

Espiritualidad y Teología

Mercedes Navarro Puerto mc *

Fuera de los ámbitos específicos cualquier persona se imagina que teología y espiritualidad guardan una estrecha relación. Quienes estamos dentro sabemos que es y no es así. La teología y la espiritualidad no siempre se han entendido bien. Han convivido en un marco de tensiones, en unos casos, y en una relación jerarquizada, en otros. Para entender este fenómeno es preciso aludir brevemente, al contexto en el que se ha producido, percibir las relaciones concretas entre ambas y poder pasar, así, a replantearlas críticamente y hacia delante. En un segundo momento me ocuparé de estas relaciones concreta y críticamente para poder pasar en tercer lugar a ejemplificar lo que considero una manera nueva de abordaje, una teología impregnada de espiritualidad. Terminaré con unas breves conclusiones.

I. CONTEXTO PARA UN PLANTEAMIENTO

La supuesta recuperación de lo espiritual y lo religioso no debe hacernos olvidar el marco contextual en el que se está produciendo¹. Nuestra sociedad occidental contemporánea, en cuyo seno brota de forma silvestre una pluriformidad de "espiritualidades", sigue estando profundamente marcada por la secularización. La separación entre los ámbitos civiles y los religiosos parece irreversible, a pesar de la percepción amenazante proveniente de espacios y mentalidades no occidentales como las del inte-

1 No necesito extenderme en ello, pues me apoyo en el análisis descriptivo y hasta cierto punto explicativo de Antonio Vázquez en este mismo número sobre la modernidad y la postmodernidad y retomado, en su propia línea, por el artículo de Teresa Forcades.

* *Biblista y Profesora de la UP de Salamanca.*

grismo musulmán. Tenemos la impresión de que conviven dos tendencias opuestas e incompatibles, pero las cosas son más complejas. Uno de sus aspectos podemos entenderlo cuando tenemos en cuenta el cambio en las *estructuras de verosimilitud*, un concepto introducido por Peter Berger para explicar el desplazamiento sufrido en la estructura general de la conciencia occidental colectiva acerca de aquello que los humanos podemos aceptar como creíble o no². Este desplazamiento se advierte en múltiples signos, especialmente en el lenguaje y en el malestar ante ciertas manifestaciones espirituales y religiosas que no resultan creíbles y en esa necesidad de armonía e interioridad que desafía tales estructuras. Pues bien, lo que resulta palpable en los ámbitos cotidianos, también alcanza a la teología.

Estas y otras aparentes contradicciones forman parte del paradigma de pensamiento complejo que comienza a filtrarse en la conciencia individual y colectiva de Occidente. Ya no podemos prescindir del marco de la complejidad, ni de categorías como *estructura disipativa*, *caos autopoietico*, *emergencia*...³, pues ellas van formulando y reformulando los descubrimientos, experiencias y preguntas que subyacen a nuestro cotidiano discurrir. Está claro que muchos de los instrumentos conceptuales que han sido válidos hasta ahora, ya no sirven para el análisis de esta realidad y, sobre todo, para nuestra conciencia de su complejidad⁴.

En el tema que nos ocupa es importante contar con la categoría de *la paradoja*, tan antigua y sin embargo tan nueva. Comprender algo de una sola manera da como resultado un conocimiento frágil, pero comprender-

- 2 Cf P. BERGER, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Anchor Press, New York 1980, citado en A. SCHREURS, *Psicoterapia y espiritualidad*, DDB, Bilbao 2004, 94-96.
- 3 Cf. F. CAPRA, *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*, Anagrama, Barcelona 2003. En el lenguaje filosófico son recurrentes las expresiones *pensamiento complejo*, *ciencias de la complejidad*. Cf E. MORIN, "Epistemología de la complejidad" en D.F. SCHNITMAN, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Barcelona 2002, y, especialmente, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona 1996. *Estructura disipativa* es un concepto que debemos a I. PRIGOGINE (Premio Nóbel de Química, 1977), quien, sobre la base de sus descubrimientos científicos, vincula en una misma expresión disipación (cambio) y estructura (estabilidad) *Estructura disipativa* se refiere a un sistema abierto que permanece en un estado alejado del equilibrio a la par que conserva la estabilidad. Se mantiene la estructura general a pesar del flujo incesante y el cambio continuo de sus componentes. *Emergencia* se denomina el resultado de la dinámica de la estructura disipativa, esto es, nuevas formas de orden, derivadas de la complejidad. Si el flujo de energía aumenta el sistema puede llegar a un punto de inestabilidad conocido como *punto de bifurcación*, del cual puede surgir una nueva rama capaz de producir un estado completamente nuevo en el que es posible que, a su vez, emerjan nuevas formas de orden y nuevas estructuras. Cf. I. PRIGOGINE e I. STENGERS, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza ed., Madrid 2002; S. JOHNSON, *Sistemas emergentes. O qué tienen en común hormigas, neuronas, ciudades y software*, Turner-FCE, Madrid 2003. En castellano es interesante la obra de Jorge WAGENSBERG, especialmente *Ideas sobre la complejidad del mundo*, Tusquets, Barcelona 2003 (reedición de 1985) y *La rebelión de las formas*, Tusquets, Barcelona 2004.
- 4 Cf. G. NICOLIS, I. PRIGOGINE, *Self-Organization in Non Equilibrium Systems*, Wiley, New York 1977; I. PRIGOGINE, *Exploring Complexity*, Freeman and Co., New York 1989; I. PRIGOGINE, *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid 1997.

lo en, al menos, dos sentidos diferentes permite un conocimiento más real, pues cada modo de pensar acerca de algo fortalece y profundiza cada uno de los otros modos, y da como resultado una comprensión global, más rica y de diferente naturaleza que cualquier forma única de comprensión. Mi propuesta, como tendré ocasión de explicitar, es justamente utilizar la paradoja como categoría que vincula a la teología y a la espiritualidad cristiana, no como algo que viene de fuera, sino surgida de la entraña misma de la fuente de la revelación que es la Biblia.

El desamparo teológico de la espiritualidad

La emergencia de la espiritualidad concretada y expresada en una pluriforme diversidad de espiritualidades ha encontrado a la espiritualidad cristiana en un cierto desamparo teológico. El marco en el que todavía se desenvuelve una buena parte de la teología cristiana y católica ha mostrado su incapacidad para percibir los interrogantes y anhelos latentes en la espiritualidad emergente. El marco filosófico todavía vigente, que no acaba de ensayar y de crear categorías nuevas, ha hecho de filtro a la reflexión teológica católica en varias de sus disciplinas, pero de manera especial en el campo dogmático. La teología, que al final no ha podido ignorar a la espiritualidad, la ha marginado y subordinado, la ha colocado fuera de su corpus más sólido y la ha dejado más y más desamparada. Ocurre con ella como con el género, que siendo una dimensión transversal de la que no se puede prescindir, se la mantiene como elemento (disciplina) específico aunque en una relación de inferioridad con aquellas otras disciplinas consideradas nucleares. Esto no deja de ser algo molesto... A diferencia de lo que ocurre con los estudios de género, sin embargo, la especificidad de la espiritualidad no ha adquirido el tinte crítico y reivindicativo que caracteriza a los primeros.

La teología ha delimitado su objeto de estudio y sus instrumentos y categorías epistemológicas según las diferentes disciplinas en las que se diferencia, pero la espiritualidad, aun habiendo sido delimitada como las otras especialidades, se ha visto obligada a convertirse en una tradición separada dentro de la propia religión. Ha quedado aislada, ha tomado unas direcciones diferentes a la teología, ha desarrollado su propio lenguaje, su propia práctica, sus propios conceptos... quizás porque no ha encontrado su verdadero lugar dentro de la teología. Esta separación ha tenido lugar en detrimento de la espiritualidad y en detrimento de la teología⁵. La diversificación de caminos está conduciendo aceleradamente a que la espiritualidad se aproxime a una categoría antropológica *sui gene-*

Muchos de los instrumentos conceptuales válidos hasta ahora, ya no sirven para analizar la conciencia individual y colectiva de Occidente, tan compleja.

5 Cf. A. SCHREURS, *o.c.* 98-99.

ris. Tal vez la teología se anime ahora a recuperar y devolver a su seno a la hija que tuvo que abandonar el hogar para adquirir autonomía...

Uno de los numerosos escollos que ha dificultado las buenas relaciones entre la teología y la espiritualidad es el lenguaje. La teología considera, a menudo, que un lenguaje ajeno a la tradicional filosofía y a la más reciente ciencia (es el caso del lenguaje imaginativo y literario) no tiene las condiciones de rigor y precisión propias de la teología. Se parte del supuesto de que la teología, en cambio, los tiene y, por ello, es más científica. Tal supuesto revela el anclaje de la teología en un paradigma científico que se hace añicos hace ya varias décadas, un modelo de ciencia y conocimiento básicamente lineal y determinista en búsqueda de la simplicidad, que sigue dejando en la cuneta todo aquello que no encaja y cuestiona el esquema prefijado. En los últimos 20 años, además, la teología

En el ámbito académico formal, la espiritualidad en los programas de teología sigue siendo una *maría*

católica se ha ido empobreciendo como muestra el mismo lenguaje, temerosa del error que los términos y categorías nuevas pudieran inducir. A mi modo de ver ha confundido el rigor con la rigidez. No es de extrañar que la espiritualidad haya ido

sintiéndose más y más incómoda, más y más excluida. No es de extrañar que aquella espiritualidad que ha quedado incluida se encuentre ella misma aprisionada, infantilizada, anquilosada y miedosa de los nuevos aires que su emancipación de la teología reglada ha ido adquiriendo.

En el ámbito académico formal, la espiritualidad en los programas de la teología se sigue considerando una *maría*, ya se trate de una asignatura o de la misma especialidad, ya sea que se incluya en la parte bíblica o en la sistemática... Así considerada, la espiritualidad es demandada por un alumnado poco interesado en el rigor y el conocimiento serios, pues ser una *maría* implica un descenso de nivel, que es decir acceso fácil (confundido con poca exigencia académica) y orientación pastoralista y, para ciertas personas, mujeres sobre todo, reforzadora de tendencias intimistas y alejadas de la vida. A este propósito conviene dejar constancia de elementos subyacentes que se esconden sutilmente tras esta realidad, como es el hecho de que la teología aparezca como una realidad pública y la espiritualidad, en cambio, incluso si es académica, se perciba como algo del ámbito de lo privado, por no decir de lo subjetivo (una determinada idea de lo subjetivo). No sería difícil rastrear estas connotaciones hasta advertir que, de nuevo, debajo se encuentra la división básica y transversal del patriarcado entre lo masculino, público, de varones, superior, objetivo, racional, y lo femenino, privado, de mujeres e inferior, subjetivo y emotivo (irracional). El desafío de una manera nueva de vincular teología y espiritualidad afecta a estas dicotomías mentales, sociales, políticas y psicológicas de las que no se libran ni la ciencia ni la religión ni la fe.

Esta situación no deja de ser una denuncia implícita de lo que está sucediendo con la teología en general, pues problematiza la pretensión de un tipo de científicidad por parte de la teología, que tal vez no le sea pro-

pia, y la escasa⁶ búsqueda de una concepción científica original que no implique el aislamiento de las grandes e interesantes preguntas que se hace la ciencia actualmente.

Teología y espiritualidad feministas

La relación entre espiritualidad y teología, como el resto de la vida, las ciencias y las disciplinas de estudio, está impregnada de género. Hombres y mujeres –y no desvelo ningún secreto–, tenemos mucho en común, pero también maneras diferentes de entender y vivir la espiritualidad. La teología feminista, por su parte, sigue teniendo enormes obstáculos para entrar en la teología académica institucional por razones que las mujeres hemos analizado y denunciado hasta la saciedad⁷. Tal secesión influye en el estado actual de las relaciones entre teología y espiritualidad, pues la teología feminista ha ido acortando, con mayor o menor calidad, la distancia que las separa. No obstante, en esta cuestión funciona el principio anti-Midas, propio del patriarcado: todo lo que las mujeres tocan se desvirtúa (al revés de lo que sucedía con el rey Midas, que convertía en oro cuanto tocaba) Las teólogas feministas han abordado las diferentes disciplinas incluyendo la espiritualidad de forma transversal y cuando hablan de espiritualidad feminista, en la mayoría de los casos lo hacen desde la teología o incorporando logros de la teología. Que existan muchas mujeres agrupadas en esta línea, de mente, corazón y conducta, no quiere decir que sean visibles...⁸.

Las mujeres de hoy: cultas, interesadas en la interioridad y transmisoras de cultura e interioridad

La vinculación entre la espiritualidad y la teología por parte de numerosas mujeres no es un fenómeno aparte de otros. La teología y la espiritualidad no son ciencias útiles, no pueden incluirse en la dimensión técnica, por más que contemplan y afecten a la práctica humana. Tampoco pueden colocarse, sin más, entre lo que entendemos como *ciencias huma-*

6 En términos generales y en referencia a la teología académica normativa y dentro del ámbito patriarcal en el que nos seguimos moviendo, pues me consta que existen búsquedas y planteamientos muy interesantes, epistemológicos y metodológicos, especialmente de mujeres que, precisamente por provenir de ellas y por encuadrarse en un contexto feminista, son sistemáticamente marginados e invisibilizados.

7 El/la lector/a no tiene más que consultar la inmensa bibliografía al respecto. En España se ha publicado mucho en los 10 últimos años, como bien sabe el público de mujeres interesadas en esta producción.

8 Asumo, grosso modo, la todavía vigente diferenciación de corrientes de los feminismos, en feminismos de la igualdad y feminismos de la diferencia, ya mencionados y sumariamente descritos por Teresa Forcades en su artículo en esta misma revista. Un número significativo de mujeres de las distintas corrientes están intentando, con creciente éxito, superar esta dualidad integrando cada una eso que tiene la otra, en la línea ya apuntada por Forcades. El diálogo, ahora ya más sereno, comienza a ser fecundo.

nas, sino que se ubican en otra dimensión de la persona y de su realidad, la dimensión de la fe, cristiana en nuestro caso. Esta dimensión, lógicamente, se encuentra en la transversal de todas las demás (en el mejor de los casos) y todas las demás afectan, lo quieran o no, a la dimensión de la fe. No es ajena, de ningún modo, la manera en que los sujetos se cultivan y dan cabida en sus vidas a la hondura de su interioridad.

En este sentido resultan de interés ciertos análisis de la población europea y de la española respecto a sus relaciones con la cultura⁹. Señalan que las mujeres aventajan a los hombres en el deseo de aprender y éstos aventajan a las mujeres en la actualidad de la información. Dice la articulista de un informe reciente que lo que más motiva a un hombre es ganar, y lo que más motiva a una mujer, es aprender. Ellas son mejores clientes culturales que ellos. Tienen objetivamente menos tiempo que los varones, pero más habilidad para encontrar los huecos que les llevan a buscar la cultura como un placer. Ellas son las que más leen, asisten a teatros, conciertos, cine, conferencias y exposiciones. Lógicamente habría que maticar:

Las mujeres aventajan a los hombres en el deseo de aprender, gozan más de la cultura como placer y son más aptas para la teología y la espiritualidad

qué eligen, qué cultura, con qué criterios..., pero tampoco debemos olvidar que son ellas las que también sobresalen en el rendimiento académico: más estudio, mejores notas, mayor motivación... Si unimos estos

datos no tardaremos en advertir que las mujeres cultas o cultivadas (que ya no constituyen una elite) son potencialmente aptas para la teología y la espiritualidad. Me interesa la progresiva capacitación intelectual de las mujeres en calidad y cantidad, lógicamente, pero deseo destacar el consumo de cultura por placer, pues la ausencia de pretensiones directamente utilitarias las acerca más a las dimensiones afectadas por la teología y la espiritualidad cristianas. Asumo aquí las conclusiones de Gisneide N. Ervosa y Antonio Vázquez según las cuales interioridad (espiritualidad) y religión, aunque corresponden a dos registros distintos, están correlacionadas pero no se identifican. La tendencia que muestran estos datos pide una seria revisión acerca de la espiritualidad que se suele dar en ámbitos teológicos más y menos reglados, pues también en ellos predominan las mujeres.

Interesante resulta, además, el cambio que se viene produciendo en la transmisión de la cultura. Hasta hace poco la generación parental y la filial tenían culturas y subculturas diferentes. Jóvenes y adolescentes se afirmaban distanciándose de la cultura de sus padres. Éstos, a su vez, ponían límites, los límites adultos, a ciertos contenidos culturales. Pues bien, la tendencia a distanciarse está cambiando por la tendencia a compartir la

⁹ Cf Nuria ESCUR, "Las mujeres van primero. Ellas prefieren aprender y ellos actuar", *La Vanguardia digital*, lunes 11 de abril de 2005. Y Fernando GARCÍA, "Europeas más cultas, pero menos informadas", *La Vanguardia digital*, 10 de abril de 2005.

misma cultura. Hijas y madres se suelen intercambiar lecturas, música, películas favoritas, informaciones sobre actos y acontecimiento culturales... algo que, según advierten algunos antropólogos, se viene haciendo por línea femenina mucho más que masculina. Mientras que los varones transmiten a las nuevas generaciones consejos para superar obstáculos, o para triunfar y ascender, las mujeres se convierten en verdaderas asesoras de sus hijas e hijos ofreciéndoles instrumentos que les ayuden a convertirse en seres más completos. La ambición de los varones es considerada por los expertos como *ambición vertical* (cómo ascender, triunfar...) y la de las mujeres como *ambición horizontal* (cómo aprender más, desbrozar nuevos caminos, ampliar horizontes...).

El desafío del trasfondo cultural

Los datos tienen diferentes lecturas. Aquellos a los que acabo de referirme admiten una lectura en clave de reto. En lo que se refiere a los varones, debería bastar con decir que se tenga en cuenta la tendencia, sin embargo prefiero centrarme en la tendencia misma. Por una parte persiste el desafío de transformar a las mujeres consumidoras de cultura en gestoras y productoras, pues la pregunta sobre qué cultura, con qué criterios, se vuelve muy pertinente leída desde el contexto patriarcal. Todavía las mujeres, a pesar de los evidentes avances, se sitúan lejos de la gestión y producción de cultura. Por una parte, es necesario hacerse con el patrimonio cultural, tan de las mujeres como de los varones¹⁰. Por otra, es necesario gestionar ese patrimonio de modo no patriarcal y con criterios no patriarcales. La producción de cultura por parte de las mujeres sigue inserta en esquemas, burocracia, problemas económicos y sociales propios de un patriarcado que dificulta enormemente el despliegue de las mujeres en paridad con los varones. Tampoco se trata de moralizar y jerarquizar las ambiciones considerando, por ejemplo, que la ambición horizontal sea mejor, por sí misma, que la vertical. No es aconsejable simplificar lo que es complejo ni siquiera a corto plazo.

Este desafío, *mutatis mutandis*, se encuentra también en las entrañas de la actual situación entre la teología y la espiritualidad con la que no sólo tiene mucho que ver en paralelo, sino transversalmente. Las mujeres son hasta el día de hoy las mayores consumidoras de formación y acompañamiento espiritual. La incorporación de mujeres a la docencia de la especialidad teológica de espiritualidad es susceptible de una doble lectura, buena noticia por un lado, sospechosa noticia por otro, al menos mientras

10 El rescate histórico sigue reservándonos sorpresas y nos sigue brindando datos nada inocentes ni casuales de su invisibilidad. Uno de los casos más recientes es la publicación del libro de que cuenta la función de primera magnitud de la pintora Maruja Mallo en la generación del 27. El libro de J. Luis FERRIS, *Maruja Mallo. La gran transgresora del 27*, Temas de hoy, Madrid 2004, documenta la influencia real de esta pintora en toda la corriente del 27, pero también denuncia la utilización e invisibilización que hicieron de esta mujer los varones que fueron sus amigos, amantes y colegas.

siga estando situada en el escalafón más bajo del nivel de prestigio y seriedad del programa teológico. También en el caso de la teología y la espiritualidad las mujeres se muestran como el gran público y las grandes consumidoras. Más de espiritualidad que de teología. La demanda, que no es inocente, pues toda demanda parte de algún lugar de la realidad, parece polarizarse todavía hacia la espiritualidad (cursos, cursillos, lecturas, conferencias, ciclos...) cuyo poder de convocatoria es femenino casi en su totalidad. Observamos en este dato de la realidad algo que falla y algo abierto al futuro.

Que hay *algo que falla* lo apunta la ausencia crítica en mujeres formadas y cultas, mujeres universitarias e incluso docentes de universidad, artistas, profesionales diversas ante los productos teológicos y espirituales. Posiblemente este dato indica que los temas de espiritualidad y teología, los temas religiosos y de fe, permanecen en compartimentos estancos, separados del resto de los contenidos culturales, sujetos a modificación, que se van asentando en las mujeres, constituyendo un todo

La emergencia de una demanda de interioridad desafía a la espiritualidad cristiana. Su respuesta desafía, a su vez, al estatuto actual en los estudios teológicos

tendente a la armonía. Mientras que la cultura crece, se asienta, se va cimentando y creando sus propios recursos críticos, la espiritualidad a la que me refiero sigue estando poco cimentada y se ofrece y se recibe, la mayor parte de las veces, en su forma *lighth*. Sorprende la escasa incidencia del consumo de espiritualidad cristiana en la realidad de esas mujeres, no ya entendida en su aspecto práctico y moral, sino en cuanto a la mentalidad, la cosmovisión, la perspectiva acerca de la realidad divina, el mundo de los evangelios, la persona de Jesús, el discipulado, el entorno vital... El dato orienta el foco no sólo a las consumidoras sino también, y, sobre todo, a los productores, que son varones en su inmensa mayoría¹¹. Las productoras de literatura y cierto tipo de formación en disciplinas de la interioridad (por ejemplo, libros de autoayuda, esoterismo...) ¹² son, mayoritariamente, mujeres. En algunas ocasiones sus libros, cursos y conferencias se encuentran bien documentados, pero no en general, y sin embargo se trata de productos cuyo consumo femenino no deja de crecer.

11 Existe una estrategia, más o menos consciente, que consiste en escribir libros o dictar conferencias supuestamente para un público general, en lenguaje masculino (no inclusivo) que, de hecho, está dirigido a las mujeres, inmensa mayoría que escuchan y leen este tipo de contenidos. La teología y espiritualidad feminista, por el contrario, dirigida explícitamente a mujeres, pero no de forma exclusiva y menos aún excluyente, se sigue resistiendo (cada vez menos, es verdad) a ciertos sectores de mujeres que se sienten más cómodas en el mundo patriarcal y masculino, y a la mayoría de los varones, que no se encuentran a gusto en ámbitos en los que intentamos construir la igualdad y la paridad entre los géneros. Podemos llegar a extremos verdaderamente chocantes que hablan por sí mismos. No hace mucho se organizó en mi casa un cursillo breve para religiosas de mi Provincia, cuyo tema era la espiritualidad de los votos. El conferenciante era un hombre de 38 años que había sido cura diocesano y acababa de ser admitido en una congregación religiosa masculina. El público, exclusivamente femenino, tenía una media entre 35 y 40 años de Vida Religiosa.

12 Prefiero este nombre, mejor que el de espiritualidad.

Se abre a un futuro apenas vislumbrado la producción teológica impalpable de las mujeres, pues toda ella, conscientemente la mayor parte de las veces, queda impregnada de espiritualidad (en las vías psicológicas de la capacidad para la interioridad), una espiritualidad poco al uso que, por lo que observo, despista a más de un/a teólogo/a de la vieja escuela¹³. Esta producción de teología impregnada de una nueva espiritualidad es consumida casi exclusivamente por mujeres¹⁴. Este destino tiene su haz y su envés, dependiendo desde dónde se lo asuma. Es claro que responde a la demanda de cada vez mayor número de mujeres, pero corre el riesgo de permanecer en la invisibilidad a que el patriarcado condena a todo lo femenino o destinado a las mujeres. Está demostrado que no depende de la competencia ni de la altura científica, sino de estrategias propias de un sistema de dominación en el que se encuentran una mayoría de varones y, todavía, numerosas mujeres.

En conclusión, la emergencia de una demanda de interioridad desafía a la espiritualidad cristiana. Su respuesta desafía, a su vez, al estatuto actual en los estudios teológicos y requiere un análisis de los sesgos de género que se encuentran en sus trasfondos estructurales. La capacidad para la interioridad que muestra un amplio segmento de la población femenina invita a mirar en su dirección y a estar especialmente atentos y atentas a su producción teológica.

II. ESPIRITUALIDAD Y TEOLOGÍA

El cambio en el paradigma científico, la aparición de nuevas modalidades conceptuales e instrumentales y de preguntas de siempre en lugares poco habituales en los últimos 300 años, no equivale a ausencia de sistema o esqueleto organizativo. En su búsqueda y articulación se empeñan científicos y humanistas, más juntos ahora que hace 20 o 30 años. Lo que seguimos criticando es, irónicamente, la parcelación indebida. Es irónico, me parece, porque criticamos la fragmentación bajo la etiqueta de lo posmoderno sin darnos cuenta de que la fragmentación ya estaba consagrada en nuestro sistema de pensamiento. Es claro que necesitamos ordenamiento, pero todavía no hemos encontrado ejes comunes. Mientras, el caos, la desorganización, el malestar por no encajar en las estructuras de verosimilitud actuales, se convierten en síntomas de nuestros problemas. Ante ellos podemos tomar muchas y diferentes posturas. Podemos defen-

13 Sorprende la confusión entre espiritualidad y pastoral, y la ausencia de interés que suscita al calificarla de inferior o menos importante. Este error perceptivo evaluativo se entiende mejor si lo trasladamos a otras ciencias y establecemos los mismos baremos comparativos entre las disciplinas de orientación más teóricas y las aplicadas... Lo curioso es que en este caso (indebidamente a mi modo de ver) la tendencia evaluativa se invierte, pues se valora más la aplicación que la fundamentación teórica.

14 Me remito, sin ir más lejos, a la venta de la colección de libros, buena parte de ellos colectivos, y mayoritariamente de autoría femenina, *En clave de mujer* editada por DDB.

dernos y parapetarnos, pero también podemos, por ejemplo, perderle el miedo e intentar encontrar sistemas nuevos en los que se incluyan los elementos relegados en el camino y entre los que cito sólo algunos a modo de ilustración: el género, lo extraño, el cuerpo, la red, el caos autopoietico, la emergencia... En teología y espiritualidad lo están intentando muchas mujeres, desconocidas, ignoradas e invisibles la mayor parte de ellas para la mayor parte de quienes demandan una espiritualidad de siempre a la vez que nueva.

El primer paso para una reintegración de lo que nunca debió de estar separado es el establecimiento del vínculo perdido. Para ello, a mi juicio, necesitamos tres presupuestos: a) la recuperación de la dimensión antropológica de la espiritualidad, b) la recuperación de sus cimientos bíblicos, ya que hablamos de espiritualidad y teología cristianas y c) el replanteamiento del diálogo cultural y político que incluya una propuesta de contextos y en donde se situaría el paradigma del pensamiento complejo y las ciencias de la complejidad.

1. Recuperación de la dimensión antropológica de la espiritualidad dentro de la teología

Actualmente, como muestran otros trabajos de este mismo número, se produce una antropologización y psicologización de la espiritualidad o, mejor, de la interioridad. La antropología y ciertas corrientes psicológicas sacan a la espiritualidad, con frecuencia, de las tradiciones religiosas en las que estaba asentada como en casa propia, y le dan estatuto antropológico extra sacral o post-sacral.

Lo que se pide a la teología es que vincule de forma más explícita y amplia la dimensión antropológica a la espiritualidad. Esta dimensión sería la estructura necesaria para hablar de espiritualidad teológica cristiana y de teología espiritual cristiana. Lógicamente no estoy pensando sólo en los aspectos que hemos considerado más específicos de la espiritualidad, como por ejemplo la mística, o de forma más amplia, como la contemplación. Podríamos referirnos a modalidades (tradicionales) de espiritualidad, pero sin confundirlas con ella. Cuando hablo de dimensión antropológica me refiero a cuestiones como la importancia de la subjetividad, propia de la concepción actual del individuo e imprescindible para la experiencia de la interioridad. En segundo término tengo en cuenta la antropología teológica dentro de la cual tenemos pendiente una importante revisión en la que confrontar las categorías tradicionalmente utilizadas, caducas en muchos casos, con categorías emergentes. La principal de todas, a mi modo de ver, es la categoría de la vida. Para ello necesitamos entrar en la discusión acerca de lo que es, de dónde parte, cómo se organiza, cómo muta y a la vez permanece. La vida y la vitalidad, entendiéndola también en categorías de hoy (la física y la biología, la filosofía, otras ciencias humanas...), promueven una antropología un tanto diferente a la de hace medio siglo. En ella late, como bien sabemos, la conciencia cósmica y planetaria, la percepción ampliada de la realidad y un deslizamiento de sus

límites, notas que contestan los determinismos en los que el ser humano ha quedado atrapado en los últimos siglos. La teología no puede ignorar por más tiempo la revisión antropológica que se ve más y más traspasada por la interioridad. De este modo la antropología teológica podría articular en sí misma la dimensión espiritual, a la par que la espiritualidad quedaría bien cimentada antropológica y teológicamente.

2. Recuperación de los cimientos bíblicos

Se me podría objetar que está de más mencionar lo obvio, pero es habitual en nuestra experiencia confundir lo obvio y presente con la conciencia de su importancia. A las difíciles relaciones generales entre teología y espiritualidad, hay que añadir otra dificultad particular entre exégesis y teología bíblicas y entre exégesis, teología y espiritualidad bíblicas. El orden no es casual. Cuanto más se escora un discurso hacia la exégesis *pura* más prestigio parece cobrar, pero si el escoramiento se produce hacia la espiritualidad, las sospechas sobre su valía aumentan. Síntoma, de nuevo, de la inadecuación en la definición de espiritualidad y, quizás, en la definición de exégesis bíblica. Mi experiencia me indica que articular una buena exégesis en una buena espiritualidad teológica, desanima a la mayoría de los y las biblistas¹⁵.

Los resultados de la exégesis bíblica de los dos últimos siglos han ido entrando lentamente en algunas disciplinas teológicas que, a través de ella, han incorporado indirectamente métodos, puntos de vista, disciplinas, en principio consideradas ajenas a la teología (la historia, la literatura, la geografía, la antropología cultural...). Lo más cercano a esta recuperación en las últimas décadas en relación con nuestro tema es sin duda la revitalización de la práctica de la tradicional *lectio divina*, método y proceso de oración que ha dado solidez a esta última y ha permitido cimentarla sobre la tradición bíblica y la tradición orante del cristianismo occidental. Sin embargo no lo considero suficiente, ya que de lo que se trata es de recuperar estos cimientos para toda la teología, muy especialmente para la teología sistemática, pues queramos o no son los conceptos teológicos los que se esconden tras ciertas normas, costumbres, ritos...

Pensemos, sin ir más lejos, en las prácticas culturales y sacramentales. ¿De dónde viene el énfasis victimista, por ejemplo, en el actual *ordo* de la misa? Es claro que no han llegado a él ni los resultados de la exégesis de los últimos 50 años ni, desde luego, los importantes y bien documentados trabajos exegéticos y teológicos feministas sobre los evangelios, las car-

15 He observado que la estricta separación realizada entre lo meramente exegético (considerado más científico y de mayor prestigio e importancia) y lo meramente teológico, y, desde luego, lo meramente espiritual, no pasa de ser una coartada para nuestras incapacidades de sería articulación entre todas las dimensiones mencionadas. Lógicamente no persigo la mezcolanza *ad libitum* ni me pongo de la parte de quienes piensan que todo vale y se saltan el rigor que requiere diferentes tipos de investigación y de reflexión. Me formé en el pensamiento *fuerte* y en él continúo. Intento subrayar la base, no dicha, a veces ni siquiera concienciada, de esa incapacidad para realizar nuevas síntesis.

tas paulinas y los orígenes del cristianismo¹⁶. La espiritualidad eucarística, así, adolece de anacronismos en su lenguaje, sus gestos y su significado debido en buena parte a una falta de revisión de su cimentación bíblico-evangélica que conduciría, a su vez, a una revisión de la tradición en ruptura y continuidad. Si la teología que la sustenta es patriarcal e insuficientemente cimentada en la teología bíblica actualizada, la espiritualidad que se desprende de ella y que llega a las personas que constituyen su público (mujeres en su gran mayoría), padecerá de la misma ideología, sólo que amplificada, especialmente cuando se niega a tomar conciencia de su patriarcalismo. Hacer de la homilía, por ejemplo, el momento de la posible actualización e interpretación fundada de los textos no es ni mucho menos suficiente. Es más, puede convertirse en una coartada. La dimensión bíblica de la Eucaristía no se agota ni mucho menos en las lecturas. Hablamos del rito en su conjunto y unidad. De este modo advertimos que

La espiritualidad eucarística, adolece de anacronismos en su lenguaje, sus gestos y su significado, debido en buena parte a una falta de revisión de su cimentación bíblico-evangélica

la espiritualidad de la eucaristía depende de la teología sacramental y ésta, a su vez, toma muchas de sus categorías de la teología sistemática y de la manera en que ésta se fundamenta en las Escrituras. El todo resultante nos permite ver qué

tipo de exégesis lo funda. ¡Qué diferente sería si, apoyada en los datos evangélicos y las investigaciones sobre el movimiento de Jesús y el cristianismo primitivo, la espiritualidad teológica de la Eucaristía recuperara su lugar lógico y tradicional de las comidas y reavivara los grandes símbolos que la convierten en el centro de la fe y vida cristiana en diálogo con la cultura actual!...

La investigación bíblica, en el plano narrativo ahora, ha mostrado que uno de los rasgos más interesantes, y, a la vez, más irritantes de la Biblia es la apertura e indeterminación de muchas de sus historias, muchos de sus hechos, muchos/as de sus protagonistas. M. Sternberg, que ha dedicado un escrupuloso estudio a esta característica, llega a la conclusión de que en los relatos bíblicos es más lo que se omite que lo que se dice¹⁷, manifestando la importancia narrativa de los *gaps*, saltos, vacíos, elipsis, que obligan a los oyentes y/o lectores/as a implicarse más, a leer muchas veces los relatos, a buscar el sentido entre sus posibles sentidos y, al final, definirse y decidirse a interpretarlos valiéndose de los datos que el mismo texto le proporciona (sin olvidar cuantos datos del contexto se necesitan para entender el texto). Es un rasgo éste que desafía al sujeto de hoy a la vez que conecta con él. Conecta con la consciencia de su autonomía y libertad, ingeniero/a de sí mismo/a, con su derecho a la interpretación, con su demanda de respeto por su inteligencia y su palabra. Lo desafía

16 Sólo en castellano ya contamos con producción propia y con varias traducciones.

17 Cf M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, Indiana U.Press, Bloomington 1987.

porque la escasez de datos le obliga a indagar más de lo previsto, porque lo confronta con dificultades que lo alejan del literalismo fácil y simplón. Como le ocurre en el resto de la realidad, el lector/a actual de la Biblia se las tiene que ver con multitud de datos e interpretaciones en espera de su toma de postura. Pero, si nos situamos en una perspectiva conjuntiva e inclusiva crítica, no observamos oposición con el rasgo más desarrollado del catolicismo, la implicación en la realidad y transformación del sujeto y de la historia. Éste, entre otros muchos rasgos, se convierte en una vía espiritual abierta a posibilidades inagotables.

3. Recuperación del diálogo cultural y de la dimensión política

El nuevo *individualismo*¹⁸ no quiere prescindir de la divinidad, por una parte porque la necesita en su nueva soledad, y, por otra, porque es más libre para invocarla o responder a su llamada. Este ser humano emergente es más autorreflexivo¹⁹, especialmente cuando se trata de mujeres. Nos bastaría con escuchar lo que dice la ciencia, especialmente la física, acerca de las posibilidades creativas que se generan en el borde del caos, y observar los recursos de las personas ante la incertidumbre, fenómenos reorganizativos sorprendentes desde todos los lugares imaginables, especialmente en la psicología clínica y la medicina, patologías claramente sintomáticas de la rebeldía y protesta latentes, la demanda de un nuevo humanismo integrador, las diferentes posturas ante las fronteras, los giros lingüísticos, la perplejidad ante la pluralidad, la diferente conciencia social y solidaria presente en acontecimientos que desencadenan movimientos de mucho peso²⁰ en la realidad...

18 Llamado *individualismo altruista* en una expresión paradójica y, a mi juicio, muy acertada, pues concita dos polos aparentemente enfrentados y excluyentes, pero cuya polaridad en realidad da origen a una realidad nueva no ajena a la antropología derivada de los evangelios. Sobre la expresión y su contexto puede verse T. R. MARINCESHCA, "Nuestra vida en tiempos de cambios radicales", en P. DE MIGUEL y M^a Josefa AMELL (eds), *Atreverse con la diversidad*, EVD, Estella 2004, 87-88. He estudiado el concepto en el evangelio de Marcos bajo el mandato del amor a sí mismo en "Amor de sí y género, según Mc 12, 28-34" en *Proyecto 45* (2004) 133-156. Una revisión puede verse también en las actas del seminario interdisciplinar e interreligioso del Centro Trentino de Cultura en la sección de los estudios religiosos, bajo el título "Amor de sí, amor de Dios y amor del prójimo. Una lectura feminista a partir de Mc 12,28-34", de próxima publicación.

19 A menudo se invoca también su contrario, el sujeto superficial y alienado, sin interioridad. Está claro que no pretendo dar cuenta de toda la realidad, que es poliédrica, plural y muy compleja. Los datos sobre los que trabajo muestran tendencias generales aunque se centran básicamente en mujeres.

20 Pienso, por ejemplo, en las concentraciones llamadas antiglobalización (expresión progresivamente matizada) en comparación con las concentraciones de jóvenes durante el pontificado de Juan Pablo II. Las primeras han sido el detonante para una toma de conciencia que ha logrado incidir en la realidad socioeconómica y política, la que parece más difícil de cambiar. Por el contrario, las concentraciones juveniles católicas con el Papa desaparecido, que habían sido previamente preparadas, no parecen haber incidido en la realidad concreta, a pesar de la magnífica oportunidad que representaban. En unas y otras podríamos encontrar un grupo común y coincidente, pues numerosos jóvenes han participado de ambas. Lo que las diferencia, sin embargo, es mucho comenzando por la misma convocatoria, su difusión, la organización en red, las nuevas formas de liderazgo...

El diálogo cultural necesario a la espiritualidad cristiana cimentada en la teología y a la teología impregnada de espiritualidad pasa hoy por la atención crítica a estos datos de la realidad, entre los que enfatizo la emergencia de una nueva subjetividad, la atención a los vacíos (demandas implícitas) y a las diferentes espiritualidades emergentes o tendencias de la interioridad (respuestas). Pongamos por caso la orientación hacia la armonía que ha llevado a más de una corriente, escuela y grupo a buscar tradiciones, métodos, trasfondos conceptuales, propios de la espiritualidad oriental. La espiritualidad teológica ha de sentirse requerida por esta corriente e invitada a reflexionar críticamente sobre esta necesidad, no sólo desde la perspectiva psicosocial, individual y de grupo, sino desde la perspectiva de la reflexión sistemática de la fe cristiana. Este requerimiento podría llevar, por ejemplo, a revisar la teología del conflicto, del sufrimiento y de la cruz, algo que podría requerir una revisión crítica, a su vez, de la propia historia, de las tendencias doloristas y victimistas, las cuales, si estuvieran fundadas con seriedad en la exégesis de los evangelios, no se podrían seguir sosteniendo. La espiritualidad teológica tendría que preguntarse por las funciones que ha cumplido social y políticamente esta manera de afrontar tales realidades y por el sentido y la función actual de las nuevas versiones que se están produciendo ante nuestros ojos con la insustituible colaboración de los medios de comunicación. ¿Cómo se entiende, teológicamente hablando, la unión de contrarios en diálogo crítico con la necesidad de armonía de una buena parte de nuestro mundo, agotado por la continuidad de los conflictos, pero obligado a no poder zafarse de ellos? ¿Puede ofrecer la teología cristiana una base sólida para afrontar la realidad conflictiva sin negarla ni tampoco cebarse en ella²¹, y hacer del conflicto un instrumento de transformación personal y social, como se desprende de la trayectoria de Jesús en los evangelios?

Otro ejemplo de lo que podría constituir un diálogo necesario entre la teología y espiritualidad y la cultura con su dimensión política (es decir, activa, comprometida y transformadora) se refiere a signos muy concretos de problemas en la eclesiología que afectan a las mujeres. Me refiero al fenómeno que algunas colegas (A. MUÑOZ) llaman *la atopía institucional de las mujeres en la Iglesia*, algo que resulta nuevo en la perspectiva histórica. Hasta hace bien poco existía un lugar institucional para ellas, la vida religiosa (especialmente la monástica), que en ciertos períodos fue muy importante como lugar intraeclesial de cultura y espiritualidad femeninas. A pesar de que nunca dejó de ser contestada, fue también plaza conquistada en la cual las mujeres crearon cultura, teología y espiritualidad de las cuales impregnaron sus ritos²². En estos espacios pudieron ser

21 No puedo menos que evocar las controversias sobre la película *La Pasión* de Mel Gibson.

22 Cf A. MUÑOZ, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder*, Madrid 1995. Id., "María de santo Domingo, beata de Piedrahíta. Acercar el cielo a la tierra", en *La escritura femenina. De leer a escribir II*, Al-Mudayna, Madrid 2000, 111-130 y Jo Ann Kay McNAMARA, *Hermanas en armas*, Herder, Barcelona 1999.

ellas mismas e irradiar y difundir sus logros. A la vida monástica fue añadida la vida religiosa apostólica, que desde el principio se constituyó en un espacio diferente de cultura e identidad femenina espiritual intraeclesial, con sus luces y sus sombras²³. Pero estos lugares están desapareciendo a marchas forzadas y no se han creado otros alternativos ni en el clero ni en el laicado²⁴. Así, la atopía de las mujeres denuncia como nunca la estructura eclesiástica excluyente, rígida e inflacionada, y deja patente su configuración patriarcal caduca. Detrás de esta estructura se encuentra una eclesiología impregnada de una precisa espiritualidad llamada a veces de carisma petrino (y opuesto al mariano), sobre la base de una antropología corporal y esponsal anacrónica, sobre una determinada manera de entender lo masculino y lo femenino. La atopía institucional de las mujeres puede comprenderse como una presión hecha sobre un marco que se ha vuelto asfixiante y pobre, que las priva de lugares físicos, mentales e institucionales. Pero también se trata de una denuncia implícita de la espiritualidad que o las excluye o las coloca en un escalón inferior en la estructura de la pirámide, donde no tienen cabida las teologías elaboradas durante décadas por muchas de ellas, unas teologías que propician espiritualidades cristianas incardinadas en nuestra cultura pero que, para experimentarlas, obligan a esas mujeres a salir de su propia casa. El problema para el sistema eclesial no lo constituyen, evidentemente (aunque debería) las que se marchan, sino las que nos quedamos.

Para poder crear un lugar donde experimentar una espiritualidad cristiana y liberadora, ¿tenemos las mujeres hoy que salir de la iglesia?

Síntomas de esta atopía intraeclesial de las mujeres son la *atonía* que se desliza imperceptiblemente hacia la indiferencia²⁵, el *malestar* expresado ocasional y puntualmente mediante la indignación y la protesta, y la *ec-topía* que sigue aumentando pues cada vez son más las mujeres que intentan crear algo propio fuera de la institución eclesiástica y eclesial. Para poder crear un lugar en el que vivir y respirar, en el que experimentar una espiritualidad cristiana sólida y liberadora, ¿tenemos las mujeres hoy que salir de la iglesia que ha sido y sigue siendo nuestra casa?²⁶.

23 Puede verse mi trabajo "A punto", J.N. Zegrí y la fundación de las Mercedarias de la Caridad, folletos CONEL, Confer, Madrid 2004.

24 Mi personal interpretación indica, entre otras cosas, que es una fuerte denuncia de la estructura patriarcal piramidal. La atopía eclesial de las mujeres denuncia que el problema es del sistema, no de las mujeres.

25 No obstante se percibe un cambio, todavía poco manifiesto, hacia un interés y una curiosidad relativa a todo lo religioso y espiritual dentro y fuera de la iglesia que apunta a que, tal vez, la indiferencia no es tal, sino sólo una manifestación o síntoma de otras cosas. Se observa en las jóvenes e incluso en aquellas que se fueron de la iglesia y ahora rondan los 50 años y desean recuperar lo recuperable. Puede verse al respecto el gráfico de A. Vázquez sobre las relaciones entre la iglesia hoy y el llamado "espíritu de la época" por Jung.

26 La respuesta, nada fácil por cierto, que muchas estamos dando es: no, no vamos a salir de nuestra casa.

El diálogo con la cultura con implicación política supone atender a ciertos datos, como es el caso en el ejemplo que nos ocupa, de los resultados del estudio del año 2000 de Alberdi, Escario y Matas sobre las mujeres jóvenes en España²⁷. Este informe, realizado sobre un grupo de mujeres entre los 25 y 35 años, destaca su laboriosa construcción identitaria a través de la incorporación de valores y rasgos como la libertad, la revalorización del individualismo altruista, que las convierte en sujetos ingenieros de sus vidas. Para ello realizan un esfuerzo de revisión continua y autoconocimiento a través de un proceso de auto-reflexión, pues se ven obligadas a redefinir sus planos vitales, y establecer prioridades. En principio no quieren perderse nada. Construyen su identidad de género haciendo nuevas síntesis subjetivas de lo masculino y lo femenino, incorporadas a un yo polifacético, fuente de riqueza que les exige dar lo mejor en cada faceta de sí. No extraña que se protejan de la presión componiendo sus propios "niveles de suficiencia". Estas mujeres se construyen a

Hay enormes posibilidades individuales y contextuales para intentar vincular teología y espiritualidad, integrando la tradición con la nueva cultura

sí mismas, además, a partir del núcleo afectivo al que no tienen intención de renunciar. No necesitan la protección institucional que antes proporcionaba el matrimonio ni sienten la urgencia de escapar de su familia de origen. Unas eligen la pareja, pero para un número creciente de ellas el matrimonio es pérdida de posibilidades vitales, constituyéndolas en nuevas *mujeres solas*. Hablan de armonizar, combinar, integrar, conciliar... a la vez que experimentan lealtades en conflicto y ansiedad por la exigencia de hacer de todo y hacerlo bien...

Tales esfuerzos se reflejan en la paradoja expresada como cierto equilibrio inestable, en la angustia que muchas de ellas expresan, de manera manifiesta o latente y a través de los anhelos y necesidades de paz, armonía y serenidad interior. De este modo se defienden subjetivamente de la sociedad patriarcal despiadada con ellas, pues explota sus potencialidades y rentabiliza sus logros para reforzar su propia estructura; las machaca y angustia, les exige lo que jamás exigiría a sus varones, y las castiga cuando algunas tiran la toalla, enferman, se culpabilizan y se alejan o se retiran a la bendita y ansiada paz. Tienen miedo y se sienten inseguras. Se paran, sí, pero para tomar fuerzas, y asegurar las posiciones a las que han llegado. Afirman nuevos valores, pero sin hacer ostentación. Pretenden carta de ciudadanía y participación en los diferentes niveles de la realidad, pero en un marco cambiante y marcado por la incertidumbre y el riesgo. De los rasgos identitarios de estas mujeres jóvenes se deducen necesidades espirituales nuevas a las que ciertas corrientes, muchas de ellas importadas del Oriente, intentan con más o menos éxito dar respuesta.

27 Cf. ALBERDI, I., ESCARIO, P., MATAS, N., *Las mujeres jóvenes en España*, La Caixa, Barcelona 2000.

En *conclusión*, nos damos cuenta de las enormes posibilidades individuales y contextuales con que contamos para intentar vincular teología y espiritualidad de forma fundada, relacionando el ayer y el hoy, la tradición con la nueva cultura, la dimensión integradora con la demanda urgente, las necesidades individuales con la urgencia de transformación profética de nuestro mundo.

III. UNA TEOLOGÍA ESPIRITUAL

Cuando se habla de espiritualidad en perspectiva teológica normalmente se tienen en cuenta, como veíamos, cuestiones que tradicionalmente se han asociado a ella: la oración, el ascetismo, la dimensión orante y contemplativa, la lectura de la Biblia como conjunto, un determinado estilo de vida, el seguimiento de Jesús, el sacramento de la Eucaristía... Ciertamente, existe una corriente teológica que pretende una espiritualidad holística, integral, que da mucha importancia a la experiencia de la que brota la espiritualidad y asume una explicitación de elementos transformadores de la realidad. Por lo que advierto, no obstante, el tratamiento sigue estando orientado hacia aquellos elementos que se consideran específicos de la espiritualidad. Es tratada como una disciplina y se la contempla, también, como una especialidad de la teología, con requerimientos y grados académicos. Puede que una especialidad como la de espiritualidad en el curriculum académico de la teología tenga su sentido. A mi modo de ver, sin embargo, se trata de una manera de entender las relaciones entre teología y espiritualidad anclada en un paradigma del pasado. Por eso apuesto por un cambio en el cual se busquen los modos de impregnar transversalmente de la espiritualidad cristiana todas las disciplinas académicas. Probablemente existen otros modos de mostrar su importancia básica, pero la observación y la experiencia me indican que hay momentos en los que las medidas parciales lo único que hacen es retrasar los cambios profundos. No se trata, por tanto, de propiciar cambios *por desplazamiento*, sino *cambios por transformación* que requieren un paradigma nuevo que conlleva, a su vez, una novedad en la mentalidad, en la percepción y en la experiencia de la fe dentro del contexto en el que nos ponemos a reflexionar sobre ella, y, desde ella, sobre la divinidad, lo humano, las fuentes de la revelación, la tradición y la historia, las implicaciones prácticas, la dimensión celebrativa y gratuita, las relaciones, las implicaciones del testimonio y el compromiso... para ir logrando una mayor integración e integridad.

Lógicamente no me toca proponer algo tan complejo, lento y difícil, que ha de hacerse conjuntamente, con muchas y diversas voces, con criterios consensuados y en un proceso de discernimiento continuado. Mi tarea consiste en hacer propuestas. Una de ellas, y vuelvo al marco del comienzo, se refiere a la novedad y el cambio, como elementos fundantes de la acción del Espíritu o Ruah divina. La otra es la propuesta de la categoría de la paradoja como un instrumento de una teología impregnada de espiritualidad que da razón de aquello a lo que tiende nuestra fe, el Misterio,

Misterio divino y misterio humano en sus diferentes y múltiples dimensiones.

Espíritu Santo de novedad

Se trata de una novedad eminentemente tradicional que nos remonta a las Escrituras. Podríamos comenzar por los inicios. Todos los inicios que se abren y abren a la creación y la novedad están marcados por la acción de la Ruah de Dios. Está en el caos inicial (cf Gn 1,1) y en otros momentos fundantes del pueblo de Israel. Está, sobre todo, en escenas como la del bautismo de Jesús según los evangelios sinópticos (Cf Mc 1, 9-11 y par.) y la vocación de María en Lucas (cf Lc 1,34-44), en las que emerge la novedad que es Jesús y el anuncio del Reinado de Dios. En escenas, también, como la de los Hechos de los apóstoles en la que se describe Pentecostés (cf He 2,1-4), irrupción de una novedad en continuidad y ruptura con lo sucedido en vida de Jesús. La misma novedad que Marcos pone en la boca de un Jesús pleno de la Ruah de Dios, al hablar programáticamente de un Reinado de Dios que irrumpe como novedad radical y corrobora con el dicho *a vino nuevo odres nuevos, pues no se puede echar un remiendo nuevo sobre un paño viejo, porque lo nuevo tira de lo viejo y el desgarró es todavía mayor* (Mc 2,21-22).

Celebramos al Espíritu Santo que renueva la faz de la tierra y le rogamos que haga nuevas todas las cosas, pero no lo creemos

Esta tradicional condición novedosa propia del Espíritu Santo que funda el acontecimiento de Jesús y, posteriormente, la espiritualidad cristiana, no es una realidad puntual, aunque se muestre más visible en

determinados momentos y acontecimientos, en determinadas personas y épocas. Nuestra mentalidad lineal y causal nos traiciona al considerar la novedad como consecuencia de determinados factores. A veces ocurre así, pero los científicos nos dicen que no en la mayoría de las ocasiones. Solemos preguntarnos (yo lo he escuchado muchas veces) si nos sería posible resistir en una perenne novedad. A fin de cuentas nos deslizamos en el tiempo a fuerza de rutina, repetición y, sólo de vez en cuando, novedad. No se trata de una pregunta ingenua, pues en materia religiosa y espiritual la tradición constituye un pilar sólido e inamovible que reclama fidelidad. La novedad, para quienes se encuentran orientados hacia el pasado, es, por principio, sospechosa. Celebramos, oramos y cantamos al Espíritu Santo que renueva la faz de la tierra y al que rogamos que haga nuevas todas las cosas, pero en el fondo no lo creemos. ¿Dónde reside el problema? En cierto modo en nuestra manera de afrontar las dualidades, polaridades y oposiciones, como excluyentes e incompatibles. Tal vez algunas lo sean, pero no las más importantes, que se incluyen de lleno en la paradoja, de la que hablaremos en seguida.

La novedad y el cambio, como pilares de una teología impregnada de espiritualidad, han de permear la reflexión en el Espíritu. ¿Cómo se entiende? Las ciencias de la complejidad y las modernas teorías del caos y de la vida, ya han acuñado categorías en las que podemos reconocer

esos rasgos propios del Espíritu que aúnan cambio y permanencia, continuidad y ruptura, novedad y tradición. Se trata de categorías mediante las cuales estamos invitadas e invitados a pensar la realidad, a pensar y vivir la fe cristiana. Démosle un repaso atendiendo también a su articulación.

Los científicos y biólogos (cf Maturana) suelen referirse al cambio, propio de los sistemas vivos, en términos de relación entre *organización* y *estructura*²⁸. La organización de un sistema es necesariamente invariante, su estructura, en cambio, puede cambiar. Un ser vivo permanece vivo (Maturana), mientras su estructura, cualesquiera sean sus cambios, se mantiene abierta, y autopoietica, y muere si en sus cambios estructurales no se conserva esta organización²⁹. La organización, a su vez, se conserva en su medio si su estructura y la estructura del medio son congruentes (lo cual implica cambios), y se conserva esta congruencia entre ser vivo y medio. Si no es así, las interacciones en el medio producen en el ser vivo tales cambios estructurales que lo desintegra y lo conduce a la muerte. El devenir histórico de cualquier sociedad, por ejemplo, es siempre el resultado de estos dos procesos: conservación y variación³⁰.

Los elementos de una red autopoietica en los sistemas sociales son las comunicaciones. "Cada comunicación crea pensamiento y significado, lo cual da pie a nuevas comunicaciones y así la red se genera a sí misma, es decir, es autopoyética"³¹. La recurrencia de estas redes produce un sistema de creencias, explicaciones, valores compartidos, sostenido por nuevas significaciones. En este contexto de significado compartido y dinámico los sujetos adquieren identidades como miembros de la red social, la cual crea su propio perímetro mantenido y renegociado por la propia red. "Como toda comunicación entre organismos vivos, la comunicación humana implica una continua coordinación de comportamiento y, puesto que implica el pensamiento conceptual y el lenguaje simbólico, genera también imágenes mentales, pensamientos y significado. Por consiguiente, es de esperar un doble efecto de las redes de comunicación. Por un lado, generarán ideas y contextos de significado y, por otro, normas de comportamiento o (...) estructuras sociales"³².

En breve, si un sistema pretende seguir vivo ha de exponerse al cambio y a la novedad. Si por el contrario se protege del cambio y la novedad, termina muriendo. Los sistemas perduran en la medida en que son capaces de cambiar. Ésta es la paradoja. Tales categorías de las ciencias de la complejidad actuales, nos proporcionan instrumentos conceptuales para acceder a los rasgos aparentemente contradictorios con que se muestra el

28 No es extraño que en los días previos al cónclave tras la muerte de Juan Pablo II los medios de comunicación españoles hablen con toda naturalidad de la necesidad de ruptura y continuidad para la iglesia.

29 Cf. H. Maturana, "Biología del fenómeno social", artículo publicado el 23-8-2004 en: www.ecovisiones.cl/metavisiones/Pensadores/MaturanaBiologiasocial.htm

30 Cf. Maturana, art.cit.

31 F. Capra, *Las conexiones*, 117-118.

32 Ibid.

Espíritu de Dios en las Escrituras: es memoria y es novedad, es permanencia y es cambio. Por eso es Espíritu, Ruah, de Vida.

A mi parecer, una de las dificultades presentes en la teología reglada católica es, como tal vez en todo el pensamiento occidental, la manera en que aborda las dualidades. Su existencia remite a experiencias básicas y estructurales de nuestra condición humana dentro del entorno cósmico y social en el que vivimos. No podemos eliminar, por ejemplo, la dualidad arriba-abajo y posiblemente tampoco podemos transformar del todo sus connotaciones simbólicas (arriba es más, abajo es menos, por ejemplo³³). Podemos, en cambio, proponer una manera distinta de abordar esa dualidad que no sea ni básica y permanentemente opuesta y jerarquizada. Posiblemente demos más y mejor cuenta de nuestra experiencia de la dualidad arriba-abajo si la abordamos en su condición de paradoja que problematiza y da razón de su complejidad mucho mejor que si la abordamos como polos excluyentes. Pasemos, por tanto, a la paradoja como una categoría desde la que abordar la complejidad de una teología impregnada transversalmente de espiritualidad.

La paradoja en una teología impregnada de espiritualidad cristiana

La paradoja es parte de la vida y expresa contrastes en una relación de tensión productiva. Remite al caos, pues la característica de la paradoja es hacer estallar la dualidad en tensión en direcciones caóticas. Su significado se sugiere sin imponerse, y expresa el desbordamiento de la persona. A menudo tras la aparente contraposición de sus polos se esconde un sentido profundo que los reconcilia y de esa unión surgen significados nuevos³⁴. La espiritualidad se ha servido y se sirve del lenguaje paradójico, que expresa, mejor que otros, la hondura y la complejidad de la experiencia. Sin embargo la teología ha marginado este instrumento expresivo influida por una determinada concepción de la ciencia y por el lenguaje que ha predominado hasta hace tan sólo unas décadas.

La paradoja cumple distintas funciones. Cumple en primer lugar una *función expresiva*, pues nos permite percibir un aspecto de la realidad no inmediatamente evidente, un aspecto oculto y complejo que no puede decirse de otro modo. Cumple, también, una *función de libertad* tanto para quienes la emiten como producto de su experiencia, como para quie-

33 Cf. G. LAKOFF y M. JOHNSON, *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid 1986; *Women, FIRE, and Dangerous*, Cabridge U.Press, Cambridge 1987; G. LAKOFF and M. JOHNSON, *Philosophy In the Flesh*, Basic Books, New York 1999. Puede verse también P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Ediciones Europa, Madrid 1980.

34 L. MOSQUERA VILLAR, en *De la Lógica a la Paradójica*, Mon. De la U. de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1979, 42, llama paradoja a toda expresión creadora, original e instigadora que, desviándose u oponiéndose al común sentir, lleva dentro de sí una real o aparente contradicción debida a la verdad compleja y apasionada que quiere expresar, causando de este modo extrañeza y maravilla, de manera que parece imposible sea tal el enunciado como se dice.

nes la reciben, pues, como decíamos, su significado se sugiere, no se impone. En su sentido literario y retórico, puesto que la paradoja expresa el desbordamiento del sujeto en sentimientos, intenciones, e imaginaciones, tiene la función de *desconcertar*. Adopta la *desfiguración* del lenguaje común añadiendo, tocando, desviando los contenidos lógicos de expresión. Su lógica es ilógica, aquella que hemos llamado a menudo *lógica del corazón*, que deja entrever sus contradicciones y enigmas y pone en juego todas las potencias del inconsciente.

Dios, Inmanencia trascendente y Trascendencia inmanente

La teología se ha debatido a menudo entre dos polos de atribución a la divinidad. Ninguno de ellos agota la experiencia que nos viene de la revelación por las Escrituras y la tradición ni tampoco agota la experiencia humana del conocimiento y relación viva con Dios. No obstante la manera en que la teología ha abordado la relación entre Trascendencia e Inmanencia divinas no parece haber dado cuenta de la complejidad³⁵ de aquello que intuimos y apenas vislumbramos, de aquello que velada e ignorantemente conocemos. La Trascendencia divina ha sido opuesta a la inmanencia, apoyada con frecuencia en una determinada interpretación de la experiencia de los varones y excluyendo la experiencia, diferente, de las mujeres. Por eso la teología hecha por estas últimas, al intentar construir su discurso sobre el pilar de la experiencia excluida se ha encontrado con una paradoja conocida que asocia de otro modo esta dualidad trascendencia/inmanencia. A lo largo de los siglos, tanto en las religiones judeocristianas como en las que no lo son, las mujeres han dejado huellas de su concepción divina y su experiencia de la divinidad. Estas huellas permiten vislumbrar la paradoja de la trascendencia inmanente en su forma de relacionarse y concebir la divinidad como la paradoja de la inmanente trascendencia en la que se han visto envueltas cuando se han arriesgado a incluirse y desafiar las normas de pensamiento y experiencia dictadas por los centros reguladores de la ortodoxia de sus religiones³⁶.

No podemos reducir un extremo a otro, no podemos perder ni el polo de la trascendencia que señala la irreductibilidad de Dios ni tampoco el

La manera como la teología trata de la Trascendencia y la Inmanencia divinas no parece dar cuenta de lo veladamente que conocemos a Dios

35 Nótese que hablo de dar cuenta de la complejidad, no de la realidad, de por sí inabarcable.

36 En la historia del cristianismo occidental hemos de remitirnos a la Edad Media. Sin embargo, ha sido en estos últimos tiempos cuando, gracias al empoderamiento, las mujeres han podido manifestar la reversibilidad de la paradoja en su referencia a sí mismas y a la divinidad: la inmanente trascendencia. Cf. Trinidad LEÓN, "El Dios relacional. El encuentro y la elusividad de un Dios comunicativo", en I. GÓMEZ-ACEBO, (ed), *Así vemos a Dios*, DDB, Bilbao 2001, 161-240.

polo de la inmanencia que señala con la misma fuerza su modo concreto de divinidad. Los apoyos bíblicos no se refieren sólo a sus contenidos, sino también a sus formas. El acceso privilegiado a la experiencia de la presencia y actuación divinas es la historia, la narración, en la que se hace palpable la experiencia reversible.

La Trascendencia inmanente se percibe en la manera en que el pueblo israelita elabora su experiencia de la presencia de YHWH. Este Dios aparece a la percepción colectiva en muchos momentos (según narran los textos) como incomprensible, distante, inasible. La propia derrota, la experiencia de humillación y de victimación, se entienden con frecuencia, ya sea en los personajes individuales como en la experiencia del grupo, como lejanía divina. En unas ocasiones se vive mediada por la culpa como castigo y producto de la ira divina. En otras, se percibe a través de la experiencia de Misterio cuando faltan claves con las que interpretar acontecimientos y vivencias. La experiencia de la Trascendencia es percibida y expresada a menudo en la radicalización de la propia fragilidad confrontada con un poder inconmensurable, o con la amenaza de la propia muerte o del pánico o la angustia. En otros

A la experiencia de la presencia y actuación divinas se puede acceder a partir de la historia y la narración, en que se hace palpable

momentos se vive en el polo opuesto del espectro como la euforia de participación en ese poder, como la exaltación que lleva a considerarse de la parte victoriosa entendiendo la experiencia como favor de ese Alguien que es todopoderoso y abrumadoramente favorable. En los textos bíblicos esta experiencia de lo que llamamos la dimensión trascendente de la divinidad, es atribuida a la experiencia religiosa y a la vivencia de fe de los varones, o del mismo pueblo en su vertiente masculina.

No obstante, en estas mismas experiencias late la vivencia profunda de la inmanencia. La incomprensibilidad y elusividad de la divinidad se experimenta, muchas veces, dentro de la vida, de la cotidianidad, de los afectos y relaciones, de las transacciones económicas, la política o la llegada de la prole familiar. En la experiencia de humillación, derrota y fragilidad, se vive, frecuentemente, la más honda inmanencia divina, cuya hondura roza la trascendencia, como expresan algunos personajes en sus oraciones, o en algunos discursos. Es lo que expresan tantas veces los mismos salmos. La euforia de la victoria, de haber sido elegido o elegida, de haber sido escuchado o escuchada, sanado, bendecida... conllevan a menudo las trazas de la inmanencia, de experimentar a una divinidad cercana, pegada a la propia piel, mas honda que una misma, vinculada al normal paso de los días en la rutina cotidiana.

Con frecuencia pensamos que se trata de experiencias asociadas a las mujeres, por el hecho de considerar estereotipadamente que la inmanencia es más femenina que masculina, pero quien ha leído la Biblia habrá comprobado que la percepción de la inmanencia divina es una dimensión de la experiencia de fe inseparable de la percepción de la trascendencia. Y tanto una como otra son vividas por hombres y por mujeres que discurren por los relatos bíblicos.

Asociada con esta dualidad se encuentra la polar oposición entre espíritu y materia, en donde el Espíritu por excelencia es Dios y la materia el ser humano y el mundo en el que habita. Extrapolado a los géneros al varón corresponde la parte del espíritu, considerada más noble, y a la mujer la parte de la materia, inferior y más necesitada de redención. Pues bien, a decir de algunos autores y autoras del campo de la ciencia dura, el espíritu es la dimensión más ligera de la materia y ésta la dimensión más densa del espíritu. La radicalización de cada extremo expresa diferentes estados y dimensiones de la misma realidad. Su formulación paradójica garantiza la irreductibilidad de uno de los extremos al otro y la profunda imbricación de ambos. Ligereza y densidad evocan a su vez lo visible y lo invisible. La trascendencia divina puede ser entendida como la expresión más ligera de sí presente en la densa concreción humana, mundana e histórica (sujeto, espacio y tiempo). La inmanencia puede ser percibida en la impregnación ligera del espíritu trascendente en la densidad de la materia. La materia, de este modo, se convierte en una forma de presencia visible de la ligereza del Espíritu que impregna toda la realidad sin confundirse con ella.

Esto mismo puede ser desplegado en las relaciones que se establecen entre la humana y la divina trascendencia, la humana y la divina inmanencia, la divina y humana visibilidad y la humana y divina invisibilidad.

La transgresión funda la obediente libertad: Gn 2,4-4,3

Propongo un segundo ejemplo de exégesis bíblica a partir de un texto que no deja de resultar tan problemático como cargado de posibilidades. Me fijo en este texto desde la experiencia humana del conflicto, y teniendo en cuenta que es un tema recurrente en la espiritualidad y necesitado de mayor apoyo teológico. Pero, especialmente, deseo ofrecer una muestra de la exégesis y teología bíblicas impregnada de una espiritualidad que conecta con preguntas y cuestiones de ayer y de hoy y en la cual la paradoja se convierte en un instrumento clave para la lectura y la comprensión del relato.

La segunda historia de la creación del ser humano puede ser dividida narrativamente en 4 grandes unidades narrativas³⁷. En ella, como sabemos, se narra un conflicto que tiene diferentes niveles y dimensiones, un conflicto que afecta a las relaciones verticales con YHWH, a las relaciones horizontales entre los humanos, a la interioridad de cada sujeto humano y afecta circularmente al entorno. No vamos a desarrollarlo todo, pero dejaremos planteados algunos de estos niveles, los suficientes, como para poder decir con el relato y desde él que en este conflicto se encuentra una interesante paradoja, la transgresión que funda la obediente libertad, ya

³⁷ Puede verse mi libro *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3*, San Pablo, Madrid 1993, 27ss.

que el propósito de YHWH no es crear al ser humano como una marioneta, sino como alguien libre que le reconozca y se adhiera a Él como un ser libre, como alguien que puede elegir.

El conflicto narrado se inicia en el episodio primero (Gn 2,7-25), una vez que YHWH ha creado al ser humano genérico o *adam* y, alcanza su culmen en el segundo, al que solemos llamar de la caída (Gn 3,1-7). El tercer episodio muestra las consecuencias de la resolución del conflicto (3,8-24).

YHWH es presentado como el creador que hace el cielo y la tierra, planta el jardín y ordena sus árboles según criterios propios que se irán desvelando poco a poco. Es un personaje paciente y sin prisas. No da cuenta de sus intenciones y de sus razones, pero poco a poco lectores/as veremos aumentar la información sobre él y le vemos planificar (coloca al ser humano en el jardín para que cultive la tierra y para guardarlo) *pensar* y orientar su acción (no es buena la soledad para el humano). Los animales, seres vivos, están creados por él en función de un primer nivel de compañía, vinculando vida y relación. Aparece como un personaje que incita la autonomía humana: el nombre que ponga lo humano a toda otra vida es definitivo (cf Gn 1,27-28 dominar sobre todo lo creado).

Es el personaje de YHWH quien origina el conflicto poniendo límites a la vida creada y al ser humano mediante la prohibición. Con la prohibición tiene ya en cuenta la posibilidad de la muerte. Sin embargo Dios no se deja ver de una vez sino que se va mostrando y va mostrando sus cartas paulatinamente: primero da la orden sin explicar nada. Lo hace prohibiendo en una sola dirección (si coméis del árbol...), pero reservándose la información sobre las posibles y supuestas alternativas. Será la serpiente quien permita ver la existencia de alternativas que crean un espacio de libertad para la elección humana. Poco a poco el lector/a va descubriendo a YHWH como el Dios que conocía y había previsto la mortalidad de su criatura, que deja ver a los humanos el aspecto negativo, duro y difícil de su semejanza consigo. Deja a sus criaturas la tarea de hacerse semejantes a él a través de la transgresión. Crea al *adam* y le deja pasivo (no es sujeto de ningún verbo hasta que pone nombre a los animales), y en seguida emite una prohibición paradójica. Este personaje, al final, expulsa a los humanos, mostrando una faz desconcertante, de apariencia cruel, impositiva y autoritaria, que presenta al final del relato rasgos irónicos.

El lector/a ante este personaje se sitúa, en una gama de actitudes, de diferentes modos que van desde la complacencia, la expectativa y al simpatía, hasta el desconcierto y la antipatía. Es un Dios que puede aparecer distante y también cercano, como en el caso de la información del narrador, *paseaba al atardecer*. Cercano a sus criaturas, soplando su propia vida sobre lo humano, preocupado por su soledad, durmiéndole, presentando a la mujer a lo humano genérico... y luego distanciándose de ellos, pidiéndoles cuentas, siendo claro y brutal en su información sobre una faceta de su futuro, y expulsándoles del jardín.

Niveles del conflicto

En relación con los actores (nivel de la historia) el conflicto presenta tres grandes dimensiones: la dimensión *vertical* en la que los humanos se miden con YHWH, la dimensión de *profundidad* en la que el ser humano se relaciona consigo mismo (Gn 3,1-7) y la dimensión *horizontal* en la que los actores humanos se relacionan entre sí (Gn 3,8-24).

a) *dimensión vertical del conflicto: Gn 2,9.16-17; Gn 3,8-24*

Estamos habituados a pensar en el conflicto del Génesis a partir del episodio de la mujer y la serpiente, pero en realidad en el origen del conflicto encontramos dos grandes momentos. En el primero se ponen sus cimientos y, propiamente hablando, se origina cuando dice el narrador que YHWH coloca en medio del jardín el árbol de la vida y el árbol del conocer bien-mal (2,9) y el segundo momento el conflicto se origina cuando YHWH da la orden de no comer de un determinado árbol.

Primer momento. Al introducir el narrador la primera oposición entre los árboles y el árbol del conocer bien-mal, incluye implícitamente la posibilidad del conflicto. Nace, además, en el nivel del discurso (donde el narrador se comunica con su lector/a) al tratarse de una información que el narrador da al lector, colocado en el punto de vista del mismo YHWH, antes de que los actores sepan nada. Por tanto estamos ante una *prolepsis* del conflicto cuyo primer destinatario es el lector.

Según los datos del trasfondo sapiencial al que remite la dualidad de opuestos, bien-mal, nos encontramos ante el tema básico de la elección y, por ello, la posibilidad (conflictiva) de la libertad. En el Pentateuco y la literatura sapiencial encontramos al pueblo en la encrucijada de elegir entre bien y mal. Esta elección supone un espacio de libertad, de consciencia y, sobre todo, de *conocimiento*. Esta presente también la dualidad, vida-muerte, ahora sutil y escondida, pero fundamental. La oposición, como podría aparecer en una lectura superficial desde nuestros supuestos, no se hace entre bien-vida y mal-muerte, sino entre dos árboles, uno de la vida y otro de bien-mal, que, si mantenemos el paralelismo antitético debe ser árbol de vida-árbol de muerte. Mirado desde el final, en este mismo v.9 existe, otra anticipación del conflicto: los árboles del jardín son *deseables a la vista* (apetecibles) y *buenos para comer*. El término *bueno (tôb)* es el mismo que se repite como un leit motiv para hablar del juicio que YHWH mismo hace de su creación en el primer relato (relato P): *vio Dios que era bueno*. La raíz del verbo ver (*ra'ah*) en relación con *bueno (tôb)* es la misma y el juego de palabras para dicho juicio, es idéntico al juego utilizado para cualificar los árboles y para narrar las motivaciones de la mujer para comer del árbol. Eso indica que el lector u oyente debe establecer unas relaciones entre los términos y ver sus variaciones y semejanzas.

Dios no se deja ver de una vez sino que se va mostrando y va mostrando sus cartas paulatinamente

Deseable, se maneja aquí en relación con la vista como una característica de los árboles. La mujer, en el relato con la serpiente, considera su fruto *deseable para adquirir inteligencia*. *Ver* y *conocer* también aparecen relacionados y son, igualmente, prolepsis de conflicto.

Segundo momento. En 2,16-17 el narrador introduce la orden o prohibición divina respecto a un árbol preciso. La forma de la enunciación es ya eminentemente conflictiva porque restringe el campo de la permisividad y con ello logra que el lector/a y, en su caso, los actores, focalicen su atención en la prohibición y el significado del árbol, de forma que ya no será posible ignorarlo. La estrategia es paradójica, como si dijera: *ignorado prestándole atención*, que parece hacer inviable la primera parte de la paradoja.

El lector, en este punto, ya sabe que se trata de un árbol conflictivo debido a la oposición bien-mal, y ahora añade la limitación restrictiva a esa implícita conflictividad haciéndola conflictiva explícitamente. ¿Significa esta restricción que este árbol no participa de las características del resto, es decir, *deseable a la vista y bueno para comer*? El texto no indica nada, por lo que podemos inferir que sus características permanecen vigentes, a la vez que anticipa al lector la reacción de la mujer tras la conversación con la serpiente y brinda un elemento del paralelismo con sus variantes frente al árbol: por un lado le asigna las características generales, y a la par lo individualiza con sus especificaciones y gracias a su focalización.

El conflicto que implica la prohibición divina contiene, además, una condición: *si comes... morirás*. Tan importante es aquí lo que se dice como lo que se omite. ¿Se trata de una orden reversible?, ¿es verdad que si no come no morirá?, ¿por qué sólo indica una dirección?, ¿Dios trata de evitar que no coma o que no muera? Si tenemos en cuenta estos datos podemos afirmar que el conflicto proviene directamente de la orden divina. Es el mismo YHWH con su prohibición y el establecimiento de límites, el que da lugar al conflicto.

Esta orden supone que si el resto de los árboles son deseables a la vista y buenos para comer, sirven a la vida. El *adam* del jardín va a necesitar comer de los árboles para vivir. Por tanto, podríamos inferir que la primera parte de la orden divina: *de todos los árboles puedes comer*, incluye la intención de que la criatura humana viva. La segunda parte: *pero el día que comas... morirás sin remedio* se opone a la precedente, ¿no comas del árbol del conocer bien-mal supone también vivir? Se impone otra paradoja: conocer el bien-mal es mortal, y a partir de aquí entendemos que los dos conflictos están relacionados: conocer bien-mal y vivir-morir. El lector/a se encuentra con un enigma en el nivel del discurso y en el de la historia en relación con los actores, porque ¿cómo van a poder solucionar esta cadena de conflictos?

Hasta aquí hemos visto que el conflicto se origina en el jardín y por obra del mismo YHWH sin que se produzca una reacción inmediata por parte de ningún personaje. A partir de ahora podemos hablar no ya de origen del conflicto, sino de su desarrollo.

b) *dimensión de profundidad del conflicto: Gn 3,1-7*

El conflicto aparece, de nuevo, en el nivel del discurso, cuando el narrador informa a su lector sobre la astucia de la serpiente y su condición de criatura. Su desarrollo y dinamismo tiene lugar *en la misma dinámica de la comunicación*. El lector puede inferir que, en efecto, la comunicación encierra una potencial conflictividad. Las dos actrices, la serpiente y la mujer, se comunican, además, bajo el referente del discurso de Dios (bajo el nombre de Elohim)³⁸. Esto hace que tanto actrices como lector puedan verificar la verdad o la falsedad de la comunicación. El conflicto o choque se desarrolla en el nivel cognitivo que implica la distorsión de la palabra de referencia: la serpiente enuncia (lo que ha dicho Elohim) y la mujer corrige esa enunciación en función del discurso de referencia. En torno a estos ajustes y desajustes van apareciendo nuevas informaciones y el enigma adquiere profundidad. Este diálogo en el nivel cognitivo muestra elementos del conflicto que habían quedado ocultos en el discurso de Dios, como es el caso de la reversibilidad, la intencionalidad de ser como dioses, su relación con el conocer bien-mal y el espacio de libertad que crea la existencia de distintas opciones para poder elegir.

Desde el punto de vista de la mujer la intención de Dios es que no mueran, pues Elohim ha dicho *no comais de él ni lo toqueis no sea que murais*. La paradoja es ahora más clara, sobre todo si advertimos que el árbol al que se refiere la mujer es el mismo que está en el centro del jardín, esto es, el árbol de la vida. La paradoja se concreta en que comer del árbol de la vida es morir sin remedio. Pero la mujer no hace el mandato reversible.

Son interesantes los paralelismos entre 2,9 y 3,7:

<p>2,9: plantó YHWH Elohim en el suelo toda clase de árboles deseables a la vista y buenos para comer y el árbol de la vida en medio del jardín y el árbol del conocer bien-mal</p>	<p>3,7: vio la mujer que era bueno el árbol para comer, agradable a los ojos, deseable el árbol para adquirir inteligencia</p>
--	---

La *resolución del conflicto* en este episodio es la *transgresión*. La mujer lo resuelve *eligiendo*:

- comer, entre la disyuntiva entre comer-no comer del árbol;
- comer del árbol del conocer bien-mal, entre la disyuntiva "todos los árboles-el árbol que está en medio del jardín;

38 En el episodio de 3,1-7 desaparece el nombre de YHWH y se menciona a Dios como Elohim. Dicha sustitución se ha explicado de diversas formas, pero a mi juicio tiene una enorme importancia la semejanza entre el tetragrama y el nombre que le dará el varón a la mujer al final del capítulo, HWH. El episodio desmitifica a dos grandes diosas: la serpiente, símbolo de inmortalidad, y la diosa madre, evitando una posible rivalidad con YHWH, rivalidad que seguramente constituía una amenaza en el tiempo en que se gestan estos relatos y sus elementos míticos y en el tiempo en que tiene lugar su redacción.

- transgredir, entre la disyuntiva obedecer-transgredir; morir, entre la disyuntiva ¿morir-vivir? parece que no, pues en realidad no había más que una posibilidad, morir, con apariencia de disyuntiva.

El narrador, para narrar el acto de transgresión de la mujer ha colocado a ésta en un punto de vista semejante al de YHWH ante los árboles del jardín. Ella, como YHWH, percibe el árbol como bueno para comer y deseable no sólo para la vista (agradable), sino para adquirir inteligencia, que remite a la propiedad del árbol mismo. Hay una diferencia, sin embargo: la mujer *no acepta* el límite impuesto y, paradójicamente, comer de ese árbol le lleva a tomar conciencia inmediata de los límites (la desnudez).

En este momento el lector tiene varias expectativas ante las consecuencias de la transgresión: ser como dioses, conocedores de bien-mal; morir (según la prohibición de Dios); vivir para siempre (según la alternativa de la serpiente); abrirse los ojos (según la serpiente) Sus logros son:

- que se abran sus ojos y conozcan,
- que mueran irremediablemente, pero no de forma inmediata,
- que sean como dioses (cf 3,22)

En resumen, en esta dimensión el desarrollo del conflicto tiene los siguientes momentos y elementos:

1. prohibición,
2. interpretación de la prohibición,
3. acción —> transgresión,
4. consecuencias de la transgresión.

Es importante darse cuenta de que el *lugar* del diálogo consigo se sitúa *antes* de la transgresión (episodio de la serpiente), y el diálogo con Dios y entre los humanos se encuentra *después* de la acción transgresora.

c) dimensión horizontal del conflicto: Gn 2,23-24 y 3,8-24

Podemos hablar del origen del conflicto relacional cuando el *adam* se expresa ante la mujer en Gn 2, 23 (ésta sí que es hueso...). Aunque el reconocimiento se establece en la semejanza, los niveles del texto nos hacen ver que comienza un nuevo campo de conflictividad sobre la base de la asimetría. En el nivel del discurso el lector sabe que el *'ish* (varón) y la *'issah* (mujer) nacen de un mismo acto por obra de YHWH al crear la diferencia (Dios crea a partir del *adam* inconsciente). Y sabe igualmente que esta diversificación se hace a partir del *adam* indiferenciado y pasivo. En el nivel de la historia, sin embargo, el *'ish* dice que la *'issah* se llama así porque ha sido sacada del *'ish*. El lector sabe que el varón hace una interpretación distorsionada de los datos y por eso puede inferir una potencial conflictividad en la asimetría establecida entre el origen del varón y lo que él cree que es el origen de la mujer (él mismo).

En el episodio de la transgresión (con la serpiente) se mantiene la simetría aunque sea la mujer quien tome la iniciativa. Los dos participan

del mismo acto. La gran diferencia se establece en la última etapa del acto transgresor (3,7), no en la experiencia y el proceso que ha conducido a dicho acto. Si en el diálogo con la serpiente la mujer se expresaba en nombre de los dos como dualidad humana (a través del número gramatical dual), en la decisión transgresora el narrador pasa a primera persona del singular. Esto convierte el proceso transgresor en algo diferenciado, pues una parte es compartida por ambos y otra es individual y exclusiva de la mujer. Esta diferencia, ¿tiene consecuencias en lo que sigue? Narrativamente sí porque el varón la aprovechará para exculparse y desplazar la responsabilidad a la mujer.

En el diálogo entre Dios y el varón y Dios y la mujer aparece una distancia entre los humanos. Mujer y varón no hablan ni una sola vez entre sí a lo largo del relato. Su comunicación en el episodio final es indirecta: el *adam* habla con YHWH acerca de su mujer, pero no habla con ella. La mujer, por su parte, ni siquiera habla sobre su compañero sino sobre la serpiente. El relato, es verdad, no está directamente interesado en las relaciones entre ambos, sino más bien en las relaciones de ambos con YHWH y con su mandato, pero indirectamente muestra algo sobre las relaciones de género en donde prácticamente hasta el final los humanos tienen nombre común en lugar de nombre propio.

La frase del *adam*: "*la mujer que me diste*" revela, analépticamente, el tipo de relación establecido cuando Dios la presenta en 2,22-23, una relación de género y cargada de connotaciones conyugales. El *adam* ahora pretende resolver un conflicto planteado en la verticalidad de la relación con YHWH mediante el desplazamiento a la horizontalidad. Siguiendo la secuencia de la frase vemos que *me diste mujer* --> *me ofreció del árbol* --> *yo comí*, hace depender la acción final del hecho de que Dios le ha dado mujer. La distancia de géneros en este caso se desplaza hacia la negatividad. Para convertirse en víctima necesita acusar. YHWH no responde porque la función narrativa del diálogo no es otra que hacer hablar a los humanos acerca de su acción de comer. YHWH, en efecto, no entra en este juego respondiendo al *adam*. Habla directamente a la mujer interpellándola de forma muy parecida a como había hecho con el '*adam*'. Estas interpelaciones tienen la estructura formal y retórica de la inculpación en el juicio forense a fin de que el acusado pueda defenderse. Lo interesante es *la forma de defenderse* que utiliza cada personaje.

Estrictamente hablando Dios no culpa a ninguno de los actores. La pregunta hecha a la mujer, sin embargo, sí tiene que ver con lo que acaba de decir el *adam*. YHWH la interroga *¿por qué has hecho esto?* y el lector/a se pregunta si se refiere a darle de comer al *adam*, o a la primera acción transgresora. Es ambiguo. La respuesta de la mujer se ajusta bastante a la pregunta si entendemos que le pregunta sobre la acción de comer, pero no se ajusta si se refiere al hecho de dar de comer al *adam*: *la serpiente me engañó y comí* obliga al lector a preguntarse cuál es el engaño de la serpiente a la mujer y, para ello, ha de volver sobre el diálogo.

En la interpelación a la serpiente hay mucho condensado. La frase *por haber hecho* esto se refiere a engañar a la mujer y ahora el lector puede entender dónde reside el verdadero problema, no tanto en la transgresión cuanto en el engaño de la serpiente. Por eso, narrativamente, el lector debe volver sobre la escena de 3,1-7 para averiguar cual es la clave del conflicto, que no se establece en el nivel horizontal sino en el vertical y de profundidad y entender algo del enigma de la transgresión. La transgresión parece inevitable ¿también el engaño?

A partir de este momento las palabras de YHWH acentúan el lado negativo y duro del conflicto orientado hacia el futuro al establecer una enemistad entre la descendencia engañosa de diosas que pretenden la inmortalidad de los humanos (es decir, de los deseos de los humanos de ser inmortales en su semejanza a Dios), descendencia *inmortal*, y la descendencia de la mujer, es decir, la humanidad finita y mortal que puede dar la vida sólo contando con la discontinuidad que provoca la muerte. Esto, en boca de YHWH, aparece en términos de conflicto: *enemistad u hostilidad y aplastamiento de la cabeza de la serpiente y acecho del talón de la mujer*.

La mujer en cuanto género ve reforzado el conflicto de sus tareas reproductivas y su tensión respecto al varón³⁹. El varón ve enfatizado el conflicto de género de otro modo. La razón es el hecho de *escuchar la voz de tu mujer*, y *quién te ha informado de que estabas desnudo*, haber elegido la voz de ella en vez de la voz de YHWH, y *comer del árbol prohibido*, que amplifica el conflicto al medio.

Después de esta fase del relato decrece la tensión y vemos a YHWH realizar acciones cariñosas y de cuidado con sus criaturas. De forma desconcertante, después de haberles hablado con tanta dureza le teje unas túnicas y se las viste.

En 3,20 el varón pone nombre a la mujer y se produce otra paradoja: si poner nombre es una acción que muestra superioridad y da identidad, en este caso las cosas funcionan al revés porque en el nombre hay ya una subversión sobre el origen. El *adam* sitúa el origen en el poner nombre. El nombre que le pone, es decir, su sentido semántico, indica que en el origen está ella que es *madre de todo lo que vive*. Si el *adam* es un ser vivo entonces él también tiene en ella su origen. Desde nuestra perspectiva del siglo XXI, esta diferencia de niveles revela un sempiterno conflicto entre los géneros, pero no podemos saber si en el tiempo en que el relato se redactó también se entendía así.

Los versos finales muestran una faceta irónica de YHWH, al informar al lector de que los humanos, gracias a la transgresión, ya se parecen a Dios en una de sus características, y, como si YHWH se sintiera vulnerable y

39 Hay una discusión acerca de los significados del verbo *msl* (burlarse de, dominar, ser igual a) que pueden verse en *Barro y aliento*, o.c. 261, nota 32. De las distintas posibilidades del significado, el más adecuado en el contexto y acorde con la dinámica narrativa parece ser *ser igual a*

necesitara resguardar la inmortalidad, el otro atributo que le permite ser Dios, expulsa a los humanos del jardín y pone guardianes que en juegos sutiles de palabras (aliteraciones) tienen relación con la serpiente (sus lenguas).

Con estos últimos versos el narrador informa al lector mediante el discurso directo de YHWH de que la transgresión ha hecho a los humanos semejantes a Dios; de que esta semejanza es paradójica, pues el conocer diferenciado les muestra radicalmente su mortalidad: de que en el jardín había dos árboles, y el árbol de la vida, que los humanos identificaban con el árbol del conocer bien-mal, es sólo árbol de YHWH, de la inmortalidad.

En resumen podemos señalar que las relaciones entre YHWH y sus criaturas son asimétricas, que las relaciones serpiente-mujer son también asimétricas, pero en orientación invertida (serpiente → mujer, asimétrica en favor de la serpiente, 3,1-7; mujer → serpiente, asimétrica en favor de la mujer, 3,14-15); que las relaciones varón-mujer son diversas según los distintos momentos en los que se articula.

Estos niveles del conflicto muestran que Dios crea a los humanos semejantes a sí mismo (no iguales ni confundidos con Él) en un contexto explícito de conflicto. La consecución de la semejanza con Dios se produce en ese mismo marco, y entran directamente en él a partir de una prohibición y paradójicamente sólo podrán abrir sus ojos y percibir el parecido con Dios cuando transgreden. La obediencia, como ocurre en otros momentos de las historias bíblicas, se lleva a cabo mediante la transgresión (o a veces desobediencia, como sucede en el Éxodo) y ésta, como hemos visto, sólo es posible en un espacio real de libertad. ¿Cuántas personas no podríamos contar experiencias concretas en nuestra vida espiritual y de fe cristiana que ilustran estas paradojas?

CONCLUSIONES

Al final de nuestro recorrido podemos indicar algunas conclusiones entendidas como desafíos estimulantes:

1. La espiritualidad cristiana en la emergencia de la amplia y plural corriente de la interioridad (otras "espiritualidades") se ve desafiada a una tarea de mayor integración (de sus elementos, con la realidad de la vida de fe, con la realidad cotidiana, con el compromiso sociopolítico y liberador...) y a una diferenciación cualitativa a condición de que se esfuerce en dialogar creativamente, deponiendo sus actitudes defensivas. Es sabido que la propia identidad se refuerza y se renueva en el contraste con otras identidades. En este sentido pertenece a la propia espiritualidad la resistencia que late en la esperanza.

2. La espiritualidad cristiana católica puede y debe impregnar explícita e implícitamente toda su teología y para ello, como ya ha ocurrido numerosas veces en la historia del cristianismo, ha de realizar el arduo esfuerzo de inculturarse, algo que ya vienen haciendo diversas personas (mujeres, sobre todo) Inculturar la teología está siendo una verdadera lucha

dentro del catolicismo, pero quienes, mujeres y varones, nos sentimos llamados a esta tarea de forma vocacional, no podemos ceder. Las dificultades y los obstáculos, lejos de frenar el pensamiento, pueden estimular la creatividad y acrecentar su seriedad y rigor.

3. La espiritualidad cristiana católica si logra impregnar toda la teología puede hacer frente al riesgo de quedar más y más desgajada del sistema de pensamiento teológico como pensamiento débil. Si está incluida en el sistema teológico ella también gozará de un estatuto de pensamiento fuerte. La teología dispone de elementos suficientes con los que discernir lo más genuino, de lo que no lo es aunque lo parezca. Así, una espiritualidad cerrada en sí misma y autosatisfecha, que divide la realidad en dicotomías polares y se defiende de los compromisos sociales e históricos, no podría ser aceptada como cristiana, pues chocaría con la antropología que se desprende de la Biblia, con la teología de los evangelios, con la dinámica intra y extratrinitaria de Dios, con una moral de actitudes y unos sacramentos transformadores que lanzan a la vida. Del mismo modo una espiritualidad reprimida, que utiliza como coartada defensiva la lucha histórica y restringe el sentido teológico de la justicia excluyendo lo gratuito, celebrativo, interior, no útil... difícilmente podrá ser reconocida como cristiana, pues le faltará la condición básica del Misterio en donde reposar, la libertad de la fe y la alegría y confianza de quien haciendo todo lo que puede y sabe como si de sí dependiera, se entrega a Aquel o Aquella de quien en realidad depende todo.

4. La teología, por su parte, tiene la responsabilidad de integrar la rica y plural tradición espiritual y la rica y diversificada experiencia espiritual que hoy se está viviendo entre luces y sombras. Queda desafiada a recorrer las fronteras en donde crecen estas espiritualidades dentro de los cauces de la interioridad. La teología feminista, más y más visible cada vez, es uno de los mayores tesoros que ya incluye y todavía promete una teología verdaderamente impregnada de espiritualidad cristiana.

5. Para impregnar la teología católica de espiritualidad ha de volver la mirada, desde mi punto de vista, a los excluidos y excluidas de nuestro mundo, a quienes se encuentran vinculados y vinculadas a sus causas, a los lugares en los que el pensamiento y la ciencia se va haciendo y rehaciendo, a quienes se empeñan en los ámbitos económicos, políticos y ecológicos, por lograr una humanidad nueva y una tierra nueva, a quienes la misma iglesia excluye y margina, a quienes buscan y logran poder y autoridad para cambiar las estructuras del mundo y de las iglesias... porque una teología impregnada de espiritualidad cristiana ha de estar presente, como Jesús, en medio de la vida con espíritu contemplativo y profético.