿Qué ganamos asesinando a nuestro hermano y ocultando su sangre? En lugar de atentar contra su vida vendámoslo a los ismaelitas, porque él es nuestro hermano, nuestra propia sangre»* Y sus hermanos estuvieron de acuerdo (37,27). Así lo hacen por veinte monedas de plata.

¿Judá es un tipo de Judas?

Luego envían a Jacob su túnica, ensangrentada convenientemente con la sangre de un cabrito. El odio es aquí aliado de la mentira. Al igual que Adán y Eva en el paraíso, los hermanos no pueden enfrentar a su padre cara a cara. Mandan a alguien. Jacob reconoce la túnica y se sume en la desesperación. En el colmo de la falsedad *sus hijos [...] venían a consolarlo* (37,35) pero Jacob hace

duelo por su hijo muerto y no quiere ser reconfortado. Hacen su aparición las primeras lágrimas en la historia de José: *Y su padre lo lloró (bkh) (37,35)*.

José desaparece de escena, pero no todo está perdido. El narrador da a conocer que los ismaelitas han vendido a José a un funcionario del faraón de Egipto (37,36). La historia permanece abierta.

José esclavo en Egipto

Yahvé bendijo la casa del egipcio, en atención a José, la bendición de Yahvé se extendía a todas sus posesiones, dentro y fuera de la casa (39,5).

José es vendido por los ismaelitas a Putifar, un capitán de guardias del Faraón. En contraste con la primera parte de la historia el narrador no revela los sentimientos de José. La intimidad de sus emociones queda librada a la imaginación del lector. ¿Hay odio y sed de venganza en José? ¿Hay miedo? ¿Tristeza? ¿Añoranza por su padre y por su tierra? ¿Llora José?

Dios, hasta ahora una presencia innombrada, comienza a tallar en la historia de José. Por primera vez en esta historia, Dios es llamado por su nombre: Yahvé. Con ello, el narrador quiere mostrar una relación personal entre el Dios de Israel y el hijo de Israel.

39,2: *Yahvé estaba con José*

39,3: *Yahvé estaba con él y hacía prosperar todas las obras que realizaba.*

39,5: *Yahvé bendijo la casa del egipcio, en atención a José, la bendición de Yahvé se extendía a todas sus posesiones, dentro y fuera de la casa.*

A través de la mano de Yahvé, José se transforma en un instrumento de bendición (*brk*) para el egipcio. Luego será una bendición para todo Egipto y lo salvará de la hambruna. Finalmente será una bendición para Israel, proveyendo de refugio y alimento a las 12 tribus.

Putifar percibe la buena estrella de José y deja en sus manos todos sus asuntos. Todo parece ir bien, pero algo se interpone en el ascenso de José: la esposa de su amo queda prendada de su belleza y busca seducirlo. José se niega y da tres razones a la mujer: i) es un abuso a la confianza depositada en él; ii) es una falta de respeto hacia su amo; iii) es un pecado muy grave a los ojos de Dios. José demuestra ser de una sola pieza, íntegro y fuerte. Fe y vida son en él una unidad. Un detalle que muestra su delicadeza y su “ecumenismo”: cuando habla de Dios a la esposa de Putifar no lo llama Yahvé, sino que utiliza el

vocablo genérico *Elohim*, Dios. Ella vuelve a intentar seducirlo y José huye de su presencia, aunque ella alcanza a despojarlo de su manto. La ropa en manos de la mujer de Putifar se convierte nuevamente es el *corpus delicti*. Acusado y condenado, José ahora es prisionero en la cárcel del Faraón.

En la cárcel se repite la situación anterior.

39,21: *Pero Yahvé estaba con José y le mostró su bondad, haciendo que se ganara la simpatía del jefe de los carceleros.*

39,23: *El jefe de los carceleros no vigilaba absolutamente nada de lo que había confiado a José, porque Yahvé estaba con él y hacía prosperar todo lo que él realizaba.*

No importa dónde, sea en una casa familia, sea en una cárcel, o como se verá más adelante, sea como ministro plenipotenciario a cargo de la alimentación del imperio, José se destaca por su don de gentes, por su integridad y por la capacidad de ganarse la confianza de sus superiores.

Se llega así al episodio, tan conocido, de los sueños del copero y el panadero (40,1-23). José, el soñador, ahora es intérprete de sueños, pero, como él mismo alerta con sincera humildad, *la interpretación es obra de Dios* (40,8); y con la ayuda de Dios dilucida correctamente los sueños de ambos. Con el paso del tiempo será llamado a interpretar los sueños del Faraón (41,1-14). Nuevamente José responde con franqueza: *No soy yo, sino Dios, el que dará al Faraón la respuesta conveniente* (41,16). Ningún gobernante, por muy poderoso que sea, es capaz de conocer y manejar el futuro, solo Dios es dueño de la historia. Los sueños del Faraón, concluye José, significan siete años de abundancia y siete de carestía.

El Faraón acepta la interpretación y pone a José a cargo de supervisar las cosechas de todo Egipto. El narrador vuelve al motivo de la ropa: [el Faraón] *lo hizo vestir con ropa de lino fino y le colgó al cuello una cadena de oro.* (41,42). José, que había sido privado de su privilegio –la túnica de muchos colores–; de su ropa de trabajo –dejada en manos de la esposa de Putifar– recupera ahora su dignidad con creces. El mismo Faraón se ocupa de vestirlo, un símbolo de la completa autoridad que le concede.

El camino hacia el perdón

El Amor y la Verdad se encontrarán, la Justicia y la Paz se abrazarán (Sal 85,11).

Hasta aquí transcurre lo que se podría denominar el descenso y ascenso de José. El que descendió hasta lo más bajo en la escala social del ser humano

-la esclavitud- ahora asciende hasta lo más alto- en palabras del propio José *padre del Faraón, señor de todo su palacio y gobernador de Egipto* (45,8). Pero, aunque esta nueva posición conlleva renombre, riqueza e incluso mujer e hijos (41,45) hay una herida profunda en el corazón de José, que responde a lo que Carl Jung desde su mirada psicológica, llamaba la muerte del ego: una pérdida total de la identidad subjetiva, en este caso producida por la traición de sus hermanos que deriva en su venta y esclavitud. El pasado se erige ante él como un muro; ¿como irreversible? Precisamente, la historia de José, muestra como perdonar es el medio para deshacer los actos del pasado, para quitarle, de algún modo, la condición de irreversibilidad,⁶ para derribar el muro.

José se va a embarcar en un proceso que lo conducirá desde el resentimiento y el deseo de hacer violencia, a la reconciliación y el perdón. Lo que lo coloca en ese camino es el encuentro con sus hermanos, haciendo realidad lo afirmado por Hannah Arendt, de que el perdón requiere de la pluralidad de la presencia y actuación de otros.⁷

Las circunstancias se dan así: cuando la hambruna profetizada en el sueño del Faraón llega también a la tierra de Canaán, Jacob se entera de que hay cereal en Egipto y decide mandar a sus hijos a comprarlo (42,2). Envía a diez de ellos, pero retiene a Benjamín, lo único que le queda de Raquel. Una primera observación es que toda la iniciativa es del anciano Jacob. Sus hijos están paralizados ¿será por la culpa?: «¿Por qué se quedan ahí, mirándose unos a otros?» (42,2), les pregunta el padre, incitándolos a la acción.

Al llegar a Egipto se presentan ante José, amo y señor de las reservas de cereal. José reconoce a sus hermanos, pero ellos no lo reconocen. El relato cuenta que, frente a su hermano, *se postraron con el rostro en tierra* (42,6). Sin saberlo, están cumpliendo el primer sueño de José (37,7). A partir de ese momento comienza un juego extraño, parece que los somete a una prueba. José los trata duramente, los acusa de espías, pero ellos se defienden diciendo que son personas honradas, que son una familia de 12 hijos de un mismo padre que ha quedado con el hermano menor en Canaán, y tienen otro hermano *que ya no vive* (42,13). Ellos solamente han venido a comprar grano. Tanto José como los lectores saben que los hermanos no son personas honestas, han cometido un horrible crimen y que al decir que tienen un hermano “que ya no vive” en realidad ocultan una historia de odio fratricida. José insiste con su acusación de espionaje y redobla la apuesta. Los hermanos deberán quedar

⁶ Cf. HANNAH ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003, 256.

⁷ *Ibid.*, *La condición humana*, 257.

prisioneros en Egipto y uno solo irá a buscar al hermano restante, *así será puesto a prueba lo que ustedes han afirmado para comprobar si dicen la verdad* (42,36). De inmediato los pone bajo arresto, pero al tercer día les propone que solo uno quedará bajo custodia –el elegido será Simeón– hasta que traigan a Benjamín; el resto irá a llevar los víveres para aliviar el hambre de sus familias.

Los hermanos aceptan la orden de José, pero al mismo tiempo comienzan un proceso de introspección, de reconocer su culpa y su pecado: *En verdad estamos sufriendo por lo que hicimos contra nuestro hermano. Porque nosotros vimos su angustia cuando nos pedía que tuviéramos compasión y no quisimos escucharlo* (42,21). Los hermanos hablan en hebreo, ignorando que José los entiende. Al escucharlos, José llora por primera vez en toda la historia (42,24). Simeón queda en Egipto y los hermanos parten. Al llegar a casa se dan cuenta que, misteriosamente, el dinero que pagaron por las provisiones les ha sido devuelto (42,35). Relatan a su padre todo lo sucedido y la exigencia de José de que lleven a Benjamín para liberar a Simeón, pero el padre se niega. Sin embargo, dos años después, el hambre vuelve a acuciar y deben regresar a buscar más provisiones. Para ello saben que deberán llevar a Benjamín, siguiendo las órdenes de José. A regañadientes, Jacob lo deja ir (43,10-15). Vuelven a presentarse ante José, ahora sí con su hermano menor. José entabla con ellos un nuevo juego en el que alterna una extraña cena de agasajo (43,26-34) con acusaciones de robo. Los deja partir, pero tendiéndoles una trampa, esconde en el bolso de Benjamín su copa de adivinación (44,5). Manda a sus sirvientes a buscarlos, los registran, aparece la copa entre las pertenencias de Benjamín. El castigo que le espera es la esclavitud. Consternados, todos regresan y se presentan ante José que reclama a Benjamín para sí. Judá, quien se había hecho responsable ante su padre de la vuelta del menor, vuelve a explicar a José toda la historia familiar deteniéndose explícitamente en el dolor del padre ante el hermano desaparecido (43,27-29). Si Benjamín no vuelve, afirma Judá, el padre morirá de dolor. Judá pide intercambiar lugares con él: *¿Cómo podré regresar si el muchacho no me acompaña? Yo no quiero ver la desgracia que caerá sobre mi padre* (44,34). El momento de la verdad está próximo.

Lágrimas y perdón⁸

Señor, ¿cuántas veces debo perdonar a mi hermano? (Mt18, 21).

En el camino hacia el perdón, José va a llorar siete veces. Lo hará en soledad, luego con Benjamín su hermano menor, con todos sus hermanos, con su padre. Hay que notar que cada vez que lllore con algún miembro de su familia lo hará, además, abrazado a ellos, como si necesitara no solo la purificación de las lágrimas, sino también la ternura y la cercanía del abrazo.

42,24: José se alejó de ellos para llorar

43,30 José salió precipitadamente porque se conmovió a la vista de su hermano y no podía contener las lágrimas. Entró en una habitación y lloró.

45,2 Y se echó a llorar a gritos, y lo oyeron los egipcios, y lo oyeron hasta la casa de Faraón.

42,24 Luego estrechó entre sus brazos a su hermano Benjamín y se puso a llorar. También Benjamín lloró abrazado a él. Después besó a todos sus hermanos y lloró mientras los abrazaba. Sólo entonces, sus hermanos atinaron a hablar con él.

46,29: José hizo enganchar su carruaje y subió hasta allí para encontrarse con su padre Israel. Apenas este apareció ante él, José lo estrechó entre sus brazos, y lloró un largo rato, abrazado a su padre.

En este camino hacia el perdón, las lágrimas de José, juegan un papel importante, como un acontecimiento visible de un proceso de purificación del corazón que es, naturalmente, invisible. Rose Lyn-Fisher, fotógrafa norteamericana contemporánea, quien utilizando un microscopio óptico de alta resolución fotografió cientos de lágrimas, afirma:

“Las lágrimas son el medio de nuestro lenguaje más primario en momentos tan implacables como la muerte, tan básicos como el hambre y tan complejos como los ritos de pasaje. Son la prueba de que nuestra vida interior desborda sus límites, desbordando la conciencia. Las lágrimas nos liberan espontáneamente hacia la posibilidad de realineación, reencuentro, catarsis, son un corto-circuito [para vencer] la inmanejable resistencia. Es como si cada una de nuestras lágrimas llevara un

⁸ La etimología de la palabra perdón, es bastante reveladora. Viene del latín y es una palabra compuesta por un prefijo «per» que significa «a través de» y la palabra «don» que significa «gratuito», « lo que se da sin esperar nada a cambio». Lo que llamamos «perdón», se recibe a través de un don, un regalo.

microcosmos de la experiencia humana colectiva, como una gota de un océano.”⁹

Siguiendo esta afirmación, se puede postular que las lágrimas de José son este corto-circuito; son un rodeo que, dejando de lado su enojo y deseo de venganza, lo llevan a la alegría profunda del perdón y la fraternidad reencontrada. El hombre es unión sustancial de cuerpo y alma. Por medio de las lágrimas, el cuerpo expresa lo que está en lo más profundo del alma: alegría, gozo, tristeza, dolor. En el caso de José, las lágrimas expresan, en parte, el alivio de ir quitándose el peso, insoportable, que implican los sentimientos de odio, resentimiento y venganza. En efecto, la psicología profunda constata que la ira y el rencor se vuelven contra quien los siente. En lugar de ser un castigo para el que cometió la falta, lo es para el que no puede perdonar quien se encuentra prisionero de su odio. El perdón que se niega esclaviza y enferma; el perdón que se da, transforma y sana. Las lágrimas son parte de un proceso de purificación de los sentimientos y de sanación del corazón.

La acción de perdonar no es sencilla. Cuando, como en este caso, lo que se debe perdonar es muy grave, lleva tiempo. Se trata de un proceso complejo, difícil de delinear, pero, en este caso, las lágrimas sirven para iluminar su derrotero.

Fenomenología de unas lágrimas

Yo soy José, ¿vive aún mi padre? (45,3)

¿Porqué llora José? ¿Qué rol juegan las lágrimas en el proceso del perdón?

1. *José se alejó de ellos para llorar (42,24)*: Las primeras lágrimas derramadas por José suceden durante el primer viaje de los hermanos a Egipto. Sin que ellos se den cuenta, José escucha a sus hermanos admitir su culpabilidad y relacionar lo que les está sucediendo en Egipto con un castigo merecido por lo que han hecho (42,41). Este reconocimiento es el primer paso en el camino que va a llevar a la reconciliación. José comienza a atisbar en sus hermanos, un deseo de verdad. Un intento de dejar detrás la mentira. Se hace vida la sentencia de Jesús de que la verdad nos hace libres (Jn 8,32). *Fortis est veritas*. Al escucharlos, algo se quiebra en José; el muro erigido para contener sus emociones, para congelar su pasado, comienza a agrietarse.

⁹ ROSE LYN-FISHER, *The Topography of Tears*, en línea: <https://www.rose-lynnfisher.com/tears.html>. Consultado 27-05-2021.

2-3. José salió precipitadamente porque se conmovió a la vista de su hermano y no podía contener las lágrimas. Entró en una habitación y lloró (43,30). Esta segunda y tercera mención del llanto de José ocurre ya durante el segundo viaje de los hermanos a Egipto. Cuando José ve a su hermano Benjamín, hijo de la misma madre (43,29) tiene que irse de su presencia porque no puede contener las lágrimas. Acá hay un segundo asedio al muro que contiene su pasado. La emoción que siente al ver a su hermano menor se traduce en llanto incontenible. Pero, al igual que la vez anterior, no quiere llorar en público porque eso lo daría a conocer. El no quiere aún revelar sus cartas, quiere poner a prueba una vez más a sus hermanos. Examinarlos en el amor. Por lo tanto, escapa de su presencia para llorar a solas.

4. Y se echó a llorar a gritos, y lo oyeron los egipcios, y lo oyeron hasta la casa de Faraón. Esta cuarta mención de las lágrimas, ocurre cuando los hermanos se presentan ante José luego de que sus sirvientes encontraran la copa de su amo en el bolso de Benjamín. Judá, honrando la promesa hecha a su padre, intercede ante José pidiendo quedarse él como esclavo en lugar de su hermano menor. De este modo, evitaría la muerte segura de su padre al enterarse de lo sucedido. Al escuchar este gesto heroico de bondad hacia su hermano menor y en última instancia hacia su padre, José se quiebra completamente. Hace salir a sus servidores y se pone a llorar a gritos. Hasta ahora, las lágrimas se habían derramado en secreto, silenciosamente. Estas lágrimas, que se gritan desde lo más profundo ante el gesto cuasi martirial de Judá, son el punto de inflexión; Judá ofreciendo su vida, la gana para sí y para la familia.¹⁰ Ahora, la reserva de José se deshace; el muro que contenía su pasado se rompe completamente. José entonces se da a conocer: *Yo soy José, ¿vive aún mi padre?* (45,3). Los hermanos quedan pasmados.

5-6. Luego estrechó entre sus brazos a su hermano Benjamín y se puso a llorar. También Benjamín lloró abrazado a él. Después besó a todos sus hermanos y lloró mientras los abrazaba. Sólo entonces, sus hermanos atinaron a hablar con él (45,14). Desaparecida toda reserva, llega el abrazo de la reconciliación. El abrazo y las lágrimas van juntos. El muro ha desaparecido. El amor, fuerte como la muerte (Ct 8,6) fructifica en la unión de la familia, *ut unum sint* (Jn 17,22).

7. José hizo enganchar su carruaje y subió hasta allí para encontrarse con su padre Israel. Apenas este apareció ante él, José lo estrechó entre sus brazos, y lloró un largo rato, abrazado a su padre. (46,29). Al enterarse que su padre se acerca, José

¹⁰ Cf. Mt 16,25.

corre a su encuentro. El llanto y el abrazo con Jacob es todo lo que faltaba a José. Jacob grita desde lo profundo: «*Ahora sí que puedo morir, porque he vuelto a ver tu rostro y que vives todavía*» (46,30). *Mi hijo estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y fue encontrado* (Lc 15,24). Ahora las lágrimas de José son de emoción, reencuentro, alegría.

José elabora una teología de su historia

Dios dispone todas las cosas para el bien de los que lo aman (Rm 8,28).

Cuando José se da a conocer a sus hermanos, estos quedan paralizados pensando que, ahora sí, llegó el momento de la venganza. Pero José, no en vano, ha tardado dos años en este camino hacia el perdón. A fin de poder perdonar verdaderamente, ha profundizado sobre su pasado, lo ha rumiado, lo ha atravesado; y así como en dos ocasiones atribuye su capacidad de interpretar los sueños a Dios, ahora también, al mirar atrás y releer su historia, encuentra en la providencia de Dios, la mano de quien dirige la historia. Por ello dice a sus hermanos:

Ahora no se aflijan ni sientan remordimiento por haberme vendido. En realidad, ha sido Dios el que me envió aquí delante de ustedes para preservarles la vida. Porque ya hace dos años que hay hambre en esta región, y en los próximos cinco años tampoco se recogerán cosechas de los cultivos. Por eso Dios hizo que yo los precediera para dejarles un resto en la tierra y salvarles la vida, librándolos de una manera extraordinaria. Ha sido Dios, y no ustedes, el que me envió aquí y me constituyó padre del Faraón, señor de todo su palacio y gobernador de Egipto (Gn 45,5-8).

Al perdonar, José recupera su pasado bajo una nueva luz y encuentra un sentido a su sufrimiento. Las lágrimas, expresión externa del proceso de perdón, han purificado su memoria, resignificando su presente y realineándolo con su identidad de hijo y hermano. Dos veces dirá que la razón por la cual sus hermanos lo vendieron como esclavo, es un designio de Dios para que él, José, pudiera más tarde salvarles la vida (45,5; 45,7). Dios ha permitido el mal para obtener de él un bien mayor.

Con esta reflexión sobre su pasado, José está sobrevolando el problema del mal, el *misterio de iniquidad* (2 Tes 2,7). Juan Pablo II también ha hecho su reflexión sobre el misterio del mal, sobre todo en relación a los dos terribles totalitarismos que sufrió en carne propia: el nazismo y el comunismo. En “*Memoria e Identidad*”, hace su propia teología de la historia, preguntándose por

el designio de la Divina Providencia, ya que siempre “debe haber algún motivo” por el cual Dios permite estos males.¹¹ Sostiene que “se [podría] pensar que en determinadas circunstancias este mal es en cierto sentido necesario para el mundo y para el hombre”. Y al igual que José, concluye diciendo que “en definitiva, tras la experiencia punzante del mal, se llega a practicar un bien mas grande”.¹² José ha descubierto esto en su propia vida, ha experimentado que *Dios dispone todas las cosas para el bien de los que lo aman, de aquellos que él llamó según su designio* (Rm 8,28). José está en paz.

¹¹ Cf. JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad*, Madrid, Planeta, 2005, 28.

¹² *Ibid.*, 29.

Las lágrimas de Jesús en el Nuevo Testamento

—

Hans-Ulrich Weidemann*

1. De los héroes que lloran a los hombres autocontrolados

“Los héroes homéricos seguían llorando como las mujeres; sólo en la época clásica surge cada vez más el modelo de un hombre que, a diferencia de la mujer, se controla en su dolor”.¹ Esta diferencia de género en el llanto fue puesta en escena explícitamente por Platón en su diálogo *Fedón* al comienzo de una de las escenas de muerte más famosas de la literatura universal: allí los hombres que permanecían con Sócrates rompieron a llorar cuando éste hubo vaciado la copa fatal de cicuta. Pero Sócrates los amonesta para que dejen de llorar (117d); al fin y al cabo, ya había echado a las mujeres mucho antes por esta misma razón (cf. 60a). La respuesta de Fedón es elocuente: “Cuando lo oímos, nos avergonzamos y dejamos de llorar” (117e).²

En la *República* Platón critica masivamente en dos ocasiones a Homero y a otros poetas por su representación de héroes y dioses que lloran, e incluso aboga por la censura (“eliminación”) de estos pasajes, al menos en la educación de los guardianes de su estado ideal.³ No se puede esperar que estos hombres acepten la presentación poética de héroes o incluso dioses que lloran y están de luto (¡pero lo mismo se aplica a los héroes y dioses que ríen!). Para Platón, lo que compete a los hombres en el duelo es precisamente la calma (*hesychía*) y la perseverancia

* Hans-Ulrich Weidemann, nacido en 1969, es Profesor de Nuevo Testamento en el Seminario de Teología católica de la Universidad Siegen.

¹ Petra von Gemünden, *Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie, exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer in der Bibel und ihrer Umwelt*, en: Dies., *Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums* (NTOA 73), Göttingen 2009, 13–33, 28. Sobre el tema general, ver Thorsten Fögen, (ed.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin - New York 2009. Außerdem Ulrich Huttner - Thomas Naumann - Hans-Ulrich Weidemann - Andreas Hoffmann, Art. *Trauer I. Traurigkeit. Trübsal*, en: RAC (en prensa).

² Platón, *Fedón*. Griego-Alemán, trad. y ed. por Barbara Zehnpfennig (Biblioteca Filosófica 431), Hamburgo 1991.

³ Platón, *Politeia 2*, 376c - 3, 398b, especialmente 387d - 389a, así como *Pol. 10*, 595a-608b, especialmente 605c-607a. Me refiero a la edición greco-alemana de Tusculum Collection, trad. por Rüdiger Rufener, ed. por Thomas Alexander Szlezák, Düsseldorf 2000.

(*kartereín*) (605de). Por ello su Sócrates aboga por “suprimir el lamento de los héroes famosos y dejarlo para las mujeres –no sólo para las más virtuosas– y para los hombres que no son buenos” (387e). El enunciado muestra que en este sistema el género la diferenciación está vinculada a una jerarquía social: el llanto es para las mujeres y los hombres de las clases bajas. En el espacio de las élites masculinas, uno se distingue precisamente por el autocontrol.⁴

El propio Platón deja entrever que la valoración de las lágrimas masculinas y el luto visible de los hombres cambió significativamente entre Homero y su propia época. Pues mientras que se aplaude la representación artística que Homero hace de los héroes que se lamentan, en el caso del propio dolor “nos hacemos merecedores de honra precisamente en lo contrario, es decir, si podemos permanecer tranquilos y soportar con firmeza”, pues esto sería precisamente lo varonil (*andrós*), mientras que el lamento y el duelo de los héroes –que en el caso de Homero recibe elogios– sería femenino (*gynaikós*) (605de).

Hans van Wees trató esto en su ensayo “Una breve historia de las lágrimas” (1998). Según van Wees, la creciente “diferenciación en la expresión del llanto” está relacionada con el “ensanchamiento general de la brecha de género” que tuvo lugar entre los siglos VIII y V a.C.⁵ Así, el llanto (*pénthos*) ya era calificado como femenino (*gynaikeíon*) por el poeta lírico del siglo VII Archilochos (Fragm. 13), y las representaciones pictóricas de la misma época apoyan la tesis. Siguiendo a Todd W. Reeser, se puede decir que el autocontrol y el dominio emocional se convirtieron en el “elemento clave” del “núcleo de masculinidad” preponderante en las élites de griegas⁶ en los siglos VII y VI, tal como lo formuló ejemplarmente Platón y se impuso luego sobre todo en la Estoa.

⁴ *A Brief History of Tears. Gender Differentiation in Archaic Greece*, in: Lin Fox-hall – John Salmon (Eds.), *When Men were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London – New York 1998, 10–53, 11–16 und 42–46. Außerdem Jean-Noël Allard – Pascal Montlahuc, *The Gendered Construction of Emotions in Ancient Greece and Rome*, en: *Clio* 47 (2018) 23–43.

⁵ Van Wees, *Brief History* (ver nota 4), 16–19. *Ibidem.* 45: “[...] lo que sucedió en los siglos VII y VI aC se explica mejor asumiendo que se ha formulado algo muy parecido a la ideología clásica”. Wees habla del “nuevo equilibrio de poder” entre hombres y mujeres .

⁶ Bajo el título “Unstable Time: Masculinity in History”, Todd W. Reeser, *masculinidad en teoría*. Una introducción, Malden, Mass. 2010, 216–226, desarrolló un concepto más detallado

2. Mujeres y hombres que lloran en el Nuevo Testamento

Unos siglos más tarde, los textos del Nuevo Testamento también forman parte de una cultura bastante reservada en cuanto a la presentación de arrebatos emocionales excesivos o incluso de lágrimas en los hombres. Ciertamente los textos del Nuevo Testamento no son literatura por y para la élite, pero indudablemente sus ideales también entran en juego aquí. Esto no significa que a los hombres no se los muestre llorando. En el Nuevo Testamento tanto los hombres como las mujeres lloran por una variedad de razones. Las mujeres lloran por los muertos, como la madre del discípulo muerto de Naím (Lc 7,13). En su vía crucis Jesús se encuentra con un grupo de mujeres que lloran (Lc 23,27-28), y en los Hechos de los Apóstoles Pedro se encuentra con las viudas que lloran en la casa de Tabitá (Hch 9,39). También está la pecadora que llora y baña los pies de Jesús con lágrimas de arrepentimiento y de amor (Lc 7,38.44). Esta última escena muestra que las lágrimas evidentemente pertenecen al verbo *klaíein* (“llorar, lamentarse”), utilizado en todos los pasajes, que abarca todo el espectro, desde la tristeza personal hasta la ritual. No es posible separar la tristeza personal y la ritual, sobre todo en los textos antiguos: “casi nunca aparecen como verdaderamente separables”.⁷ Esto también se aplica a María Magdalena, que llora ante la tumba vacía de Jesús en el Evangelio de Juan (Juan 20,11-15).

¿Y qué pasa con los hombres? De hecho, en los textos del Nuevo Testamento se mencionan grupos que lloran o están tristes, entre los que ciertamente hay hombres, como en la muerte de la hija de Jairo (Mc 5,38s; Lc 8,52) o en la tumba de Lázaro (Jn 11,33). En cambio, el llanto

que permite describir los procesos de pluralización y transformación de los antiguos ideales y discursos de masculinidad de manera diferenciada. Reeser describe las “masculinidades” como “morfologías de masculinidad” (220) o como “agrupaciones de masculinidad” (224). Esto le permite diferenciar entre diferentes “elementos” o “elementos clave” dentro de la masculinidad y describirlos de manera diferenciada, tanto de forma sincrónica como diacrónica.

⁷ Kimberley Christine Patton - John Stratton Hawley, *Introduction*, en: Dies. (Eds.), *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton 2005, 1-23, 9, y más: “El llanto en respuesta a un trauma colectivo inesperado facilita la experiencia del dolor individual y, al alternar con el discurso del lamento grupal, ofrece una salida para las profundidades de dolor que de otro modo podría ser abrumador tanto para las personas como para las comunidades en las que se reúnen”.

de los reyes, los comerciantes y las tripulaciones de los barcos por la ramera Babilonia no tiene obviamente un sentido positivo (Ap 18,9-19). Los hombres, por su parte, lloran por remordimiento, pero también por rabia y miedo, por tensión y frustración, y en las rupturas. Así, en los Evangelios sinópticos, Pedro rompe a llorar al principio de la Pasión después de su tercera negación (*klaíein*, Mc 14,72 par. Mt 26,75; Lc 22,62), ¡derramando sin duda lágrimas de arrepentimiento y remordimiento. El autor de los Hechos, en cambio, no hace llorar directamente a Pablo, pero sí habla de sus lágrimas derramadas en el extenuante servicio al Señor y en la exhortación a sus Iglesias (Hechos 20,19.31). Los presbíteros de la Iglesia de Éfeso reaccionan a la separación del apóstol con llanto (Hechos 20,37). Y el vidente del Apocalipsis llora profusamente porque nadie es considerado digno de abrir el libro con los siete sellos (Hechos 5,4).

Las lágrimas tienen una función retórica en la literatura epistolar; “fluyen” especialmente en las crisis entre emisor y destinatario. Pablo se presenta en Filipenses como alguien que llora por los enemigos de la cruz de Cristo (Flp 3,18), aparentemente de ira y de dolor. Escribe explícitamente de sus lágrimas –lágrimas de angustia de corazón y aflicción–, en la Segunda Carta a los Corintios (2Cor 2,4), marcando el clímax de su ruptura con la Iglesia de Corinto.⁸ Justo lo contrario ocurre en la Segunda Carta a Timoteo: en 2 Tim 1,4 el remitente menciona las lágrimas que Timoteo, al parecer, había derramado al despedirse. Muestran la estrecha relación entre Pablo y Timoteo, ya que este último debe conservar el “precioso depósito confiado” y transmitirlo a la siguiente generación (1,12-14; 2,1-2), es decir, la tradición de enseñanza paulina, codificada en las Cartas Pastorales como conclusión del corpus paulinum. Esta tradición doctrinal está autenticada, por así decirlo, por las lágrimas del portador de la tradición.

El Evangelio de Juan, en cambio, no menciona las lágrimas de arrepentimiento de Pedro después de la tercera negación. A diferencia

⁸ Véase Eve-Marie Becker, *Die Tränen des Paulus (2 Cor 2,4; Phil 3,18): Emotion oder Topos?*, En: Renate Egger-Wenzel - Jeremy Corley (ed.), *Emotions from Ben Sira to Paul* (DCLY 2011), Berlin - Nueva York 2012, 361–378. Según Becker, Pablo expresa su emotividad con el motivo de la lágrima, pero lo usa principalmente como un recurso retórico en relación con su estrategia de escritura.

de los Sinópticos, el gallo tiene aquí la última palabra (Jn 18,27). Sin embargo, en el contexto del tercer discurso de despedida, Jesús dice a los discípulos sin distinción: “ustedes van a llorar y se van a lamentar, pero el mundo se alegrará; estarán tristes, pero su tristeza se convertirá en alegría” (Jn 16,20). En la superficie del texto, Jesús anuncia aquí que sus discípulos –y por tanto también los hombres!– llorarán y se lamentarán por él cuando muera en la cruz al día siguiente, pero que esto se convertirá en alegría el domingo de Pascua. Sin embargo, a la vez, el tiempo futuro del texto apunta más allá de esta situación única hacia el presente de los destinatarios. Christian Dietzfelbinger lo expresa así: “Lo que los discípulos experimentaron por primera vez y fundamentalmente en la Pascua [...] se repite en la existencia pospascual de la comunidad cada vez que la comunidad, abandonada y en duelo, toma conciencia de la presencia de Jesús. [...] La sucesión del Viernes Santo y de la Pascua en los vv. 16-19 es, pues, una tipología y un símbolo de esa sucesión repetitiva por la que se determina la existencia de la comunidad”.⁹ Ciertamente, no hay que imaginarse a la comunidad llorando y lamentándose, sino que el llanto y la lamentación indican la distancia “del mundo” de aquellos que creen en Cristo, un mundo que no les depara ninguna alegría. En la narración propiamente dicha sólo una mujer llora explícitamente por Jesús: María Magdalena (Jn 20,11-15).

3. El lamento por Jerusalén: el llanto profético de Jesús en el evangelio de san Lucas

Pero, ¿qué pasa con la principal figura masculina del Nuevo Testamento, el propio Jesús? Tres veces se menciona que lloró, pero las escenas no podrían ser más diferentes. Según el evangelio de san Lucas, Jesús estalla en llanto al ver la ciudad de Jerusalén mientras sube triunfante a la cima del Monte de los olivos con sus discípulos:

19,41 Y cuando se acercó y vio la ciudad,
se puso a llorar por ella (ἐκλαθσεν ἐπ’ αὐτήν).

19,42 Y dijo:

⁹ Christian Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes II*, (ZBK 4.2), Zürich 2001, 174.

“¡Si tú también hubieras conocido aquel día que conduce a la paz! Pero ahora se ha ocultado a tus ojos”.

La escena es llamativa porque Lucas elimina de su modelo, el evangelio de san Marcos, toda una serie de frases que muestran a Jesús en una emotividad fuerte, casi “sin freno”: así, en Lucas 5,14 falta la observación de que Jesús “resopla” al leproso (Mc 1,43). Lo mismo ocurre en Marcos 3,5, donde Jesús mira a la congregación de la sinagoga “con ira” antes de su primera curación del sábado, “lleno de dolor por el endurecimiento de su corazón” (dif. Lc 6,10). Lucas también suprime el enojo de Jesús con sus discípulos en Marcos 10,14 (dif. Lc 18,16), así como el comentario de Marcos 10,21 de que Jesús miró al rico y “lo amó” (dif. Lc 18,22). Esto queda especialmente claro en la llamada escena de Getsemaní. A diferencia de Marcos, en Lucas Jesús no se deja vencer por el miedo y la desesperación (falta en Mc 14,33b, 34b), ni cae al suelo (cf. Mc 14:35), sino que sólo dobla las rodillas. Sólo entra en *agonía* después de que un ángel le haya fortalecido para esta lucha –y Lucas elige aquí una expresión que significa angustia de muerte, pero también lucha-. En cualquier caso, no corren lágrimas, sino que las gotas de sudor de un atleta caen al suelo “como sangre” (Lc 22,39-46). Shelly Matthews observa en Lucas un “programa de masculinización de Jesús”,¹⁰ una frase nada feliz. Es mejor hablar de un reajuste marqueano del “núcleo de masculinidad” (Todd Reeser), a través de un mayor énfasis en el autodomínio y el control de los afectos a expensas, por ejemplo, de la ira, aunque también del cariño.

Eso calza con el hecho de que Lucas, al parecer, sustituye con esta escena la maldición de la higuera (Mc 11,12-14), que también tiene lugar en el camino de Betania a Jerusalén y antes de la purificación del templo. El airado milagro punitivo del Jesús de Marcos, que golpea simbólicamente el templo, se convierte en Lucas en una escena de lamento profético, pues Jesús aparece aquí evidentemente como un “profeta que llora”. Como Jeremías, Jesús predice la destrucción del templo (cf. Jr 7,1-15; 26,1-6); y como Jeremías (Jr 8,18-23; 9,9-21, cf. 13,17; 14,17),

¹⁰ Shelly Matthews, *The Weeping Jesus and the Daughters of Jerusalem. Gender and Conquest in Lukan Lament*, en: Ute E. Eisen u.a. (Hg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* (WUNT 302), Tübingen 2013, 381-403, 384.

aunque también como Eliseo (2 Re 8,11-12) e Isaías (Is 16,9; 22,4), también Jesús llora. Su lamento está seguido, como una amenaza, del anuncio del asedio y la destrucción de la ciudad (19,42-44b). La razón está al final: “porque no reconociste el momento (*kairós*) de tu visita (*episkopé*)”. De esta manera Lucas rinde homenaje al *Benedictus* de Zacarías al principio de su Evangelio (Lc 1,78s).

Es el primero de los tres anuncios sobre la destrucción de Jerusalén (cf. todavía 21,5-6; 23, 27-31). Los destinatarios de la doble obra de Lucas saben que estos anuncios se han hecho realidad. Las lágrimas de Jesús muestran su apego emocional a la ciudad, incluso cuando él mismo pronuncia un cuasi juicio sobre ella. Queda prohibida toda forma de triunfo o regodeo. Pero el llanto de Jesús, de ninguna manera es un signo de debilidad, pues los lectores saben que ha sido resucitado y exaltado a la derecha de Dios y, por tanto, es Señor y vencedor. Además, ellos recuerdan que Jesús había prometido, a “los que ahora lloran”, la transformación de la tristeza: “porque ustedes reirán” (Lc 6,21), cuando Dios haya establecido su reino. Pero aún más: a los que ahora lloran Jesús los llama *bienaventurados*, junto con los pobres y hambrientos, en lugar de exigirles que “soporten la desgracia con calma” (así Platón, *Pol.* 3,387e). Jesús no reprende a los que lloran sino que amenaza a los ricos, que están satisfechos y alegres (Lc 6,24); y él mismo llora sobre Jerusalén como un profeta. Aunque la afirmación de Shelly Matthew, de que Lucas ha “masculinizado” al Jesús marqueano, delata una visión demasiado estereotipada de las múltiples masculinidades en la antigüedad, se estará de acuerdo con ella en que las lágrimas de Jesús corren “dentro de un género de emoción masculina aceptable”.¹¹

4. La prueba del miedo a la muerte: las lágrimas de Jesús en la Carta a los Hebreos

¹¹ Matthews, *Weeping Jesus* (ver nota 10) 400. Matthews, *ibid.* 389-393, ofrece ejemplos interesantes de señores de la guerra paganos llorando por una ciudad condenada, pero el ‘profeta que llora’ podría estar más cerca. Susanna Asikainen, *Jesus and Other Men. Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels* (BIS 159), Leiden 2018, 145-147, con la conclusión: “Por lo tanto, en este caso, el lamento de Jesús no puede hacerlo menos masculino, aunque sigue siendo problemático desde el punto de vista del ideal estoico de autocontrol”. (147).

Con la Carta a los Hebreos entramos en un mundo muy diferente. Su autor habla claramente de las lágrimas de Jesús, pero sin darle ningún sentido heroico o profético, aunque la conexión entre oración, lágrimas y respuesta tenga modelos en el Antiguo Testamento.¹²

Jesucristo [...],

- 5,7 a que en los días de su carne
- b súplicas y plegarias (δεήσεις τε και ικετηρίας) a Aquel que podía salvarlo (es decir, de la muerte),
 - c ofreció con fuertes gritos y lágrimas
(μετὰ κραυγῆς ισχυρᾶς και δακρύων προσενέγκας)
 - d fue escuchado por su temor de Dios,
- 5,8 a Y aprendió,
- b aunque era Hijo,
 - c la obediencia, por lo que sufrió [...]

Se hace notar que Jesús *ofreció* súplicas y plegarias a Dios con fuerte llanto y lágrimas. Al utilizar el término cultural “ofrendar”, el autor ya sitúa a sus destinatarios en la vía adecuada: pues en su tratado presenta a Jesús como el sumo sacerdote perfecto “que se ofreció a sí mismo a Dios” (9,14; cf. 9,28; 10,12). Este es el centro de su pensamiento: mediante la muerte de Jesús en la cruz y su resurrección, o sea con su elevación “a la diestra de Dios”, se realiza la entrada en el santuario del sumo sacerdote eterno según el orden de Melquisedec.

Pero, ¿por qué dice el autor en 5,7-8 que Jesús ofreció súplicas y peticiones con llanto y lágrimas en los días de su carne, es decir, *antes* de ofrecerse en la cruz? Las lágrimas y el llanto de Jesús evidencian una especie de “cualificación adicional” que el divino sumo sacerdote hecho hombre adquirió durante su existencia terrenal: la de la “simpatía” y la misericordia. Porque para ser ante Dios un sumo sacerdote *misericordioso*

¹² Ejemplar es Sal 6; Sl 38,12 LXX e Isa 38,1-9, pero también 3Makk 5,7-9 LXX.

y fiel, Jesús debe (según Heb 2,17) asemejarse en todo a sus hermanos, a fin de expiar los pecados del pueblo.

Pero, ¿cómo adquiere el sumo sacerdote esta cualificación?¹³ Como respuesta, el autor señala una situación de crisis única en la vida de Jesús. El texto clave se encuentra en 4,15, que no sólo pertenece al mismo contexto de las lágrimas de Jesús (Heb 4,14-5,10), sino que, con la palabra clave *peirasmós*, también proporciona la clave decisiva para su interpretación, a saber, la categoría de prueba o ensayo (o también tentación): “Porque no tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse (*sympáthesai*) de nuestras debilidades, sino uno que fue probado en todo de la misma manera que nosotros, pero (permaneció) sin pecado”.

Ahora bien, la Carta a los Hebreos no da ninguna indicación directa de en qué situación concreta de los “días de su carne” tuvo que pasar Jesús esta prueba. Sin embargo, el autor probablemente tiene en mente la escena de la última noche de su vida, que los evangelios sinópticos localizan en un terreno llamado Getsemaní (Mc 14,32; Mt 26,36) o sea un lugar del monte de los Olivos (Lc 22,39). Aunque no se mencione a Jesús llorando o sollozando, los lectores de los evangelios de Marcos y Mateo se enfrentan a un retrato desgarrador, el de un Jesús “consternado” que ha caído al suelo en agonía (Mc 14,33), expresando su desesperación con las palabras del doble Salmo 42/43: “Mi alma está triste hasta la muerte” (cf. Sal 42,6.12; 43,5). Tres veces pide Jesús al Padre que el cáliz de la ira de Dios (Mc 14,36, cf. Is 51,17; Sal 11,6; Ez 23,33) pase de largo, y tres veces pide que se haga la voluntad del Padre, sometiendo así su voluntad a la del Padre silencioso que se aparta de Él.

Pero según la Carta a los Hebreos, ¿en qué consistía exactamente la prueba? La respuesta a esta pregunta se encuentra en 2,15. Para el autor, la existencia humana –de la que participó el Hijo eterno de Dios y Sumo Sacerdote con su carne y su sangre– se caracteriza fundamentalmente por el *miedo a la muerte*, que esclaviza a todas las personas a lo

¹³ Sobre lo siguiente, cf. en detalle Lena Lütticke - Hans-Ulrich Weidemann, «*He himself was tempted*» (Hebr 2:18). *The Temptation of Jesus in the New Testament*, in: Johannes Grössl - Klaus von Stosch (Eds.), *Impeccability and Temptation. Understanding Christ's Divine and Human Will*, London - New York 2021, 50-74.

largo de su vida. Es cierto que, con su muerte y resurrección, Jesús “venció a la muerte y al diablo”, por así decir, y desbancó el miedo humano a la muerte. Pero su participación en la corporeidad mortal de los seres humanos, su “simpatía” por ellos llega hasta el centro de su persona. Pues el “Jesús de la Carta a los Hebreos, que libera del miedo a la muerte, conoce [...] por sí mismo el miedo a la muerte; por eso el autor de la Carta no lo subestima”.¹⁴ Antes de vencer a Satanás con su muerte y redimir a los hombres, Jesús mismo es puesto a prueba por el miedo a la muerte. Y a pesar de su miedo a la muerte, que comparte plenamente con sus “hermanos y hermanas”, que son de carne y hueso como él, ¡se vuelve a Dios en la oración! En este punto el autor formula, probablemente de manera consciente, una ambigüedad, porque según 5,7s, el Hijo se dirige con gritos y lágrimas a Dios, que puede salvarlo *ante* la muerte, pero también *de* la muerte. El Hijo pone así su salvación totalmente en manos de Dios. En su temor a la muerte no se desespera ni “maldice a Dios y muere” (cf. Job 2,9); bien al contrario: no huye de la muerte. De este modo “aprendió la obediencia”, en lugar de rebelarse o de desesperar ante su muerte – y así permaneció “sin pecado”.

El llanto de Jesús y sus lágrimas muestran que fue probado de la misma manera que todo ser humano, sufriendo la angustia humana de la muerte en su totalidad, y sólo así se llegó a ser un sumo sacerdote que tiene misericordia de todas nuestras debilidades. Como alguien que se sometió a sí mismo al temor de la muerte como prueba definitiva, y que murió llorando y gritando pero en oración, él es capaz de ayudar a los que también están sometidos a tentaciones y pruebas (Hb 2,18). Por eso, el autor puede exhortar a sus destinatarios a acercarse confiadamente al trono de la gracia, para recibir allí misericordia y encontrar la gracia de una ayuda oportuna (4,16).

5. Las lágrimas del dador de vida: las lágrimas de Jesús en el evangelio de Juan

También el evangelio de Juan nos muestra a Jesús llorando, y esto en el contexto del séptimo “signo”, el más grande: la resurrección de

¹⁴ Herbert Braun, *An die Hebräer* (HNT 14), Tübingen 1984, 67. En cambio, el pecado y la ley son los poderes de los que Cristo libra.

Lázaro (Jn 11,1-41). A diferencia del evangelio de Lucas y de forma similar a Hebreos, en Juan 11,35 –probablemente el versículo más corto del Nuevo Testamento– la elección del verbo *dakryein* enfatiza el aspecto de derramar lágrimas, que también resuena en el *klaíein* de Lucas. Y al igual que *klaíein* en Lucas 19,41, también *dakryein* en Juan 11,35 está en tiempo aoristo: Jesús “rompe en lágrimas”, aparentemente en el momento en que la multitud enlutada le señala la tumba de Lázaro con las palabras “Ven y verás” (11,34). Lutero traduce el aoristo de manera muy hermosa: “Y los ojos de Jesús saltaron”. Sus lágrimas muestran el amor de Jesús por su amigo Lázaro (11,11), que el evangelista había subrayado dos veces antes (11,3.5) y que los otros judíos también señalan con razón (11,36).

11,33 Al ver Jesús que ella lloraba (ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν),
y que los judíos que habían venido con ella lloraban
(κλαίοντας),
se levantó airado de espíritu (ἐνεβριμήσατο τῷ
πνεύματι)
Y se despertó (καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν),

11,34 y dijo:
“¿Dónde lo han puesto?”
Le dijeron:
“¡Señor, ven a ver!”
Jesús rompió en lágrimas (ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς).
Entonces los judíos dijeron:
“¿Cómo lo quería (ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν)!” [...]

De ninguna manera es Jesús el único que llora aquí. Cuando llega a Betania, cuatro días después de la muerte de Lázaro, las hermanas de éste se encuentran en pleno duelo judío de siete días, la *shiva*;¹⁵ y muchos judíos habían acudido a llorar con ellas y a consolarlas (11,17-19). Cuando Jesús se encuentra con María –fuera de la casa del duelo, a la que recién entrará para celebrar una fiesta con Lázaro y las hermanas (12,1-2)–, ella llora y también lo hacen los judíos que han venido con

¹⁵ Para los siete días de Shiva, véase Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes I* (RNT), Regensburg 2009, 731f. La sentada de duelo se menciona en Jn 11,20: “Pero María estaba sentada en la casa (Μαριάμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο)».

ella. ¡De modo que aquí los hombres también lloran! Y el propio Jesús rompe a llorar. Pero no se limita a derramar lágrimas. Cuando ve a María llorando por su hermano y a los judíos que lloran con ella, “se irrita en su espíritu y se turba” (11,33). Y cuando llega a la tumba poco después, “se irritó de nuevo en su interior” (11,38). Las lágrimas públicamente visibles por su amigo están acompañadas por una fuerte agitación “interior”, contada dos veces, pero formulada más bien como cólera y reticencia. Esta furiosa agitación se apodera del Jesús joánico cada vez que se enfrenta a la muerte, ¡especialmente a la suya!¹⁶ Es la ira del dador de vida cuando se encuentra con su verdadero adversario, el enemigo mortal de la humanidad.

De ninguna manera es textualmente apropiado interpretar las lágrimas de Jesús desde la posterior doctrina de las dos naturalezas del Concilio de Calcedonia (451 d.C.), como una expresión de su “naturaleza humana” o incluso de su “humanidad”, a fin de ubicar luego a su lado la divinidad manifestada en la resurrección de Lázaro. Este modelo dicotómico de lectura de las Escrituras domina la historia interpretativa de la Iglesia primitiva: “Es en la exégesis de un Cristo que llora donde los primeros comentaristas se explayan más claramente sobre la relación entre las lágrimas y la divinidad. Niegan el derramamiento de lágrimas al aspecto divino de Jesús, y en cambio incluyen sistemáticamente su dolor como prueba del aspecto de mortalidad encarnada del hijo de Dios”.¹⁷ Sin embargo, la intención tanto cristológica como pastoral del cuarto evangelista, que es tangible en el diseño literario del relato de Lázaro, queda oscurecida por esta historia de la interpretación. Las lágrimas de Jesús tienen una función diferente en esta narración, que es central en el Evangelio de Juan. Para reconstruirla, es necesario observar la organización dramática de la narración.

¹⁶ Además, hay Jn 12,27: Νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρακται (véase Sal 6,4 LXX: ἡ ψυχὴ μου ἐπαράχθη σφόδρα) y -en la predicción de la traición de Judas- Jn 13:21: ἐπαράχθη τῷ πνεύματι. El evangelista siempre usa la palabra *ταράσσειν* cuando Jesús se enfrenta a la muerte.

¹⁷ Anthony Corbeil, *Weeping Statues, Weeping Gods and Prodigies from Republican to Early-Christian Rome*, en: Fögen, *Tears* (ver Nota 1), 297-310, 306, con documentos de Agustín, Orígenes, Hilarius y Nicetas - bajo el titular «Real Gods Don't Cry» (305-307). Véase también Theobald, *Joh I* (véase la nota 15), 739 y siguientes, y Patton-Hawley, *Introducción* (véase la nota 7), 18-21 («The Weeping of God»).

Porque el encuentro de Jesús con María y los judíos que lloran con ella (11,28- 37) sigue inmediatamente a su encuentro con su hermana Marta (11,20- 27). Que estas dos escenas forman una especie de diptico literario y, por tanto, se interpretan mutuamente, lo demuestra ya el hecho de que ambas hermanas dirigen *la misma frase* a Jesús: “Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto”. (11,21=32). Así que ambas hermanas habrían confiado en que Jesús podría salvar de la muerte a su hermano, un enfermo terminal, mediante una curación milagrosa, pero llegó demasiado tarde para ello. Mientras que María sólo llora después de esta frase, Marta había atribuido previamente a Jesús la capacidad de mover a Dios para que resucitara a su hermano por medio de su intercesión, con lo que se pierde claramente el misterio personal del Jesús joánico.¹⁸ A su recitación (casi resignada) de la resurrección de los muertos del final de los tiempos, Jesús le responde con la autorrevelación: “Yo soy la Resurrección y la Vida; el que crea en mí, aunque muera, vivirá. Y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás” (11,25-26).¹⁹ Con esta palabra, Yo-soy, Jesús vincula la resurrección y la vida a su persona, y ambas pueden encontrarse “aquí mismo y ahora mismo, encontrándolo *a él*, es decir, creyendo en él”.²⁰ Por eso, según el Evangelio de Juan, quien escucha la voz de Jesús ya ha pasado de la muerte a la vida (Jn 5,24), y quien cree en él no perece, sino que tiene vida eterna (3,16) y no entra en juicio (3,18). La resurrección corporal de Lázaro de la tumba, relatada un poco más tarde, es, por tanto, el signo (*semeïon*) de lo que le ocurrió a su hermana Marta en su encuentro con Jesús: “Según la palabra Yo-soy (vv. 25b.c + 26a), Marta, al acudir a la fe en Jesús, recibió la vida eterna. La resurrección de la muerte, pues, no sólo le ocurrió a Lázaro, sino también a Marta, y tanto aquí como allí es la palabra del Hijo de Dios a la que se debe la nueva vida”.²¹

¹⁸ Además, Hans-Christian Kammler, *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie* (WUNT 126), Tübingen 2000, 199: “Ambas disposiciones, sin embargo, pasan por alto el divino secreto personal de Jesús, porque presuponen una diferencia cualitativa entre él y Dios [...] y el Hijo eterno de Dios claramente vinculado a la tradición de Elías/Eliseo en el nivel de lo profético y, en última instancia, de lo humano”.

¹⁹ Traducción de Kammler, *Christologie* (ver nota 18), 201.

²⁰ Otfried Hofius, *Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie*, en: ZThK 102 (2005) 17-34, 27.

²¹ Hofius, *Auferweckung* (ver nota 20), 32.

Sin embargo, las lágrimas de Jesús en la escena correspondiente con María, dejan claro de forma casi chocante, que este proceso de comunicar la vida eterna mediante la llamada a la comunidad de Cristo no significa que el creyente se libre de la muerte corporal y que sus familiares y amigos se libren del dolor y la pérdida. A Marta, Jesús le había dicho que el que cree en él vivirá, *jaunque muera!* (v. 25).²² Con razón, Michael Theobald señala que este comentario se refiere a los difuntos.²³ Efectivamente, “¡Lázaro ha muerto!” (11,14) y sus parientes (representados aquí por las dos hermanas) y amigos (representados aquí por Jesús y sus discípulos, cf. 11,11) son invadidos por el dolor. Así, incluso el dador de la vida estalla en lágrimas, y se ve embargado por la ira y la conmoción ante las desastrosas consecuencias de la muerte.

En el plano de las verdades soteriológicas, la muerte corporal queda relativizada por la palabra Yo-soy, porque el creyente que muere no puede ser privado de la verdadera vida.²⁴ Pero el dolor y la pena causados por la muerte de un ser querido no pueden relativizarse, como tampoco la conmoción y la protesta airada contra la muerte, con la que ni el creyente ni el Hijo de Dios encarnado pueden conformarse.

6. “Mejor alabar al Hades” (Platón, *Pol.* 3,386b).

En los tres pasajes narrativos en los que se escenifica literariamente el llanto de Jesús en el Nuevo Testamento, sus lágrimas no abren en absoluto un acceso directo a su constitución emocional o a su equilibrio emocional en situaciones precarias. No se trata de retratar a Jesús como un verdadero ser humano en el sentido del Concilio de Calcedonia, ni de dibujarlo como un hombre sensible que permite las emociones. Las lágrimas de Jesús son, en primer lugar, un elemento importante de las propias narraciones y parte de su cristología narrativa.

²² Para un análisis gramatical, ver Kammler, *Christologie* (ver nota 18), 201, nota 137: El giro $\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ (= $\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$) $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\acute{\alpha}\nu\eta$ no pertenece a $\zeta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$, sino a $\acute{\omicron}\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\acute{\epsilon}$. Debido a que este sujeto de la cláusula subordinada está enfatizado, viene antes de $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ (como en 10,9) (análogo al prefijo delante de otras conjunciones en 7th, 27; 16.21; 11.20 y 13.29), ver BDR § 475 1.a con nota 1. Kammler traduce: “Aquellos que creen en mí, que mueran, vivirán”. Asimismo, Theobald, *Joh I* (ver nota 15), 736.

²³ Theobald, *Joh I* (ver nota 15), 736.

²⁴ Theobald, *Joh I* (ver nota 15), 735.

Aunque no es admisible, ni metodológica ni históricamente, poner en cortocircuito directo a Platón con el Nuevo Testamento, volvemos una vez más, para concluir, a la petición de Platón de censurar a los héroes y dioses que lloran en la poesía. Porque incluso sin postular dependencias literarias, la comparación puede aguzar el ojo para los detalles textuales. Se nota entonces que los autores del Nuevo Testamento también tienen cierta reserva a la hora de atribuir una emoción desmedida o una pena excesiva a sus protagonistas, y especialmente a *el* protagonista. El Jesús joánico no llora a Lázaro como Aquiles llora a Patroclo, revolcándose en el suelo.²⁵ Con Jesús que llora, no vuelven en absoluto a la historia literaria los héroes y los dioses que lloran en Homero.

Sin embargo, la crítica de Platón va más allá, pues los guardianes de su estado ideal no son los únicos que se ven privados de dioses y héroes que lloran. Platón también aboga por una censura de aquellos pasajes de las obras de Homero y otros poetas que describen la muerte y el inframundo, el Hades, de una manera particularmente terrible y desesperada. Porque si los guardianes han de ser varoniles (*andreíoi*), y preferir en la batalla su propia muerte a la derrota y la esclavitud, no deben sentir ningún temor a la muerte, “¿o piensas que alguno es *andreíos* cuando tiene este temor en él? – No, por Zeus” (386b). Y esto es precisamente lo que ven de forma diferente los autores tanto de la Carta a los Hebreos como del evangelio de Juan. Ambos escriben bajo la premisa de la fe en el Señor resucitado, pero el hecho de que la muerte ya haya sido vencida intensifica, paradójicamente, la protesta contra su persistente poder de aniquilación. Desde la Pascua, el escándalo de la muerte es aún mayor, la pérdida duele aún más. Y esto a pesar de que el ideal del hombre autocontrolado ha dominado durante mucho tiempo. Precisamente porque la muerte humana es contemplada sin maquillaje por estos autores, y porque no suavizan sus horrores, tanto para el que muere como para sus familiares y amigos, por eso muestran las lágrimas de su héroe en la situación más extrema.

²⁵ De Platón en *Pol.* 3, 388a severamente desaprobado. Platón se refiere a Homero, *Iliada* 24: 9-12. (cf. 18,23-38).

Las lágrimas según san Agustín

—
Martine Dulaey*

Hay momentos en que gustosamente derramamos torrentes de lágrimas sin esconderlo, como vemos en *La nouvelle Héloïse* de Jean-Jacques Rousseau, mientras que otras veces ahogamos las lágrimas. En el siglo IV, un hombre no debía llorar, ni siquiera por la muerte de un ser querido. Un filósofo, sobre todo, no llora, siendo la tristeza parte de los “disturbios del alma” que el sabio estoico debe erradicar. Pero, a la luz de la Biblia, Agustín afirma que hay buenas “pasiones” y rehabilita las lágrimas: ¿no lloraron Jesús, Pedro y Pablo (*La ciudad de Dios* 14,9)? Las lágrimas le parecen un don de la gracia que, desde la conversión inicial hasta la muerte, acompaña al creyente en su ascenso del “valle de las lágrimas” que es esta vida (Sal 83 [84],7) hacia la Jerusalén celestial.

I. Lágrimas y Conversión

1. Las lágrimas y la búsqueda de Dios

Decepcionado por el maniqueísmo en el que ya no esperaba encontrar la verdad, Agustín se sintió tentado por el escepticismo absoluto de los filósofos de la Academia, que sin embargo lo dejaba profundamente insatisfecho. ¡Cuántos gemidos se necesitan para comprender aunque sea un poco lo que es Dios!, escribe en el tratado *Contra la epístola del fundamento* (2,2). En Milán, donde iba a escuchar a Ambrosio por su fama de elocuencia, ciertas palabras del obispo, que penetraron en él sin que él lo supiera, le sugirieron que la verdad era menos inaccesible de lo que pensaba en ese momento: “Ya no me quedaba más que implorar, con lágrimas y quejas, a la divina Providencia que viniera en mi auxilio; y lo hice con ardor”, dice (*De la utilidad de creer* 8,20).

Las homilias en las que Ambrosio exponía un significado simbólico de los relatos del Antiguo Testamento le hacían preguntarse por el total rechazo que había hecho de estos libros que los maniqueos declaraban en contradicción con los Evangelios: “Durante mucho tiempo lloré para que el Ser inmaculado y sin mancha se dignara persuadirme interiormente sobre la concordancia de los libros divinos”, escribe (*Ibid.* 3,3).

*Profesora universitaria, Directora de estudios emérita en la EPHE (sección de Ciencias religiosas), Miembro del Institut d'Études Augustiniennes.

En estas primeras lágrimas, Agustín ya ve el efecto de la gracia, por la cual “el médico muy indulgente” lo llamó a salir de las tinieblas que pesaban en su mente. La verdad se deja percibir en la medida que uno renuncia a encontrarla por sí mismo. Agustín caracteriza el período en el que, bajo la influencia de sus lecturas neoplatónicas, descubre la vida espiritual y ya se toma por místico, con la fórmula: “ya no lloraba”; estos ojos secos son sinónimo de orgullo (*Confesiones* 7, 20,26). Las lágrimas son un paso hacia la humildad. Por eso, más tarde insta a su amigo Honorato, a quien había arrastrado al maniqueísmo, a suplicar a Dios que lo libere del error, como él mismo lo había hecho, “con lágrimas si es posible” (*De la utilidad de creer* 15,33).

2. *Lágrimas de corazón partido: la conversión inicial*

Recordamos el relato de Agustín de su conversión en el jardín de Milán, después de que Ponciano les hubiera contado a él y a Alipio cómo en Trèves el encuentro de los monjes y la lectura de la vida de Antonio habían decidido a dos de sus amigos a abrazar la vida monástica en el acto. Este luminoso ejemplo puso de pronto a Agustín frente a su mediocridad; el sentimiento de su profunda miseria interior, nos dice, hizo que “se levantara en él una tempestad, cargada de una enorme tormenta de lágrimas”. Y es para “dejarla morir enteramente con sus truenos que, con la voz ya cargada de lágrimas”, se aleja de Alipio y busca bajo la famosa higuera la soledad que le parecía “más propicia para la obra de las lágrimas”; allí, dijo, “dejo las riendas de mis lágrimas; ríos fluyeron de mis ojos, sacrificio que te agradó” (*Confesiones* 8, 12,28).

La tormenta estalla con estruendo de trueno, símbolo de la palabra divina que inesperadamente tocará el corazón de Agustín a través de la Escritura, pero, en el momento decisivo, cuando se apoderará de las Epístolas de Pablo donde leerá el versículo de la Epístola a los Romanos. que le traerá iluminación, ya ha “reprimido el asalto de sus lágrimas” (8, 12,29). Tempestad, tormenta, desbordamiento de ríos, todas estas metáforas, que Agustín apenas utiliza sino en relación con las lágrimas, resaltan la inesperada abundancia de lágrimas que son el pródromo de la conversión más que el efecto de la misma. Brotan cuando Agustín se siente traspasado, conocido por Dios hasta lo íntimo. De hecho, la sentencia de Pablo pone el dedo en lo que se negó a ver, porque no era muy brillante, pero conocía en el fondo de sí mismo: que eran menos sus dudas intelectuales que su vida sexual lo que lo mantenía alejado de Cristo.

Estas lágrimas aún no son lágrimas inspiradas por la percepción de la misericordia divina, por la convicción de ser amado personalmente por Dios. Son en esencia lágrimas de compunción, como dice explícitamente Agustín: “Lloré en la profunda amargura de mi corazón quebrantado” (8, 12,29), anotación que hace referencia al Salmo 50,19 y completa lo que dijo unas líneas más arriba torrentes de lágrimas derramados en “sacrificio agradable a Dios”: “El sacrificio, para Dios, es con un corazón quebrantado; de un corazón quebrantado y humillado, Dios no tendrá desprecio”. Las lágrimas no tienen valor más que como signo de un corazón roto y de la humillación del orgullo: es esta cortina de lágrimas la que separa la conversión cristiana del jardín de Milán de la experiencia espiritual neoplatónica anterior, como lo señala Agustín cuando declara no haber encontrado en los libros de los filósofos neoplatónicos “las lágrimas de la confesión, tu sacrificio, el alma atribulada, el corazón quebrantado y humillado” (7, 21,27).

3 .El don de las lágrimas de un neófito

Una de las imágenes que Agustín usa en *Confesiones* para transmitir su estado de ánimo posterior a la conversión es la del niño que lloró en los brazos de Dios pidiendo consuelo. “Basta que los hombres se conviertan, y he aquí, tú estás allí en sus corazones, en el corazón de los que te confiesan y se arrojan en ti, y lloran en tu seno, al final de sus inclementes caminos. Y tú, en tu misericordia, les enjugas las lágrimas...” (5, 2,2). Llorando en los brazos de Dios, o en el seno de la Madre Iglesia: esta última imagen la sugiere la pintura alegórica que representa el último diferimiento de Agustín, cuando la mujer, que representa a la Iglesia que contiene, extiende sus brazos a Agustín para que ose dar el salto final (8, 11,27). En Honorato, dirá Agustín que se refugió “llorando y gimiendo” en los brazos maternos de la Iglesia (*De la utilidad de creer* 1,2).

Las lágrimas del recién nacido no son una simple metáfora en las *Confesiones*: expresan una propensión muy real al llanto en el neófito Agustín, especialmente durante la liturgia. “¡Cómo lloré en tus himnos y cánticos, en los dulces acentos de las voces de tu Iglesia que me llenaron de fuertes emociones! [...] Me brotaron las lágrimas y me sentí bien” (9, 6,14). Nos equivocaríamos al verlo sólo como emoción estética: es el descubrimiento de la acción de Dios en su vida personal y en la de otros hombres lo que hace llorar a Agustín: “No me satisfizo, en aquellos días, la admirable dulzura que disfruté considerando la profundidad de tu plan para la salvación de la humanidad” (9, 6,14). Un sentimiento de liberación, de entrar en una nueva vida, donde sólo había un horizonte bloqueado, despierta las lágrimas del neófito: “Lloré más al canto de tus himnos, porque durante mucho tiempo te he anhelado, y yo finalmente

respiraba...” (9, 7,16). E invita al lector a sumarse al mismo movimiento: “Que en tu presencia surjan himnos y lágrimas del corazón de mis hermanos, que son tus incensarios” (10, 4,5).

Todos estos textos nos muestran que las abundantes lágrimas que derramó Agustín, en el testimonio de las *Confesiones*, “en los primeros días de su fe recuperada” (10, 33,50), corresponden a un cierto don de lágrimas ligado a la conversión inicial. Ya no son tanto lágrimas de arrepentimiento como lágrimas de felicidad. Las lágrimas amargas del difícil camino de la conversión siguen a las lágrimas de alegría por la acción divina experimentada en el corazón. “Tú, en tu misericordia, les enjugas las lágrimas, y ellos lloran más, y se regocijan en sus lágrimas [...], porque eres tú, Señor, quien los hace y los consuela” (5, 2,2). Aquí hay un anticipo de la presencia divina, como una anticipación de la eternidad, donde Dios enjugará toda lágrima de los ojos del hombre (Ap 7,17).

II. Lágrimas y crecimiento espiritual

1. Lágrimas y conversión continua

Leemos en las primeras obras de Agustín algunas confidencias más o menos veladas sobre las lágrimas que derramó. El tratado *Sobre el orden* (1, 8, 22) lo muestra en Cassiciacum rezando largamente y con lágrimas en su cama, antes de la oración diaria que hacía con sus compañeros. Estas lágrimas, dice más adelante en el mismo libro, provienen de la mirada purificada que comienza a percibir el pecado que, en sí mismo y en los demás, aleja al hombre de Dios. Agustín confiesa que luego pidió a Dios “con lágrimas casi a diario” la curación de sus heridas interiores, que habría querido poder ver más rápidamente (1, 10, 29-30). *Los Soliloquios* relacionan el llanto con la impaciencia del amor (1, 14,26).

En el Libro X de las *Confesiones*, donde para conveniencia de los cristianos que se lo han pedido, Agustín consiente en revelar “no lo que era, sino lo que es” (10, 4,6), evoca las lágrimas. que acompañan la lucha que debe llevar contra el orgullo, no menos dura que la que le llevó a la aceptación de la continencia. El progreso espiritual gana para el hombre elogios, que son como un horno donde el alma es probada todos los días; debe repetirse a sí mismo todos los días, llorando, que es Dios, y no él, a quien aspiran en realidad las alabanzas de los hombres (*Epístola* 22,2). La humildad es, en efecto, un don de Dios que hay que pedir con lágrimas: “Conoces los gemidos que mi corazón dirige hacia ti y los ríos que brotan de mis ojos” (*Confesiones* 10, 37,60). El día en que los habitantes de Hipona nominaron a Agustín para el sacerdocio, conscientes del

riesgo de orgullo que hace del sacerdocio un *periculosissimum ministerium*, derramó abundantes lágrimas, donde algunos más bien vieron la aflicción de no ser prometida una carrera más gloriosa (*Epístola* 21,2).

El relato que Posidio da de los últimos días de Agustín aún menciona sus lágrimas: “El santo [...] solía decirnos, en sus conversaciones familiares, que después de haber recibido el bautismo, incluso los cristianos y sacerdotes a los cuales elogiaba, no debían salir de la vida sin una penitencia digna y adecuada. Esto es lo que hizo él mismo durante la última enfermedad que lo mató. Había ordenado que se le escribieran los salmos de penitencia de David, que son muy pocos, y que se los colgaran en la pared frente a él; acostado en su cama en los días de su enfermedad, los miraba y los leía, derramando continuamente abundantes lágrimas” (*Vida de Agustín* 31).

En la esquila de los dones del Espíritu que el obispo de Hipona construye a partir de una lectura cruzada de Isaías 11,2-3 y de las Bienaventuranzas del Evangelio de Mateo, el primero, el temor de Dios, está conectado con las lágrimas de la conversión inicial. Pero la bienaventuranza de las lágrimas (“Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados”, Mt 5, 4) pertenece a una fase más avanzada de la vida espiritual, al don del conocimiento (*Sermón* 347, 2-3). A medida que el hombre avanza y a medida que se profundiza su conocimiento de Dios y el que tiene de sí mismo, derrama, percibiendo el abismo que lo separa de Dios, lágrimas de dolor que paradójicamente son también lágrimas de alegría, porque el creyente, vuelto hacia la alegría total. del ésjaton, ya está feliz en potencia (*Del Sermón del Monte* 1, 10-12).

2. Lágrimas purificadoras, don de la gracia

Agustín comenta varias veces las lágrimas amargas que, según tres evangelios, derramó Pedro tras la negación al oír el canto del gallo. Lucas agrega un detalle propio: “El Señor, volviéndose, miró a Pedro; y Pedro recordó lo que el Señor le había dicho: «Antes de que cante el gallo, me negarás tres veces». Y saliendo, lloró amargamente” (22, 61-62). Que un evangelista dé una información desconocida para los otros no sorprende a Agustín, pero a sus ojos la comparación de los datos topográficos de los cuatro evangelios plantea interrogantes y apunta a una comprensión más profunda del texto. “Para entender en qué sentido se dice: «Jesús lo miró», dice el obispo, examinen el evangelio y vean que el Señor, cuando Pedro lo negó, estaba en un lugar donde no podía mirarlo con los ojos del cuerpo; porque se estaba presentando ante los gobernantes de los judíos dentro de la casa, mientras que Pedro lo negó en el patio; ¿Cómo, entonces, pudo el Señor haber mirado a Pedro con el rostro

de su cuerpo?” (*Sobre el acuerdo de los evangelistas* 3, 6,26). De hecho, fue la mirada de Dios lo que los ojos de Pedro encontraron (*Sermón Lambot* 3); “El Señor miró a Pedro no físicamente, sino con su divina majestad, no con los ojos de la carne, sino con su más profunda misericordia” (*Sermón* 284, 6). La mirada del Señor sobre Pedro es una imagen muy expresiva de la gracia, y es comprensible que el tema sea particularmente frecuente en el momento de la lucha contra Pelagio. Las lágrimas de Pedro son el momento decisivo en el que el hombre toma conciencia de su pobreza; al mismo tiempo que descubre su miseria y la misericordia, puede abrirse a la gracia.

Las lágrimas que fluyen están relacionadas con la curación interior. Pedro era como un enfermo, ignorante de su propia enfermedad, repite a menudo Agustín, no se conocía a sí mismo y se descubre cuando niega a su maestro (*Sermón* 299,7). La prueba le ha revelado su verdadero rostro, y sus lágrimas muestran que ha recibido la lección (*Sermón* 285, 3). Ellas llevan en germen la posterior transformación del apóstol: “Pedro lloró; sus lágrimas le hicieron conocer con fruto lo que era y llegar a ser lo que no era”, dice una homilía (*Sobre el Salmo* 58, 1,9). “Al negar, Pedro murió, pero al llorar resucitó” (*Sermón* 253, 2,3). Las lágrimas de contrición, que devuelven la vida al alma, son como un segundo bautismo: “Pedro lavó su falta con sus lágrimas, hizo brotar el agua de sus ojos y bautizó su conciencia” (*Sermón Lambot* 3); “Pedro necesitaba el bautismo de lágrimas para lavar el pecado de negación” (*Sermón Guelferbytanus* 17,1).

3. Lágrimas e intercesión

Según el propio Agustín, las lágrimas de Mónica son un elemento estructurante de la historia de las Confesiones: “¿No te acuerdas, le dijo a Pelagio en su tratado *Sobre el don de la perseverancia*, que he conducido la historia de tal manera para demostrar que es gracias a las fieles y diarias lágrimas de mi madre que se me ha concedido no ir a mi pérdida?” (20,53). “El torrente de sus lágrimas regó la tierra donde ella oraba” (*Confesiones* 3, 11,19); “asidua a lágrimas y gemidos, no cesaba, en todas las horas de su oración, de llorar por mí cerca de tí” (3, 11,20), a los ojos de Agustín, su conversión se debió menos a su deseo de la verdad que a la oración urgente de Mónica, que le valió la gracia divina.

¿Por qué tantas lágrimas? “Sus lágrimas fluían más abundantes que las lágrimas derramadas por las madres sobre el cuerpo de un difunto. Porque pudo ver que yo estaba muerto” (3, 11,19). Mónica llora la muerte espiritual de Agustín: la falta de amor por su Creador (1, 13,21), sumerge a su madre en el duelo (8, 12, 30). Recordó el comentario de Ambrosio *Sobre el Evangelio de Lucas* (5, 89, 92): la viuda de Naím es una figura de la Madre Iglesia que, porque intercede llorando por sus hijos perdidos, obtiene la vida para ellos:

“Me lloraba como a un muerto —dijo Agustín de Mónica—, pero como un muerto al que ibas a resucitar, y ella me ofrecía a ti en la camilla de su pensamiento, para que le dijeras como al hijo de la viuda: «Joven, te digo, levántate», para que vuelva a la vida, empiece a hablar y se lo devuelvas a su madre” (*Confesiones* 6, 1,1). Las lágrimas y la oración de mi madre, dice Agustín, “me dieron a luz según el espíritu con mayor angustia que la que tuvo para darme a luz según la carne” (5, 9,16).

La maternidad humana de Mónica va acompañada de una maternidad espiritual, una extensión de la de la Iglesia. Se convierte en una figura emblemática de intercesión. Fue el Espíritu Santo quien le hizo comprender la gravedad del estado espiritual de su hijo: “Me vio muerto, según la fe y el Espíritu que tenía de ti” (3, 11,19). Es nuevamente el Espíritu quien le da tantas lágrimas (5, 9, 17). Las lágrimas de Mónica son como una anticipación del agua del bautismo, que hará de Agustín un hombre nuevo: “El agua de tu gracia fue para lavarme y secar así las olas que brotaban del corazón de mi madre, que por mí, todos los días, frente a ti, inundó el suelo debajo de su rostro con sus lágrimas” (5, 8,15). Sus lágrimas tienen un significado casi sacrificial; las lágrimas son como la sangre del corazón: “Mi madre, con sus lágrimas, te ofreció un sacrificio con la sangre de su corazón” (5, 7,13).

Las lágrimas que el sufrimiento de este mundo extrae del hombre pueden convertirse en lágrimas de intercesión, porque las lágrimas del cristiano se derraman ante Dios. Agustín lo comprende en el momento de la muerte de Mónica, cuando, renunciando a reprimirlas, accede a dejarlas fluir: “Me sentí bien llorar frente a ti sobre ella y por ella, sobre mí y por mí. Solté las lágrimas que estaba conteniendo para dejarlas fluir tanto como quisieran ...” (9, 12,33). Para que las lágrimas del duelo personal pudieran expandirse a las dimensiones de toda la humanidad: “El corazón en adelante sanó de esta herida donde se podía culpar a una debilidad de la carne, oh Dios nuestro, derramé delante de ti, por la que fue tu sierva, lágrimas de un tipo completamente diferente, que brotan del espíritu golpeado por la vista de los peligros que corre toda alma que muere en Adán” (9, 13,34). Lágrimas de compasión e intercesión por el mundo, se unen a las que Jesús derramó sobre Lázaro (*Sermón* 173,2).

4. Pan de lágrimas

“Mis lágrimas han sido mi pan, día y noche, cuando me decían todos los días: ¿dónde está él, tu Dios?”. El Salmo 41,4 expresa la tristeza de quien, al mismo tiempo, se siente alejado de Dios y es objeto de burla de otros hombres porque alimenta un deseo de Dios irrazonable a sus ojos; tristeza tan profunda que pierde el apetito y parece alimentarse sólo de lágrimas (*Sobre el Salmo*

41,6). El salmo también habla del sufrimiento de un cristiano incapaz de transmitir a otros hombres el conocimiento de este Dios que ama: “Que tus lágrimas sean tu pan día y noche en esta peregrinación cuando te digan: «¿Dónde está tu Dios?»” No se puede mostrar a los hombres carnales lo que el ojo no ha visto, lo que el oído no ha oído, lo que no ha llegado al corazón del hombre. No desfallezcan hasta llegar y comparecer ante su Dios” (*Sermón* 216,5). El versículo vuelve muy a menudo para evocar el deseo de Dios y la esperanza de la alegría escatológica, cuando el hombre “habitará en la casa de Dios” todos los días de su vida y verá su rostro (*Confesiones* 12, 11,13; 13, 13,14).

El pan de lágrimas del que habla la Escritura no es sólo una imagen. “Se han convertido en mi pan; consolaron mis gemidos, alimentaron mi hambre”, dice Agustín (*Sermón* 31,5). “Si no lo comiéramos (el pan del dolor de *Sal* 79,6), no hablaríamos de pan, y si este pan no tuviera algo de dulzura, nadie lo comería. ¡Cuán dulcemente llora y gime el que reza!” (*Sobre el Salmo* 127,10). Y añade el obispo: “Las lágrimas de los que rezan son más deliciosas que los placeres del teatro”, aludiendo a las lágrimas que a uno le gusta derramar sobre héroes imaginarios, como lo hizo hace mucho tiempo sobre las desgracias de Dido y Eneas (*Confesiones* 1, 13,20-21). “Mis lágrimas no fueron para mí amargura, sino pan. Dulces fueron las lágrimas para mí; en la sed que tenía de esta fuente donde aún no podía beber, comí mis lágrimas con gran avidez” (*Sobre el Salmo* 41,6). Probablemente sea Ambrosio, que también tuvo el don de las lágrimas (lo sabemos por una indiscreción de Paulino de Milán), que Agustín le debe el tema del pan de lágrimas: “Buenas lágrimas, exclama el obispo de Milán, donde no está sólo la redención de los pecadores, pero la comida de los justos. Porque es justo el que dice: Mis lágrimas han sido mi pan” (*Sobre el Evangelio de Lucas* 6,18).

Así, los Padres occidentales no hablaron sólo de lágrimas del arrepentimiento, al contrario de lo que a veces se dice. Y si la expresión “don de las lágrimas” no apareció antes de Gregorio Magno, la realidad así designada es bien conocida por los autores anteriores al siglo VI. Agustín ve en las lágrimas un don del Espíritu Santo que purifica la mirada interior, sana y conforta el alma, expresa y fortalece el deseo de Dios, acompaña las manifestaciones de la presencia divina en el alma, así como su progreso en el conocimiento de Dios. “Felices los que lloran, porque serán consolados”: es a partir de hoy, y no sólo en el paraíso escatológico, que actúa esta función consoladora de las lágrimas. Ambrosio y Agustín son los que mejor han hablado de las lágrimas, su carácter paradójico de dolor gozoso y su importancia en la vida espiritual.

Traducción: Cristina Corti Maderna

Mónica: una pedagogía del llanto

—
Adolfo Mazzinghi*

Lágrimas

Sabemos por Agustín que Mónica fue educada en un hogar cristiano: “aquella cristiana casa” (*Conf.* 9, 8, 17), como él mismo la llama, con evidente nostalgia. No dice “una” casa, sino “aquella”, la que él conocía, la casa de sus abuelos. Se ignora a qué se dedicaban estos, pero podemos imaginarlos poseedores de algunas tierras en los alrededores de la pequeña ciudad. Tagaste rondaba los 30.000 habitantes y estaba rodeada de una rica zona agraria, donde se mezclaban los cereales, la vid y también los árboles frutales, de los que los jóvenes díscolos hurtaban las peras (*Conf.* 2, 4, 9). Una casa que imagino amplia y llena de mujeres pequeñas, “las señoritas hijas” (*Conf.* 9, 8, 17), confiadas al cuidado de una experta y severa aya. De ella, y al parecer no tanto de sus padres, recibió Mónica una fe sólida y esa piedad sincera de la que no se apartaría nunca. Un ambiente apenas esbozado, que inevitablemente asocio al de las de las novelas de Jane Austen, aunque la comparación entre la Inglaterra victoriana y el Bajo Imperio sea un total absurdo.

Nacida apenas un par de décadas posteriores al Edicto de Milán, que en 313 liberó el culto cristiano, Mónica creció en un ambiente donde todavía los creyentes en Cristo eran una minoría joven. La fe crecía sobre todo entre la gente sencilla y se mantenía viva entre los humildes, como la anciana sierva que antaño había llevado a su padre a la espalda, como suelen hacer las mujeres bereberes. Ahora los padres, más acomodados, le confiaban a ella la educación de las hijas y la transmisión de una fe que se había debilitado con el correr de los años. Agustín recordará después que su madre se encontraba “sujeta más por ti a sus padres, que por sus padres a ti” (*Conf.* 9, 9, 19).

El nombre Mónica también nos puede abrir algunas pistas sobre aquella familia, que imagino bien arraigada a su tierra púnica. Un

* Arquitecto, esposo y padre de 5 hijos. Miembro de *Communio* Argentina.

origen discutido que se presenta en dos vertientes que bien pueden no ser contradictorias. La primera refiere a Amón, “el Oculto”, uno de los dioses supremos del panteón egipcio, responsable de la creación. También puede haber sido el nombre de una mártir de la Iglesia que haya llevado ese nombre, muerta en las persecuciones todavía recientes, como la de Diocleciano, acaecida en el 303. Los donatistas, en el futuro, adversarios de Agustín, eran quienes dominaban el panorama de la cristiandad africana en la época en la que nació su madre. Su intransigencia a aceptar el regreso de quienes habían apostatado por temor les hizo ganar fama de puros y los llevó a apartarse de la catolicidad. Siempre celosos de su autonomía, los donatistas tenían además el gusto por los nombres locales, que buscaron imponer. Los padres de todas las épocas se han plegado a las modas a la hora de elegir el nombre de sus hijos.

La familia se mantuvo también fiel a las costumbres de su tiempo a la hora de entregar a Mónica en matrimonio siendo aún joven. Patricio era un pagano con relieve en la pequeña comunidad de Tagaste. Hombre reconocido y que doblaba en años a su futura esposa, era seguramente un buen partido, lo que habrá inclinado la balanza en su favor, dejando en segundo plano el asunto de la religión. Su posición social no era holgada, pero era lo suficientemente sólida como para que ni Agustín ni sus hermanos hayan tenido en su vida que trabajar con sus manos. La elección de un pagano hace aparecer como creíble la sospecha de que la fe de los padres de Mónica no era del todo sólida y que en definitiva primó la practicidad y el deseo de asegurarle un tranquilo porvenir a su hija y a los nietos que seguramente vendrían.

La historia fue dura con Patricio, quien no era al fin y al cabo más que un hombre de su tiempo. En cierto sentido, también lo era del nuestro, porque la Baja Antigüedad formó tipos humanos que no desentonarían en este nuestro siglo. Era una época ciertamente globalizada, en la que arreciaba el agnosticismo, con dioses demasiado viejos para ser tomados en serio, a los que se enfrentaba otro Dios, todavía demasiado nuevo. Las palabras que Francisco utiliza para describir el mundo actual podrían bien servir para retratar aquella sociedad: “en la cultura predominante, el primer lugar está ocupado por lo exterior, lo inmediato, lo

visible, lo rápido, lo superficial, lo provisorio. Lo real cede el lugar a la apariencia”¹. Era un mundo inestable, signado por un ocaso próximo.

Ser cristiano ciertamente no acarrea beneficios, menos aún para un miembro de la clase política de la periferia imperial. Patricio era relativamente pobre “en relación con un grupo de conciudadanos considerablemente más ricos”², grupo al que aspiraba a ingresar. Como miembro de la curia municipal de Tagaste, seguramente participaba de los rituales y sacrificios ofrecidos a los antiguos dioses oficiales. Su moralidad, en consecuencia, era en definitiva la que se podía esperar de un pagano y no es del todo justo medirlo con la vara de un cristiano. Mónica, seguramente con su sagacidad y bondad proverbiales, y con paciencia, “toleró las injurias de sus infidelidades” (*Conf.* 9, 9, 19) y seguramente lo comprendía mejor de lo que lo hizo la posteridad cristiana.

La relación de los esposos es de creer que se mantuvo dentro de lo esperado para los parámetros del tiempo. Seguramente Patricio era de un carácter difícil, “extremadamente colérico” (*Conf.* 9, 9, 19), como lo recuerda Agustín, pero al mismo tiempo “sumamente cariñoso” (*Conf.* 9, 9, 19). La imagen oscura que su persona proyectó al futuro estuvo seguramente viciada del deseo de ensalzar la figura de Mónica, cuyo brillo sin embargo aumenta ajustando la mirada sobre su cónyuge. Del retrato de Agustín, si bien este no está exento de dureza, no se desprende un juicio muy severo. Con sus deficiencias, algunas graves, lo cierto es que Patricio amaba a su esposa, y su comportamiento hacia ella, lejos de ser ejemplar, sin duda era superior a la media. Las advertencias que “entre bromas” (*Conf.* 9, 9, 19), Mónica hacía a sus amigas, quejas del comportamiento de sus maridos, hablan de su bondad, pero también mitigan el juicio sobre el airado Patricio.

Es justo reconocer también que, en la disputa, un clásico de todos los tiempos, entre la joven nuera y su suegra, Patricio se mantuvo por lo menos neutral. Ella finalmente ganó el cariño de la madre “con obsequios y continua tolerancia y mansedumbre” (*Conf.* 9, 9, 20), al punto

¹ Francisco, *Evangelii Gaudium*, n°62.

² Brown, Peter, *Por el ojo de una aguja*, trad. A. Luengo, Barcelona, Acantilado, 2016, p. 326.

de que pidió a su hijo que corrigiera a quienes habían intentado agriar la relación entre ambas mujeres con maledicencias y chismes. Superado el episodio, “vivieron las dos en dulce y memorable armonía” (*Conf.* 9, 9, 20). Son los propios recuerdos de Agustín entonces que alejan la idea de una familia signada por la violencia, y de alguna manera, más allá de ensalzar con justicia la figura de Mónica, rescatan del ostracismo a su padre. Conviene recordar, además, que la figura paterna estaba revestida en la cultura romana de una autoridad tan absoluta como incuestionable, cuyo ejercicio inevitablemente hacía propicio el exceso.

Es preciso comprender también que para un pagano no era fácil comprender a un cristiano y, más aún, a alguien que poseía una fe íntegra como la de Mónica, que impregnaba todos los rincones de su vida. El paganismo, aunque en retroceso, era todavía la cultura dominante del tiempo, y los cristianos mantenían todavía fama de excéntricos. Una fama a la que poco ayudaban las continuas disputas, a veces ásperas, que sucedían en el seno de la Iglesia africana. El hombre de la primera mitad de la Baja Antigüedad se jactaba de su cosmopolitismo y de su apertura hacia otros dioses. La exclusividad monoteísta cristiana, y antes judía, era una actitud que no dejaba de generar perplejidad y cierta sospecha. La cultura dominante tenía obviamente su correlato moral que emergía en la vida práctica. Cuando Patricio sorprende a su hijo y descubre su incipiente pubertad, exulta de alegría “como si se gozara ya pensando en sus nietos” (*Conf.* 2, 3, 6). Podemos suponer el grado de sorpresa, ante el “temor y temblor” (*Conf.* 2, 3, 6) con que Mónica recibió la noticia, que él había corrido a comunicarle con gran felicidad. Una escena que por otra parte no deja de conmover por su entrañable cotidianeidad.

En este contexto se puede intentar comprender los distintos anhelos que cada uno guardaba en su corazón para el futuro de sus hijos. Patricio diseñaba para Agustín un futuro de éxito mundano, y estaba convencido de que el esfuerzo y el estudio eran el único camino para lograrlo. En términos modernos, se puede decir que era un cultor de una sana meritocracia. De allí su insistencia obsesiva en impulsar la carrera de su hijo, “yendo más allá de sus haberes familiares” (*Conf.* 2, 3, 5). En aquella sociedad, los caminos del progreso social estaban ligados a la obtención de algún patronazgo, al cual solo se accedía a partir de

mostrar condiciones extraordinarias, como las que Agustín ciertamente prometía. Pero para concretar ese camino era necesaria una preparación exigente, tal como las *Confesiones* relatan en un tono en que no está ausente una dura crítica al sistema de enseñanza de entonces.

Agustín reconocerá con hidalguía el esfuerzo paterno, aunque no puede menos que criticar “que nada se cuidaba entre tanto que yo creciera ante ti” (*Conf.* 2, 3, 5). Esa era, en cambio, la preocupación primordial de Mónica, que intuía con materna sagacidad que el éxito mundano terminaría por apartar a su hijo de una fe que recibía el asalto de una cultura hostil a la fe cristiana. Tal como ocurre en nuestros días, podemos imaginar las discusiones entre los esposos, escindidos entre la legítima pretensión de un despliegue de los talentos de sus hijos, enormes en el caso de Agustín, y el temor de que estos fueran adquiridos a costa de la pérdida de la fe. Y también podemos intuir el dolor de Mónica cuando, como no podía ser de otra manera, la voluntad del padre se impuso a sus ruegos y temores.

Con seguridad aparecieron sus primeras lágrimas cuando vio partir a su hijo mayor hacia la vecina Madaura, distante unos 30 kilómetros. Agustín tenía 12 años y en esas primeras lágrimas de madre, si bien seguramente pesaba el dolor por la separación, era más el temor por la salud espiritual puesta en riesgo. Una partida que fue como un ensayo de otra que sucedería cuando estos temores se convirtieron en una amarga certeza. Y aquellas primeras lágrimas se convertirían en desconsolado llanto.

Llanto

La intuición materna difícilmente erra, sobre todo cuando se apoya en la fe y se nutre de la oración. Los temores de Mónica se vieron concretados y lo cierto es que al regreso de Madaura, luego de cuatro años, Agustín ya no era el mismo. Podríamos decir que había partido como un cristiano incipiente, aunque no bautizado, según la usanza del tiempo, pero seguramente era un creyente en el Señor. Madaura era el equivalente a una ciudad universitaria de nuestros días, famosa por sus escuelas y que tenía en sus pergaminos el haber sido la cuna de uno de

los grandes escritores de la Antigüedad, Apuleyo. Sin duda fue este, muerto en el año 180, la figura más importante que ha producido el África romana en toda su historia. Después de Agustín, claro está.

Madaura fue un ambiente propicio para una inteligencia deslumbrante, donde Agustín rápidamente brilló con luz propia, adquiriendo un merecido prestigio entre sus compañeros y maestros. Esta pequeña fama fue mortal para una fe que todavía no había echado raíces suficientes en su alma. Ya en los últimos años de estudio se entregó a todo tipo de placeres con un espíritu epicúreo. “¿Y qué era lo que me deleitaba sino amar y ser amado?” (*Conf.* 2, 2, 2) se preguntará años más tarde repasando aquellos días de la adolescencia. A la conclusión de ese período, que podríamos llamar de escuela secundaria, siguió un año sabático, pasado en su Tagaste natal. La falta de medios para poder continuar con los estudios superiores lo dejaron anclado en su ciudad, con demasiado tiempo libre y un sólido prestigio conquistado ante los amigos de la infancia. Confluencia fatal que no hacía más que aumentar las angustias de su madre, que veía a su hijo sin rumbo. “He aquí con qué compañeros recorría yo las plazas de Babilonia” (*Conf.* 2, 3, 8), recordará Agustín, asimilando la pequeña Tagaste a la ciudad del primer desencuentro entre los hombres.

Finalmente, los recursos aparecieron gracias al esfuerzo paterno y Agustín partió a completar su carrera en la gran ciudad, Cartago, donde “por todas partes crepitaba en torno mío un hervidero de amores impuros” (*Conf.* 3, 1, 1). Es posible imaginar el desconsuelo materno al ver cumplidas sus peores predicciones. La pasión por los atractivos de la ciudad, sobre todo el teatro, arrastraron finalmente lo poco que quedaba de su pasado cristiano. También se vinculó con quien sería su compañera y la madre de su hijo Adeodato. Por último, lo alcanzó el éxito mundano en este nuevo escenario, pues “había llegado a ser el mayor de la escuela de retórica y gozábame de ello soberbiamente y me hinchaba de orgullo” (*Conf.* 3, 3, 6).

El encuentro con el maniqueísmo hubiera sido una suerte de puñalada final para Mónica si es que no supiéramos de la constancia de su fe. El maniqueísmo era más que una doctrina filosófica, era una

religión, con pretensiones de ser la última palabra sobre la fe. Hasta ese momento las desviaciones de Agustín aparecían a los ojos de Mónica como pecados de juventud, y con seguridad ella confiaba que en algún momento retornaría a transitar los caminos del Señor. “Ya volverá”, pensaría en la intimidad de su oración. La elección de una nueva fe era una opción en cierto modo positiva, lo cual es siempre más fuerte que el mero rechazo. Ser maniqueo, si bien Agustín nunca pasó del estamento de oyente, implicaba también un compromiso con una comunidad exigente con la que solventó lazos de una verdadera amistad, “que me arrastraba no sé cómo bajo cierta apariencia de bondad”³.

Sucedió por aquellos años la muerte de su padre, Patricio, que poco antes Mónica había ganado para la fe. Es el primer triunfo de sus lágrimas. Agustín, apremiado económicamente, regresa de Cartago a su natal Tagaste, donde abre una cátedra de retórica. Su madre no lo recibe en su casa, no por castigar su moral, sino por causa justamente de la fe maniquea. Mónica no es una madre obsecuente. Será Romariano quien lo acoja y quien además asumirá en adelante un papel fundamental en su vida, ya que tomará a su cargo el solventar su carrera. Romariano, solo unos años mayor que Agustín, lo tomó a su cargo “durante más de doce años, desde su época de estudiante veinteañero (en el año 374) hasta su ‘conversión’ final, en Milán (en el año 386)”⁴.

Sin embargo, un suceso inesperado lo hará cambiar de planes abruptamente, la inesperada muerte de un amigo entrañable, cuyo nombre queda velado para la posteridad. “Con todo, hui de mi patria, porque mis ojos le habían de buscar menos donde no solían verle. Y así me fui de Tagaste a Cartago” (*Conf.* 4, 7, 12). El dolor de la pérdida es inmenso y Agustín se encuentra cercano a la depresión. Recordando ese momento, reflexiona sobre la naturaleza de su llanto, que sirve para compararlo con el de su madre. El de Mónica es un llanto con sentido, una súplica dirigida a Dios, pero “¿podía decirse lo mismo del llanto en que estaba yo entonces inundado? Porque no esperaba yo que resucitara

³ San Agustín, “De duabus animabus II”, en “Las dos almas”, en *Obras completas*, t. XXX, *Escritos antimaniqueos (Iº)*, trad. P. de Luis, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, II, p. 202, citado por Brown, *Por el ojo de una aguja*, p. 339.

⁴ Brown, *Por el ojo de una aguja*, p. 329.

él ni pedía esto con mis lágrimas, sino que me contentaba con dolerme y llorar, porque era miserable y había perdido mi gozo” (*Conf.* 4, 5, 10). Es el llanto estéril de la desazón, centrado en la pérdida del gozo. Un llanto que podríamos definir moderno.

Siete años después de aquel triste episodio, Agustín decidirá continuar su “huida”, esta vez de Cartago a Roma. El inquieto buscador de la verdad se encontraba ya bastante desahuciado del maniqueísmo y opta por probar suerte en la vieja capital imperial. Su madre, ahora viuda, está a su lado y se encuentra lista para acompañarlo en su nuevo periplo. En esa ocasión sucederá el hecho quizás más famoso de su vida y que consagrará sus lágrimas como un tópico de la piedad cristiana. Por este episodio Mónica merecería también el magnífico título de “profesor de llanto”⁵, como el que Rubén Darío le dio al profeta Jeremías. Como todo en su vida, nos acercaremos a él guiados por el recuerdo amargo de quien lo provocó.

El viaje a Roma tiene, según el mismo Agustín lo recuerda, un propósito primero: “Salir yo de aquí, e irme allí” (*Conf.* 5, 8, 15). Una expresión que pone énfasis en el movimiento (salir, irme) y deja indefinido el lugar (aquí, allí). Agustín escapa de Cartago que lo asfixia, pero también de su madre cuya sola presencia denuncia su propio desvarío. El primer efecto del mal es aborrecer el bien, no poder soportarlo. Una actitud que recuerda las palabras del dueño del campo a los viñadores: “¿acaso te enoja que sea bueno?” (*Mt* 20,15). Ese rechazo inconfesable es el que impulsa al engaño, doble en este caso, para sortear el amor materno. “Sopló el viento, hinchó nuestras velas y desapareció de nuestra vista la playa, en la que mi madre, a la mañana siguiente, enloquecía de dolor” (*Conf.* 5, 8, 15). La escena es pintada por Agustín con una seca elocuencia, que no necesita comentarios.

Un detalle llama la atención: “apenas pude persuadirla a que permaneciera aquella noche en lugar próximo a nuestra nave, en la Memoria de San Cipriano” (*Conf.* 5, 8, 15). Esta seguramente era alguna de las iglesias que recordaban el martirio de quien fue obispo de Cartago, ajusticiado en el 258 durante la persecución de Valeriano. Cipriano fue sin

⁵ Rubén Darío, “La cartuja”, en *Antología poética*, Buenos Aires, Sudamericana, 1996, p. 233.

duda el personaje más célebre de la Iglesia africana antes de Agustín. La oración de Mónica en un ámbito sagrado es una nota recurrente, y la muestra como una persona que pertenece activamente a la vida de la Iglesia. Reza durante toda la noche en una iglesia frente al puerto, para luego descubrir en la mañana la desazón del engaño.

Mónica recurrirá también a la Iglesia en la figura de “cierto obispo” para persuadirlo de que intentara hablar con Agustín, “refutar mis errores, desengañarme de mis malas doctrinas y enseñarme las buenas” (*Conf.* 3, 12, 21). Me gusta pensar en que la Iglesia, de la que el obispo es imagen, en cierta manera recoge sus lágrimas, y que de este modo su llanto no es estéril. La respuesta del anónimo obispo es célebre y profética, pero puede serlo porque nace primero de la escucha: “Vete en paz, mujer; ¡así Dios te dé vida! que no es posible que perezca el hijo de tantas lágrimas”. El llanto de Mónica es un llanto eclesial.

Después del llanto

Ciertamente las lágrimas de Mónica, aquella mañana de Cartago, provinieron de la propia naturaleza del engaño. Podemos imaginar su pena y el enojo que siempre asalta al que es burlado. Pero me atrevo a pensar que no sea esta la principal fuente de sus lágrimas. Ellas tienen un sustrato más profundo que no obedece a un criterio estrictamente sensible, aunque motivos no le falten, sino que tiene por así decirlo una raíz teleológica. Mónica no llora tanto la situación presente, sino sobre todo por el futuro, hacia donde Agustín se dirige. Esa oscuridad que parece devorarlo, la oscuridad que es, como más adelante su propio hijo explicaría con toda la brillantez de su inteligencia, ausencia de luz. Ese mal que no tiene entidad, la pura nada de lo que niega a Dios.

Y es en este sentido, ciertamente paradójico, que Mónica se convierte en una seguidora primera y ejemplar del futuro doctor de la Iglesia. Ella es, por la gracia, discípula de Agustín antes que este fuera propiamente Agustín, quizás en el punto en que está más lejos de serlo aquella amarga mañana. Ella comprende con una profunda intuición esa teología del corazón, en donde lo que importa no son tanto los momentos presentes, sino hacia donde estos nos empujan, hacia donde

uno “es llevado” por el peso de los afectos. “¿Quieres saber de qué amor se trate? Ve a dónde lleva”⁶, dirá Agustín años después. Mónica, dueña de esa fe que conoce, ya lo sabía.

Lejos de quedarse rumiando su dolor, Mónica se pone rápidamente en camino para alcanzar a su hijo. Ella no es una llorona, sino una mujer de acción alentada por una fe que no conoce desmayo. Intuía con claridad que “el tiempo es superior al espacio”⁷ y sabía también que era necesario “asumir los procesos posibles y el camino largo”⁸. Atraviesa el Mediterráneo con tal peligro que “hasta en las tormentas que padecieron en el mar era ella quien animaba a los marineros” (*Conf.* 6, 1, 1). Finalmente, alcanza a su hijo en Milán, luego de que este había fracasado en su intento de establecerse en Roma. Nada sabemos del reencontro, pero sí de la moderada alegría de Mónica “viéndome, si no en posesión de la verdad, sí alejado de la falsedad” (*Conf.* 6, 1, 1).

Restablecida la relación entre madre e hijo, ella en modo enérgico participa en el asunto de forzar un matrimonio para Agustín. Es quizás una de las páginas menos amables de la vida de Mónica, que quiso poner remedio, a su manera, a la vida de su hijo. Para ella el matrimonio con una esposa católica significaba que “Agustín recibiría el bautismo (a cargo del mismísimo Ambrosio, obispo de Milán). La mácula del maniqueísmo desaparecería tanto de su alma como de su reputación”⁹. El precio alto de su ansiedad lo pagó quien había compartido la vida de Agustín durante catorce años. “Ella, en cambio, de vuelta al África, te hizo voto, Señor, de no conocer otro varón, dejando en mi compañía al hijo natural que yo había tenido con ella” (*Conf.* 6, 15, 25). Agustín mantiene en el anonimato a quien llama su “primera mujer”, pero deja traslucir el dolor de la separación.

En tanto, en Milán, Mónica encontrará un aliado formidable para sus planes en la figura de su obispo: “Acudía con mayor solicitud a la

⁶ San Agustín, “Salmo 121 [Salutación a Jerusalén]”, en *Obras completas*, t. XXII, *Enarraciones sobre los salmos (4º y último)*, trad. B. Martínez Pérez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, p. 246.

⁷ Francisco, *Evangelii Gaudium*, n° 222.

⁸ *Ibid.*, n° 225.

⁹ Brown, *Por el ojo de una aguja*, p. 345.

iglesia para quedar suspensa de los labios de Ambrosio” (*Conf.* 6, 1, 1). Una vez más encontrará en la Iglesia el refugio donde cobijarse y desde allí intentará nuevamente la fase final de la conversión de Agustín. Ambrosio enseguida descubre sus virtudes y le toma especial cariño “por la religiosidad y fervor con que frecuentaba la iglesia con toda clase de obras buenas; de tal modo que cuando me encontraba con él solía muchas veces prorrumpir en alabanzas de ella, felicitándome por tener tal madre” (*Conf.* 6, 2, 2). La alianza de la madre y el santo obispo es una fuerza irresistible y resulta ejemplar para pensar cuán eficaz es una equilibrada colaboración entre sacerdotes y laicos, de la que nuestra Iglesia actual muchas veces adolece.

Todavía había algunas resistencias que vencer, “pasaba de la palabra a la obra, ya casi lo hacía; pero no lo llegaba a hacer” (*Conf.* 8, 11, 25). Sin embargo, no serán ni las pretéritas lágrimas de Mónica ni su actual amorosa dedicación; tampoco las brillantes homilias de Ambrosio; ni siquiera la conversión del retórico Victorino; ni los prudentes consejos de Ponticiano, amigo africano y alto funcionario del palacio imperial; ni la vida ejemplar de San Antonio abad lo que decidirá a Agustín a hacerse cristiano. Será el Señor que lo llamó, al igual que a Natanael, “debajo de una higuera” cuando dio rienda suelta a su llanto y escuchó: “Tolle et lege” (*Conf.* 8, 12, 29).

Podríamos decir que ese mismo día las lágrimas de Mónica se secaron, o bien dejaron su lugar a otras que ya no tenían el sabor amargo de las anteriores. Llegarán los días de Casiciaco, donde oficiará de madre solícita de aquella comunidad que esperaba el bautismo. Allí participará también de la vida intelectual de aquella comunidad, donde sus opiniones eran recibidas con sumo interés: “Mandé que se hiciera constar su intervención y la pregunta de ella”¹⁰, reclama Agustín. Ante la sorpresa de la madre, que se creía indigna de participar, su hijo afirmará que “las mujeres filosofaron entre los antiguos, y tu filosofía me agrada

¹⁰ San Agustín, “Del orden”, I, 11, 31, en *Obras completas*, t. I, *Escritos filosóficos (1º)*, 6ª ed. a cargo de V. Capanaga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 626.

muchísimo”¹¹. La respuesta de Mónica no está exenta de buen humor pues “dijo que nunca había mentido yo tanto”¹².

El diálogo apenas señalado muestra, además de una saludable valoración del rol intelectual de la mujer en el siglo IV, que Mónica está lejos de ser solo una persona que llora. Los días de Casiciaco muestran fehacientemente que ella poseía ese tipo particular de inteligencia intuitiva, que por su cercanía a Dios alcanza el nombre de sabiduría. Mónica sabe por qué llora, y lo hace con toda la lucidez de su inteligencia. Pero esos días bañados de lágrimas han quedado atrás y la comunidad decide el regreso a la patria africana, pero antes de partir, en Ostia, el Señor regalará a madre e hijo el don del éxtasis beatífico. Luego de esta gozosa experiencia, Mónica dirá: “Hijo, por lo que a mí toca, nada me deleita ya en esta vida” (*Conf.* 9, 10, 26), y al cabo de unos pocos días partirá al encuentro definitivo con el Padre.

La despedida de la madre, unas de las páginas más bellas de las *Confesiones*, es también una posibilidad de intentar otra reflexión sobre el llanto. Ya no es Mónica quien llora, sino Agustín quien esforzadamente intenta contenerse. Entre los cristianos de aquella época, el llanto frente a la muerte era visto como un signo de falta de confianza en la vida futura y por lo tanto trataban de reprimirlo en público. Como Mónica había enseñado, las lágrimas no debían proceder de la situación presente, sino más bien tener su fuente en el destino futuro. Siguiendo esta lógica, tan agustiniana por otra parte, el futuro de la beatitud que ambos habían atisbado en la visión de Ostia no se correspondía con las lágrimas. La madre es maestra del futuro doctor y, al mismo tiempo, su mejor discípula.

Este razonamiento impecable se hace pedazos con el llanto de Adeodato, que nada sabe de estas cuestiones y se deja llevar por una sana congoja. “Calmado, pues, que fue el llanto del niño, tomó Evodio un salterio y comenzó a cantar” (*Conf.* 9, 12, 31). El canto, antes como ahora, es un buen remedio para cambiar el llanto del presente en

¹¹ *Ibid.*, p. 628.

¹² *Ibid.*

esperanza futura. Más tarde, en soledad, Agustín contará que “solté las riendas a las lágrimas, que tenía contenidas, para que corriesen cuanto quisieran, extendiéndolas yo como un lecho debajo de mi corazón; el cual descansó en ellas, porque tus oídos eran los que allí me escuchaban, no los de ningún hombre que orgullosamente pudiera interpretar mi llanto” (*Conf.* 9, 12, 33). No seré yo seguramente el que lo interprete, solo decir que en ese llanto, como en el de Jesús ante la tumba del amigo, yo también encontré tantas veces consuelo.

Nuestras lágrimas

“Si querés llorar, llorá” es una frase que puso de moda una *vedette* televisiva años atrás. La nuestra es una época de llanto fácil, en la que se privilegia la expresión de los sentimientos. Se lo promueve, incluso, en algunos casos; se lo busca con el golpe bajo, se lo provoca. Mostrar los sentimientos es saludable, implica liberarse de lo que nos reprime, mostrarnos auténticos. La nuestra es una era de lágrima fácil, tal vez terapéutica. No es mi intención contradecirla, ni negar sus efectos ciertamente benéficos, aunque en ocasiones algunos llantos parezcan un poco sobreactuados. En un mundo donde la verdad es esquiva, el sentimiento domina como una fuente segura, a veces exageradamente inapalable. Pocos se atreven a poner en duda lo que sienten, asaltados por el temor de que los sentimientos sean la última posibilidad donde encontrar el sosiego que la verdad promete.

“Como se ve, la actualidad es una situación típicamente agustiniana”, señala con acierto Erich Przywara¹³. Sin embargo, a pesar de cierta analogía de contexto, el llanto de hoy no es el llanto de Mónica. Este tiene sus características distintivas que lo diferencian de un mero sentimentalismo, sin que por otra parte niegue el sentimiento, pero sí lo trasciende. La fuente de las lágrimas de Mónica no está centrada en el sujeto que llora, sino que se desplaza hacia el objeto por el que se llora, más precisamente hacia su destino. No es tanto el pecado ocasional lo que se llora, sino sus consecuencias: la lejanía de Dios. Es un llanto que tiene un horizonte escatológico.

¹³ Przywara, Erich, *San Agustín*, trad. L Cilleruelo, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984. p. 86.

Otra característica del llanto de Mónica es su modo. Ella no es una mujer que llora sola; Mónica llora “en” la iglesia y, aún más, “con” la Iglesia. El suyo es, arrebatándole la terminología a Heidegger, un llorar-con. Su llanto tiene una dimensión comunitaria, que no se queda encerrado en los laberintos de la propia mente, no tiene una dimensión estrictamente psicológica, propia del que centra la atención en sí mismo. Mónica busca refugio y comparte las causas de su llanto con una Iglesia que la escucha, la aconseja y que en definitiva recoge sus lágrimas. Es de este modo que el llanto fructifica, se transforma en oración, en súplica.

Por último, Mónica no queda paralizada por el llanto, sino más bien todo lo contrario. Las lágrimas alientan la caridad, porque el amor “no puede estar ocioso en el alma del amante”¹⁴ y se hace literalmente a la mar. Acepta sin sombra de duda la invitación del Señor: “navega mar adentro”¹⁵. A ella no se le aplican las palabras de Francisco, que advierte: “Una de las tentaciones más serias que ahogan el fervor y la audacia es la conciencia de derrota que nos convierte en pesimistas quejosos y desencantados con cara de vinagre”¹⁶. Su llanto, apoyado en la fe, mueve a la acción de la caridad y nunca pierde la esperanza. Es un llanto teologal.

La pregunta para nosotros sería si, ante el mundo secularizado que nos rodea, donde tantos se alejan de Dios, somos todavía capaces de un llanto como ese. El hombre moderno, ocupado en mirarse a sí mismo y en escudriñar sus propios sentimientos, parece poco apto para producir tales lágrimas. Es en definitiva una tarea de la fe recuperar esos horizontes, que el llanto de una mujer nos abrió desde el muelle de Cartago, en los primeros siglos de una cristiandad lejana y al mismo tiempo tan cercana que parece íntima. Una tarea, la de recuperar ese aliento del sollozo cristiano, que bien puede comenzar con una oración: “Mónica enséñanos a llorar”.

¹⁴ San Agustín, “Salmo 121 [Salutación a Jerusalén]”, en *Obras completas*, t. XXII, *Enarraciones sobre los salmos (4º y último)*, p. 246.

¹⁵ Lc 5, 4.

¹⁶ Francisco, *Evangelii Gaudium*, n° 85.

Sin cuerpo no hay lágrimas.

Una conversación con Søren Kierkegaard

—
Luis Baliña *

Dices, *Si se quiere entender bien, entonces todo hombre que de verdad quiera relacionarse con Dios e intimar con Él solo tiene propiamente una tarea: estar siempre contento. Hasta el mejor hombre en quien uno se atrevería a confiar completamente y contar enteramente con él, puede, por ejemplo, necesitar un consejo o que le recordemos alguna que otra cosa, yo puedo en efecto ser más prudente que él, puedo efectivamente tener razón, etc. Pero nada de eso es necesario en la relación con Dios.*¹

Te hablo, querido amigo, tratando de comprenderte.

Nos separan casi 170 años desde ese 1855 en que terminó tu vida aquí. Nos separan algunas creencias. Nos unen muchas ideas y una fe, la fe en Cristo. A partir de ella se comprende tu propuesta dialéctica de estar siempre contento. Más adelante te preguntaré en qué sentido es dialéctica la propuesta.

Por ahora voy leyendo un año largo de tu diario: entre 1847 y 48, año de revoluciones externas y conversión interna, como todos los tuyos.² Elaboras aquí, me parece, que el sufrimiento es pasajero, y la victoria, eterna:

Porque el consuelo cristiano sólo comienza donde la impaciencia humana simplemente desesperaría.

*Esposo, padre y abuelo. Dr. en Filosofía (UCA), Profesor de Historia de la Filosofía y de Metafísica. Miembro de *Communio* Argentina..

¹ Søren Kierkegaard, *Papirer VIII A 1*. Los textos de Kierkegaard aparecen en esta tipografía. Los de Luis Baliña aparecen en esta otra tipografía

² Los textos de *Papirer VIII* corresponden a los tomos IV y V del *Diario* de Kierkegaard, editado en 12 tomos por Cornelio Fabro, Brescia, Morcelliana 1980-83. Agradezco a María José Binetti el señalamiento de este año crucial y la traducción de *Papirer* en curso de publicación en Editorial Iberoamericana, México.

Miro tus años 1847 y 48 a la luz de las palabras de Jesús antes de irse al Padre: “Jesús se dio cuenta de que deseaban interrogarlo y les dijo: Ustedes se preguntan entre sí qué significan mis palabras: «Dentro de poco, ya no me verán, y poco después, me volverán a ver». Les aseguro que ustedes van a llorar y se van a lamentar; el mundo, en cambio, se alegrará. Ustedes estarán tristes, pero esa tristeza se convertirá en gozo” (Jn 16,19-20).

Tristeza y gozo tienen una relación. Son simplemente opuestos. Pero son opuestos que pueden cambiar de un contrario a otro. En tus términos, esta relación es dialéctica. Mauricio Beuchot, otro que te escucha, dice que los polos de esa dialéctica tienen un punto analógico en común. Hoy diríamos que el punto de encuentro de esos contrarios es el corazón.

*La categoría de la “singularidad” es demasiado decisiva para osar chantajearla. Cuando me haya muerto, entonces podrán aparecer partidarios, pero la impresión de mí mismo es inalterable. La categoría de la singularidad es la categoría de la eternidad y por eso en la temporalidad es en absoluto lo más extenuante y lo más sacrificial.*³

Leo este párrafo, querido amigo, a la sombra de tu conflicto con el pensamiento que en tu época negaba lo singular. Arthur Schopenhauer (A.S., de quien te consideras el opuesto, S.A. – Søren Aabye⁴) lo considera una ilusión. Hegel considera lo singular como un momento negativo, que es el resultado de negar el ser, que para él es género.

Comenta Max Horkheimer:

³ VIII A 124

⁴ Cfr. A. Schopenhauer: No advertimos la salud general de nuestro cuerpo, sino tan sólo el ligero sitio donde nos hace daño el calzado; no apreciamos el conjunto próspero de nuestros negocios, pues sólo nos preocupa alguna insignificante pequeñez que nos apesadumbra. Así, pues, el bienestar y la dicha son enteramente negativos; sólo el dolor es positivo. No conozco nada más absurdo que la mayoría de los sistemas metafísicos que explican el mal como algo negativo. Por el contrario, sólo el mal es positivo, puesto que se hace sentir... Todo bien, toda felicidad, toda satisfacción son cosas negativas, porque no hacen más que suprimir un deseo y terminar una pena. [http://www.schopenhauer-web.org/textos/El amor las mujeres y la muerte.pdf](http://www.schopenhauer-web.org/textos/El_amor_las_mujeres_y_la_muerte.pdf)

“Pero Hegel, tan odiado por Schopenhauer, no dista mucho de él. La vida de la noción, del absoluto hegeliano, es la contradicción, es lo negativo y el dolor. Lo que en Hegel se llama concepto, el sistema, de las definiciones espirituales que surgen una de otra y que se hallan en eterno movimiento, no es más que el nacer y perecer de lo que concibe”.⁵

¿Por qué dices que la categoría de la singularidad es la categoría de la eternidad? Tal vez porque Cristo, quien es un singular, ya está en la eternidad.

¿Por qué te resulta extenuante la temporalidad? Imagino que por el todavía no que también tironeaba a San Pablo

El Evangelio del lunes de Pascua⁶

La salvación recorría, invisible, junto a los dolientes el camino. La situación en el fondo es siempre esa. Lo más alto es lo que está más cerca de un hombre – pero sus ojos están cerrados. Lo más alto y la eternidad recorren junto a un hombre las diferentes edades de la vida, él no se da cuenta de eso, no lo ve lo suficientemente cerca, pero lo desea, lo anhela, se ocupa. Así como se puede saber la hora por la relación del cuerpo y su sombra, así también se puede conocer la madurez de un hombre por la distancia en la que él piensa estar con respecto a lo superior. De ese modo transcurren la juventud y la madurez. Pero solo cuando comienza a anoecer y el día declina, entonces el entendimiento comprende que lo superior reside en lo más cercano a un hombre, en aquello que ha estado a su lado durante toda su vida sin que él se diera cuenta – Dios, concédenos entonces que eso pueda «permanecer junto a él».⁷

Un amigo común, Søren, Diego Fares, está de acuerdo contigo en la tesis joánica de la invisibilidad de Dios Padre, aunque discierne su presencia suave y misteriosa en las vidas concretas de algunas personas que acompaña. Algunas de estas personas están muy crucificadas, y en

⁵ Max Horkheimer, *Actualidad de Schopenhauer*, en: Id., *Sobre el Concepto de Hombre y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur, 1970,102

⁶ Lc 24, 13-35; el lunes de pascua coincide con el 5 de abril de 1847.

⁷ VIII A 56.

ellas ve con ojos creyentes el rostro visible de Cristo, a quien llamaste, Søren, *la salvación*.⁸

¿Qué es lo contrario de las lágrimas? Tal vez, el consuelo.

Has dicho claramente que, en tu opinión, aquí en la tierra no hay consuelo. Pongo esta afirmación polémica en el horizonte de tu guerra (*pólemos*) con Hegel y el idealismo. Recuerdo que Emilio Komar usaba la imagen de alguien que se enreda en una pelea física con otro para expresar que uno depende del otro. ¿Te habrá pasado esto? ¿Se te habrá escapado la tesis platónica de la mediación participativa en medio de la pelea con la mediación sólo racional de Hegel?

Problemas con la mediación

*Amar a Dios es el único amor feliz, pero por otro lado es también terrible. El hombre que está justo delante de Dios no tiene medida ni comparación alguna. Él no puede compararse con Dios, deviene nada y no se atreve delante de Dios, en la presencia de Dios, a compararse con los hombres porque sería una distracción. Por eso en todo hombre hay un sensato temor a involucrarse con Dios porque involucrándose con Dios deviene nada. Y aunque el hombre, humanamente hablando, trabaje honestamente en querer lo que Dios quiere: justo delante de Dios es como si nunca avanzara, su pequeño progreso desaparece como nada ante la santidad de Dios. Justo por eso en cada hombre hay un sensato temor a involucrarse realmente con Dios. Ellos desean esa relación a la distancia y mientras tanto invierten su vida en distracciones de la temporalidad. Porque cualquier ocupación de esta vida es en realidad distracción.*⁹

Entiendo, querido amigo, tu vivencia de la distancia entre nosotros y Dios. No la comparto; vivo en otra época. Por eso tengo para aprender de ti y de tu época. Hoy pensamos que Cristo con su abajamiento *kénosis* – κένωσις, nos saca de esa nada, o la comparte con nosotros. Diego Fares, antes profesor de Metafísica, recoge con audacia los

⁸ D. Fares, *Contemplar el rostro de Cristo en los pobres*, Buenos Aires, Ágape, 2021.

⁹ VIII A 63.

testimonios de la presencia de Cristo en los pobres del Hogar en que trabajó tantos años con hombres en situación de calle.¹⁰

Me parece que te has dado cuenta de esto, porque lamentas la estricta educación de tu infancia, como si tu vida hubiese comenzado sin inmediatez, disparada de un salto a la idealidad.¹¹ ¿Cómo entiendes inmediatez? Como encuentro, contacto no mediado por la reflexión. Te agradezco la lúcida honradez de decir que te faltó, como a veces nos falta a nosotros. Desde allí comprendo que digas a continuación que nos falta *pathos*.

Pathos

Lo que nuestra época necesita es pathos (así como el escorbuto necesita verde), pero en realidad trabajar con un pozo de agua no puede ser más artificial que todo mi cálculo dialéctico de lo cómico y las pasiones y lo patético, para conseguir, en la medida de lo posible, una beneficiosa aireación patética. La desgracia de la época es el entendimiento y la reflexión. Ningún entusiasta de la inmediatez nos ayudará jamás, porque la reflexión del tiempo lo devora. Fíjate, por eso debe haber un hombre que pueda renunciar a reflexionar sobre todas las reflexiones. Un hombre de entendimiento que precisamente con sentido común y sin corazón oculte en el incognito de la burla y el chiste¹² un entusiasmo de primera calidad. Para defender el matrimonio en nuestra época tiene que poderse hechizar el placer disoluto del tiempo mediante un Diario del seductor, y así con todo.¹³

De acuerdo, querido amigo, nuestra época necesita *pathos* (así como el escorbuto necesita verde) porque en alguna medida se ha vuelto a-pática, es decir in-sensible. ¿Por qué? Porque, sencillamente, pretende, otra vez más en la historia, funcionar sólo con una parte de nuestro ser, sólo con nuestra capacidad de reflexión, para decirlo con tus palabras. A un hombre así de unilateral no le *pasa nada*. Pero un hombre a quien no le *pasa nada* se parece más a una estatua.

¹⁰ Cfr. D. Fares, *Contemplar el rostro de Cristo en los pobres*, Buenos Aires, Ágape, 2021.

¹¹ Cfr. VIII A 243; VIII A 663.

¹² Cfr. *Pap.*, VIII A 124.

¹³ VIII A 92.

Dejemos entonces que nos pase el tiempo, y que lo que acontece en el tiempo nos toque, aunque a veces nos produzca lágrimas. Conozco tu método irónico, heredado de Sócrates, y tu método dialéctico, heredado de Hegel. Con éste nos volvemos a preguntar ¿qué es lo contrario de las lágrimas, de la tristeza y la angustia? Es claro que es la alegría. Entonces, la vida incorpora esos dos opuestos, lágrimas y sonrisa, como expresión de dos sentimientos: angustia y alegría.

Te estoy robando la idea que usaste en el *Tratado de la Desesperación*, que pide, socráticamente, una respuesta sobre la esperanza.

Dos tentaciones inversas

5 mayo, '47

La diferencia entre pecado y tribulación (porque la condición de ambas puede ser decepcionantemente parecida) es que la tentación del pecado se produce por placer, la de la tribulación lo hace contra el placer. Por eso se deben usar tácticas opuestas. Quien es tentado por el pecado a través del placer, hace bien en evitar el peligro, pero en relación con la tribulación eso es precisamente lo peligroso, porque cada vez que él cree salvarse evitando el peligro, resulta que a la vez siguiente el peligro crece. Lo voluptuoso hace bien eludir la vista o la seducción, pero para quien el placer no significa ninguna tentación, sino por el contrario la angustia de entrar en contacto con eso (él está atribulado), hace bien en no eludir la vista o la seducción, porque la tribulación justo quiere llenar continuamente su vida de miedo y mantenerlo angustiado.¹⁴

En estos años de tu vida (hasta 1848) has leído el libro de Trendelenburg sobre las categorías de Aristóteles. En su lenguaje, el pecado como error (*hamartía*) es un acto de las sustancias racionales que son desviadas de su blanco, fin o *telos* por lo apetecible, como Ulises quería y no quería ser desviado por las sirenas.

¹⁴ VIII A 93.

Siguiendo con la imagen homérica, diría que para ti la navegación de la vida debe evitar el Caribdis de la seducción, pero también el Escila del miedo y la angustia que atribulan.

Me parece, querido amigo, que das en el blanco una vez más: la tentación de la tribulación es distinta de la tentación del placer. Entonces se resisten de modo también distinto. Ignacio de Loyola, desde hace ahora 500 años, nos viene aconsejando “poner mucho rostro”. En la cultura que vive en el frío de los Andes se dice “hacer que el cuerpo se haga cara”. En la de la pampa se dice apretar los dientes.

Mayéutica cristiana

*La gente ahora puede hacerme lo que quiera, insultarme, envidiarme, dejar de leerme, golpearme el sombrero, matarme: lo que no pueden negar por toda la eternidad es aquello que ha sido mi idea y mi vida, uno de los pensamientos más originales por mucho tiempo y el más original de la lengua danesa: que el cristianismo necesitaba a un mayéutico y yo fui capaz de serlo – aunque nadie supo apreciarlo. La categoría de predicar el cristianismo, de confesar a Cristo, no es compatible con la cristiandad – con ella solo es compatible el principio mayéutico, que asume que los hombres poseen lo más alto pero quiere ayudarlos a darse cuenta de que lo tienen.*¹⁵

Tu principio mayéutico, arte de partear la verdad, tiene algo de dejar al otro que se pregunte por ella y confíe en que la verá. Allí se apoya entonces su libertad, en la verdad (con minúscula o con mayúscula) que él mismo ve.

¿Lágrimas como paradoja?

*Lo que siempre me determina cada vez más es mi originalidad, mi consideración primera, más profunda, inalterable de que verdaderamente no elegí esta vida para brillar sino como un consuelo penitencial de toda mi miseria. A menudo he desarrollado bastante la dialéctica de la paradoja: ella no es más alta que lo general sino precisamente más baja y sólo de ese modo resulta un poco más elevada. Pero respecto de lo primero, la presión es tan fuerte que la alegría de lo último no puede ser tomada en vano. Es la espina en la carne.*¹⁶

¹⁵ VIII A 42.

¹⁶ VIII A 119.

Romano Guardini, un melancólico, te interpreta dentro del marco de la melancolía: “es el dolor causado por el alumbramiento de lo eterno en el hombre; tal vez, podríamos decir más exactamente que hay seres destinados a sentir más profundamente el dolor causado por este alumbramiento”.¹⁷

¿La espina en la carne produce lágrimas? Las lágrimas tienen sentido, entonces

*Mi vida está muy lejos, con una espina en la carne – de alcanzar lo que jamás hubiese soñado. Pero la cuestión que en su momento me preocupó es si yo debía concentrar mi atención en si era posible eliminar la espina de la carne. De ser posible, yo sería más feliz en sentido finito, pero perdería en sentido infinito. Tendría derecho a eso, en caso de ser posible, cosa que dudo «y en mi más temprana juventud hice incluso algún intento en tal sentido». Por eso estoy lejos de haberme arriesgado a ser algo grande con ayuda de levadas ideas. Ay, la espina en la carne me ha quebrado de una vez por todas en sentido finito – aunque en sentido infinito salto con mucha más facilidad. Podría eso estar mal. Podría Dios preferir quizás a un hombre que de manera enfermiza se sienta a lamer su espina y que no llega ni a estar sano ni a ser infinitamente beneficiado. Hay un modo de pietismo que es un triste ascetismo del espíritu; este cree que la espina en la carne le es dada a un hombre solo para que se siente gimiendo a mirar su espina en lugar de saltar más alto con ayuda de la espina. Porque por más extraño que resulte, en cierto sentido es verdad que: con la ayuda de la espina «en» el pie, yo salto más alto que cualquiera con los pies sanos.*¹⁸

“Lo que me falta es el cuerpo”

9 de junio

En cierto sentido, toda mi desgracia consiste en esto: si yo no hubiese tenido algún patrimonio, jamás habría podido salvar el terrible secreto de mi melancolía. (Dios piadoso, qué terrible injusticia me ha infligido mi padre con su melancolía – un viejo que descarga toda su melancolía sobre un pobre niño para que no diga nada de lo más terrible, y sin embargo a pesar de todo eso, el mejor de los padres). Pero entonces no habría llegado a ser lo que soy. Me habría visto obligado o bien a volverme loco o bien a abrirme paso. Ahora logré dar un salto mortal en la pura existencia espiritual. Pero de ese modo yo resulto

¹⁷ R. Guardini, *De la melancolie*, Paris, Seuil, 1952, 81.

¹⁸ VIII A 156.

completamente heterogéneo con los hombres en general. Lo que me falta es el cuerpo y los presupuestos corporales.¹⁹

Entiendo, querido amigo: me impresiona que me digas que te falta el cuerpo. No eres el único.

Eso que hizo de mi vida algo tan inmensamente agotador, pero también inventivo, es que jamás sentí ninguna obligación respecto de lo finito, sino que de manera infinita he tenido que elegir la decisión. De ahí viene también una dificultad. Porque en las decisiones del espíritu uno puede decidirse libremente, pero en relación con la finitud (por ejemplo, el bienestar corporal) se debe actuar obligado. Las decisiones finitas son en cierto sentido muy poco para poder llegar a ellas por la infinitud – por eso se debe estar obligado. «Estar obligado» es la única ayuda de la finitud – la elección de la libertad es la única salvación de la infinitud.²⁰

Esto ya lo desarrollaste en *La Enfermedad Mortal*. Si te definías como una síntesis de finito e infinito, temporal y eterno, posible y necesario, entiendo que tu melancolía angustiosa se deba a la falta de finito.

Y además, le criticaste ¿a Sócrates o a ti mismo? que no bastaba ver el problema para solucionarlo.

Eres la muestra de lo que dices: ves claramente que te falta finitud, pero no has podido solucionarlo, me parece, y entonces tu testimonio nos deja la pregunta: ¿qué faltaba, además de el ver?

La alegría de que cuanto más débil soy, más fuerte es Dios en mí.²¹

Te entiendo, querido amigo: la paradoja es la pasión del pensamiento, dijiste varias veces. La paradoja te apasiona, te afecta, y nos deja pensando cómo se concilian los contrarios. La respuesta cabe en una palabra, analogía, o en los varios libros que escribió Mauricio Beuchot. En el último se ha enfocado en tu obra, tratando de comprender –decíamos– la dialéctica como una articulación analógica de contrarios.²²

Tu frase, tomada literalmente, no es verdad; es una paradoja. Vamos a hacer una hermenéutica para buscar la verdad que ves. Nos puede

¹⁹ VIII A 177.

²⁰ VIII A 178.

²¹ VIII A 181.

²² Cfr. M. Beuchot, *Kierkegaard y su dialéctica analógica*. México, Quintanilla, 2020.

ayudar Christian Bobin, quien dice poéticamente, mirando a san Francisco de Asís: *El cuerpo crece aumentando de tamaño, el espíritu crece perdiendo altura. La santidad contradice la ley de la maduración: el hombre es la flor, la infancia es el fruto.*²³

¿Qué es el espíritu? Cada época responde como puede. En la nuestra hace falta mirar que es lo que nos da vida, vida real, verdadera. Y en la vida verdadera crecemos, paradójicamente, perdiendo la altura de la tribuna donde creíamos estar parados, para asumir nuestra altura real. Hablo del espíritu con minúscula, que respira el Espíritu con mayúscula.

²³ Cfr. Chr. Bobin, *El Bajísimo*, traducción de Cristina Martínez, Barcelona, El Gallo de Oro, 2016.

Duelo y reconciliación con la pérdida

—
Isabel Pincemin*

La muerte del otro y la identidad personal

La muerte ha sido siempre un interrogante en el largo devenir de la humanidad, a veces entendida como problema, a veces abordada como misterio. Pero ¿es posible aprehender su realidad cuando no la hemos experimentado? Esta pregunta podría tener múltiples respuestas. Una de ellas, de gran interés, es la que nos ofrece Gabriel Marcel. A lo largo de todas sus obras la cuestión de la muerte y de la trascendencia humana más allá de ella es objeto de meditación profundamente sentida. Una de las primeras perspectivas de Marcel es la que vincula la pregunta por la muerte con la cuestión del tiempo que se encuentra en el corazón de todas sus reflexiones. El interés de Marcel por la cuestión del tiempo se enmarca dentro de su preocupación principal como filósofo: la de comprender la experiencia concreta del hombre en su condición existencial. El problema del tiempo, pues, responde también al problema de la realidad del sujeto mismo, es decir, de la existencia humana. Su atención a la cuestión del tiempo estará más enfocada a los modos en que se constituye la identidad personal, así como también a las experiencias ontológicamente densas de la fidelidad y de la esperanza. Su perspectiva es la del tiempo vivido en tanto tiempo de realización de la existencia.

Marcel distinguió entre *reflexión primera*, que se ocupa de los problemas, y *reflexión segunda*, que trata sobre los misterios, la cuestión de la muerte adquiere matices que diferencian el tratamiento que se le da a la cuestión sobre “mi muerte” y a la “muerte del ser amado”.¹ En un principio Marcel ve serias dificultades al pensar mi muerte desde los presupuestos de la reflexión primera. No obstante, en sus obras de madurez, lleva a sus últimas consecuencias la reflexión segunda sobre “la muerte del ser amado”, convirtiéndola en un espejo iluminador sobre la relación que une al hombre concreto con su muerte. Lo primero que llamó la atención del autor sobre el hecho de la muerte fue el qué será de los muertos; en otras palabras el tema de la inmortalidad. Dicho de otro modo, cuando se vive la muerte de otro, especialmente

* Médica (UBA) especializada en cuidados paliativos. Magister en Filosofía de la cultura (Panthéon Sorbonne). Miembro de *Communio Argentina*.

¹ Ramírez Y.A., “Del problema de la muerte al misterio de la muerte en Gabriel Marcel”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 76, 2019.

del ser amado, el conocimiento adquiere un punto de vista existencial, mientras que desde este enfoque es imposible hacerlo sobre mi muerte. La única opción que tengo para reflexionar sobre mi muerte es hacer una analogía mediante la muerte del otro, para quien su muerte será mi muerte y viceversa. De esa manera, el pensar “mi muerte” no quedaría como simple imaginación.

Ese volcar la reflexión sobre la muerte del otro, está impulsado también sobre las dificultades que conlleva tratar la propia muerte desde un punto de vista fenomenológico, ya que no puede ser considerada como un acontecimiento o un suceso, sino a razón de no tratar al sujeto en cuestión como un ser encarnado. La muerte del otro, entonces, a través de este marco de comprensión, le permite a Marcel desarrollar los acercamientos concretos al tema de la inmortalidad. Marcel para ello, utiliza la ontología de la fidelidad y de la esperanza que fundamentan esa certeza existencial. Pero, además, acude a la presencia del ser como lo inverificable y, por lo tanto, no constatable de su desaparición absoluta, una vez que el ser amado muere.

Qué aprendemos de la muerte del otro

En la experiencia que pasa por la muerte del otro aprendemos dos cosas: la pérdida y el duelo. La separación como ruptura de la comunicación constituye un verdadero cercenamiento del propio yo en la medida en que la relación con el que se ausenta forma parte integrante de la identidad propia. La pérdida del otro es de alguna manera pérdida de sí. Cada pérdida acarreará un duelo, y la intensidad del duelo no dependerá de la naturaleza del objeto perdido, sino del valor que se le atribuye, es decir, de la inversión afectiva invertida en la pérdida. “La pérdida no está forzosamente ligada a la muerte que, sin embargo, constituye el paradigma del duelo. La muerte imprime al duelo un carácter particular en razón de su radicalidad, de su irreversibilidad, de su universalidad y de su implacabilidad. Una separación no mortal deja siempre abierta la esperanza del reencuentro”.²

² Gómez Sancho M. *Medicina Paliativa*, Aran ediciones, Madrid 1998.

La investigación de Bowlby³ muestra que inmediatamente después de la pérdida suele experimentarse una etapa de shock a la que sucede la urgencia por recuperar el objeto perdido; es frecuente la desorganización e incluso la desesperación hasta lograr una reorganización y reconducción de la vida sin la presencia de la persona fallecida y estableciendo con ella un vínculo diferente, perfilándose la reconciliación con la pérdida. A todo ello denominamos trabajo de duelo. El duelo se elabora cuando se va aprendiendo a recordar e integrar lo mejor de la relación con la persona fallecida, y se va pudiendo invertir la energía en nuevos afectos, y el ser querido queda habitando para siempre en algún lugar del corazón en el que domina más la alegría porque sucedió, que la pena porque terminó. Implica, ciertamente, una relectura del propio pasado y un balance de experiencias positivas y negativas que queda incorporado a la propia identidad personal.

Algunos factores pueden hacer más difícil el trabajo de duelo requiriendo con frecuencia un acompañamiento específico. Es el caso de las circunstancias traumáticas en que se produce la muerte como el suicidio o el asesinato, o la coincidencia de pérdidas múltiples o la muerte de un niño o un joven, muertes en ausencia como fueron frecuentes durante la pandemia actual. El tipo de relación con la persona fallecida o el rol que desempeñaba en la familia, trastornos de salud mental, las circunstancias del contexto familiar como la presencia de niños, ausencia de red social o problemas económicos dificultan la elaboración de la pérdida y el duelo.

Frente a imágenes sociales estereotipadas acerca del duelo, es importante recordar⁴ que un gran número de personas presenta reacciones de tristeza de muy diversa intensidad, y que las reacciones más profundas no deberían recibir el diagnóstico de “depresión” sin un diagnóstico médico más específico; un número no desestimable de personas necesita más tiempo para recuperarse del que suele definirse como normal y se deben utilizar, por lo tanto, criterios más flexibles. Algunas

³ Bowlby J. *La pérdida afectiva*. Paidós. Barcelona 1993.

⁴ Avia y Vázquez, 1999; Ochoa de Alda A I. 2002, Avia D y Vázquez C. Optimismo inteligente. Alianza Editorial, Madrid, 1999. Ochoa de Alda, I., An. Sist. Sanit. Navar. 2007 Vol. 30, Suplemento 3, Nuevas narrativas para afrontar la muerte de un ser querido en Rev. Cuadernos de Terapia familiar. II Época año XVI, nº: 51, 2002. 123-131.

personas necesitan hablar y expresar sus sentimientos en mayor medida y durante más tiempo que otras para elaborar su pérdida y esto no significa que haya una enfermedad mental. Un cierto número de personas nunca asume la pérdida con serenidad, aunque haya transcurrido mucho tiempo desde la muerte de su ser querido, y compatibiliza sus sentimientos sobre la pérdida con una vida normal. Esto se observa con más frecuencia en los casos de muerte repentina, accidental o violenta, en los cuales se suscitan con mayor facilidad sentimientos de injusticia, y es una reacción que no hay que asociar necesariamente a una patología. El afrontamiento de la pérdida de un ser querido presenta un carácter complejo que, en absoluto puede verse reducido a la consecución de un desligamiento afectivo y mental con respecto a la persona desaparecida; algunas personas siguen hablando con la persona fallecida y recordándola y esto las alienta a seguir viviendo.

Esto no significa negar que pueda haber duelos patológicos. La presencia o no de duelo patológico se caracteriza, fundamentalmente, por la intensidad y la duración de la reacción emocional. Por lo tanto, sí es posible señalar que hay un duelo “normal” y otro “patológico”, de acuerdo con la intensidad del mismo y su duración.

La pérdida ambigua⁵ es la que más ansiedad provoca ya que permanece sin aclarar. Es aquella en que los deudos perciben a determinada persona como ausente físicamente pero presente psicológicamente, puesto que no es seguro si está viva o muerta, ya que no se ha localizado el cuerpo o no se ha podido participar en el morir y los ritos fúnebres. Esta forma de duelo ambiguo aparece muy frecuentemente en catástrofes, en la pandemia actual o en la situación de personas cuyos cuerpos están ausentes por diversos motivos. Dificulta el trabajo de duelo en el plano individual pero tiene también resonancias en la memoria colectiva que debe hacer sus propios duelos. Los duelos pueden dividir o reconciliar. En el mejor de los casos, al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, transforman la memoria en proyecto.

⁵ Boss, P. *La pérdida ambigua*, Gedisa, Barcelona, 2001.

El duelo de los niños

Saber qué decir y cómo apoyar a los niños durante este tiempo no es fácil. De ello depende que los niños y adolescentes hagan de esta situación dolorosa un aprendizaje fructífero acerca del afrontamiento del sufrimiento y del profundo sentido que encierran estos acontecimientos. En el caso de enfermedades prolongadas, es importante no excluir a los niños del contacto con el enfermo si lo desean, en especial si los vínculos son cercanos (abuelos, padres...) y favorecer de manera prudente la participación de los niños. Esta participación permite compartir con los niños sentimientos y preguntas y realizar un duelo anticipatorio y gradual antes del deceso. La muerte es vivida de manera diferente en cada etapa de la infancia y la adolescencia, Es probable que los niños muy pequeños no alcancen a percibir la irreversibilidad de la muerte mientras que, acercándose al final de la primera década, la realidad de la muerte se impone con mucha más claridad. Es probable que los adultos también estén sufriendo y tratando de lidiar con sus propias emociones. Si bien no pueden proteger a los niños contra la pérdida y el dolor, sí pueden desempeñar un papel importante para ayudarlos a sentirse seguros y afrontar el duelo de la manera más saludable posible.

Los ritos religiosos son una parte importante del proceso de duelo y una forma de decir adiós a la persona que ha muerto. Pero cuando se trata de decidir si un niño debe asistir al funeral de un ser querido, no hay una respuesta correcta o incorrecta. Un niño nunca debe ser obligado a asistir a un funeral. Conviene prepararlo para lo que verá. Si el niño indica que quiere ir, entonces debe ser alentado a hacerlo. Si el niño es pequeño y se quiere ir antes de que termine la ceremonia conviene que alguien en quien el niño confíe lo haga.

Las escuelas suelen ser instituciones en las que se habla muy poco de la enfermedad, la muerte y el duelo, reflejando el espíritu de nuestro tiempo; sin embargo, los niños reciben muy bien una adecuada presentación de estos temas. Existen hoy educadores que alientan la presencia de estos diálogos en la escuela a fin de facilitar la preparación de los niños para las realidades más concretas de la existencia humana.

Los ritos del duelo

Nuestra sociedad, en su afán por rechazar el morir y la muerte de la esfera colectiva, reduce al máximo las secuencias de las ceremonias fúnebres restando eficacia al rito. El luto (de *lugeo*, llorar) sufre una tensión entre la

necesidad de hacerlo, especialmente en este tiempo universal de pandemia, y la necesidad de ocultar los acontecimientos dolorosos y densos de la existencia banalizando la muerte. Además, los ritos funerarios han adquirido un diseño estandarizado que deja muy poco lugar a la participación real de los deudos en él.

Desde tiempos inmemoriales, dentro de una ceremonia ritual, vida y muerte son dos términos que se confrontan y se confirman al mismo tiempo, cuyos aspectos de mayor relevancia se ponen de manifiesto en objetos, palabras y gestos con un sentido simbólico a fin de reafirmar el deseo de vivir y de trascender a la muerte con la creencia en una vida más allá de lo terrenal. Esta postura justifica la creación de símbolos para comprender el complejo mundo del morir, por lo que se transforman en “ecos conscientes emitidos e inmediatamente reconocibles de objetos, acciones y conceptos del mundo interior, psicológico y espiritual”.⁶

El duelo es un precepto bíblico; sin embargo la prohibición de realizarlo por parte de Dios, se convirtió para Ezequiel en vehículo de la palabra divina. El duelo que Ezequiel debería haber hecho por su esposa, era un precepto bíblico presente en muchas circunstancias y se mostraba en diversos actos tales como el uso del cilicio, el descuido de los hábitos corrientes de higiene como peinarse, afeitarse, bañarse (2 Sam 9,24), romper el manto y afeitarse la cabeza (Gn 37,34; Job 1,20), sentarse sobre cilicio y ceniza (Job 16,15), abstenerse de usar adornos (Ex 33,4), golpearse el pecho (Is 32,12), ayunar (Neh 1,4; Sal 35,13) y llorar en voz alta (Jl 1,8.13). El duelo permite aliviar la pérdida pero Israel olvida a Dios y la centralidad del Templo; no le duelen sus pecados. El dolor por los pecados es el más noble de los duelos. Los profetas amonestaron repetidas veces a Israel a lamentarse por sus pecados pero en la alegoría de Ezequiel sobre la muerte de su esposa, Dios prohíbe el duelo porque no hay verdadero arrepentimiento por los pecados de Israel, tanto de los desterrados y de los habitantes de Jerusalén como de sus antepasados y, por lo tanto, no hay por qué hacer duelo. El duelo aliviaría la pena y reconfortaría el espíritu, pero la imposibilidad de expresarlo hará que el pueblo se consuma, se agote. “... no se lamentarán, ni llorarán, sino que se consumirán a causa de sus culpas y gemirán unos con otros” (Ez 24,23b). Ezequiel no prohíbe a los habitantes de

⁶ García, A. (2000). “Signos y símbolos. Imágenes de la muerte”. Disponible: <http://tanatologia.org/tanatologia/signos-simbolos.html>.

Jerusalén lamentarse y llorar su falta, pero los acontecimientos serán tan súbitos y violentos que no les quedará la posibilidad; súbitos como la muerte de la esposa de Ezequiel. Como queda Ezequiel en silencio después de la muerte de su esposa, así quedarán los israelitas después de la pérdida del santuario. El pecado del pueblo es haber amado y confiado en otros dioses, en alianzas con extranjeros y no haber confiado y amado a Yahveh. El profeta los invita a arrepentirse de sus injusticias y a hacer duelo por sus pecados poniendo como símbolo su propia existencia, pero la inconciencia acerca de su propio pecado y la lentitud del pueblo para arrepentirse lo llevará a consumirse a causa de sus culpas. El profeta no sólo lo es con la boca, sino que puede serlo con su vida: situaciones comunes con otras personas se convierten en oráculo como con el matrimonio infeliz de Oseas, el celibato de Jeremías y la muerte de la esposa de Ezequiel.

A lo largo de los siglos, el centro de las oraciones de la Iglesia para los difuntos es la celebración de la misa funeraria. Aquí, el cuerpo del fallecido es traído a la iglesia, en donde la celebración de la Eucaristía revela la presencia de la pasión, muerte y resurrección de Cristo y, de este modo, el duelo se convierte en testimonio de fe. Al igual que fue recibido en la familia de Cristo a través del bautismo y alimentado en la Iglesia con los sacramentos, ahora el cuerpo del difunto se trae a la iglesia por última vez, mientras la Iglesia ora por el regalo de la vida eterna. En circunstancias especiales, un funeral también puede celebrarse fuera de la misa. El cuerpo es la sustancia física de una persona que resucitará el último día, cuando Cristo regrese trayendo un cielo y una tierra nuevos. Por esta razón, durante el *Rito de la sepultura*, la Iglesia encomienda el cuerpo del difunto a la tierra, para que lo guarde hasta el día de la resurrección. Después del entierro, no olvidamos a nuestros seres queridos, ciertamente, necesitamos recordarlos y orar por ellos. De ahí la costumbre de visitar las tumbas de los difuntos, de tenerlos presentes en nuestras oraciones y ofrecer misas por el descanso de su alma. Además de las misas especiales, la Iglesia ora por todos los cristianos fallecidos en el Día de los muertos. A pesar de que la cremación se relacionó mucho, en el pasado, con la opinión de quienes rechazaban la fe en la resurrección del cuerpo, la Iglesia no lo prohíbe, siempre y cuando no se utilice para negar la resurrección del cuerpo.

Kierkegaard y el amor a los difuntos como paradigma del amor más desinteresado

Kierkegaard escribe al hablar de sus *Discursos*: «Estas meditaciones cristianas, que son fruto de mucha deliberación, querrían ser comprendidas con lentitud, para serlo también con facilidad, mientras que probablemente resultarán muy difíciles para quienes con una lectura superficial y curiosa, las haga muy difíciles». ⁷ Kierkegaard no se propone hacer una filosofía *in abstracto*, sino una meditación orientada directamente a cada lector, con la finalidad de transformar su corazón, de suscitar en él una conversión. La temática de los *Discursos* es, en esencia, religiosa; más en concreto, cristiana. El autor parte de un fragmento del *Antiguo* o del *Nuevo Testamento* y lo comenta desde su prisma subjetivo. Se limita a comentarlo libremente y a sacar conclusiones para la vida práctica. *Las obras del amor*, parte de los *Discursos*, es una monografía que se estructura en dos partes precedidas por una oración. Cada parte va, a la vez, precedida por un prólogo. En la primera parte, explora la vida oculta del amor, el deber de amar al prójimo y la naturaleza del amor, mientras que, en la segunda, investiga los frutos del amor, sus obras. Recoge la herencia platónica y socrática, que parte del amor entendido como *eros*, pero incorpora elementos cristianos, especialmente joánicos y paulinos, cuando concibe el amor como *agape*, como la práctica de la donación. Dentro de este conjunto de elementos, sobresale, especialmente, una visión del amor; la del amor como deber, como mandamiento. Esa idea que nutre gran parte de *Las obras del amor*, se fundamenta en Mateo 22,39: “El segundo es semejante al primero: Amarás a tu prójimo como a ti mismo”.

“Kierkegaard señala, en sus *Obras del amor*, que el mandato implica penetrar en el secreto más hondo del amor del hombre por sí mismo y contiene la inmediatez de la severa negación característica de lo eterno. Requiere la negación absoluta del amor de sí (y en consecuencia, del yo). Esto quiere decir hacer del yo una nada y hacer de los demás un sujeto opuesto al yo —es decir, hacer del yo un siervo y de los demás su señor— viene a significar que el otro sea amado tal como es y allí donde se manifiesta como es en su propio fundamento. Significa amar al otro justo como es: amarlo como pecador si es un pecador, como enemigo si es un enemigo. Es el amor indiferenciador que hace que

⁷ Kierkegaard S., *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, Sigueme, Salamanca, 2006, p. 17.

brille el sol tanto sobre buenos como sobre malos. Kierkegaard dice que en su amor al prójimo, el hombre se asemeja a Dios y se hace uno con él”.⁸

Este amor no tiene un origen humano. La felicidad radica en amar y ser amado. En este punto, Kierkegaard se opone al intelectualismo racionalista de los idealistas alemanes y subraya que el órgano central de la persona no es la cabeza, sino el corazón. El filósofo distingue distintas formas de amor en una escala de perfección. “Desde el amor primario y egocéntrico que encarna la figura mítica del don Giovanni, expresado en el personaje central de *El diario de un seductor* (*Forforens Dagbog*) (1843), hasta el amor de desposesión y de abandono de Abraham por su hijo Isaac, capaz, como Kierkegaard subraya en *Temor y Temblor* (*Frygt og Baven*), de una renuncia infinita, por fidelidad al mandato de Dios, el amor recorre distintos grados de perfección en un movimiento progresivamente ascendente...Este largo periplo del amor se puede describir como el paso (*Overgang*) del amor autocéntrico, en el que el centro es el *autos*, hacia el amor heterocéntrico, en el que el centro pasa a ser el *heteros*, pero esta transición solo es posible si se reconoce dentro del *autos* (*Selvet*), al Otro (*heteros*) infinito que actúa y obra en el yo (*sig selvet*), liberándolo de la tendencia a encerrarse dentro de sí mismo... Amar (*Elske*) no significa renunciar a la individualidad (*Enkelt-heden*) sino liberar esta individualidad del ego para poderla dar generosamente a los demás”.⁹

En Kierkegaard la “muerte del otro” constituye el enclave de la segunda ética. La potencia del cristianismo, reside en esta ética segunda que piensa la responsabilidad a partir de la muerte del otro en lugar de tomar en consideración primeramente la propia muerte.¹⁰ Si en Kierkegaard la ética es segunda es porque hay algo que la precede, y lo que la precede es la dogmática cristiana a partir de la cual es pensable nuestra relación con el otro.

⁸ Nishitaki K, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid, 1999, p. 346.

⁹ Torralba F., *La esencia del amor en Kierkegaard*. Interpretación de *Las Obras del amor* (1847), Universitat Ramon Llull.

¹⁰ Llevadot L., *La muerte del otro: Kierkegaard, Lévinas, Derrida* Este trabajo ha sido realizado y discutido en el marco del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia: «El horizonte de lo común (Entre un subjetividad no personal y una comunidad no identitaria)» (FFI2009-08557/FISO), 2011.

En *Las obras del amor*, Kierkegaard toma como modelo de esta ética segunda precisamente nuestra relación con los muertos. Aquí la relación del superviviente con la muerte del otro –y no la propia muerte ni el morir por el otro– abre la posibilidad de la ética. ¿Cómo es esto?

La ética segunda se juega en nuestra relación con los muertos, en el modo como vivimos la muerte del otro. La primera de ellas es la del hombre inmediato que desespera por lo terrenal. El hombre inmediato está “en relación de inmediatez con el otro”.¹¹ Cuando algo terrenal le es arrebatado, cuando le falta aquel otro a quien amaba, este hombre desespera. Desea incluso la propia muerte o, en términos kierkegaardianos, “no desea ser sí mismo”. Según Kierkegaard esta forma de desesperación es la más baja de todas, y sin embargo habrá que reconocer que es la más común, y que es ella la que nos advierte del débil lazo que nos une a la vida. La cuestión es como siempre, tanto en *Temor y temblor* como en *La enfermedad mortal*: ¿cómo creer en esta vida cuando la muerte nos arrebatara lo que más amamos? En *Las obras del amor* el pensamiento de la muerte aparece en este texto como el lugar propicio para pensar la vida, y da de hecho el criterio para vivirla: “En relación con un difunto tienes la pauta a que has de ajustarte”. El difunto es aquel a quien hemos amado con un amor preferencial, aquel cuya pérdida nos ha desesperado (y eso es el pecado) hasta el punto de “no querer ser uno mismo”. La ética segunda parecía rechazar este amor preferencial, incitaba al deber de amar más allá del objeto concreto, y sin embargo es en nuestra relación con los difuntos, en el deber de amar a los muertos –a quienes hemos amado concretamente– donde se establece el modelo de la ética segunda. ¿Por qué? El argumento de Kierkegaard es el siguiente: contrariamente al amado, el muerto no es una realidad, no es un objeto real (*virkelig Gjenstanden*). “El muerto se calla”.¹² El muerto no nos hace violencia, no nos reclama, no implora nuestro amor. De hecho la realidad siempre trabaja contra el muerto. Los vivos nos hacen señas para que olvidemos al muerto.

¹¹ Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama, 1969.

¹² Kierkegaard, S. *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, Sígueme, Salamanca, 2006

Porque el muerto no es real, porque se calla, actúa precisamente como ocasión para descubrir el tipo de amor que habita en el vivo. El silencio del muerto “es sólo la ocasión que pone al descubierto constantemente lo que habita en el vivo relacionado con él”.¹³ Aquel que sigue el precepto de amar a los muertos descubre un amor libre, desinteresado, sin esperanza, porque del muerto no se puede esperar nada, no nos puede recompensar como si desearíamos que lo hiciera el vivo. El deber de amar a los muertos expresa el deber de amar sin cálculo y sin interés. A través del deber de amar a los muertos el amor preferencial se invierte en amor al prójimo. Theodor W. Adorno comenta a Kierkegaard y afirma: “esta dialéctica del amor linda con la ausencia de amor. Ella exige del amor que se comporte con todos los hombres como si estuvieran muertos”.¹⁴ Amar al vivo como si estuviera muerto, significa ser capaz de “no ver” sus respuestas, sus reclamos, sus recompensas, en una palabra, su impotencia, esto es, lo que Kierkegaard llama pecado. Y aquí Adorno, en el mismo texto, con su habitual agudeza cuando reconoce la crítica al capitalismo que esto implica: “Contra la sociedad capitalista, la relación con el muerto persevera en la idea de la libertad de las relaciones humanas respecto a toda finalidad”. Es en el silencio de la interioridad donde se establece nuestra relación con los muertos, irreductible a cualquier demanda. Es en el fondo de este silencio, como advierte Adorno, donde habita la esperanza contra toda espera de que el muerto despierte. A partir de la conciencia de que cada día vivimos en el lugar de otro, “surge el deber de amar a los muertos, a los que no responden y no están presentes, a quienes no nos reclaman con sus llantos ni nos recompensan con sus acciones. Éste es el modelo de amor al prójimo que rige la ética segunda y ciertamente esta ética suspende la ética, puesto que aniquila la buena conciencia de los demasiado vivos, demasiado comunicativos, demasiado satisfechos de sus acciones y razones pero que pronto olvidan, por su responsabilidad para con los vivos, a los muertos”.¹⁵

¹³ Ibidem.

¹⁴ Adorno, T. W., “On Kierkegaard’s Doctrine of Love”, *Studies in Philosophy and Social Sciences*, vol. 8 (1940), pp. 413-429. Para la versión castellana utilizamos: “La doctrina kierkegaardiana del amor”, en Adorno, T. W., *Kierkegaard. Construcción de lo estético, Obra Completa*, 2, Madrid, Akal, 2006.

¹⁵ LLevadot L., *La muerte del otro: Kierkegaard, Lévinas, Derrida* Este trabajo ha sido realizado y discutido en el marco del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación

Podríamos terminar con Paul Ricoeur cuando dice: “Al término del movimiento de interiorización del objeto de amor perdido para siempre se perfila la reconciliación con la pérdida, en lo que consiste precisamente el trabajo de duelo. ¿No podemos anticipar, en el horizonte de este duelo del otro, el duelo que coronaría la pérdida anticipada de nuestra propia vida? En este camino de la interiorización redoblada, la anticipación del duelo que nuestros allegados tendrán que expresar sobre nosotros mismos ya desaparecidos puede ayudarnos a aceptar nuestra muerte futura como una pérdida con la que tratamos de reconciliarnos por adelantado”.¹⁶

y Ciencia: «El horizonte de lo común (Entre un subjetividad no personal y una comunidad no identitaria)» (FFI2009-08557/FISO), 2011.

¹⁶ Ricoeur P., La memoria, la historia, el olvido. FCE, 2008, p.464.

Y bajo mil cálidas lágrimas siento que surge un mundo.

Emociones y experiencia religiosa

—
Johannes Hartl*

Resultado bíblico

El Dios del Antiguo Testamento es muy emotivo. Tan conmovido por la ira (Sal 95,11) como inspirado por la compasión (Os 11,8), la pasión de amor y la alegría (Sof 3,17), y actúa como corresponde a su corazón. Al mismo tiempo, Dios se muestra abordable en sus sentimientos por las personas. Se deja cambiar de opinión por Abraham (Gn 18,32), se suaviza en Nínive con lágrimas de arrepentimiento en los ojos (Jon 3,10), oye el llanto y ve la miseria de los abandonados (Gn 21,17). Aquellos que tratan con Él, aquellos que lo experimentan y le rezan también lo hacen de una manera muy emotiva. El Señor es servido con júbilo (Sal 100,2) y temblor (Sal 2,11). Los que se encuentran con Dios experimentan angustia y temor (Gn 15,12), caen (Ez 1,28) y se inquietan por sus vidas (Is 6,5). En el Nuevo Testamento, Jesús encarna toda la gama de sentimientos humano-divinos (Mc 3,5; Lc 10,21) y las reacciones hacia Él son igual de emocionales, especialmente en el Evangelio de Lucas (Lc 6,11; 7,38; 5,8). Ya sea alegría, envidia, odio ardiente, amor o adoración profunda: nadie permanece neutral con Jesús.

La Iglesia primitiva permite una vida de fe que está profundamente impregnada de emociones como norma. Pablo ora entre lágrimas por los Corintios (2 Cor 2,4) y en el día de Pentecostés se dice que los discípulos parecen borrachos (Hch 2,13). Los cristianos se caracterizan por la alegría jubilosa (1 Pe 1,6.8) y, sin embargo, también lloran en solidaridad con los que lloran (Rom 12,15). Entonces, la fe bíblica está lejos de ser un asunto puramente intelectual, tiene que ver profundamente con la experiencia emocional.

*Nacido en 1979, Doctor en Teología, fundador y director de la "Gebetshaus Augsburg".

Una relación ambivalente

La cuestión del sentido y el lugar de la experiencia de la fe se ha planteado en muchos lugares en la teología.¹ Dios es el creador del mundo visible e invisible. ¿Cómo, si no de manera global, debería relacionarse con Él el hombre, que es creado a su imagen? Él es *mysterium tremendum et fascinatum* (Rudolf Otto). “Porque la Belleza requiere una reacción humana global con Él”.² El hombre es individuo de cuerpo y alma espiritual, y los conceptos de corazón, mente, sentimiento y conciencia solo pueden tener la función de iluminar esferas acentuadas pero siempre inseparables. La fe considera al hombre en su conjunto. La religiosidad que excluye la dimensión afectiva del hombre, no sería sólo inhumana, sino que contradeciría fundamentalmente la doctrina de la semejanza del hombre con Dios y especialmente la de la encarnación. Que Dios se hizo hombre da a lo humano con Él la más alta dignidad e importancia. Al mismo tiempo la revelación tiene lugar como Encarnación del Logos. La pura experiencia de los patriarcas culminó en y fue complementado por la palabra de la Torá que juzga. En la teología joánica, finalmente el Logos divino se hace carne, pero al mismo tiempo sus palabras transmiten espíritu y vida (Jn 6,63). Lo mismo sucedió con Pablo y sus cartas: la fe viene del oír (Rom 10,17) y es la palabra de Dios la que discierne los movimientos del corazón (Hb 4,12), pues no todas las experiencias espirituales son de Dios (1 Jn 4,1).

¿Legado estoico?

El testimonio cristiano de la experiencia está así impregnado, desde el principio, por el hablar reflexivo de ella, también por su crítica y la búsqueda de criterios de prueba. La teología cristiana primitiva surge en el clima histórico-intelectual de la filosofía griega. Las enseñanzas de la Stoa se encuentran ampliamente extendidas: el autocontrol y desapasionamiento son virtudes centrales. La doctrina estoica de la *apatheia* y el desdén neoplatónico por lo corporal ciertamente encuentran puntos de contacto en el Nuevo Testamento.³ En la ascética de los

¹ En *Herrlichkeit* I, 211-410, Balthasar ofrece una buena visión.

² *Ibid.*, 212.

³ Cf. Col 3,5; Rom 8,13; Gal 5,24; St 4,1.

primeros movimientos monásticos y las enseñanzas de muchos Padres de la Iglesia se repite lo siguiente: mortificación de los sentidos, huida de los deseos carnales, los sentimientos no son guías confiables en el camino espiritual, sino que son francamente hostiles. Las tendencias anti-corporales del neoplatonismo promueven la devaluación de lo físico y lo emocional en pos de un acento unilateral de la dimensión intelectual y trascendente de la fe. La crítica de la percepción emocional se vuelve recurrente y es un *topos* de la teología espiritual hasta los tiempos modernos.⁴ Es interesante advertir, sin embargo, que sólo puede criticarse lo que ya está fundamentalmente presente. Esto se puede ver claramente, por ejemplo, con los grandes maestros de la Mística del Carmelo, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. Aunque este último enfatiza en todas sus obras la importancia de no degustar y la renuncia a todo consuelo divino,⁵ sigue dando en innumerables pasajes testimonio de que hay visiones y experiencias en el camino espiritual, que “comunican conciencia, amor o ternura”.⁶ Es aún más notorio con Teresa: sus escritos rebosan de relatos muy emotivos de experiencias espirituales.⁷ Aquí tampoco se trata de una crítica de los sentimientos religiosos en sí mismos, sino más bien de una indicación de cómo usarlos correctamente.⁸

El valor de lo emocional

Junto a la crítica de lo demasiado emocional, siempre hay críticas también de lo unilateralmente racional. Para Bernardo de Claraval el centro de la teología espiritual no está sólo en la teología escolástica, sino en la “sabrosa sabiduría de la experiencia”. Finalmente con Ignacio de Loyola, los sentimientos religiosos deben evocarse conscientemente a través de la imaginación, y el gusto espiritual es incluso un guía importante. “Porque no el mucho saber harta y satisface el alma, sino el gustar y sentir de las cosas internamente”.⁹ Tal vez no sea una coincidencia que

⁴ En forma diferenciada, pero escéptica se muestra: A. Tanquerey, *Grundriss der aszetischen und mystischen theologie*, Paris, 1931, 648 y ss.

⁵ Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, X, 3.

⁶ Juan de la Cruz, *Subida del monte Carmelo*, II, 16.10; cf. Rom 2, 10-11.

⁷ Teresa de Ávila, *Las moradas del castillo interior*, IV, 2.6; *El libro de mi vida*, XVIII, 9 y otros lugares.

⁸ Esto se ve claramente en: Teresa de Ávila, *Las moradas*, XIV, 13.

⁹ Ignacio de Loyola, *Ejercicios*, n. 2.

precisamente en la era de los exploradores y los naturalistas, Blaise Pascal escribiera su experiencia de Dios en el *Memorial* de 1654: Dios es fuego, no el dios de los filósofos. “Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría”. Es cada vez más la experiencia la que mantiene el acto existencial de fe. Los movimientos pietistas del siglo XVIII continúan centrándose en las emociones. “Sentí mi corazón extrañamente cálido”, informa John Wesley en el diario de su experiencia de conversión en 1738. Unos años más tarde el Metodismo, mientras cambia profundamente el panorama de la Iglesia de Inglaterra, aparece el “Primer Gran Despertar” de las colonias de América del Norte con lágrimas de contrición y el júbilo de la salvación. Más allá del pietismo al pentecostalismo, el movimiento el *Jesus People Movement* y el movimiento carismático: en los siglos que siguieron, el cristianismo emocional y experiencial devino un fenómeno mundial. El *Diccionario Internacional de los movimientos pentecostales y carismáticos* va de los años 1900 al 2025, con un aumento de casi diez veces de 981.000 a 811 millones de cristianos que pertenecen al campo carismático pentecostal¹⁰.

Es cierto que el movimiento del despertar de Allgäu, de principios del siglo XIX, tuvo las características clásicas de tal surgimiento (y probablemente haya influido significativamente en la teología pastoral de Johannes Michael Sailer), pero el mundo católico solo se volvió carismático con el inicio del movimiento en los años 60 del siglo XX y su contagio.

De los pietistas a Goethe

Pero no solo el paisaje eclesial se vio cambiado por la experiencia emocional relacionada con la espiritualidad de los pietistas y pentecostales. Las corrientes literarias de sensibilidad, del *Sturm und Drang* y del romanticismo también respiraban marcadamente el espíritu de lo emocional, lo cual ya se había notado en ciertos círculos décadas antes. Por ejemplo, el joven Goethe entró en contacto con gente pietista, y podemos sostener que el énfasis en sus propios sentimientos internos debe

¹⁰ Stanley M. Vurgess (ed), *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Zondervan, 2002.

haber tenido impacto en el pensamiento y la escritura de Goethe.¹¹ En este contexto son significativas tal vez las palabras de Fausto al final del primera escena, cuando oye el sonido de la campana y escucha: “Cristo ha resucitado”, y confiesa que le falta fe. Recuerda la piedad de su juventud, cuando sintió “surgir un mundo”, “bajo mil lágrimas cálidas”. Pero esta memoria es posible a pesar del escepticismo racional (“El milagro es en este contexto el hijo más querido de la fe”), para despertar el sentimiento de entonces: “Las lágrimas brotan, la tierra me tiene de nuevo”.¹² De los aireados edificios del pensamiento y los intentos mágicos vuelven las lágrimas a la tierra. En cada uno de estos lugares Adorno ve el prototipo de la experiencia estética: “Adentro entra el yo, espiritualmente, fuera del aprisionamiento en sí mismo”.¹³ La conmoción del yo se expresa en lágrimas. Aquello que confronta al sujeto simplemente no se puede “dominar” y “comprender”. Lo que Adorno entiende en el sentido estético, no puede ser menos significativo en el ámbito de la espiritualidad.

Sacudimiento

El don de las lágrimas juega un rol principal en la teología de la Iglesia oriental. Isaac de Nínive (+640) habla de arroyos enteros de lágrimas que día y noche no se secan, y son justamente el signo del santo. Pero también en el monaquismo occidental, el don de las lágrimas era en la alta Edad Media un elemento ascético-místico decisivo. El Misal romano conoce incluso una oración *pro petitione lacrimarum* (*Orat. Diversae* n. 21). ¿Qué tienen de especial, qué tienen de valioso las lágrimas? Bajo el título de la “resonancia”, el sociólogo alemán Hartmut Rosa elabora una teoría de la relación del mundo. La vida humana exitosa, según la tesis, no consiste en el dominio o en la capacidad de disponer de información o de cosas, sino en relaciones de resonancia con las personas y el mundo. La postmodernidad estuvo marcada por la promesa de un alcance ilimitado, la alienación y la pérdida de resonancia muestran su realidad. Cada vez hay más música disponible con solo presionar

¹¹ Hans Georg Kemper - Hans Schneider (eds.), *Goethe und der Pietismus*, Tübingen, 2001.

¹² J. W. Von Goethe, *Faust. Der Tragödie*, I parte, 765-784.

¹³ Th.W. Adorno, *Ästhetische Theory*, (*Obras completas VII* editado por R. Tiedemann), Frankfurt/Main, 1970, 410.

un botón, cada vez se pueden reservar más destinos de viaje en línea, pero lo que escuchamos y experimentamos nos toca cada vez menos. El llanto, sin embargo, puede mostrar eventos de resonancia. Primero, quien no tiene “nada más qué hacer «y» no tiene más lágrimas se encuentra realmente en una crisis existencial, porque su yo y las relaciones con el mundo están «petrificadas». Las lágrimas, por otro lado, son los signos externos visibles de una licuefacción de la relación con el mundo”.¹⁴ Son signos de que un sujeto está tan tomado por una cosa, que la distancia normal hacia ella está rota. De hecho, este patrón se manifiesta también en el modo como en textos espirituales sobre la percepción emocional de la unidad en la oración. Según Teresa, en la cuarta morada es el alma, es decir, la etapa posterior a la primera, al practicar la oración contemplativa, caracterizada por intensas experiencias emocionales, se dan a menudo también lágrimas.¹⁵ La *Historia de un Peregrino ruso*, uno de los libros más populares de piedad ortodoxa, marcado por sentimientos vehementes después de alcanzar una cierta firmeza en la oración de Jesús: “así que me conmovió y derramé lágrimas de alegría; a veces me sentí con tal alegría de corazón que ni siquiera puedo describirlo”¹⁶. En el área del judaísmo es especialmente el movimiento jasídico, donde la emocionalidad es enfatizada en la oración. Este es inicialmente un asunto bastante racional, pero los niveles más altos de lo espiritual tienen que ver con *hitpaalut*, más abarcativo de unidad y éxtasis¹⁷. Si bien los sentimientos no están en la vida de fe, se podría resumir, señalan el hecho de que el sujeto está realmente tocado y el proceso de fe abandona lo puramente racional.¹⁸

Totalidad

La palabra clave “encarnación” se utiliza en las ciencias cognitivas cada vez más para la comprensión de que los sentimientos humanos y el pensar son inseparables de la propia corporalidad. Esta simple idea fundamental tiene un gran impacto en la visión filosófica del hombre, la teoría del conocimiento, la lingüística, la psicología y mucho más. Los

¹⁴ H. Rosa, *Resonanz*, 135.

¹⁵ Th. Dubay, *Fire within*, San Francisco, 1989, 89.

¹⁶ *Relato de un peregrino ruso*, ed. alemana, Freiburg, i. Br., 1974,81.

¹⁷ L. Jacobs, *Hasidic prayer*, New York, 1973.

¹⁸ Más ejemplos ya en el clásico de William James del año 1902, *The varieties of religious experience*.

enfoques filosóficos y psicológicos modernos pueden mostrar claramente que una imagen del hombre es radicalmente deficiente si comprende al hombre principalmente desde su capacidad de pensar. Al contrario del prejuicio que es popular hoy en día, el hombre no es una computadora, y su procesamiento de información tiene que ver menos con una máquina de calcular así como en la era del amanecer del transhumanismo parecía importar el sentido común (*common sense*)¹⁹. El hombre es un ser sensible, y la capacidad de percibir, distinguir y expresar sentimientos intensos es la piedra angular de la salud mental.²⁰

No sin sentimientos

El cristianismo en su historia, ha juzgado y ha sido escéptico con los sentimientos, pero reconoció su existencia en la vida espiritual. Contra los acrílicos advierte sobre la sobreestimación de la experiencia emocional así como del árido racionalismo. Sin embargo, si se compara la imagen cristiana del hombre y los textos de maestros espirituales cristianos, por ejemplo, con representaciones del Zen Budista,²¹ es sorprendente que comparado con el Zen, el cristianismo es muy emocional. Una superación del yo en el sentido de una disolución de la voluntad, propuesta como lucha en el Zen, es profundamente ajena al cristianismo. La enseñanza de Jesús se resume en el doble mandamiento del amor. Y aunque el amor, por supuesto, no es solo sentimiento, si los sentimientos ya no tienen nada que ver, entonces queda reducido a una sombra de sí mismo. Si la fe sigue siendo real, si todavía me aferra, o si se ha convertido en un mero hábito, en una pura cosa mental, eso sólo se puede saber en relación al mundo emocional. Fausto duda con su cabeza, pero emocionalmente todavía hay un acceso a la fe de su infancia. Al permitir esta memoria, se encuentra de nuevo en la realidad. “¡Las lágrimas brotan, la tierra me tiene de nuevo!”.

¹⁹ Sobre esto: H. Dreyfus – Ch. Taylor, *Die Wiedergewinnung des Realismus*, Berlin, 2016.

²⁰ Cf. K. Stauss, *Bonding psychotherapie. Grund Lagen und Methoden*, München, 2006, 63.

²¹ Byung-Chul-Han, *Philosophie des Zen-Buddhism*, Stuttgart, 2017.

Péguy, poeta de las lágrimas.

«Y encima es el padre el que más lloraba»

—
Nicolas Faguer*

Aquel 19 de mayo de 2019 era uno de esos días alegres en los cuales uno pasea feliz por París. Llegué a la plaza de Notre-Dame, y allí vi una multitud inmensa de peregrinos de todos los orígenes, agitando banderas y entonando canciones. Para disfrutar el espectáculo, me senté en un café al comienzo de la calle Saint-Jacques. Tenía la catedral delante de mí. Los grupos partían hacia Chartres, unos detrás de otros. Era, por supuesto, antes de la pandemia y del incendio de Notre-Dame. De repente, una voz sonó en un altavoz. Un grupo se juntó. La voz evocó a Charles Péguy, el poeta y padre de familia católico que fue a Chartres a pie para pedir por sus hijos enfermos. ¡Qué sorpresa sentí al escuchar ese nombre en ese lugar! Pero más grande fue muy sorpresa al descubrir, unos minutos después, al consultar mis mails, que en las vísperas de aquel día acababa de morir el último nieto del escritor: Michel Péguy. ¡Apenas acabo de enterarme de esa muerte, y resuena en plena calle el nombre del gran poeta! Poeta cuyo caso es único en la historia: también recordamos de él que fue un padre ejemplar.

1. Las dos grandes lágrimas del pobre leñador

¿Qué fue lo que despertó la admiración de esos peregrinos? Quizá la idea péguysta de que el padre de familia es el único aventurero del mundo moderno,¹ que la paternidad suscita una energía inigualable para transformar

*Nicolas Faguer tiene 40 años. Es profesor de literatura y traductor, Doctor en Literatura Comparada en la Sorbona, con una tesis sobre Péguy y Balthasar (“*Un constant approfondissement du cœur*”. *L’unité de l’œuvre de Péguy selon Hans Urs von Balthasar*, Lit. Verlag, Berlín, 2013). Es miembro de la *Amitié Péguy*.

¹ *Véronique*, OPC III, 656s. Siglas: *Œuvres en prose complète*, T. 2 et T. 3, Gallimard, 1988 et 1992 = OPC II et OPC III. *Œuvres poétiques et dramatiques*, Gallimard, 2014 = ODP. Este volumen incluye, entre otras obras, *El Misterio de la caridad de Juana de Arco* = *Charité*, *El Pórtico del misterio de la segunda virtud* = *Porche*, *El Misterio de los santos Inocentes* = *Innocents*, *La Ballade du cœur* qui
86

el mundo que uno quiere en algo mejor para la posteridad.² Sin duda, estaban asombrados, también, por la ternura que Péguy sentía por sus propios hijos, y que describe en un maravilloso poema de 1911, *El Pórtico del misterio de la segunda virtud*. El poeta se esconde detrás de la figura de un pobre leñador que trabaja en un bosque frío, mientras su mujer y sus tres hijos (dos varones, una niña en el medio) permanecen en el cálido hogar. Piensa en ellos, en su futuro. “Piensa con ternura en ese momento en que ya no estará y cuando sus hijos ocuparán su lugar”.³ “Piensa con ternura en el momento en que ya no se lo necesitará”.⁴ “Saluda con ternura el momento en que ya no estará”.⁵ Y se ríe para sí mismo, “cuando piensa en la cara que tendrán cuando tengan barba. / Y piensa con ternura en su hija, que será tan buena ama de casa. / Porque seguro será como su madre”.⁶ Y a medida que se repite esta palabra de “ternura”, como un estribillo que canta una letanía, hay un ardor que sube poco a poco en el cuerpo del pobre leñador, “la sangre empuja de nuevo a su corazón” y “esta garra que tenía en sus dedos (...) desaparece por arte de magia”. Los ojos se humedecen:

El viento amargo en el bosque.

Ahora viene a congelar las *dos grandes lágrimas* que le caen tontamente por las mejillas.

En los surcos ahuecados de sus dos mejillas que se pierden en las malezas de su barba.

Como dos cubos de hielo.

Entonces él, riendo y avergonzado. (...)

Con el dorso del tocón del pulgar se apresura a *borrar las lágrimas y los trazos de las lágrimas*.

Para que no se noten.

Para que no se vea que *ha llorado*.

Y para que no se rían de él en la ciudad.

a tant battu = *Ballade, Présentation de la Beauce à Notre Dame de Chartres* = *Présentation*. Las palabras en cursiva han sido subrayadas por nosotros.

² *L'Argent suite*, OPC III, 985-986.

³ *Porche*, ODP, 643.

⁴ *Ibid.*, 644.

⁵ *Ibid.*, 645.

⁶ *Ibid.*, 646.

Porque no corresponde que un hombre *llore*.⁷

¿Llora de tristeza? ¿Se lamenta por partir antes que sus hijos? ¿Está celoso de los más jóvenes? No, nada de eso causa sus lágrimas de emoción pura. Festeja la idea de que sus hijos ocuparán su lugar en el pueblo, que llevarán su apellido, y está seguro de que “lo harán mejor que él”.⁸ Como Simeón frente a Jesús, el leñador se emociona por poder dejar su lugar. Evidentemente, no es un héroe estoico: es un pobre hombre, como cada uno de nosotros, con ese orgullo de padre del que se avergüenza y que lo emociona, con esa barba “malezosa” y ese tocón en el pulgar que le da la apariencia de un bosque simpático y mal cortado. Pero es un bosque que deja que las lágrimas marquen surcos. Péguy es un hombre en el cual las lágrimas han esculpido el rostro.

Esta imagen poética de la paternidad no tiene equivalente en el paisaje literario de comienzos del siglo XX. Es uno de esos casos contados donde la paternidad es vista desde el punto de vista del padre, y de un padre tierno y puro. Generalmente, es vista desde el punto de vista del hijo y, aún cuando no se trata de un arreglo de cuentas con un mal padre, con frecuencia se presenta de modo peyorativo.⁹ El padre puede parecer incoherente, como en *Por el camino de Swann*, donde rechaza los sentimientos del hijo y luego los anima inesperadamente.¹⁰ En *Una víbora en el puño*, de Hervé Bazin, el padre abandona a sus hijos al abuso de su esposa neurótica (quien tiene el dinero), con el pretexto de estar ocupado. Luego, trata de redimirse mediante una cierta familiaridad que no logra más que hacerlo más despreciable. En *El mico*, Mauriac nos sumerge dentro de una paternidad humillada. Aquí también manda la mujer, pues el marido, carente de voluntad y energía, escapa del infierno doméstico cuidando el cementerio municipal. El día en que estalla la crisis final, se pone en marcha llevando allí a su hijo Guillaume:

⁷ Ibid., 647-648.

⁸ Ibid., 644.

⁹ Ciertamente no sucede siempre. Pagnol es un buen contra-ejemplo, incluso si le gusta sonreír ante las incoherencias de su propio padre (cf. la escena de la foto al final de *La Gloire de mon père*).

¹⁰ Una noche, el joven héroe, ansioso, incapaz de conciliar el sueño, espera a que su madre regrese de la cena y le pide un segundo beso. Llega entonces el padre, el niño teme un fuerte reproche de este último -a quien todos estos besos suelen exasperar-. Pero ahora, el padre invita a su esposa a responder a esa petición de besar a su hijo, y además le sugiere que ponga una cama en la habitación del pequeño para que ella pueda pasar la noche a su lado. El niño, aturdido, ya no comprende las leyes cambiantes de su padre.

Su padre le estrechó la mano y no dijo una palabra. Podrían haber caminado horas sin decir nada. Gouillou no sabía que el pobre hombre estaba desesperado por este silencio, que intentaba en vano fijar una idea; pero no hay nada que decirle a un pequeño niño. Entraron al cementerio por un camino lleno de ortigas, detrás del ábside de la iglesia.¹¹

Es lo opuesto a la escena del leñador. Aquí el padre está atascado en su desesperación y su silencio; allí brotan innumerables pensamientos y finalmente dos grandes lágrimas. Si Guillou mira desde abajo a una figura paterna muda cuya alma le queda oculta, en Péguy vemos descender la palabra desde arriba, desde el corazón mismo del padre, cuyo rostro entre lágrimas se vuelve transparente y cristalino, lo que permite superar cualquier rebelión y cualquier resentimiento contra la figura paterna.

2. El Padre celestial, llorando

Después de *El Pórtico*, Péguy encuentra la misma mirada descendente en *El Misterio de los santos inocentes* (marzo de 1912), pero a partir del Padre celestial. En los dos poemas, Péguy hace hablar a una religiosa, Madame Gervaise, que, dirigiéndose a Juana de Arco niña, hace hablar a Dios mismo. El primer *misterio* está más centrado en el hombre; el segundo, en Dios. ¿Cómo mira a la humanidad? Como una flota de plegarias que se esconde detrás de su Hijo, que -como el primero, por su Padre Nuestro- divide las flotas de la cólera divina, y ata los brazos paternos de la justicia para desatar los de su misericordia. Esta flota está compuesta por las oraciones conocidas y por las oraciones apenas formuladas -o incluso inconscientes- que se elevan desde el corazón de los hombres. El Padre recuerda la parábola del hijo pródigo, contada a los hombres por su propio Hijo, mediante la cual se les ha revelado a los hombres “el secreto del juicio”:

Yo soy su padre, dice Dios. Padre Nuestro, que estás en los Cielos.
Mi hijo les ha dicho que yo soy su padre.

¹¹ *Le Sagouin*, Presses Pocket, 1951, 86. Gouillou, es el sobrenombre de Guillaume. Su madre lo llama “Sagouin”.

Yo soy su juez. Mi hijo se los ha dicho. Yo soy también su padre.
Yo soy, sobre todo, su padre. (...)
Cómo quieren que los juzgue.
Después de eso. (...)
Ya se sabe cómo el padre juzgó al hijo que se había ido y después volvió.
Es todavía el padre el que más *lloraba*.
He aquí lo que mi hijo les ha contado. Mi hijo les ha revelado el secreto del juicio mismo.¹²

¡Maravillosa lectura de la parábola de Lucas! El evangelista nos habla de la alegría del Padre; Péguy comprende, gracias a su experiencia humana de la paternidad que había descrito en la escena del pobre leñador, que la alegría del padre está habitada por las lágrimas. “El pasaje del plano humano al plano divino se efectúa a través de las lágrimas” nota Claire Daudin (la precedente presidenta de la *Amitié Péguy*).¹³ Y si generalmente se pone el acento sobre las lágrimas de arrepentimiento del hijo, aquí Péguy nos abre una visión más bella, la de las lágrimas de alegría del Padre. Nos muestra, al fin y al cabo, que las lágrimas de dolor que ha vertido el hijo en su extravío no son nada en comparación con las que movieron al Padre. Hacia ese misterio nos conducen los sorprendentes y audaces cuartetos que el poeta escribe a fines de 1911, entre *El Pórtico* y los *Santos inocentes*. El que habla es el Padre, quien, al reencontrar a su hijo, se hace responsable de su partida.

Me he reprochado
De día y de noche (...)

Soy yo el que ha pecado
Oh mi niño
Dado que te enojaste

¹² *Innocents*, ODP, 798.

¹³ Sigue la autora: “En los *misterios*, todos los padres lloran: el leñador, el padre del hijo pródigo, el padre de José y de Benjamín, y Dios, Dios en primer lugar”; en “Splendeur et misère de la paternité selon Charles Péguy”, ACP, n.130, abril-juin 2010, 670. Balthasar, en su monografía sobre Dante, encuentra una línea que va del Dios-Amor de la *Vita Nuova* y de la figura de Beatriz que llora, hasta Péguy (Cf. *Gloria III*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1986, 82).

Oh pequeño niño¹⁴

Péguy no muestra casi nunca al Hijo llorando.¹⁵ Contempla, más bien, el grito aterrador que ha dado en la Cruz. A sus ojos, Jesús no es tanto el que llora sino por el cual lloramos: es el “hijo pródigo de su sangre”¹⁶ que desciende a los infiernos por nosotros. Y, cuando lloramos de alegría por reencontrar a este Jesús que estaba perdido y fue encontrado, que estaba muerto y volvió a la vida, el que más se emociona, en el Cielo y en la tierra, “es todavía el Padre el que más *lloraba*”.

3. La comunión de lágrimas de los hijos pródigos

Péguy, por su parte, lloró mucho aquel día de 1908, cuando tenía 35 años, y confesó su vuelta a la fe católica:

Cada año [escribe su fiel amigo Joseph Lotte] iba a verlo en septiembre: una visita rápida a Orsay o a Lozère, una comida familiar junto con sus hijos, y una larga caminata por las laderas vecinas.

En 1908, lo encontré en la cama, agotado, enfermo. Toda la enorme fatiga sostenida después de doce años sin desfallecer, finalmente, lo aplastaba. Por otra parte, enormes desgracias me habían sobrevenido a mí también. Me cuenta su angustia, su lasitud, su sed de reposo: una pequeña clase de filosofía, en un instituto lejano, cerca de mí, en medio de la provincia. En un momento se levantó sobre un codo y sus ojos se llenaron de *lágrimas*:

-No te he dicho todo... he reencontrado mi fe... soy católico.

De repente, ocurrió una gran conmoción de amor. Mi corazón se derretió y, *llorando amargas lágrimas*, dije casi a mi pesar:

¹⁴ *Ballade du coeur qui a tant battu*, en la edición de 1975, de la Pléiade, p.1354. Estas estrofas, que parecen ser una reescritura de la parábola del hijo pródigo, en la cual Péguy se mete en escena como el hijo que retorna a la casa del Padre, no fueron retomadas en la Pléiade de 2014 porque fueron consideradas borradores preparatorios.

¹⁵ Hay un ejemplo en una obra del período socialista, *Les Suppliants parallèles* (1905), donde Péguy traduce el *Misereor super turbam* de Marcos 8,2 por “lloro, tengo piedad de la multitud” (OPC II, 1988, 322).

¹⁶ *Charité*, ODP, 465.

-¡Ah! Pobre viejo, todos estamos ahí.

¡Todos estamos ahí! ¿De dónde vino esa palabra, si hasta hacía un momento yo era todavía incrédulo?¹⁷

Aquí es significativo que Péguy no habla de la fe en general, sino de “mi fe”, es decir, de la fe católica en la cual había sido iniciado como niño. Siente haber reencontrado algo que le es consubstancial. Eso, sin duda, expresan las lágrimas. Es significativo, además, que las lágrimas sean derramadas en comunión con Joseph Lotte que, “*llorando* amargas lágrimas”, hace una confesión de fe inesperada para él mismo. Péguy ha de haber vivido, en ese momento, algo de esa fraternidad última por la cual lo había dado todo en el socialismo: pero descubre que no se puede vivir, en su verdad existencial última, más que en el espacio de la fe, donde el “yo” y el “tú” son reunido por el “Él”: el Dios-Trinitario que abraza la comunión de los santos. Por lo tanto, Péguy nunca querrá hablar de “conversión”, sino simplemente de una “profundización constante de nuestro corazón, por el mismo camino”.¹⁸

A la vista de esta experiencia que hace Péguy de sentirse en su propio lugar, se comprenderá mejor por qué la parábola del hijo pródigo constituye, a sus ojos, el resumen y el corazón de los Evangelios, y por qué la profundiza sin cesar en su poesía, incluso cuando se contenta únicamente con las primeras palabras: Un hombre tenía dos hijos. Admira en ella la capacidad para llegar al punto secreto desde donde pueden renacer las lágrimas de un niño, incluso en el alma más gastada, y crear una comunión que ningún otro comunismo podría inventar: una “*comunión de lágrimas*”:

Todas las parábolas son bellas, mi niño, todas las parábolas son grandes.

Y especialmente las tres parábolas de la esperanza.

Y las tres parábolas de la esperanza son jóvenes, mi niño.

Pero por ésta centenares y miles de hombres han *llorado*.

Centenares de miles de hombres.

¹⁷ Joseph Lotte, *Lettres et entretiens*, Paris, 1954, 57. Orsay y Lozère son dos pequeños pueblos al sur de Paris, donde Péguy vivió con su familia, al no tener los medios para vivir en la capital. Las desgracias a las que se refiere Joseph Lotte son la muerte de su hija Monique en 1907, y la de su mujer Henriette en 1908, después de una larga enfermedad. Lotte vivía en Coutances (Normandie), a unos 350 kilómetros al oeste de París.

¹⁸ *Un nouveau théologien*. M. Fernand Laudet, 1911, OPC III, 550.

Por ella.
Golpeados por los mismos *sollozos*, *lloraron las mismas lágrimas*.
Fieles, infieles.
Recomenzando unos y otros.
Los mismos.
Rodaron *los mismos sollozos*.
En *comuni3n de lágrimas*.
Acostados, agachados, levantados, *los mismos sollozos*, *lloraron las mismas lágrimas*.
Fieles, infieles.
Sacudidos por *los mismos sollozos*.
Lloraron como niños.¹⁹

Aquí se descubre un Péguy con alma de niño. Es la contrapartida de los textos sobre la paternidad citados más arriba. Si el poeta ha podido entrar en el misterio de las lágrimas del Padre mediante la analogía con su propia experiencia de paternidad humana, se vuelve, sin embargo, frente al Padre del cielo, un niño. Había llorado de orgullo pensando en sus hijos; ahora llora de reconocimiento y gratitud filial, por no ser abandonado en este mundo, sino por ser esperado en la casa del Padre.

Su llanto participa del “segundo nacimiento” al cual Nicodemo buscaba acceder. Al llorar de arrepentimiento tal como lo hace un niño, el hombre, sin importar su edad, se vuelve un niño delante de Dios. Sus lágrimas lo rejuvenecen espiritualmente. Son un don de la fe. De hecho, el tema de las lágrimas está prácticamente ausente durante el período socialista de Péguy, a excepción de su primera obra sobre Juana de Arco (1897), donde describe el llanto que le causa las feas palabras que escucha, las muertes y las heridas que la rodean, el incumplimiento de su misión. Vuelto a la fe, Péguy multiplica las escenas de llantos, esencialmente en la poesía -que parece poder evocarlos mejor que la prosa: llanto del pobre leñador, del padre de la parábola, de los pecadores que escuchan la parábola, y, como pronto veremos, los llantos increíblemente fecundos de la Virgen María. Como si la fe despertara la vida de las lágrimas:

¹⁹ Porche, ODP, 725.

Las cuatro Cardinales
Son gendarmes,
Pero a las Teologales
El don de las *lágrimas*.²⁰

Las cuatro virtudes cardinales cuidan, en cierto sentido, los límites de la vida: le dan reglas para evitar malos desbordes. Pero una vez que el marco está asegurado, las virtudes teologales pueden dar a luz desbordes fecundos de fe, esperanza y caridad, desbordes cuya expresión física se materializa en ese “don de *lágrimas*” que no es, a los ojos de Péguy, un privilegio de los místicos, sino que constituye un don ofrecido a todos los hombres (“fieles, infieles”) que se dejan tocar por la Palabra de Dios, tal como le sucedió a Péguy con la parábola del hijo pródigo.

El final de los *Rois mages*, de Michel Tournier, es una apoteosis de esto. El Príncipe Taor ha pasado treinta y tres años de pena en una mina de sal. Su cuerpo y su alma han secado. Y ahora está Demás a su lado, un prisionero que le repite las palabras que oyó de los labios de Jesús, y de repente:

Tuvo lugar un milagro. ¡Oh! Un milagro discreto, ínfimo, del cual sólo Taor podía ser testigo: de sus ojos quemados, una lágrima rodó por su mejilla y después sobre sus labios. Gustó esa *lágrima*: era un agua dulce, la primera gota de un agua no salada que bebía después de treinta años.

-¿Qué te dijo, entonces? -le preguntó de nuevo a Démas.

-Le dijo, entonces: “Felices los que *lloran*, porque serán consolados”.²¹

4. El valle de lágrimas

Esta bienaventuranza nos conduce hacia otro aspecto de las lágrimas. Lo visto hasta ahora podría hacer creer que la vida cristiana, para Péguy, es una pura epifanía de la ternura y que, con la conversión, el mundo ya no es más un “valle de lágrimas”. ¿Habría ignorado las lágrimas ligadas a las

²⁰ *Ballade*, ODP, 963.

²¹ *Les Rois mages*, 2009, 120.

condiciones mismas de la existencia, cuya causa puede estar, en gran medida, lejos de nosotros, en el mal que nos envuelve? No. Péguy atravesó pruebas terribles: dificultades financieras para hacer avanzar su revista, hostilidad de su mujer y de su familia política después de la conversión, tentación amorosa... En su primer escrito cristiano, *Verónica*, afirma que la mayor prueba del cristianismo consiste en que conlleva dificultades. Y en *Los santos inocentes*, al contemplar a los hombres que entran en la vida eterna, se pregunta si “las pruebas únicas” y “las angustias de esta tierra / los han marcado eternamente”,²² si tendrán “almas tan marchitas / por las pruebas, por la angustia / por las lágrimas, la oración, el trabajo”, que “no querrán oír nada más que un campo de descanso. / Y acostarse a dormir”.²³ Como si el sufrimiento sobre la tierra fuera tan grande que los hombres no quisieran para el paraíso más que un bálsamo reparador de un sueño eterno.

Por tanto, esas lágrimas crean huellas indelebles. “¿Será que hay pliegues que no se pueden deshacer / Con una plancha?”,²⁴ agrega Péguy con una sonrisa. Jesús mismo ha conservado ese pliegue, y es la razón por la cual el Padre ama tanto a los santos inocentes, porque le recuerdan el rostro definitivamente perdido de Jesús-Niño, cuando

No tenía todavía comisuras en los párpados
la arruga, el pliegue de *las lágrimas* y el haber visto demasiado.²⁵

¿Significa esto que los pliegues trazados en la tierra subsistirán en la eternidad, y que nunca terminaremos de recuperarnos de ellos? Es, quizás, ese temor el que hace que los hombres pidan descansar en la eternidad. Pero sería no tener en cuenta la fuerza de la segunda teología:

Es sólo por mi pequeña esperanza que la eternidad será.
Y que la Bienaventuranza será.
Y que el Paraíso será. Y que el cielo y todo.
Porque gracias a ella sola, a ella sola en los días de esta tierra
De una vieja vigilia surge un nuevo mañana

²² *Innocents*, ODP, 813.

²³ *Ibid.*, 845-846.

²⁴ *Ibid.*, 813.

²⁵ *Ibid.*, 921.

De los restos del Juicio y de las ruinas y de los escombros del tiempo
Surgirá una nueva eternidad.²⁶

Péguy no ha precisado, por adelantado, el contenido de esta “nueva eternidad”,²⁷ pero se comprende que la pequeña esperanza, sin eliminar las ruinas del tiempo -de las cuales forman parte el pliegue de lágrimas en las comisuras de los párpados-, las transformará en algo nuevo; lo cual justifica la espera de una eternidad distinta de un irse a dormir de modo definitivo.

Dado que esta esperanza comienza ahora, y ya que Dios puede hacer con los escombros actuales un nuevo mañana, Péguy nos invita a posponer las malas lágrimas de la desesperación:

Pensar en mañana, qué vanidad.
Dejen para mañana *las lágrimas de mañana*.
Siempre habrá suficiente.
Y esos *sollozos* que suben y que estrangulan.
Pensar en el mañana, ustedes saben solamente cómo lo haré mañana.
Yo no amo, dice Dios, el que desconfía de mí.
¿Creen que me voy a divertir atrapándolos como un rey bárbaro?²⁸

A estos sollozos desesperados, Péguy opone los desbordes ordenados del buen pueblo francés:

El único que no vierte más que *lágrimas decentes*.
Y *lágrimas perpendiculares*.²⁹

Hay aquí una suerte de guía para el buen uso de las lágrimas. Deben ser decentes y, sobre todo, perpendiculares, porque no provienen de un pueblo (o de un corazón) postrado como los esclavos de Oriente. Proviene de quien, arrodillado, está derecho, libre y franco delante de Dios, como un buen caballero de San Luis de Francia

²⁶ *Ibid.*, 847.

²⁷ Se hablará más de este en *Ève* (1913).

²⁸ *Innocents*, ODP, 795.

²⁹ *Ibid.*, ODP, 849.

5. El *fiat* en lágrimas de María

En María culmina el “buen uso de las lágrimas”. En el Misterio de la caridad, el poeta consagra una quincena de páginas al *via crucis* de la Virgen. El relato está marcado por el “ella lloraba, ella lloraba”:

Sus lágrimas habían arado sus mejillas.

Las lágrimas a ambos lados le habían hecho un surco en las mejillas.³⁰

Esto nos recuerda los surcos en las mejillas del leñador, pero aquí las lágrimas de dolor transforman a la “Reina de la belleza” en “Reina de los Siete Dolores”.³¹ “Rara vez se ha descrito la meditación interior de María con tanto realismo, desde el punto de vista de la humilde mujer, inculta, de Nazaret: una obra maestra de la poesía cristiana”.³² María ya no tiene la majestad y la nobleza de numerosos *Stabat Mater*. No es la joven madre de la *Pietà* de Miguel Ángel: el poeta la pinta envejecida “por más de diez años. Ella había envejecido de su vida”.³³ Tres días de llanto la han vuelta “tan fea, tan horrible. / Que se hubieran reído de ella. / Seguramente. / Si ella no hubiera sido la madre de un condenado”.³⁴ Los niños de la calle miraban para otro lado, “para no reír. / Para no reírse en su cara. / Y no sabemos, quizá también para no *llorar*”.³⁵ La compasión que nace en los niños nos conduce a la compasión más grande todavía que nace en el corazón de la Madre. Pero por ahora ella no comprende bien, llora por el pasado feliz y por el futuro oscuro. Tiene fiebre, como su hijo: está “asociada a su Pasión”.³⁶ Sus lágrimas la derriten y al mismo tiempo derriten toda su resistencia:

Ya no se reconocía a sí misma.

Ya no se lo reprochaba a nadie.

Ella derretía en bondad.

En caridad. (...)

³⁰ *Charité*, ODP, 496.

³¹ *Ibid.*, 495.

³² *Gloria III*, 456.

³³ *Charité*, ODP, 496.

³⁴ *Ibid.*, 495-496.

³⁵ *Ibid.*, 497.

³⁶ *Ibid.*

Ella, que alguna vez habría defendido a su hijo de todas las bestias feroces.
Cuando era pequeño.

Hoy ella lo abandonaba a esta multitud.
Ella dejaba ir.
Ella dejaba fluir.³⁷

Ella dejaba fluir las lágrimas, dejaba fluir a su hijo, dejaba fluir su *fiat*: todo fluye junto, como si las lágrimas mismas hubieran logrado vencer sus últimas resistencias y hacer eclosionar en su interior el último “sí” que tenía que decirle a su hijo aún en la tierra, su “sí” a su muerte y a su descenso a los infiernos. En estas lágrimas, la Iglesia inmaculada deja partir a su Maestro y Señor allí a donde ella no puede ir, y acepta abandonarlo en su misterio de intimidad con el Padre.

Aunque en extremo dolor, aunque en la noche última, la Iglesia en María está viviendo, en este mismo momento, lo que Dios pone por encima de todo: “este poco de abandono / Que es todo para mí”. El poeta agrega:

Sé finalmente, sé como un hombre.
Quién está en un bote en el río
Y quién no rema todo el tiempo
Y quién se deja ir, a veces, sobre el agua.³⁸

En Chartres, algunos meses más tarde, en junio de 1912, Péguy obtiene de la Virgen el abandono del cual se habla aquí. Escondido simbólicamente en el velo de la Anunciación guardado en la catedral, puede decir su *fiat* a la fidelidad matrimonial y a su misión. Y ahora, en su corazón como en el de aquellos peregrinos que he visto partir después de él, surge la esperanza de purgar las lágrimas de este mundo a los pies de Nuestra Señora:

No pedimos nada, refugio del pecador,
Más que el último lugar en tu Purgatorio,
Para *llorar largamente* nuestra trágica historia,
Y contemplar de lejos tu joven esplendor.³⁹

³⁷ *Ibid.*, 500.

³⁸ *Innocents*, ODP, 794.

³⁹ *Présentation*, ODP, 1150.

Canta, Musa, las lágrimas

—
Ignacio M. Díaz*

Como quizá recordará el lector, la Musa canta, en la *Iliada*, la cólera del Pelida Aquiles. La cólera contra Agamenón, porque el Atrida se llevó consigo a Briseida, y contra Héctor, príncipe de Troya, por la muerte del divino Patroclo. Sin embargo, hacia el final, en el Canto XXIV, canta lágrimas de dolor y compasión.

Los hechos ocurren así: Héctor cae bajo la espada de Aquiles, y el héroe aqueo, envuelto en la cólera de la venganza, ata el cuerpo del troyano a su carro y lo arrastra hasta su campamento. Príamo, rey de Troya y padre de Héctor, sufre por no poder rendir a su hijo los honores funerarios debidos. Bendecido por Zeus y guiado por Hermes, el anciano rey se dirige junto a un heraldo hacia la tienda de Aquiles. El rey se vuelve un suplicante:

Entró el alto Príamo sin que lo notaran, se paró cerca
y estrechó las rodillas de Aquiles y le besó las manos
terribles y homicidas que a tantos hijos suyos habían matado.¹

Príamo, en un acto de osadía y humillado hasta lo más profundo, besa las manos que dieron fin a la vida de su hijo. Luego, al hacer su súplica, recurre a la memoria de Peleo, padre de Aquiles, tan anciano como él. Sin esperarlo, ocurre el milagro de la común conmoción:

El recuerdo los hacía llorar: Príamo por Héctor
lloraba sin pausa, postrado ante los pies de Aquiles;
y Aquiles lloraba por su propio padre y a veces también
por Patroclo; y los gemidos se elevaban en la estancia.²

*Sacerdote de Buenos Aires (2019). Miembro de *Communio* Argentina.

¹ HOMERO, *Iliada*, Madrid, Editorial Gredos, 1982, Canto XXIV, versos 477-479 (en adelante, se indican solamente los versos).

² 509-512 (traducción levemente modificada).

Los objetos del recuerdo parecen contradictorios. Los sujetos, en efecto, son enemigos. Sin embargo, el llanto acorta la distancia entre ellos y los hermanos. Finalmente, Aquiles entrega el cuerpo de Héctor a Príamo. Y no sólo eso; además, manda a sus criadas que lo bañen, lo unjan con aceite y lo envuelvan con un manto.

La comunión (que no significa terminar con la guerra sino dar honor a los caídos en batalla, tal como las leyes divinas y humanas lo mandan) se sella mediante dos símbolos. El primero:

Volvió a la tienda Aquiles, de la casta de Zeus.
Se sentó en la muy primorosa silla de la que se había levantado
en la pared opuesta y dijo a Príamo estas palabras:
“Ya está liberado tu hijo, anciano, como solicitabas;
yace en un lecho. Al despuntar la aurora, tú mismo
lo verás cuando te lo lleses. Pero ahora pensemos en la cena”.³

Aquiles sacrifica un cordero. Los dos –Príamo junto al que había dado muerte a su hijo– comparten la mesa. En un juego de miradas, la admiración recíproca es la nota de esta comida:

Después de saciar el apetito de bebida y de comida,
el Dardánida Príamo se quedó mirando a Aquiles, admirado
de lo alto y bello que era; al verlo se parecía a los dioses.
Y también Aquiles admiraba al Dardánida Príamo,
al contemplar su noble aspecto y al oír sus palabras.⁴

El segundo símbolo es el sueño. Aquiles invita a Príamo a pasar la noche en su tienda. Como si el hecho de dormir fuera una prolongación de la comida en torno al cordero, manda a preparar mantas y capas de lana. Príamo puede descansar, pues ya tiene el cuerpo de su hijo. La Musa describe esa noche:

Allí mismo, en el vestíbulo de la morada, se acostaron
el heraldo y Príamo, llenos de sagaces ideas en sus mientes.
Aquiles se durmió al fondo de la bien claveteada tienda;

³ 596-601.

⁴ 629-632.

y a su lado se acostó Briseida, la de hermosas mejillas.
Los demás dioses y los hombres, dueños de carros de guerra,
durmieron toda la noche, doblegados por el plácido sueño.⁵

Príamo y su heraldo en comunión con Aquiles, el Pelida en comunión con ellos y con Briseida, los dioses en comunión con los hombres. Todo es confianza en el vestíbulo de la morada, doblegados por el sueño. Lo que sigue es una consecuencia de este encuentro: Príamo llega a Troya y se organizan las celebraciones funerarias de Héctor, domador de caballos.

¿Cómo puede la *Iliada*, que tenía como objeto la cólera de Aquiles, terminar así, con su compasión? Acaso el secreto esté al comienzo del Canto XXIV, en la voluntad del Olimpo. Es la decisión de Zeus, en efecto, la que da comienzo y orienta la acción. Ordena el padre de los dioses a Tetis, la madre de Aquiles:

Ve en seguida al campamento y transmite este encargo a tu hijo;
dile que los dioses están airados con él y que yo más que todos
los inmortales estoy encolerizado, porque con enloquecidas mientes
tiene el cuerpo de Héctor en las corvas naves y no lo ha devuelto.⁶

Zeus se compadece de Príamo. El reverso de la compasión es la cólera con el héroe aqueo por la desmedida cólera de éste con Héctor. La cólera compasiva del padre de los dioses da origen al llanto y a la compasión del colérico Aquiles; actitud que, por otra parte, no es impuesta desde fuera sino asumida desde dentro, gracias a la humillación de Príamo y el recuerdo del propio dolor.

Dicho de otro modo, la desmesura de una cólera se transforma, según la medida de la cólera-compasión de Zeus, en desmesura de lágrimas y comunión. Cólera y compasión, ira y misericordia, son articuladas por Homero ocho siglos antes de Cristo. Sólo bajo la esfera de lo divino algo así puede suceder, sólo si se rasga el velo que separa la tierra del cielo.

⁵ 673-678.

⁶ 112-115.