

R

*Palabra y Razón*

*Revista de Teología, Filosofía y  
Ciencias de la Religión*



ucm

UNIVERSIDAD CATOLICA DEL MAULE  
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas



# *Palabra y Razón*

**Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión** ISSN 2452-4646 versión en línea  
**N°15**

**Estructura editorial.** El Director responsable es el Dr. Benoit Mathot, Universidad Católica del Maule y será quien vele por la periodicidad y puntualidad en la publicación de los Números de la Revista.

El Comité Científico está compuesto por especialistas tanto nacionales como extranjeros de reconocida trayectoria:

## **Área Teología**

- Margit Eckholt, Universidad de Osnabrück, Alemania.
- Carlos Schikendantz, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Samuel Fernández, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Isidoro Mazzarolo, Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre, Brasil.
- Joaquín Silva, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Guillermo Rosas, Pontificia Universidad Católica de Chile.

## **Área Ciencias de la Religión**

- Paulo de Souza Nogueira, Universidad Metodista de Sao Paulo, Brasil.
- Antonio Carlos Magalhaes, Universidad Estatal de Pernambuco, Brasil.
- Mike van Treek, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Pedro Lima Vasconcellos, Universidad Federal de Alagoas, Brasil.
- Ida Frölich, Pázmány Péter Catholic University, Hungary.
- Magdalena Díaz A., Universidad de Cuyo, Argentina.

## **Área Filosofía**

- Miguel García-Baró, Universidad Pontificia de Comillas, España.
- José González Ríos, CONYCET-UBA, Argentina.
- José Alvarado, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Mariano Crespo, Universidad de Navarra, España.
- Hardy Neumann, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Eduardo Fuentes, Universidad Bernardo O'Higgins.

## **Equipo Editorial:**

Director Revista: Dr. Benoit Mathot

Miembro Comité Editorial: Dr. Marcelo Correa Schnake

Miembro Comité Editorial: Dr. Rafael Miranda Rojas

Editora Asociada: Lic. Teresa Maldonado Casanova

## ***Palabra y Razón***

### **Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión**

**Descripción:** Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, es el lugar de encuentro, reflexión y difusión de investigaciones originales en las áreas disciplinares de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, incluyendo los aportes en el ámbito de la Educación Religiosa y la Educación Filosófica de académicos, investigadores y especialistas tanto nacionales como extranjeros.

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión es una publicación periódica que responde a los propósitos de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule, que cultiva la teología católica, la filosofía y, finalmente, se abre al estudio de las religiones.

**Objetivo y misión:** Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas tiene como objetivo promover un diálogo fecundo entre razón y cultura en el horizonte de la evangelización de la cultura contemporánea. En este contexto, su misión persigue abrir caminos a nuevas comprensiones y diálogos académicos sobre la realidad a partir de la Teología, la Filosofía y las Ciencias de la Religión.

*Palabra y Razón.* Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, se encuentra registrada en Latindex Directorio.

#### **Correspondencia y suscripciones**

***Palabra y Razón.*** Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

Tel.: 56-71-2203314

E-mail: [revistapalabrayrazon@ucm.cl](mailto:revistapalabrayrazon@ucm.cl)

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas  
Universidad Católica del Maule  
ISSN 2452-4646 versión en línea

Talca- Chile, Julio de 2019

Diseño y diagramación: Teresa Maldonado Casanova

***Palabra y Razón.*** Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión.

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas.

Universidad Católica del Maule.

Campus San Miguel. Av. San Miguel 3605, Talca, Chile.

[www.ucm.cl](http://www.ucm.cl)

# *Palabra y Razón*

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

**Nº15**

ISSN 2452-4646 versión en línea

Revista editada por la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas  
de la Universidad Católica del Maule. Talca, Chile

## **Tabla de Contenido**

**Presentación** \_\_\_\_\_ 07

### **Artículos de Investigación**

La importancia de la dimensión espiritual en el proceso de  
sanación del enfermo \_\_\_\_\_ 09

Marcela Lobo

Universidad Católica de Lovaina

Los cuidados espirituales en la institución de salud: ¿futilidad,  
utilidad, necesidad? \_\_\_\_\_ 23

Raymond Lemieux

Universidad Laval

La filosofía de la religión de Zubiri y diálogos con el sonido y la  
música \_\_\_\_\_ 43

Romina González

Universidad Alberto Hurtado

Cuando la revelación no es transparencia. Posibilidades de un  
diálogo filosófico-teológico desde la propuesta de Byung-Chul  
Han \_\_\_\_\_ 61

Juan Pablo Espinoza

Pontificia Universidad Católica de Chile

Maurice Bellet : la fidélité créatrice \_\_\_\_\_ 75

Myriam Tonus

## Contribuciones

Préface « Le lieu introuvable du pardon » _____	99
Cristina de Peretti UNED España	
En Santiago de Chile _____	105
Benoit Mathot Universidad Católica del Maule	

## **Presentación del Director**

En este número 15 de la revista *Palabra y Razón*, publicamos 5 textos que se sitúan en el cruce de la teología, de la filosofía y de las ciencias de la religión.

Los dos primeros artículos de investigación son artículos de Marcela Lobo (Universidad Católica de Lovaina, Bélgica) y de Raymond Lemieux (Universidad Laval, Canadá). Tienen como títulos respectivos “La importancia de la dimensión espiritual en el proceso de sanación del enfermo” y “Los cuidados espirituales en la institución de salud: ¿futilidad, utilidad, necesidad?”. Estos dos artículos trabajan, por una parte, las temáticas de la subjetividad y de la espiritualidad en la práctica medical, y, por otra parte, la temática del acompañamiento y de los cuidados espirituales en el contexto del hospital y de la salud. Seguramente, estos dos artículos pueden dialogar entre ellos. El tercer artículo es de Romina González (Universidad Alberto Hurtado) y tiene como título “La filosofía de la religión de Zubiri y diálogos con el sonido y la música”. Este artículo entra perfectamente en la dinámica de la revista, estableciendo puentes entre disciplinas, aquí a través de una relación muy interesante entre filosofía de la religión y musicología. El cuarto texto, de Juan Pablo Espinoza (Pontificia Universidad Católica de Chile), trabaja la obra del filósofo coreano Byung-Chul Han, autor central del pensamiento filosófico contemporáneo, desde una perspectiva teológica. Su texto es titulado: “Cuando la revelación no es transparencia. Posibilidades de un dialogo filosófico-teológico desde la propuesta de Byung-Chul Han”. Por último, publicamos un texto de Myriam Tonus sobre el teólogo francés Maurice Bellet. Este texto, escrito en francés, se presenta como un viaje teológico a través de la obra de este autor que trabajaba en el cruce de la teología, de la filosofía y del psicoanálisis. Este artículo tiene como título “Maurice Bellet: la fidélité créatrice”.

En la parte de las contribuciones breves, publicamos el texto “Le lieu introuvable du pardon” de la filósofa española Cristina de Perreti (UNED, Madrid). Este texto es el prefacio al libro del filósofo Javier Agüero (Universidad Católica del Maule) titulado “Les Silences du pardon. Sur le Chili post-Pinochet”. Por último, la segunda contribución breve es del teólogo Benoit Mathot (Universidad Católica del Maule) y tiene como título “En Santiago de Chile”. Este texto quiso responder a la pregunta “¿Cómo encontrar a Dios caminando en las calles de Santiago de Chile?”.

Terminando la introducción de este número 15 (el primer número exclusivamente digital de nuestra revista), quisiera agradecer a la profesora Teresa Maldonado Casanova, editora asociada de la revista, para su trabajo y su dedicación constante a la revista.

**Prof. Dr. Benoit Mathot**  
**Director**

# La importancia de la dimensión espiritual en el proceso de sanación del enfermo

## The importance of spiritual dimension in the process of healing the sick

**Marcela Lobo Bustamante**

Doctora en Teología

Universidad Católica de Lovaina (Bélgica)

wolftiere@gmail.com

Fecha de recepción: 23/04/2019

Fecha de aceptación: 20/06/2019

Como citar este artículo: M. LOBO. “La importancia de la dimensión espiritual en el proceso de sanación del enfermo” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°15, Julio 2019, pp. 9-21 <https://doi.org/10.29035/pyr.15.9>

**Resumen:** Este artículo cuestiona las evoluciones modernas de la medicina que la condujeron a eliminar la dimensión subjetiva del sujeto enfermo de sus representaciones, provocando así una separación radical entre cuerpo y espíritu, objetividad y subjetividad. Frente a esta situación, el artículo propone profundizar la importancia de la dimensión subjetiva y espiritual del paciente en el proceso de sanación.

**Palabras claves:** Espiritualidad, Salud, Cuidado, Personal de la salud, Subjetividad.

**Abstract:** This article questions the modern evolutions of medicine that led it to eliminate the subjective dimension of the sick subject of its representations, thus provoking a radical separation between body and spirit, know and truth, objectivity and subjectivity. Faced with this situation, the article proposes to deepen the importance of the subjective and spiritual dimension of the patient in the process of healing.

**Key Words:** Spirituality, Health, Care, Health personnel, Subjectivity.

«Auscultación, palpación, percusión...  
 Los dos profesionales, uno al lado del otro,  
 inician conversaciones en las que los riñones y los apéndices aparecen periódicamente.  
 Y, de nuevo, a la cuestión de la vida o de la muerte se substituye  
 la discusión sobre el riñón y el apéndice»  
 (León Tolstoy, *La muerte de Ivan Illich*)

Michel Foucault en el Nacimiento de la clínica afirma que, para conocer la verdad del hecho patológico, el médico debe hacer abstracción del enfermo. Con esta afirmación, el filósofo francés nos introduce de lleno en la problemática que hemos querido trabajar en este artículo, a saber, la paradoja que encontramos en el seno del saber medical que relega la enfermedad del enfermo a la patología que este último padece, haciendo abstracción de la representación que él pueda tener de ella, eliminando así toda subjetividad posible en los protocolos y los cuidados que se le otorgan. Nos parece fundamental que dentro del hospital y de los tratamientos que se proponen al paciente enfermo, exista un lugar para “lo irreductible” de la enfermedad. Si bien en estas últimas décadas la medicina ha evolucionado para otorgar tratamientos de calidad, ella ha olvidado que el ser humano es irreductible y no se limita solo a la dimensión biológica de su existencia. La historia, la cultura y la espiritualidad son también parte constitutiva del ser humano lo que lo configura en un ser singular que resiste a todo tipo de discurso homogéneo y totalizante.

Lamentablemente en la actualidad encontramos muchos lugares donde se preconiza la homogeneización de la humanidad y donde paralelamente surgen las figuras de lo negativo, de lo *irreductible* en el sujeto humano, creando un espacio de resistencia a la estandarización exaltada y promovida en el seno de las sociedades capitalistas. Esta homogeneización se expresa, por un lado, a través del desarrollo tecnológico que reduce las personas a datos y, por otro lado, a través de la globalización que eliminando lo distinto, neutraliza “lo diferente”. Así lo describe Byung-Chul Han en su libro *La expulsión de lo distinto*: “Ese violento poder global que todo lo nivela reduciéndolo a igual y que exige un infierno de lo igual, genera una contrafuerza destructiva”<sup>1</sup>.

Nosotros trabajaremos las figuras de lo negativo en el hospital por una razón bien concreta. Desde el año 2015 hemos venido desarrollando, en Bélgica, una reflexión sobre la asistencia espiritual al paciente con el objetivo de abrir un espacio a los cuestionamientos existenciales que surgen en la persona cuando ésta se encuentra frente a su enfermedad. Veremos cómo éstos la mayoría de las veces no son atendidos y tienden a quedar al margen dentro del sistema hospitalario ya sea por una decisión política o por un beneficio económico, dándole prioridad a la eficacia,

<sup>1</sup> Byung-Chul HAN. *La expulsión de lo distinto*. Herder: Barcelona, 2017, p. 23.

al rendimiento y la rentabilidad del cuidado. Lamentablemente con la modernidad, el hospital se transformó en un templo de alta tecnología medical, dotado de una plataforma técnica sofisticada y de una reglamentación estricta dejando atrás una concepción más humana de éste donde la acogida y la hospitalidad eran valores fundamentales<sup>2</sup>.

Otro aspecto importante dentro de la marginalización de estos cuestionamientos existenciales en el enfermo es el temor al que se enfrentan muchos de los profesionales de la salud cuando se confrontan a la representación subjetiva de la enfermedad. Muchos de ellos experimentan miedo frente al sufrimiento del otro y a lo que esto conlleva, en el sentido de no saber cómo actuar o qué decir. Veremos también que, con la aparición de la medicina moderna a principios del siglo XIX, esta dimensión subjetiva, a saber, *singular, diferente, otra*, queda al margen, con el fin de objetivar el diagnóstico de la patología y facilitar la eficacia del método científico. Al objetivar la enfermedad, el rendimiento y los resultados en la epistemología de la ciencia experimental quedan garantizados. Frente a esta objetivación de la ciencia médica, la subjetividad del paciente queda relegada al soporte corporal de la enfermedad y el médico, en su propia subjetividad, es presionado a negar sus emociones y a desconfiar de la simpatía, es decir, de la disposición que él pueda tener con el paciente para compartir su sufrimiento<sup>3</sup>. Todo esto trae como consecuencia una disociación de la persona en dos entidades distintas, a saber, cuerpo y espíritu; además, se establece una distancia entre el saber del médico sobre la enfermedad del cuerpo y la verdad sobre él mismo, en el sentido más existencial, en la cual la enfermedad introduce al enfermo.

Una de las vías posibles para articular esta disociación entre, la visión objetiva de la enfermedad y la enfermedad comprendida desde el sujeto es la apertura a la *dimensión espiritual* en el seno del hospital. Dominique Jacquemin, teólogo belga, propone una definición de espiritualidad como el movimiento de la existencia del sujeto humano. Ésta hace que la vida humana sea una historia y un lugar de cambio constante. Para Jacquemin, este movimiento de la existencia está constituido por cuatro dimensiones en interacción continua: el cuerpo, la dimensión psíquica, la dimensión ética y la dimensión religioso-trascendente para algunos<sup>4</sup>. Es por eso, que cuando una de estas dimensiones se ve trastocada, las otras reaccionan afectando a la totalidad de la persona, cuestionando todo su ser.

<sup>2</sup> Cf. A.M. DOZOUL et L. PHAM QUANG. *Pour un hôpital du vivant. Altérité, enjeux formatifs*. L'Harmattan: Paris, 2018, p. 111.

<sup>3</sup> Cf. S. MOKRANE, "Médecine et subjectivité. Conclusions personnelles" dans L. RAVEZ et Ch. TILMANS-CABAUX (éd), *La médecine autrement. Pour une éthique de la subjectivité médicale*. Presse Universitaires de Namur: Belgique, 2011, p. 319.

<sup>4</sup> Cf. D. JACQUEMIN, "Entre éthique et spiritualité : le sujet soigné et soignant confronté à la souffrance" dans L. RAVEZ et Ch. TILMANS-CABIAUX (éds). *La médecine autrement. Pour une éthique de la subjectivité médicale.*, Presse Universitaires de Namur: Belgique, 2011, p.149.

Al introducir esta dimensión al interior del hospital, la persona enferma y los profesionales de la salud, viven una apertura y un desplazamiento en la comprensión del cuidado favoreciendo diferentes espacios donde la persona, desde su singularidad, puede significar la enfermedad que padece y el sufrimiento que ésta conlleva. El sufrimiento no solo se calcula en términos médicos. Éste puede también representar, para aquel que lo padece, un momento existencial que concierne la persona en su totalidad como lo hemos señalado más arriba : “Una reflexión fundamental de la enfermedad, como posibilidad de existencia, obligará al médico aprendiz a concentrarse no solo en el desarrollo filogenético del organismo, sino también a tomar en cuenta las correlaciones que se establecen, en el mundo del paciente, entre los acontecimientos bio-psíquicos y los significados que éstos puedan tener para este último”<sup>5</sup>.

Para alcanzar nuestro objetivo, hemos dividido nuestro trabajo en tres partes. En la primera parte presentaremos una breve descripción de la comprensión moderna de la medicina, y de cómo esta última “neutralizó” la singularidad del sujeto enfermo con el objetivo de hacer evolucionar la ciencia médica. En la segunda parte, mostraremos la importancia de integrar la singularidad propia de la persona enferma dentro del proceso de recuperación como una manera de integrar “lo humano” al interior de la comprensión médica de la enfermedad. Por último, hablaremos de cómo la introducción de la dimensión espiritual en la medicina y en el hospital puede provocar un cambio en la manera de entender la enfermedad, no sólo como una enfermedad del enfermo sino como un *momento crucial en la existencia* de la persona enferma más allá de su patología. La dimensión espiritual abre una puerta a la “alteridad” en el seno del hospital la cual viene a interrogar desde un “lugar-otro” aquellos discursos médicos que atribuyen un valor a la universalización de los cuidados obtenidos a través de la estandarización, la cuantificación, la especialización, etc.<sup>6</sup>. Desde su “lugar-otro”, la espiritualidad puede transformarse en un espacio donde las singularidades de los enfermos y de los profesionales de la salud puedan expresarse haciendo que la relación de cuidado se establezca entre dos subjetividades que se encuentran y se vinculan gracias a los cuestionamientos comunes acerca del sentido de la existencia.

## 1. La comprensión de la medicina moderna en el cuidado del paciente

Pasemos ahora a hablar sobre la historia de la medicina y de su evolución a lo largo del tiempo. Partamos hablando de los dos grandes periodos en los que se divide

<sup>5</sup> R. CELIS. “Éthique et sagesse dans la pensée hippocratique” dans L. RAVEZ et Ch. TILMANS-CABIAUX (éd). *Le corps resitué*. Presses Universitaires de Namur: Belgique 2006, p. 126.

<sup>6</sup> J.Ph. PIERON, D. VINOT, E. CHELLE (éd), *Les valeurs du soin*. Édition Seli Arslan: Paris, 2018, p. 21.

la medicina. El primer periodo surge y se confunde con aquel de la humanidad y dura hasta inicios del siglo XIX. El segundo data de ciento cincuenta años apenas ya que es en el siglo XIX donde encontramos los primeros fundamentos conceptuales de la medicina científica, la causa específica de la enfermedad, la racionalización científica del método anatómico-clínico y el método experimental que van a *depurar y despojar* el saber medical sagrado de la aspiración a una causalidad absoluta y conforme al sistema de valores en curso<sup>7</sup>.

Esto inaugura una nueva comprensión de la medicina donde el sufrimiento de las soledades singulares naufraga en la masa homogénea del viviente biológico, conllevando a una racionalización de la medicina y al triunfo del método anatómico-clínico. Este método consiste a vincular los signos del paisaje clínico y las lesiones constatadas *post mortem* codificadas por el discurso médico. En otras palabras, este método aporta un saber sobre el cuerpo que toma como modelo y por paradigma el cadáver<sup>8</sup>. Un cuerpo incompleto, sin alma, sin espíritu, sin lenguaje. Sin embargo, la utilización de este método fue el precio que había que pagar dentro de la evolución de la medicina.

Todo esto conduce a una especialización de los conocimientos médicos y acompaña el proceso de segmentación del cuerpo del paciente<sup>9</sup>. De esta manera, la medicina exilia la subjetividad y la intersubjetividad del cuidado haciendo que el discurso médico pierda contacto con el “drama imaginario, la determinación simbólica, la finalidad ética y el sufrimiento en la relación médico-paciente”<sup>10</sup>. Michel Foucault resume esta idea afirmando que la visión medica todopoderosa confía al poder medical el cuerpo del paciente abandonando este último al silencio<sup>11</sup>. El dolor y el sufrimiento singular quedan atrás dando paso a una reducción de este último sólo a sus coordenadas neurofisiológicas<sup>12</sup>. Como consecuencia, toda sensación particular sobre el dolor se pone entre paréntesis y “esta distancia” introducida por la persona enferma al interior del cuidado queda oculta. Es más, para Canguilhem, la enfermedad se ubica en una posición prioritaria en relación al individuo enfermo<sup>13</sup>.

El hecho que la medicina moderna desconozca que el paciente es ante todo un ser de lenguaje, que narra su propio sufrimiento, hace que la medicina antigua quede relegada al mito y a la magia, olvidando que para ésta “aun cuando ella se reclamara

<sup>7</sup> Cf. R. GORI et M.J. DEL VOLGO. *La santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence*. Flammarion: Paris, 2009, pp. 33-34.

<sup>8</sup> Cf. R. GORI et M.J. DEL VOLGO. *La santé totalitaire...*, p. 34.

<sup>9</sup> Cf. J.Ph. PIERON, D. VINOT, E. CHELLE (éd). *Les valeurs du soin*, p. 21.

<sup>10</sup> R. GORI et M.J. DEL VOLGO. *La santé totalitaire...*, p. 35.

<sup>11</sup> Cf. J.Ph. PIERON, D. VINOT, E. CHELLE (éd). *Les valeurs du soin*, p. 21.

<sup>12</sup> R. GORI et M.J. DEL VOLGO. *La santé totalitaire...*, p. 35.

<sup>13</sup> Cf. J.Ph. PIERON, D. VINOT, E. CHELLE (éd). *Les valeurs du soin*, p. 21.

de una medicina materialista, por ejemplo con Galeno, nunca descuidó de incluir en la observación clínica, los sueños, los oráculos, las manifestaciones encontradas sobre el camino que conducían al sufrimiento del paciente, en pocas palabras *al decir* del paciente y no solo a *lo dicho* de la enfermedad<sup>14</sup>. Esto fue dejando de lado el imaginario del sufrimiento, por medio del cual los pacientes intentaban *decirse*. Fue así como la medicina moderna adquirió su racionalidad científica en perjuicio del valor ético y simbólico del discurso del sufrimiento y del cuidado.

Como consecuencia de esto, y, para hacer frente a la subjetividad del sufrimiento, aparecerán el psicoanálisis, la psicología y la espiritualidad que abrirán “un espacio” donde todo aquello que ha quedado silenciado por la medicina moderna, pueda decirse, expresarse, revelarse. Gracias a la aparición de estas corrientes, el enfermo pasará de ser un simple portavoz de los signos de su enfermedad a ser protagonista dentro de ésta<sup>15</sup>.

Para Canguilem este racionalismo científico de la medicina moderna no es razonable ya que olvida que el “acto médico-quirúrgico” no es sólo un acto científico, sino también un acto de confianza en el médico más que en su propia ciencia. Así, para nuestro autor, la enfermedad no es solo un problema fisiológico que hay que resolver; es sobre todo un sufrimiento que hay que consolar y acompañar<sup>16</sup>. Lamentablemente en la actualidad, la dimensión técnica de la profesión se vuelve preponderante olvidando toda reflexión antropológica de la práctica médica: “Nuestra medicina adopta una postura cada vez más técnica, escribe ya Lichthenthaler en 1959. Estamos en un descenso de una contribución teórica excepcionalmente fecunda que nos aportó, en un siglo, las patologías celulares y moleculares, la bacteriología y la inmunidad, el estudio científico de la constitución y la herencia, las hormonas y las vitaminas [...] Pero este maravilloso esfuerzo teórico no se renueva suficientemente, y las doctrinas recibidas se fijan y se transforman en dogmas. La dimensión técnica de nuestra profesión, ya en sí importante, tiende a transformarse en preponderante”<sup>17</sup>.

## 2. Racionalidad médica versus subjetividad de la persona enferma

Durante estos últimos años la atención global al paciente ha estado en el centro de la reflexión de las instituciones hospitalarias. Lo que muestra que dentro de ellas existe una gran preocupación por una visión holística de los cuidados otorgados a la persona enferma durante su estadía en el hospital. Una práctica que puede revelarse

<sup>14</sup> R. GORI et M.J. DEL VOLGO. *La santé totalitaire...*, p. 31.

<sup>15</sup> Cf. R. GORI et M.J. DEL VOLGO. *La santé totalitaire...*, p. 36.

<sup>16</sup> G. CANGUILHEM cité par R. GORI et M.J. DEL VOLGO. *La santé totalitaire...*, p. 41.

<sup>17</sup> R. CELIS, “Éthique et sagesse dans la pensée hippocratique” dans L. RAVEZ et Ch. TILMANS-CABIAUX (éd). *Le corps resitué*, p. 128.

utópica e ilusoria porque, si bien existe un deseo “holístico” de la enfermedad, el sujeto enfermo, en su singularidad propia, escapa siempre al diagnóstico totalizante de la medicina. Como lo decía Henri Poincaré, filósofo francés: “un montón de piedras no hace jamás una casa”<sup>18</sup>.

La persona enferma experimenta, sueña, expresa una “enfermedad del enfermo” que se distingue radicalmente de la construcción médica de la enfermedad. Esta última objetiva el cuerpo del enfermo para poder auscultarlo, palparlo, medirlo, explorarlo modificando así todos los funcionamientos vitales para suspender o erradicar los efectos de una enfermedad. El enfermo se encuentra asistido por el cuerpo sanitario como objeto de cuidado al que se analiza a través de protocolos y estrategias terapéuticas. Así, el cuerpo queda expropiado del sujeto enfermo para poder conformarlo mejor al terreno sobre el cual la enfermedad debe ser combatida.

Sin embargo, la persona enferma al introducir su singularidad y su diferencia perturba todos los protocolos y las estrategias en los cuales la medicina lo encierra: “Este ser ‘aislado’, porque resiste a la observación de una individualidad que la generalizaría en un sistema ‘nosológico’, es inaccesible a la mirada científica; él se vuelve así un ser ‘invisible’. ¿Es por esto que esta invisibilidad debe ser abandonada por el cuidado? ¿Esta parte perdida, no será una parte que cuenta mucho más, quizás que esa que podemos dar cuenta a través de cálculos y protocolos?”<sup>19</sup> Aun cuando estos protocolos sean eficaces, la enfermedad y la manera en cómo el enfermo la interpreta seguirá siendo insondable para el profesional de la salud que tiene la responsabilidad de esta asistencia. La subjetividad del enfermo transforma no solo la manera de concebir la enfermedad, sino que puede ser una llamada a los profesionales de la salud de lo que Grésin llama “el amor del médico”: “una calidad de presencia tal que ella solo pueda ser de corazón à corazón, en una dulzura de acogida sin esperar nada a cambio, que de estar disponible a la llamada de la dulzura de este otro que sufre, que sostiene y alienta su paciencia de soportar”<sup>20</sup>. El hecho de comprender el cuidado desde el *agapé* implicará desarrollar ciertas capacidades que los miembros de los profesionales de la salud no están acostumbrados a poner en práctica ya que dentro de su formación han aprendido a tomar distancia de las emociones y de la empatía que implica el tomar en cuenta la subjetividad del paciente en el cuidado. Sin embargo, podemos decir que estas estas capacidades no se las da ni la formación ni la técnica. Ellas se aprenden a medida que ellos se vayan dejando interpelar por la persona que tienen en frente la cual se encuentra en una situación de crisis existencial dada su enfermedad.

<sup>18</sup> R. CELIS. “Éthique et sagesse dans la pensée hippocratique”, p. 40.

<sup>19</sup> V. J. GRÉSIN. “Une part perdue pour le soin ?” dans J.Ph. PIERON, D. VINOT, E. CHELLE (éd), *Les valeurs du soin*. Édition Seli Arslan: Paris, 2018, p. 127.

<sup>20</sup> V. J. GRÉSIN. “Une part perdue pour le soin ?”, p. 130.

Con respecto a la subjetividad del enfermo, la enfermedad se transforma en una ocasión que lo convoca a una relación consigo mismo hasta ahora desconocida, a la cual ni la cultura moderna ni la práctica medical lo habían preparado. Cualesquiera sean las informaciones y las explicaciones otorgadas por la racionalidad médica, el paciente, dentro de su imaginario, busca el error cometido del cual la enfermedad será la sanción o la expiación<sup>21</sup>. La soledad angustiada del enfermo, sus esperanzas, sus resentimientos no tardan en recordarle al médico que aun cuando él pueda hacer abstracción de este “resto” descartado, aislado del concepto médico, éste último volverá a parecer bajo el amparo de la ética, la psicología o la espiritualidad<sup>22</sup>. Esto se resiente aún más dentro de las sociedades occidentales donde los valores que se promueven son incompatibles con la fragilidad y la vulnerabilidad. El enfermo se considera como una “pérdida de bienes” para la sociedad. Nuestras sociedades occidentales evacuan así el dolor y el sufrimiento dando espacio, entre otras, a la corriente transhumanista que rechaza los límites biológicos de la humanidad y que promueve la concepción de un hombre nuevo, aumentado, gracias al poder invencible de la tecnología.

Al interior de este contexto, lo bueno y lo bello son considerados como los valores supremos que expresan de manera clara las prioridades de las sociedades de consumo. La ideología que se encuentra detrás de esta sobrevaloración de lo bueno y lo bello es aquella que promueve la erradicación de las enfermedades, del envejecimiento y, por qué no, de la muerte<sup>23</sup>. En oposición a esta ideología, Canguilhem ya en 1943 en su libro *lo Normal y lo Patológico* considera que la enfermedad le da otro aspecto a la vida, ya que la enfermedad puede ser ocasión de una “vida nueva”<sup>24</sup>. Sin embargo, la ideología y la tecnología médica moderna repudian el derecho al paciente a elaborar un mito o una novela sobre su enfermedad. La enfermedad pasa de ser un mal encuentro a una ocasión de cambio positivo en la vida del sujeto. La instancia de poder decir la enfermedad ofrece al paciente la ocasión de desarrollar y de volver a dar sentido al interior de su sufrimiento actual. Es por eso que este “decir” se vuelve revelador y creador<sup>25</sup>.

### **3. El rol de la dimensión espiritual dentro de la inclusión de la subjetividad del enfermo en el cuidado**

La enfermedad, al inmiscuirse, a menudo de manera abrupta, en la existencia, genera un cambio radical en el sujeto que la padece. Su comprensión de los otros, de

<sup>21</sup> Cf. R. GORI et M.J. DEL VOLGO. *La santé totalitaire*, p. 109.

<sup>22</sup> Cf. R. GORI et M.J. DEL VOLGO. *La santé totalitaire*, p. 108.

<sup>23</sup> Cf. R. GORI et M.J. DEL VOLGO. *La santé totalitaire*, p. 52.

<sup>24</sup> R. GORI et M.J. DEL VOLGO. *La santé totalitaire*, p. 53.

<sup>25</sup> R. GORI et M.J. DEL VOLGO. *La santé totalitaire*, p. 55.

sí mismo y, para algunos, su comprensión de Dios se ve cuestionada y transformada. Los valores a los que hasta este momento el paciente adhería, se ven alterados y el sentido de su vida trastocado. Las preguntas por el sentido de la existencia se agudizan cuando la persona atraviesa la enfermedad, provocando un cambio radical en su vida. El enfermo pierde así los puntos de referencia que hasta ahora eran fundamentales para él.

Toda esta trama se encuentra detrás del diálogo que se establece entre la persona enferma y profesional de la salud en el momento de los diagnósticos y las patologías que se deducen de éstos. Este dialogo puede transformarse en una ocasión para darle espacio a una dimensión espiritual que será beneficiaria para los dos actores implicados. Si la espiritualidad se comprende como movimiento y dinámica de vida, con la enfermedad este movimiento se interrumpe y la persona enferma pierde el equilibrio conduciéndola a una pérdida de sentido profundo. Este desequilibrio lo podemos agrupar en tres dominios<sup>26</sup>

- 1) La estima que cada uno tiene de sí mismo
- 2) El control que cada uno ejerce habitualmente en su vida y en su desarrollo
- 3) Las visiones y las construcciones del mundo que cada uno ha podido efectuar durante su existencia

Frente a este desconcierto, difícil de vivir, el profesional de la salud se siente desprovisto de las herramientas necesarias para detectar el sufrimiento y el desequilibrio que la enfermedad provoca en el paciente. Además, la mayor parte del tiempo estos estados son poco exteriorizados. Frente a esto, muchos miembros del personal de la salud permanecen en una aproximación defensiva dado que esta “alteridad”, representada por el paciente que sufre, los estremece y les hace perder el objetivo técnico de sus acciones.

Por eso, nos parece fundamental que existan herramientas, como la escucha, la presencia, la actitud de acogida que permitan al profesional de la salud hacer frente a esta singularidad enferma en lugar de recurrir al reflejo médico del diagnóstico que considera al paciente como invadido por una depresión. Desgraciadamente ellos no han sido formados para descifrar el sufrimiento que se expresa en palabras y a través de representaciones desconocidas. Es por que solicitan los servicios de un psicólogo o de un acompañante espiritual que puedan hacerse cargo de este sufrimiento<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> M. DELAGE et A. LEJEUNE. *Prendre soin et spiritualité. Une contribution au processus de Résilience*. Chronique Sociale: Lyon, 2018, p. 79.

<sup>27</sup> Cf. M. DELAGE et A. LEJEUNE. *Prendre soin et spiritualité...*, p. 81.

Según Jacquemin, el profesional de la salud no debe buscar lo espiritual en otro lugar, o como algo que excede al cuidado. Para él, es en el corazón mismo del compromiso profesional y de la medicina en cuanto tal, que esta dimensión se descubre y se legitima<sup>28</sup>.

A veces el enfermo ni siquiera busca conocer necesariamente la causa de la enfermedad, ni tener una respuesta a sus por qué. La mayor parte del tiempo él espera simplemente de la parte del profesional de la salud que éste sea testigo de su recorrido, del esfuerzo de interpretación de su propia enfermedad y, en un sentido más general, de su propia existencia. Sin embargo, el riesgo más grande de la parte de los profesionales de la salud es de querer “satisfacer el vacío” negándose a escuchar un lenguaje segundo, limitándose a una relación de cuidado reparadora, dando a pensar que todo va a ser como antes.

Tal es el riesgo de una medicina reducida a su dimensión técnica objetivante que se esconde en los niveles de recuperación, de una medicina que se limita a la sola inmediatez cuando el tiempo es, para el enfermo, una dimensión constitutiva, sino de la recuperación, al menos de su recorrido existencial<sup>29</sup>. Sostener espiritualmente al paciente requiere tiempo de la parte del profesional de la salud. El tiempo es un componente fundamental cuando se trata de la dimensión espiritual. Es importante invitar al paciente a hablar de él y de sus preocupaciones y de permanecer presente. Se trata sobre todo de permanecer presente a él y escuchar activamente lo que se dice o no. Los silencios son parte importante dentro de este diálogo. La escucha puede ser una ocasión para que el paciente narre su propia historia, contribuyendo a un establecimiento de sentido, que le permitirá al paciente restaurar un sentimiento de continuidad con su existencia a pesar de lo vivido.

No menos importante en la atención espiritual al paciente es el desafío de conjugar el tiempo de “hacer” con el tiempo de “estar con”. Muchos profesionales de la salud constatan esta dificultad ya que la mayoría de las veces estos últimos están sometidos al rendimiento técnico al cual deben responder evitando así cuestionarse sobre su práctica<sup>30</sup>. Como consecuencia de esto, mucho son los profesionales que caen en una rutina conduciéndolos a un agotamiento laboral que puede tener consecuencias nefastas en la atención al paciente cuestionando el compromiso

<sup>28</sup> Cf. R. GORI et M.J. DEL VOLGO. *La santé totalitaire*, p. 55.

<sup>29</sup> Cf. D. JACQUEMIN. “Entre éthique et spiritualité : le sujet soigné et soignant confronté à la souffrance” dans L. RAVEZ et Ch. TILMANS-CABAUX (éds), *La médecine autrement. Pour une éthique de la subjectivité médicale*, Namur: Belgique, 2011, p. 160.

<sup>30</sup> Cf. A.M. DOZOUL et L. PHAM QUANG. *Pour un hôpital du vivant. Altérité, enjeux formatifs*. L’Harmattan: Paris, 2018, p. 111.

fundamental en la relación de su cuidado. Esto es lo que se refleja en el siguiente testimonio: “Yo pierdo cada vez más la motivación en mi profesión. El tiempo de escucha y de palabra es a menudo percibido como “periférico”, el “resto” ... uno siente a veces las ganas de quedarse un poco más de tiempo con el paciente que está ausente de intercambio”; “Uno se siente como dirigido por un control a distancia, todo va demasiado rápido, si uno se queda más tiempo en una pieza, el comentario no se hace esperar. Uno no es psicólogo, pero es necesario acompañar a los pacientes para comprender quienes son”<sup>31</sup>.

El equipo de profesionales de la salud al interior de cada unidad de cuidado es fundamental en la atención espiritual que requieren los pacientes ya que éste posee la capacidad de acompañar cada miembro del personal de la salud en su dialogo individual con el paciente. Esto permite que la palabra circule y que exista un espacio donde se puedan expresar los sentimientos de frustración en relación a los cuidados que ellos desearían aportar y las condiciones en las cuales ellos deben ejercer su profesión.

Otro aspecto importante dentro de la confrontación a la “espiritualidad del enfermo” es la apertura al “otro”, permitiendo al profesional de la salud de no cerrarse al intercambio fructífero que puede surgir en el dialogo de dos subjetividades que se encuentran. La alteridad puede provocar la destrucción de la barrera de la practica biomédical, generando espacios de humanización y de comprensión de la enfermedad distinto a lo que se conoce hasta ahora.

Así, lo espiritual demuestra que esta “diferencia”, este “resto” representa al sujeto enfermo frente a la objetividad del hospital. Esta singularidad expresa hasta qué punto el sufrimiento de la persona enferma se escapa de los protocolos. Por otro lado, el potencial subversivo de la espiritualidad (en el sentido profético) puede contribuir al cuestionamiento de una lógica de mercantilismo del cuidado cada vez más presente en los hospitales. La espiritualidad puede transformarse en una ocasión, tanto para el paciente como para el profesional de la salud, de denuncia frente a ciertas prácticas deshumanizantes en las cuales éstos se encuentran atrapados (conflicto de valores, etc.) En este sentido, la espiritualidad puede ser un motor de cambios no solo a nivel individual sino incluso a nivel institucional.

Un hospital que es capaz de abrir un espacio al “otro” como “ser irreductible”, es un hospital que no tiene miedo, que tiene el coraje de dar espacio a las preguntas que “nos molestan”. Dar cabida a las dudas, a la vulnerabilidad y a la fragilidad

---

<sup>31</sup> A.M. DOZOUL et L. PHAM QUANG. *Pour un hôpital du vivant...*, p. 113.

del otro es abrir un espacio a lo negativo, a aquello que no se puede nombrar y que resiste a todo discurso. Es, desde un punto de vista teológico, dar lugar a la irrupción de una Alteridad que cuestiona toda verdad adquirida a propósito de lo humano y que la reposiciona al interior de un horizonte de sentido donde la ambigüedad de la vida (como dinámica de vida) es el punto de partida para toda verdad sobre lo humano.

#### 4. Conclusión

A través de nuestra presentación, hemos querido mostrar la importancia de abordar las figuras de lo negativo, de lo irreductible al interior del hospital con el objetivo de humanizar las prácticas y los cuidados ofrecidos al paciente. Es importante señalar que hoy en día mucho son los hospitales que buscan darle un lugar a la subjetividad del enfermo con el objetivo de sanar un “ser” que es más que un montón de moléculas. Lo que se busca es la inclusión de la narración de la propia enfermedad, de la comprensión de ésta por el propio ser sufriente ya que muchas veces, aun cuando la medicina asista a un fracaso con sus métodos, ella puede ser también vista como una sanación del alma.

Sin embargo, como lo hemos señalado en la primera parte, la ciencia médica y su epistemología tuvieron que dejar atrás la dimensión subjetiva del enfermo para dar cabida a la evolución científica. El problema de esto es que la ciencia olvidó que la racionalidad no se reduce sólo a la objetivación de los fenómenos. Para Maurice Bellet, teólogo psicoanalista, la razón viva y crítica está atenta a lo “distanciado” a lo desconcertante, a aquello que pone en cuestión la cosa establecida. Es verdad en la ciencia. Es sobre todo verdad cuando se trata del hombre”<sup>32</sup>.

Estar atento a la distanciado, a lo desconcertante, a lo irreductible es hacerse cargo de la enfermedad desde la subjetividad del enfermo como sujeto que sufre, que siente y que vive ésta última de manera particular. La enfermedad en lo absoluto no existe. Existen enfermedades, pero por sobre todo, existen enfermos en los que las enfermedades se encarnan, tomando cuerpos diferentes, historias particulares, las cuales no corresponden nunca del todo a las descripciones objetivas de las patologías”<sup>33</sup>. Este cuerpo, esta persona que existe y es, a través de su cuerpo, representa para el hospital el misterio que escapa a toda ciencia. Es desde aquí que la reflexión sobre la espiritualidad y el cuidado tiene sentido.

<sup>32</sup> M. BELLET. *La chose la plus étrange*. Desclée de Brouwer: Paris, 1999, p. 2.

<sup>33</sup> L. RAVEZ et Ch. TILMANS-CABIAUX, “Introduction” dans L. RAVEZ et Ch. TILMANS-CABIAUX (éds). *La médecine autrement*, p. 7.

Por más que la medicina quiera encerrar la alteridad en los cuadros y en los protocolos habituales, ella no alcanza a hacer la experiencia de la enfermedad del otro ya que “lo que constituye la experiencia en un sentido enfático es la negatividad de lo distinto y la transformación”<sup>34</sup>. La medicina no alcanza a percibir que la enfermedad puede ser una ocasión de vida para todos los actores que están implicados. El problema es que cuando todo se vuelve transparente, cuando ya no hay ni sombra ni claroscuro, ya no hay “otro”.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

---

<sup>34</sup> B.-Ch. HAN. *La expulsión de lo distinto*, p. 1.



# Los cuidados espirituales en la institución de salud: ¿futilidad, utilidad, necesidad?<sup>1</sup>

Spirituals cares in the health institution: insignificance, utility, necessity?

**Dr. Raymond Lemieux**

Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas

Universidad Laval (Quebec)

raymond.lemieux.2@ulaval.ca

Fecha recepción: 21/02/2019

Fecha aceptación: 05/06/2019

Como citar este artículo: R. LEMIEUX. “Los cuidados espirituales en la institución de salud: ¿futilidad, utilidad, necesidad?” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°15, Julio 2019, pp.23-42 <https://doi.org/10.29035/pyr.15.23>

**Resumen:** El acompañamiento espiritual es un aprendizaje en el cual el misterio de un sujeto encuentra el misterio de otro sujeto. Esto supone una escucha incondicional, despojada de todo prejuicio y de todo saber previo, de cualquiera naturaleza que sea. Entonces, este encuentro puede solamente presentarse como un espacio dinámico, donde cada uno toma el riesgo del otro, el riesgo de una verdad que es esencialmente apertura a la alteridad, para hacer de la espiritualidad un espacio de búsqueda compartida. Cuidar esta búsqueda, que hunde en el corazón de lo humano, da todo su sentido a la expresión «cuidados espirituales».

**Palabras claves:** Cuidado espiritual, escucha, acompañamiento, palabra, condición humana

**Abstract:** Spiritual care is a learning process in which the mystery of one subject meets the mystery of another subject. This requires unconditional listening, free of any prejudice or prior knowledge of any kind. This encounter can then be presented only as a dynamic process in which everyone takes the risk of the other, the risk of a truth that is essentially opening to otherness. It makes make spirituality a space for a shared quest. Taking care of this quest, plunging into the heart of human condition, give full meaning to the expression “spiritual care”.

**Key Words:** Spiritual care, listening, companionship, speech acts, human condition

---

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada en la Agoda de la Universidad de Sherbrooke el 28 de septiembre 2017, en el marco del coloquio *Les soins spirituels: lieu de relation, de libération et de réconciliation intérieure*. Este texto fue publicado por primera vez en francés en enero 2019 en los *Cahiers francophones de soins palliatifs* (Québec, Publications Michel-Sarrazin, volume 18, número 2.

¿Qué aprendí de mi experiencia como primer titular de la Catedra *Religion santé et spiritualité*, en Quebec? Voy a intentar hacer frente a este desafío de responder esta pregunta. Algunos enunciados centrales pueden resumir esta experiencia. He aquí dos, para empezar; un tercero llegará en la conclusión.

1. Prodiguar cuidados espirituales supone ponerse en posición, no de experto, sino de aprendiz. El acompañamiento espiritual es esencialmente una postura de aprendizaje.

2. La espiritualidad es una realidad intangible y dinámica. La vida espiritual no tiene nada de estático, sino que es esencialmente, movimiento, tensión.

Por supuesto, estas son realidades que ya había intuido por haber navegado un poco en este medio durante años, frecuentado un poco la literatura mística de la modernidad y, también haber sido confrontado a algunos callejones sin salida en mi vida personal – como todo el mundo –, sea como padre y pareja, o sea ahora como abuelo, envejecido, de ocho nietos, siete de ellos de 7 a 23 años. No son las ocasiones de aprender las que faltan, sin mencionar todas las que presentan las relaciones profesionales y amistosas.

Me explico entonces a propósito de cada uno de estos enunciados.

### **1.El acompañamiento es esencialmente una postura de aprendizaje**

¿A nombre de qué? ¿Qué me autoriza a hacerme compañero, o, pregunta igualmente crucial, a dejar a alguien otro acompañarme?

No hablo aquí de intervención, sino simplemente de presencia humana ante otro humano. Presencia a *otro* quien, probablemente, no me ha invitado y se encuentra allí fruto de circunstancias independientes de su voluntad y de la mía (es particularmente evidente en el caso de personas enfermas, en el hospital).

En la palabra *acompañamiento*, hay *com pañ* – *cun panem* – con el pan. Se trata pues de compartir algo, algo vital. ¿Pero de qué tipo de pan se trata? Rabelais decía, quince años después de la publicación del Príncipe de Macchiavello – que conocía bien por haber, él también, vivido en Italia al momento de esta publicación – que la responsabilidad del *Príncipe* vencedor es, no de comer al vencido, sino de hacerle comer! La respuesta es totalmente rabelesiana. Por supuesto, hay toda una serie de comidas: ligeras e indigestas. El pan del vencedor puede muy bien no convenir al vencido, sobre todo cuando se trata de una persona enferma.

Ahora bien, en el hospital, en la cabecera de una persona enferma, el acompañador está necesariamente – estructuralmente – en una postura dominante, porque está siempre de pie, mientras que el otro, el acompañado, ha sido derribado por la enfermedad. ¿Cómo se puede acompañar, ser verdaderamente co-pan, en tal posición de poder?

Son estudiantes que me plantearon esta pregunta y a la vez, me entregaron elementos esenciales para una respuesta. El primero, al inicio de la Catedra, ya acumulaba una decena de años de experiencia como capellán protestante en un grande hospital – 700 camas – en Europa: “Hace 10 años, me dijo directamente durante nuestro primer encuentro, cuando comencé en este trabajo, pensaba, entrando en la habitación de un paciente con mis conocimientos bíblicos y mi experiencia de pastor: “Cualquiera que sea su problema, tengo la solución”. Ahora, después de haber encontrado enfermos de todas confesiones, creyentes y ateos, sé que no tengo solución. De toda manera, mi vida espiritual tiene sin duda la misma fragilidad que la suya. ¿Con qué derecho puedo inmiscuirme en su búsqueda y en la construcción del sentido de lo que le está ocurriendo?”

Algunos años después, otro estudiante, el también dotado de una rica experiencia, pero en contexto laico, encarecía esta idea y escribía: “Entendí muy rápidamente que, si la primera virtud del acompañamiento consiste bien en el hecho de aliviar sufrimientos, su virtud segunda es poner a cada uno en contacto con su propia *impotencia radical*. Es cuando ha experimentado su insuficiencia fundamental, su propia finitud, que la persona sana puede efectivamente hacerse cercano de un enfermo, el cual no deja de precederlo a diario en esta vía”<sup>2</sup>.

Estas son constataciones de profesionales comprometidos en dos medios muy diferentes. El primero es capellán titulado, debidamente mandatado por su Iglesia. El segundo, jurista de formación, es un voluntario frente a personas en el fin de su vida, en un medio estrictamente laico. De sus constataciones una misma evidencia se impone: acompañar a un enfermo, o a cualquier persona traumatizada por la vida, es primero ponerse en una postura de aprendiz.

¿Por qué? Porque el único pan que podemos compartir, en este caso, no debe ser amasado de un saber (la experiencia del otro es, para mí, irreductiblemente extranjera), ni tampoco de un *poder* (no tengo ningún derecho a entrometerme en su vida). ¿Qué nos queda entonces, sino el de compartir un pan muy especial que es *el pan de la búsqueda*? Este pan es amasado de una experiencia fundamental,

---

<sup>2</sup> T. CHÂTEL. *Les nouvelles cultures de l'accompagnement: les soins palliatifs, une voie "spirituelle" dans une société de performance*, Tesis doctoral de Estado en Ciencias Sociales de las Religiones, Escuela Práctica de Estudios Superiores, Escuela doctoral 472, julio 2008, p. 17.

común a todos los seres humanos, aunque sea distinta para cada uno: la experiencia de sus límites. Siempre fuente de sufrimiento – precisamente la de la falta, de *lo que está en sufrimiento*, como se decía antes de un producto que faltaba en la tienda – esta experiencia nos apremia sin cesar en la búsqueda de una mejor suerte, mejorar nuestra calidad de vida, o simplemente sobrevivir<sup>3</sup>, es decir continuar viviendo *a pesar de, con y en* los límites que se imponen. Se trata entonces de sacar el máximo provecho de estos límites, es decir de hacerles creadores, lo que supone y funda la necesidad de un cuidar tanto más riguroso que la vida que proviene de él es frágil.

En situación de crisis – al fin de la vida, en la enfermedad, pero también en la ruptura amorosa, las desilusiones de todo tipo, el agotamiento profesional, en breve, cada vez que se desploman los ideales sobre los cuales hemos hasta ahora construido nuestra vida –, hay una exacerbación de esta búsqueda. Y esta misma exacerbación es sufrimiento, tanto para el acompañador como para el acompañado: pone a ambos en presencia de fallas imposibles de colmar: por una parte, la brecha entre lo que se imaginó ser, o poder ser (el *yo ideal*) y los límites impuestos por la vida; por otra parte, el abismo entre los imperativos recibidos del medio y de la educación (el *ideal del yo*) y la realidad que se impone en la realidad. Este sufrimiento es, antes de todo, espiritual, pero puede perfectamente provocar sufrimientos psíquicos y físicos, que se encuentran por esto exasperados. Vemos entonces este sufrimiento inscribirse en el cuerpo como síntoma, bajo todo tipo de modalidades.

El acompañamiento espiritual deviene así un trabajo necesario para la construcción del espacio vital del sujeto sufriente, un espacio de vida para permitirle apropiarse de su propia condición, de la manera más lucida y realista posible, sin la vergüenza de encontrarse abatido. Al mismo tiempo, este sujeto sufriente puede testar la verosimilitud de su deseo y decirse, a pesar de la enfermedad que lo disminuye: “no estar loco, ya que puedo ser escuchado”.

Esto es un trabajo necesario, repetimos un trabajo cuyo acompañador y acompañado son solidarios, pero cuya responsabilidad primera incumbe al acompañador, ya que éste está de pie y es capaz de actuar, mientras que el otro está debilitado, impotente, objeto de una atención clínica. Es un trabajo necesario para construir un espacio de confianza tal que la verdad del deseo, es decir, la movilización del ser que suscitan la falta y el sufrimiento puedan manifestarse, incluso por pequeños signos cuando la palabra – en los códigos ordinarios del lenguaje – se vuelve cada vez más difícil.

<sup>3</sup> R. LEMIEUX, “Raconter pour survivre”, en Chr. KÈGLE (dir.), *Les récits de survivance. Modalités génériques et structures d'adaptation au réel*. Presses de l'Université Laval: Québec, 2007, pp. 221-235.

Frente al sufrimiento, el acompañador es entonces el que inicia una “movilización espiritual”, una movilización que consiste, esencialmente, en *cuidar la fragilidad humana* en su dimensión la más rica y la más fundamental. Esta dimensión integra en efecto el nivel material, fisiológico, y el nivel psíquico, afectivo, que la enfermedad viene a debilitar, pero es todavía más compleja que esto. Conciérne la relación que cada uno tiene con el sentido de su vida, es decir no solamente con su entorno visible, su entorno cultural y todo lo que puede ser abordada por la lógica de los saberes técnicos, sino también con lo *indefinido del sentido*, este indefinido que se impone a los seres humanos porque carecen de lo que se llama, en los otros animales, *el instinto*, capaz de programar sus comportamientos.

En efecto, desde este punto de vista, el del instinto, somos todos defectuosos, y, en consecuencia, debemos tomar el riesgo de la vida y aceptar la responsabilidad de nuestras elecciones.

### 1.1. Los misterios de la conversación

Estamos así inmersos, no sólo en lo concreto de los dramas personales, sino también en lo propio del misterio del ser humano. Sin embargo, en este nivel, nada es jamás insignificante. Incluso cuando parecen tener como única función llenar el vacío (por ejemplo, la discusión de los resultados deportivos del día anterior, los intercambios sobre la lluvia y el buen tiempo), las conversaciones más banales entre seres humanos activan valores que no vienen de los objetos que ponen en escena – lo que hablamos –, sino del hecho mismo del intercambio que se establece entre interlocutores. Este intercambio, en efecto, es siempre una demanda de reconocimiento, porque “hablamos para ser escuchado [...] es para ser comprendido que buscamos ser escuchado”<sup>4</sup>. Esto supone, en prioridad, la disponibilidad de cada interlocutor con respecto al otro. Cada uno explora allí, a su manera, el carácter único de su ser, y entonces se construye no solamente la identidad que da a ver a los otros, sino su individualidad (ipséité), es decir, como lo dice el filósofo de la educación Jean-Bernard Paturet, “lo que lo posiciona como un sujeto frente al misterio de otro sujeto”<sup>5</sup>.

Entonces, deviene responsable del espacio de convivialidad que se está creando, cualquiera sea el carácter efímero. Esta responsabilidad es característica de las relaciones del ser humano al mundo y se encuentra en el encuentro de los múltiples rostros de la alteridad presentes en su entorno inmediato o alejado. La conversación – incluso la más ordinaria – la pone en escena y la activa en la medida en la que los interlocutores, cualquiera que sea la banalidad de sus intercambios,

<sup>4</sup> R. JAKOBSON. *Six leçons sur le son et le sens*. Les Éditions de Minuit: Paris, 1976, p. 41.

<sup>5</sup> J.B. PATURET. *De la responsabilité en éducation*. ERES: Toulouse, 2017, p. 62.

se acreditan mutuamente de una voluntad de comprender y de ser comprendido. Cada uno se compromete a eso, por supuesto, según sus propias capacidades, pero, sea como sea, esto supone un acto de confianza radical, es decir el acto de fe, antropológicamente fundamental, que consiste en hacer confianza al misterio de lo humano<sup>6</sup>. Hacer confianza – *con-fidere* –, primero al que es cercano de sí, *el otro*, el interlocutor que da figura y consistencia actuales a una alteridad más grande, la instancia del Otro, que permanece, ella, irremediablemente *otra*, es decir refractaria a toda tentativa de control.

## 1.2. La escucha

Sin duda habrán comprendido, a través de estas observaciones demasiado rápidas, que la escucha es la primera condición del acompañamiento espiritual.

Ahora bien, la escucha es un ascetismo. Si consiste en “hacer hospitalidad al otro”, como lo dice Maurice Bellet<sup>7</sup>, exige, como todo gesto de hospitalidad, haber limpiado suficientemente su propia casa, haber barrido las escorias de su propia vida, hasta en su propio cerebro, para que el otro se sienta en confianza y pueda descansar en ella. Pide en consecuencia silenciar, o incluso borrar, todo *supuesto saber* en cuanto al misterio del otro, dicho de otra manera, todos los prejuicios que nutren las relaciones sociales ordinarias o extraordinarias. Llegamos aquí al corazón del misterio de lo humano, al corazón del misterio del ser hablante. ¡En la medida en la que el otro nos escapa, podemos solamente confiar en él!

Un trabajo de acompañamiento implica pues rechazar toda voluntad de potencia y de manipulación: una vez que tal voluntad se manifiesta, en efecto, invalida en el otro su habilidad a responder – su *responsabilidad* – para asignarlo a una postura de seducción, a un maquillaje que vela la autenticidad de su ser. Es por esto que la escucha del compañero debe ser pues incondicional. En efecto, solamente esta escucha incondicional permite la emergencia de una palabra libre en el otro, es decir, de una palabra que no intenta seducir.

Cuando la escucha es mezclada con un marco cualquiera, moral o nosográfico, naturalmente el interlocutor va a intentar eludirla, o hacer saltar sus cerrojos. Entonces, aún más va a intentar seducir, simular, que su herida lo hace sufrir. El acompañamiento espiritual supone pues, como primer paso, dar primacía a la escucha sobre todo otro tipo de enfoque.

<sup>6</sup> Leer sobre este punto los textos de Éric-Emmanuel SCHMITT. *La nuit de feu*, Paris, Albin Michel, 2015, y *L'homme qui voyait à travers les visages*. Albin Michel: Paris, 2016.

<sup>7</sup> M. BELLET. *L'écoute*. Desclée de Brouwer: Paris, 1989, p. 41.

Escuchar es la primera muestra del *respeto* del misterio del otro. ¡Pero atención! Escuchar no es tan simple como podríamos imaginarlo. Escuchar es un proceso complejo que supone un cuestionamiento profundo y permanente por parte de quien se arriesga a ello. Escuchar necesita una *formación* que no es un aprendizaje técnico del orden de un *saber-hacer*, sino del orden de una ética, de un trabajo sobre sí mismo, de un reconocimiento y aceptación de los propios límites, en la verdad de su propia relación al mundo y de su propio deseo. Escuchar es a menudo mucho más difícil que hablar, porque hablar permite *ocupar* una plaza, colmar provisoriamente la angustia de lo vacío, mientras que escuchar exige dejar esta plaza al otro, sin saber nada de lo que va a hacer de ella.

Escuchar es, primero, un gesto de confianza con respecto al *otro*. Esto no comporta ninguna garantía de eficiencia. Sin embargo, la escucha es la única manera de señalar al otro que lo reconocemos como ser humano, es decir en la libertad de su propio deseo, y que le hacemos confianza. Se trata de acoger una extrañeza y, para esto, de dejar decirlo todo, incluso si esto no parece tener ninguna coherencia inmediata, incluso cuando hace sufrir, o cuando es casi intolerable escucharlo.

He aquí todo un programa, y todo un acto de fe...

### **1.3. La palabra**

En esta estrategia del acompañamiento, hablar no viene sino en segundo lugar. No obstante, esta palabra que aparece entonces es también importante. Ella también es un riesgo. Y como la escucha, necesita un verdadero ascetismo.

Si el acompañador habla de lo alto de su saber, cual sea su pertinencia, o si habla desde el lugar de un poder (otorgado por un estatus eclesiástico, académico u otro), o peor aún, si se pretende moralista y comienza a discriminar entre el bien y el mal, es evidente que el pan que comparte es dudoso. El acompañamiento supone pues, aquí también, un despojamiento radical que debe siempre retrabajarse, para que la conversación sea una búsqueda de verdad y de autenticidad. Es una condición *sine qua non* del compartir de este pan tan especial que es el pan de la búsqueda, donde el misterio de un ser humano encuentra el misterio de otro ser humano.

En tal contexto, la palabra del acompañador debe, antes de todo, manifestar que algo, proveniente del otro, ha sido escuchado, o por lo menos es “audible”, y no intentar “gestionar” el deseo del otro, dejarlo conforme a normas cualesquiera. Se trata pues, en el fondo, de manifestar que se escucha, de admitir que se requiere de tiempo y que estamos disponibles para tomárnoslo, de reconocer nuestros propios

límites, a menudo respecto de la experiencia del otro, y decir su voluntad de ir más lejos. En breve, se trata de construir una *esperanza solidaria*. He aquí lo que la palabra *acompañadora* tiene sin duda de máspreciado para ofrecer.

De este modo, toda la evolución de las personas solidarias debe ser el resultado de su deseo, es decir, de su verdad propia, en el fondo de su ser, y no el resultado de un imperialismo sabio o caritativo del uno con respecto al otro. Es por esto que el acompañamiento espiritual es todo lo contrario de la invasión. Las personas que intervienen en medios de salud comprenden generalmente esto fácilmente: el paciente es precisamente objeto de invasión en su cuerpo, por terapias que hacen de él un objeto a manipular para su sanación o para el prolongamiento de su vida; por otra parte, puede devenir muy sensible a todo lo que le abre un espacio de libertad y, al contrario, a todo lo que le parece ser un obstáculo a esta última.

El acompañamiento, al fin y al cabo, es solidaridad con el sufrimiento, es decir, con la falta fundamental desde donde se constituye el ser humano en su búsqueda de sentido. Este reparto del pan de la escucha y de la palabra sin segundas intenciones, no es otra cosa que el gesto humano por excelencia. Exige por parte de cada uno (acompañante o acompañado) una *confianza* fundamental en el ser humano, o más precisamente, para retomar la feliz expresión de Fernand Dumont<sup>8</sup>, una fe compartida. El desafío de este acto de fe se presenta menos bajo la forma de creencias en objetos o representaciones del Otro, que en el reconocimiento de la libertad – y, a partir de ella, de la responsabilidad – de cada uno en la búsqueda de sentido que le es propia.

Entonces, la palabra del acompañador puede también devenir un acto de gratitud: se trata de dar gracia por la dinámica vital por la cual se actualiza en cada uno, acompañador y acompañado, una relación renovada a la alteridad, a pesar y en la experiencia de sus límites.

Tomar este riesgo, no es solamente liberarse de las antiguas visiones que “atribuyen el sufrimiento y la muerte al pecado”, sino apoyarse sobre la “convicción de que hay algo que aprender de una experiencia límite de la existencia: un suplemento de conciencia, otro nivel de comprensión de sí mismo y de la relación con la existencia”<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> F. DUMONT. *Une foi partagée*. Bellarmin: Montréal, 1996.

<sup>9</sup> M. PELCHAT, “L’accompagnement spirituel de la personne séropositive ou sidéenne », *Santé mentale au Québec*, vol. XVII, n° 1, 1992, p. 261.

## 2. La espiritualidad como dinámica

Dicho esto, y experimentado en terreno, podemos comenzar a reflexionar sobre la naturaleza y la función de la vida espiritual en el mundo contemporáneo. En este el desafío de la segunda propuesta anunciada en la introducción: la espiritualidad es una realidad intangible y dinámica, no tiene nada de estático, sino que es esencialmente movimiento, tensión.

En breve, para decirlo en una palabra, la espiritualidad no es un objeto. No podemos venderla, ni ponerla en arriendo para un uso funcional. Realidad intangible, se revela esencialmente en el movimiento, la tensión que sostiene la dinámica del ser. Reenvía en esto a la naturaleza fundamental de la búsqueda que nutre toda vida humana, esta búsqueda cuyo pan se comparte precisamente en los momentos más inciertos y los más frágiles de la existencia.

Vamos una vez más a lo más elemental: partamos por la experiencia que vivimos en este momento, mientras les estoy hablando y que ustedes parecen escucharme. Creer que pueden escucharme cuando hablo es ya, por mi parte, hacerles confianza. Y de su lado, creer que yo puedo decirles algo sensato, o incluso que mi discurso puede responder a algunas de sus esperanzas – normalmente la razón por la cual están aquí esta noche – es también una posición de fe, que supone por otra parte mucha presunción de su parte.

### 2.1. Tomar el riesgo del *otro*

Estamos ya entonces puestos en presencia de múltiples misterios, cuya simple conversación, una vez más, representa el modelo elemental: si, como lo hemos evocado arriba, ella instaura un espacio-tiempo privilegiado de construcción identitaria, incluso en sus experiencias más banales, es por cierto porque supone, al mismo tiempo, escucha, es decir, respecto del otro, y palabra, es decir, el riesgo de exponerse al otro, en un intercambio libre<sup>10</sup>. Esta doble dimensión, escucha y toma de palabra, comporta un doble peligro: escuchar mal y decir mal. Resume pues, podríamos decir, en un estado embrionario, todas las riquezas y todos los peligros del acompañamiento. Es porque, en sus manifestaciones más elementales como las

---

<sup>10</sup> E. GOFFMAN, “L’ordre de l’interaction”, en *Les moments et leurs hommes*. Minuit: Paris, 1988, pp. 186-230. Ver también C. BONICCO, « Goffman et l’ordre de l’interaction : un exemple de sociologie compréhensive », *Philonsorbonne*, I, 2007, pp. 31-48. A consultar : <http://philonsorbonne.revues.org/102>.

más sublimes, representa el hecho de que la vida, para ser verdaderamente humana, necesita *hacer confianza*, *creer* en la palabra del otro. Este *creer*, recíproco en los interlocutores de una simple conversación, es en todo necesaria. Sin él, no hay solidaridad pensable, es decir, sociedad humana.

Entonces, la vida espiritual – cualquiera que sea su forma – consiste en contar con que las palabras con las que vivimos pueden conducirnos a una mejor realización de nuestra condición de humanos, frente a nuestra responsabilidad respecto al sentido indefinido de nuestra vida. Sin embargo, esta realización, evidentemente, no es un objeto que podríamos poseer: propio a la dinámica del ser humano, es un proceso que siempre debemos reactivar. No depende de la exactitud de las observaciones o del registro de los acontecimientos que nos ocurren y conforman nuestra historia, sino que es del orden del *amor*<sup>11</sup>, es decir, de la *capacidad de responder* de nuestra condición humana frente a la experiencia de nuestros propios límites, donde el otro, el compañero, es un testigo privilegiado. Es del orden “de lo que habla en nosotros, cuando respondemos de lo que nos pasa”<sup>12</sup>. No hay necesidad de ser teólogo o filósofo para comprenderlo: “*Love is a response ability*”, anuncia también Snoopy a Charlie Brown<sup>13</sup>.

Esta responsabilidad es concomitante a los riesgos que tomamos, diariamente, los unos con los otros y cada uno, individualmente y colectivamente, con el mundo. Es la razón por la cual intentamos siempre superar nuestros límites, como lo vemos muy bien en la práctica de los deportes: ella concierne al mejoramiento de nuestra calidad de vida y de las comunidades de las que somos responsables. Es también la razón por la cual tenemos que cuidarla.

*Fe y verdad* – hacer confianza y cumplir una palabra justa – son la harina y la levadura del pan de la búsqueda, porque la fe – entendida en el sentido antropológico y fundamental de *confianza*, sentido anterior a sus apropiaciones religiosas – y la verdad – en el sentido igualmente fundamental de búsqueda, trabajo para intentar responder de lo que nos pasa – “*expulsan al sujeto de sus encerramientos en el imaginario*”<sup>14</sup>, es decir, de todas las representaciones del ideal a las cuales pudo acostumbrarse y que le dan en su vida ordinaria, “metas” y “objetivos” útiles a finalidades más o menos ocultas, o por lo menos difíciles de discernir y que no controla completamente.

<sup>11</sup> D. VASSE, “Répondre de la parole dans la chair”, *Études*, juillet-août 1996, p. 68.

<sup>12</sup> D. VASSE, “Répondre de la parole dans la chair” p. 60.

<sup>13</sup> R. L. SHORT, *The Gospel According to Peanuts*. John Know Press: Atlanta, 1965.

<sup>14</sup> J. JULLIEN, “Le souffle du désir parlant dans la chair », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 29, n° 2, 2000, pp. 147-165.

## 2.2. Meta, objetivo, finalidad

Hay que proceder aquí a una breve reflexión a propósito de los conceptos utilizados corrientemente en las instituciones.

En administración, se manejan frecuentemente los conceptos de *metas*, *objetivos* y *finalidades*. Para comprender de qué se trata, tomemos el ejemplo del mundo del deporte – un mundo hiper instituido. El jugador de hockey, sobre la pista de patinaje, quiere marcar goles<sup>15</sup>. Todo su entrenamiento le dispone a esto, todas sus energías son invertidas en esto. Es lo que determina su juego, sus relaciones con sus compañeros de equipo, su modo de ser en el mundo, al menos durante los 60 minutos de la partida. Es el nivel más elemental de apropiación del sentido de sus actos, donde toman su valor más explícito y más fácil de explorar.

¿Por qué quiere marcar goles? Ciertamente porque ello contribuye a un objetivo más grande, que podríamos enunciar de la manera siguiente: “ganar la partida”. El objetivo, en toda coherencia organizacional, engloba los goles. Los goles sirven a uno o varios objetivos. Estrechamente dependientes el uno del otro, los dos niveles manifiestan la realidad del sentido tal como es gestionado por las organizaciones. Las instituciones insisten constantemente sobre su enunciación, y esta última es siempre recordada, o incluso proclamada, en los sistemas procedurales como los del mundo medical. En ellas se persiguen *metas*: obtener un alivio del sufrimiento (para cada caso tratado). En ellas se persigue también *objetivos*: corregir las deficiencias del ser que constituyen las enfermedades, llegar en lo posible a suprimirlas (recordatorio de la razón de ser del sistema).

¿Pero por qué perseguir estas metas y objetivos? Ahora bien, si vamos más lejos, si cuestionamos las finalidades del sistema mismo, la realidad deviene mucho más vaga y equívoca, en una mezcla constante de decible y de indecible. Es, podríamos decirlo de esta manera, *open bar*: quizás el jugador de hockey quiere simplemente ser admirado por su novia o sus amigos; quizá busca devenir campeón, para recibir la consideración social que sus padres no han conocido; quizá espera poder hacer una carrera, devenir rico y famoso, o incluso, por sus proezas, afirmar la grandeza de su país. En este nivel de configuración del sentido, nada está determinado: el mundo de las finalidades es un mundo abierto. Nos pone en presencia de una dimensión ineludible del ser humano que es el carácter a priori indefnido del sentido de sus actos.

---

<sup>15</sup> Debemos aquí señalar la homonimia, en francés, entre las palabras “gol” y “meta” que se pronuncian los dos “but” (*NdT*).

Dicho de otra manera, la cuestión del sentido, en última instancia, es devuelta a la elección de valores que hace cada uno para orientar su vida. La mayor parte del tiempo, las finalidades de los sistemas organizacionales quedan implícitas, no discutidas (como las del deporte, entre otras, que, bajo bandera estatal o *liberal*, poco importa, son sobredeterminadas por los poderes del dinero, y escapan ampliamente a la mirada del ciudadano). Como ya lo observaba Herbert Simon<sup>16</sup>, uno de los primeros teóricos de la administración pública, las organizaciones humanas están “llenas de valores”, pero estos últimos son siempre tomados por evidentes: casi nadie habla de ellos.

Por supuesto, estos valores pueden ser dictados por las tradiciones: el lugar de nacimiento, la educación, el entorno cultural, aseguran entonces su perennidad. Podemos también intentar imponerlos por la fuerza: serán, en este caso, recibidos como tantas opresiones a la libertad. En el mundo contemporáneo, regulado por las lógicas mercantiles, están a menudo en libre mercado: es el poder de seducción de las ideologías – portadoras de ideales en competencia unos con otros – que, la mayor parte del tiempo, los controlan.

Dicho de otro modo, la cuestión de las finalidades nos pone en presencia de una dimensión ineludible del ser humano que es el carácter a priori indefinido del sentido de sus actos. En el mundo contemporáneo, la responsabilidad es devuelta al individuo, un individuo supuesto libre, solo consigo mismo en su vida privada, al mismo tiempo que embaucado por influencias que le superan.

Entonces, el reto de su aventura espiritual consiste esencialmente en intentar avanzar por caminos inciertos<sup>17</sup>, por los cuales cada uno camina intentando crear el espacio de libertad necesario a su responsabilidad. En consecuencia, las soluciones satisfactorias de su búsqueda espiritual le parecen al mismo tiempo seductoras y sospechosas. Le prometen el apaciguamiento, ¿pero no serán ilusorias? La tensión del ser, atraído por un ideal que le escapa y tomado de la experiencia de sus límites, incita a relativizar toda satisfacción: ningún discurso, ningún objeto, ninguna representación puede parar su dinamismo. La vida espiritual, entonces, es el antídoto de los determinismos, materialistas o religiosos. Nutrida de un deseo sin concesiones, permite entrever lo que hace la esencia del deseo humano: *perseverar en el ser*<sup>18</sup>, y, en consecuencia, superar, al menos temporalmente, las “formas turbias y vacilantes”<sup>19</sup> que los intereses circunstanciales a los cuales cada uno se dedica en la vida cotidiana parecen imponerle.

<sup>16</sup> H. SIMON, *Administrative Behavior: A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organizations*, New York, Free Press (4ª edición), 1997 (1ra edición: 1947).

<sup>17</sup> L. GIARD, “Un chemin non tracé”, en Michel de CERTEAU (dir.), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 3-101.

<sup>18</sup> B. SPINOZA, *Éthique*, Paris, Seuil, 1999, p. 217.

<sup>19</sup> M. BLANCO, “Les raisons de la jouissance chez Thérèse d’Avila”, *Savoirs et clinique*, I/2007 (n° 8), pp. 13-25. A consultar : <http://www.cairn.info/revue-savoirs-et-cliniques-2007-1-page-13.htm>

La búsqueda espiritual aflora, en la vida, tanto más cuanto que estamos enfrentados a un callejón sin salida. Esto es bien conocido y no tiene nada de sorprendente, sino que las formas tomadas por esta búsqueda son, en este caso, a veces inesperadas, sacadas de las capas reprimidas de la conciencia. El deseo, en efecto, es un dinamismo abierto para siempre: “perseverar en el ser” interpela la verdad íntima de los que se arriesgan en ella, esta verdad que reside allí donde las miradas no son autorizadas sino en la confianza más absoluta.

Por supuesto, ningún objeto, ninguna representación puede definitivamente colmar tal deseo. Sin embargo, es solamente apostando sobre los valores y representaciones del mundo – del objeto fútil del deseo infantil al objeto sublime que el místico se atreve a nombrar – que podemos esperar experimentarlo. Es porque las civilizaciones proponen incansablemente tantos objetos a consumir y a sobreconsumir: hay que calmar las tensiones del deseo. Es porque el ser humano, como lo dice Nancy Huston, es una “especie cuentista”<sup>20</sup>. Por supuesto, esto puede conducir a la alucinación: esto es aún más patente del momento en que los antiguos controles de esta producción, en particular los religiosos, están perdiendo su influencia y los sujetos dejados solos en su búsqueda de sentido, sin ayuda – *hilflosigkeit*, decía Freud – durante la mayor parte de su existencia. Pero ya el salmista lo había enunciado bien antes de nuestra época de modernidad exasperada: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado? ¿Por qué estás tan lejos de mi salvación, y de las palabras de mi clamor?” (Sl 22, 1-2).

### 2.3. Espiritualidad y religión

A decir verdad, ¿no será aquello el corazón de la condición humana? Los que han tomado el riesgo de la aventura espiritual, y que llamamos “los místicos”, ya nos advirtieron del hecho de que los avances humanos consisten en “ir de comienzo en comienzo mediante comienzos que no tienen fin”<sup>21</sup>.

Desde algunas décadas, hablamos mucho en Occidente, de distinguir entre espiritualidad y religión. Es una de las preguntas que los acompañadores espirituales en el medio hospitalero encuentran constantemente, como, por otra parte, todos los que se preocupan de la educación de la fe. Simplemente digamos aquí, para una vez más poner una problemática elemental, que espiritualidad y religión son hermanas, cuyos rostros merecen ser distinguidos, pero cuya separación puede ser nefasta.

<sup>20</sup> N. HUSTON, *L'espèce fabulatrice*. Actes Sud-Lemeac: Paris-Montréal, 2008.

<sup>21</sup> Gregorio de NISA, *La colombe et la ténèbre, textes extraits des homélies sur Le Cantique des cantiques*. Cerf: Paris, 2009. Pero, “liberada del velo de la desesperación”, el alma comprende poco a poco que “el hecho de progresar cada día en su búsqueda, y de nunca dejar de subir, es el verdadero goce de lo que desea, porque cada vez que su deseo está colmado, engendra el deseo de los bienes superiores” (pp. 85-87; pp. 109-111).

Por una parte, no hay *religión viva* sin espiritualidad que la anima, es decir, sin una movilización del ser que oriente siempre la mirada hacia la alteridad, y por allí, literalmente, le dé su alma (del latín *anima*). Pero si la vida del espíritu anima así las religiones y las atraviesa de borde a borde, ocurre también que las desborde, o incluso que transgreda sus marcos y se emancipe de ellas. Entonces, aunque haya que admitir que no hay religión viva sin espiritualidad, la propuesta inversa se defiende menos fácilmente: efectivamente, puede existir una vida espiritual fuera de las religiones reconocidas e instituidas en las colectividades humanas, cualquiera sea la nobleza de sus tradiciones.

Incluso hoy se habla de “espiritualidad laica”<sup>22</sup>, la cual consiste en “tomar acta de la caída de los seguros tradicionales que pretendían hacer derivar de fundamentos absolutos el vivir-juntos de los hombres, sin renunciar por lo tanto a la búsqueda exigente de justicia y de sentido fuera de la cual es la barbarie que nos amenaza”<sup>23</sup>.

No es necesario demostrar la efervescencia de las espiritualidades en el mundo contemporáneo. Es bien palpable en el hospital, donde la experiencia concreta de los límites, ineluctable, exacerba las búsquedas de sentido. Y es probablemente esto una de las preguntas más importantes que deberán enfrentar nuestros nietos en el contexto de mundialización, cuando se enfrentan a la competencia frenética – sin duda, vivimos solamente ahora los primeros balbuceos – de los montajes culturales pretendiendo asegurar “que hay sentido”, dicho de otra manera, cuando devendrá todavía más evidente en las comunidades humanas desintegradas que no se sostiene un orden capaz de dotarse de autoridad.

Ya, en la Edad Media, Tomás de Aquino decía de la virtud de religión que es *inclinatio ad*, inclinación hacia el Otro. Sin definir el Otro, que la plaza pública llama igual de bien “Dios”, “Alá” o “Kitschi Manítú”<sup>24</sup>, o incluso la Fuerza como en el mito contemporáneo de la *Guerra de las galaxias*, que las representaciones se vean multiplicadas como en el *Libro de los muertos* tibetano, o que sean celosas de su unicidad como en la Biblia; se trata, pues, para los seres humanos limitados en su experiencia, de asumir la tensión entre sus condiciones concretas de existencia y el deseo de alteridad que anima sus vidas.

Allí mismo donde las religiones disponen de relaciones instituidas, de caminos balizados y de reglas formateadas para caminar hacia el Otro, la espiritualidad toma el riesgo del impulso hacia lo desconocido. Pretende así renovar los objetos capaces

<sup>22</sup> A. COMTE-SPONVILLE. *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Albin Michel: Paris, 2006.

<sup>23</sup> F. GUIBAL, “Une spiritualité laïque? À propos des essais de André Comte-Sponville et de Luc Ferry”, *Études*, septembre 2007, p. 201-211.

<sup>24</sup> O. MERCREDI. *My Silent Drum*. Aboriginal Issues Press: Winnipeg, 2015.

de balizar la aventura humana sobre los territorios del Otro. Por supuesto, estos objetos pueden también fijar sus movimientos, procurar por ejemplo un sentimiento de satisfacción que para la búsqueda. De una manera general, sin embargo, las experiencias se presentan como aperturas sobre lo inédito, sobre el futuro. Es sin duda una de las razones por las cuales queremos celebrar sus grandezas, mientras que las religiones parecen hoy tan a menudo miserables<sup>25</sup>, fijadas en el pasado.

La movilización espiritual de la cual las religiones se nutren, necesita también convenciones. Debe poder decirse en palabras, en gestos, integrar los lenguajes que estructuran las comunidades humanas, en breve ser compartibles. Es, en esto, como la experiencia del corredor que, para progresar, debe siempre renovar sus objetivos, redefinir las representaciones del ideal que moviliza su energía.

Sea lo que sea, al interior como en los desbordamientos de las religiones instituidas, la experiencia espiritual permanece en el orden de la movilización, de la travesía, de la superación, de la aventura. Por supuesto, esta aventura puede estar llena de riesgos. En una sociedad como la nuestra, en la cual los marcos sociales de lo religioso más o menos se han hundido, en la cual la experiencia del no-sentido deviene exasperante, mientras que la oferta de aventuras espirituales está en el mercado libre, podemos pensar que no hemos aún visto nada de los riesgos y de las derivas posibles de las búsquedas de sentido. Los marcos sociales que dominaban las religiones tradicionales eran esencialmente marcos comunitarios; la globalización del mundo expone sobre las plazas públicas todas las experiencias, todos los imaginarios, todas las tradiciones. La búsqueda de satisfacción está por todas partes, en espiritualidad como en sexualidad, sin otra discriminación que las de los baremos a la moda en tal o tal medio a tal o tal momento, normas en concurrencia las unas con las otras para imponer su “eficiencia”. Llamamos “realización de sí” a estas búsquedas de satisfacción y proclamamos por todas partes el derecho de cada uno de tener una parte de ellas.

En consecuencia, los individuos son devueltos a su sola energía, a sus solas pulsiones, a sus solas emociones, frente a una oferta mercantil única capaz de orientar su vida<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Ver nuestro texto: R. LEMIEUX, “Misère de la religion, grandeur du spirituel”, *Ton ami. Bulletin de l'Association québécoise de la pastorale de la santé*, n° 55, 2001, pp. 10-23.

<sup>26</sup> Se comprende entonces que, por actos suicidarios sostenidos o no por comunidades extremistas, algunas alcanzan a poner su vida en juego para que su vida tenga sentido. Ver a este propósito: L. de SUTTER. *Théorie du kamikaze*. Presses Universitaires de France: Paris, 2016.

### 2.3. Sobrevivir

Ahora bien, la enfermedad, la vejez, el acercamiento evidente de la muerte, provocan la caída de los resultados ordinarios del sentido, es decir de estos montajes culturales con los cuales cada uno ha podido gestionar su vida hasta entonces. El reto de la espiritualidad, entonces, es construir espacios donde deviene posible continuar viviendo. Visto que nada más parece ahora mantenerse, se trata pues, literalmente, de *sobrevivir* en la verdad de su ser. Sobrevivir: no buscar una vida en otro mundo, sino continuar viviendo, aquí y ahora, es decir a pesar y en los límites que impone la desorganización del sentido. En el corazón de la crisis misma, el reto de la vida espiritual reside menos en la representación de la alteridad, de la cual cada uno puede ser detentor – cualquieras sean la legitimidad y la grandeza de la tradición que lo autoriza – que en la tensión vital entre el enraizamiento de cada uno, por una parte, y el ideal – la alteridad que le escapa –, por otra parte.

Es esté el nudo de la experiencia espiritual, este nudo a veces escondido bajo capas de convenciones y de costumbres que la escucha y la palabra intentan atravesar, sin nunca poder conseguirlo completamente. Tal la vida del árbol que saca su savia del suelo y crece gracia a la luz del sol, la espiritualidad permite a la aventura humana desplegarse entre las dos realidades que representan su enraizamiento en un suelo determinado y su aspiración a la alteridad. Estas dos realidades podemos llamarlas, con la filósofa Simone Weil, *la gravedad y la gracia*<sup>27</sup>. Entonces, como la cuerda de un arco tensado, la vida espiritual supone la solidez a toda prueba de cada uno de sus puntos de pinzamiento, el de la gravedad, del enraizamiento de cada uno en su historia, su cultura, incluso lo que las teologías cristianas han nombrado su “pecado”, y el de la gracia, de su impulso, de su atracción para otra cosa, o para decirlo de otra manera, de la verdad de su deseo. La espiritualidad en este sentido es una “propuesta de vida”, y es esta propuesta de vida que, cada vez, está implicada, de manera muy concreta, en el acompañamiento de la vulnerabilidad humana.

### 2.4. Cuidar

En esta dialéctica de la gravedad y de la gracia, cada polo debe ser considerado según su realidad propia, con sus fecundidades y sus límites sin olvidar nunca su apego al otro polo. Cuando tal olvido ocurre, aparecen entonces los síntomas de una u otra “enfermedad de la fe”<sup>28</sup>, que son el integrismo y el fundamentalismo. Estos constituyen en efecto modos de evitación de la tensión vital, ya sea en la absolutización de coyunturas históricas, o en la absolutización de algunos saberes,

<sup>27</sup> S. WEIL. *La pesanteur et la grâce*. Plon: Paris, 1947 y 1988.

<sup>28</sup> G. SIEGWALT. *Le défi ecclésial. Une voix protestante pour la réalisation de l'Église. Écrits théologiques IV*. Éditions du Cerf: Paris, 2016, p. 254.

teológicos u otros. Dicho de otro modo, deteniéndose en representaciones fijas del sentido, el sujeto puede entonces pretender evitar los riesgos de una aventura a la cual estaría llamado a responder. Pero dicha evitación puede también traducirse por la supresión de su dinamismo vital, o más ordinariamente, por su alienación en objetos a consumir.

Se comprende mejor, en este contexto, la importancia y la complejidad de la noción de cuidado, anterior incluso a la de “cuidado espiritual”.

La lengua inglesa distingue, más claramente que la francesa, las dos vertientes de esta noción, con los conceptos de *curing* y *de caring*. En francés, un equivalente, es distinguir entre, por una parte, la *cure* (cura), y, por otra parte, el *prendre soin* (el cuidar).

La cura (o el *curing*) es un dispositivo lógico que articula medios (actores, sea humanos o que disponen de una inteligencia artificial, poco importa), objetos, saberes teóricos y técnicas (protocolos, etc.) a fin de alcanzar objetivos determinados que son, globalmente, la remisión de la enfermedad o, cuando la sanación es imposible, el control del sufrimiento. El *cuidar* es una realidad mucho más compleja, que hace intervenir *valores y actitudes morales*. Joan Tronto, profesora de ciencias políticas y feminista estadounidense, censó algunos de estos valores: “consideración, responsabilidad, atención educativa, compasión, atención a las necesidades de los otros”<sup>29</sup>.

La distinción es evidentemente importante para pensar los cuidados espirituales. ¡Pero atención! Merece también un enfoque prudente. Distinguir no es separar. Si representa una dimensión particular, y quizás demasiado a menudo olvidada de los compromisos en el ámbito de la salud, el *cuidar*, evidentemente, no puede ser aislado de la cura que representa la condición necesaria de su eficiencia. Un cuidar que no se preocuparía de su eficiencia en términos de efectos de sanación, o por lo menos de alivio, no sería serio. Sin duda es esto lo que el Samaritano había comprendido cuando, frente al ultrajado del camino, no se contentó de compasión, ni tampoco de lindas palabras, sino que pagó de su propio bolsillo la hotelería y los medicamentos. De la misma manera, en la Edad Media, los monjes hospitalarios que acompañaban las aventuras militares iniciaron, a partir de sus prácticas tradicionales de herboristería, lo que se transformó en saber farmacológico, y, aprendiendo a clasificar los enfermos según sus síntomas reconocibles, elaboraron las primeras nosografías racionales. Prefiguraron, desde los siglos XII y XIII, los diferentes departamentos de nuestros hospitales modernos.

---

<sup>29</sup> J. C. TRONTO. *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. La Découverte: Paris, 2009.

Por otra parte, los protocolos de cuidados, que se fundan sobre la lógica racional – articulando medios con el fin de alcanzar objetivos determinados y controlables: el *curing* – pueden fácilmente hacer olvidar la otra dimensión del *cuidar*. Les basta para ello reducirse a puras técnicas. En última instancia, terminan por negar la realidad de lo humano para transformarlo en un objeto funcionando como una máquina. Ya sea en medicina, en administración, en el arte de la guerra o en otro lugar, su propensión es entonces totalitaria, si definimos el totalitarismo, a la manera de Hannah Arendt<sup>30</sup>, como una práctica que tiende a volver al ser humano superfluo. Dicho de otro modo, la obsesión por la eficiencia técnica puede fácilmente devenir un anti-humanismo cuando, más que trabajar en la invención de medidas más acordes a la fragilidad humana, tiende a reparar al ser humano para hacerlo entrar en un “sistema ideal”<sup>31</sup>.

Dicho esto, una constatación se impone: basado en las urgencias y el desarrollo exponencial de las demandas relacionadas con el aumento de la población, su envejecimiento y su precariedad creciente, los sistemas contemporáneos de cuidados invierten masivamente en los protocolos en detrimento de la atención al humano. Tienen entonces la tendencia a marginalizar las preguntas de sentido – hasta hacerlas olvidar – en favor de una verdadera obsesión por la eficiencia procedural. Es éste un fenómeno de civilización sobre el cual las generaciones más jóvenes también van a tener que reflexionar, especialmente porque la hegemonía de las grandes corporaciones, antes de todo preocupadas por el rendimiento financiero, vuelve caducos – o folclóricos – los modos de pensar tradicionales portadores de valores colectivos.

Esta evacuación del sentido en favor de los procedimientos técnicos es evidentemente un factor, entre otros sin duda, pero importante y particularmente difícil de controlar, el agotamiento profesional observable en los medios de salud, el desamparo psicológico de los militares en choque post-traumáticos, o de los oficiales confrontados cotidianamente a la miseria urbana ordinaria (sobredosis, deterioro psíquico, violencias, etc.). Alimenta el carácter pandémico de la depresión, este “cansancio de ser uno mismo”<sup>32</sup> siempre más frecuente en una sociedad, de hecho, siempre más exigente para cada uno de sus miembros en términos de performance técnica. En este contexto, el acompañamiento espiritual debe lidiar con hombres y mujeres heridos en su historia personal y colectiva.

Se comprende que el cuidar exige entonces una atención continua, la del jardinero que escarba y enriquece el suelo en el cual sus plantas forman raíces, al

<sup>30</sup> H. ARENDT. *Le système totalitaire*. Éditions du Seuil: Paris, 1972.

<sup>31</sup> J. LAFFITTE, « Le péché de Gomorre ou la tentation intégriste », *Études*, noviembre 1996, pp. 507-515.

<sup>32</sup> A. EHRENBERG. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Odile Jacob: Paris, 1998. Ver también, del mismo autor, *La société du malaise*. Odile Jacob: Paris, 2010.

mismo tiempo que se asegura de su acceso a la luz del sol. Dicho de otro modo, supone cuidar la tensión constitutiva de la vida de cada uno.

### **Conclusión. ¿Los cuidados espirituales son fútiles, útiles, necesarios?**

Al término de este recorrido tributario de aprendizajes realizados sobre el terreno, podríamos concluir diciendo que cada uno deviene responsable de sus propias respuestas a la pregunta planteada en el título. Sería consecuente con la lógica del acompañamiento tal como fue presentado. Algunas observaciones, sin embargo, se imponen todavía.

Primero, hay que ver bien que las instituciones de salud, a diferencia de lo que pudo constituir una buena parte de su historia, están ahora masivamente bajo la influencia de las lógicas instrumentales. El modelo es el de los PPBS (*Public Programming Budgeting Systems*) elaborados por las administraciones públicas en la mitad del siglo XX, y cuya función es permitir a los decididores (políticos o administrativos) obtener o conservar un cierto grado de satisfacción en los usuarios de las instituciones, manteniendo al mismo tiempo sus costos lo más bajo. La *buena gobernanza*, concepto generalmente valorado, consiste en tomar decisiones que tienen en cuenta las relaciones estrechas entre el equilibrio económico y la salud, física, social, e incluso cultural de una población dada.

En tal contexto, las preguntas espirituales – como las preguntas de sentido en general – no son objetivos perseguidos por las instituciones, sino que son competencias transversales. Hacen intervenir valores, incluso convicciones que permanecen fuera de la deliberación, que las lógicas procedurales no consideran, o consideran adquiridas. Sin embargo, estas preguntas postergadas atraviesan de proa a popa estas lógicas procedurales y surgen, literalmente, en situación de crisis, cuando los dispositivos curativos alcanzan sus límites y cuando, para retomar una expresión traductora de la saturación de los intervinientes, “esto no tiene más sentido”.

Estas preguntas transversales nos hunden entonces en el corazón del misterio de lo humano.

Ellas sacan a la luz la pertinencia del acompañamiento espiritual – en el sentido del compartir del pan de la búsqueda. Proclaman, en realidad, que somos humanos solamente en la medida en la que estamos en relación con otros humanos, es decir, allí donde se confrontan y se conjugan las experiencias fundamentales – los misterios – de cada uno, estas experiencias donde cada uno está arrinconado en sus límites y obligado a “perseverar en el ser” dando una consistencia siempre renovada a su deseo. Del mismo modo, nos recuerdan que la vida humana es esencialmente

movimiento, que somos viajeros, así como le gustaba decirlo a Agustín, o *caminantes angélicos*, para tomar la expresión de un poeta y místico del siglo XVII, Angelus Silesius<sup>33</sup>, él mismo médico.

En este sentido, la vida espiritual de los enfermos no es la excepción: representa toda vida espiritual, incluso toda vida humana destinada, para hacer sentido, a conjugar gravedad y gracia, enraizamiento y búsqueda de luz. Se manifiesta simplemente como un momento crucial en la aventura de cada uno, un momento donde los simulacros ya no son posibles y donde se impone la necesidad de “vivir en la verdad”<sup>34</sup>.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

<sup>33</sup> ANGELUS SILESIUS (Johannes Scheffler). *Le pèlerin chérubinique (Der Cherubinische Wandersmann, 1674)*. Albin Michel: Paris, 1994.

<sup>34</sup> V. HAVEL, « Le pouvoir des sans pouvoir », en *Essais politiques*. Calmann-Lévy: Paris, 1989, pp. 65-157.

# La filosofía de la religión de Zubiri y diálogos con el sonido y la música

## Zubiri's philosophy of religion and dialogs with sound and music

**Romina González Romanini**

Magíster en Musicología Latinoamericana

Universidad Alberto Hurtado

romigonzalezr@gmail.com

Fecha de recepción: 01/03/2019

Fecha de aprobación: 26/03/2019

Como citar este artículo: R. GONZÁLEZ. "La filosofía de la religión de Zubiri y diálogos con el sonido y la música" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°15, Julio 2019, pp. 43-59 <https://doi.org/10.29035/pyr.15.43>

**Resumen:** Este trabajo resume gran parte de la filosofía de la religión de Xavier Zubiri desde *Inteligencia Sentiente*, centrándose especialmente en el aspecto de la religación como hecho inmediato situado en la aprehensión, y sus plasmaciones religiosas que serán probadas mediante la experiencia en la realidad. Desde esta experiencia religiosa se proponen también algunos diálogos con el sonido y la música, poniendo atención en lo que sucede con los fenómenos de audición y escucha.

**Palabras claves:** Filosofía de la religión, religación, religión, música, sonido, escucha.

**Abstract:** This paper resumes a great part of Xavier Zubiri's philosophy of religion read from *Sentient Intelligence*, focusing specially on the aspect of religation as an immediate fact placed in apprehension, and its religious plasmations that will be proved through experience in reality. From this religious experience it is also proposed some dialogs with sound and music, putting attention on what happens with audition and listening phenomena.

**Key words:** Philosophy of religion, religation, religion, music, sound, listening.

## 1. Filosofía de la Religión de Xavier Zubiri

La obra *Inteligencia Sentiente* de Zubiri, correspondiendo a una noología, se trata de una investigación del intelecgrir sentiente o del sentir intelectivo, de un análisis filosófico del hecho más básico y común a toda vida sentiente que es la aprehensión. En este vivir, que es un proceso unitario básico, se distinguen tres momentos: la suscitación, la modificación tónica y la respuesta, o dicho de otro modo: intelección, sentimiento y volición. Toda vida sentiente pende del momento de suscitación y como sea la suscitación será el vivir. La suscitación es la aprehensión de algo. Aquí yace la filosofía primera –usando las palabras de Diego Gracia– pues lo más radical de nuestra vida son los actos aprehensivos y todo lo que venga después supondrá el saber primero sobre estos actos.

Poniendo el foco en la suscitación o aprehensión, podemos decir que también posee una estructura triádica, en donde se diferencian: afección, alteridad y fuerza de imposición. Lo suscitante en la aprehensión nos afecta, por tanto la afección se trata de un momento impresivo. En el acto mismo, aprehendemos que lo que nos afecta es algo “otro”, por tanto corresponde al segundo momento de alteridad. Y finalmente, aquello que nos afecta, lo hará con una fuerza de imposición.

Por otro lado, Zubiri identifica dos tipos de aprehensión que tienen que ver con la alteridad aprehendida, y como esas alteridades son diferentes, las aprehensiones lo serán también. Existe entonces, un contenido y una formalidad. El contenido será complejo, en donde aprehendemos notas e intensidades; y una formalidad que es el modo de quedar lo aprehendido en la aprehensión donde aprehendemos estimulación y realidad. La estimulación será aquella aprehensión de los animales, que aprehenden signos objetivos para la respuesta viviente, y la realidad la aprehensión del hombre, en donde lo que se aprehende no sólo es alteridad signica, sino alteridad radical que queda en el hombre y en lo otro mismo como siendo “de suyo”.

El ser humano entonces queda abierto a lo real como tal, abierto a las cosas reales, y será para Zubiri el “animal de realidades”. Este “animal de realidades” al aprehender impresivamente algo, siente, siendo la aprehensión humana una impresión de realidad, un acto de sentir, un acto de intelecgrir, o mejor dicho, de intelecgrir sentiente o sentir intelectivo.

Así, la esencia del acto de aprehensión consistirá en la mera actualización de realidad, pues por la aprehensión el hombre queda inadmisiblemente instalado en la realidad. Todo el sentir humano resulta liberado de la presión estímúlica. La

afección humana es afección real, la alteridad en el hombre es realidad y la fuerza de imposición es fuerza de realidad<sup>1</sup>. La apertura de la esencia humana reposa en la intelección, pues ella es la que nos fuerza a vivir pensando. La apertura libera al hombre de toda sujeción estímúlica y hace de su esencia una persona, por ello la “personidad” es el preciso carácter de la esencia intelectual abierta<sup>2</sup>. El hombre es suyo porque posee su realidad en tanto que realidad, por eso es “suidad”. “El proceso de sentir se abre, las tendencias se vuelven inconclusas y la respuesta humana queda entonces indeterminada [...]. En el hombre la respuesta queda en suspenso. Es la realidad de la volición. El hombre es libre y ha de escoger su respuesta”<sup>3</sup>.

Volviendo al hecho central que es la aprehensión, Enzo Solari resume que:

“Por aprehender impresivamente la realidad de las cosas, el hombre tiene un sentir intelectual. Por ser una inteligencia sentiente, es un animal de realidades. Por vivir en el ámbito de la realidad y estar liberado de la tiranía estímúlica, el hombre es persona. Por ser formalmente suyo, el hombre tiene una dimensión histórica y una estructura moral, y ha de realizarse a través de la apropiación de posibilidades. Sin embargo esto no es todo. Y es que la impresión de realidad, como acaba de insinuarse, está dotada de un carácter insondable y poderoso. La realidad presente en toda aprehensión humana de las cosas, tiene por ello un carácter intrínsecamente enigmático”<sup>4</sup>.

Aquí es donde emerge la fuerza de imposición de la realidad, porque el hombre está inundado, forzado por esta fuerza de imposición de lo real. La fuerza de imposición es entonces la fuerza de realidad. Lo quiera o no, el ser humano padece la realidad en todos y cada uno de sus actos, por ello la fuerza de imposición tiene una estructura trascendental, y la impresión humana, por ser impresión de realidad, está abierta y es trascendental. En cada cosa la realidad tiene un poder dominante: las cosas reales vehiculan trascendentalmente el poder mismo de lo real, hay dominancia de la formalidad sobre el contenido<sup>5</sup>. El poder de realidad, dotado de primacía frente a todas las cosas, domina al hombre de una manera peculiar, pues le impone la inexorable tarea de tener que realizarse de una manera u otra<sup>6</sup>.

Ahora bien, en la medida que el hombre aprehende realidad, todo lo aprehende como “otro” respecto de su persona. Es así, un absoluto relativo. Absoluto porque

---

<sup>1</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. RIL Editores: Santiago, 2010, p. 133.

<sup>2</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 134.

<sup>3</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 135.

<sup>4</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 139.

<sup>5</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 141.

<sup>6</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 142.

como persona se autoposee como realidad y se autodetermina en sus decisiones, pero relativamente, pues su autoposición con la realidad es a través de las cosas, en el mundo.

“El hombre es un absoluto, pues posee su propia realidad y es por ello persona. Pero esta absolutidad está referida a las cosas, es decir, a todo lo demás: cosas apersonales y personales, incluida la propia persona. [...] Es la necesidad de las cosas para ser absoluto, la necesidad insoslayable de todo lo demás como de un término que constituye a la persona humana. Justamente en esto consiste la relatividad de la absolutidad humana”<sup>7</sup>.

El hombre, relativamente absoluto, se encuentra apoyado en la realidad pura y simple. Esta realidad es entonces fundamento. Zubiri distingue tres momentos: la ultimidad de lo real, en donde la realidad es lo último de las cosas y de mis propias acciones; la posibilidad de lo real, donde la realidad es el ámbito mayor y definitivo dentro del cual el hombre esboza su vida; y finalmente la impelencia, pues la realidad es un carácter trascendental al que no se puede escapar, que impele al hombre a realizarse de una manera u otra<sup>8</sup>. Para el hombre, pues, la realidad es fundamental, es decir, última, posibilitante e impelente. El origen de la idea de Dios radica entonces en nuestro ser relativamente absoluto, siendo la divinidad lo único absolutamente absoluto.

Nosotros aprehendemos las cosas y las cosas ejercen una fuerza sobre nosotros. Nos llevan a hacer algo, empujan a hacer algo. Cada cosa aprehendida es un contenido más una fuerza de realidad, entonces lo que empuja es la realidad como tal que viene vehiculada en las cosas. La fuerza de realidad nos impele a realizar nuestros actos personales, por tanto será constitutivo de nuestro existir la pregunta *¿qué va a ser de mí?* (basada en la realidad enigmática), *¿qué voy a hacer de mí?* (basada en la libertad). La inquietud es constitutiva. Y en esto descubrimos que no somos fundamento de nosotros mismos, sino que estamos apoyados en una realidad enigmática y poderosa que nos desborda, y en esa inquietud surge la religación, pues la fuerza de realidad nos impele a vivir personalmente, por tanto existir es *ser religado*. La religación es experiencia radical constitutiva que nos liga al poder de lo real y que está tanto en el ateo, como en el agnóstico y en el teísta.

“El poder de lo real ejerce su dominio sobre el ser humano, de tal manera que este vive su vida aprehendiendo primordialmente el despliegue de ese poder enigmático. [...] Es el hombre el que está fundado en el poder de lo real, “apoderado” por él. [...] Este dominio adopta la forma de una atadura o ligazón. Es la “religación” de la persona al

<sup>7</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 176.

<sup>8</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, pp. 177-178.

poder de lo real. El hombre es la realidad personal religada. La religación, dice Zubiri, es la dimensión noérgica y poderosa descubierta en la aprehensión humana, y es a la vez y por lo mismo el hecho teologal primordial, el punto de partida de la religión, el primer dato de toda filosofía de la religión<sup>9</sup>.

La religación será entonces aquel momento pre-religioso sobre el cual se fundará toda la parte fenomenológica de la filosofía de la religión de Zubiri, que será una reflexión rigurosa y articulada del “problema de Dios y no la cuestión ni de la existencia ni del concepto de Dios, sino sólo de la constitutiva y ontológica religación de la existencia”<sup>10</sup>. “La religación se halla en la propia existencia humana, y no fuera o más allá de ella y del mundo. El problema de Dios es una radical dimensión de la vida humana. El hombre consiste en el problema de Dios, lo que significa que es una existencia religada”<sup>11</sup>. La religación es como definiría Zubiri, un “arraigo de la existencia”. Este arraigo está ligado con el apoyo y raíz de la persona, es decir, con su fundamento. La fundamentalidad es la dimensión de la existencia en cuya virtud se dice que el hombre está religado, radicado, apoyado.

En la apertura existencial se muestra la religación:

“y así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que “hay” cosas, así también el estar religado nos descubre que “hay” lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia”. [...] Si en un principio [Zubiri] decía que lo que religa es Dios, en el texto publicado en *Naturaleza, Historia, Dios* puntualiza y agrega “no nos es patente Dios, sino más bien *la deidad*”. La deidad es el ámbito abierto por la religación”<sup>12</sup>.

Entonces esa deidad a la que estamos religados será una experiencia inmediata, pues se halla en la aprehensión, es immanente a ella, mientras que la vivencia de una divinidad (Dios, dioses, cosmos) será una experiencia mediada, pues Dios no está accedido. Pero la pregunta por Dios sí que está inscrita en el fondo del ser humano, entonces la pregunta por la divinidad será universal, porque todo hombre está religado. “El hombre no tiene el problema de la deidad, pero sí tiene inexorablemente el problema de Dios, es decir, «el problema de quién es esa deidad»”<sup>13</sup>, pudiendo responder a ello agnósticamente, ateamente, o teístamente. Este es el terreno en común. Zubiri radica lo religioso en algo pre-religioso que

<sup>9</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 143.

<sup>10</sup> F. CORREA. *El inicial planteamiento zubiriano de la cuestión de Dios en su artículo “En torno al problema de Dios”*. *Influencia heideggeriana y camino propio*. [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492008000200011#t32](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492008000200011#t32)

<sup>11</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 144.

<sup>12</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 151.

<sup>13</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 158.

es la religación, experiencia inmediata de la aprehensión frente al poder de lo real. Todos estamos religados, mas las religiones serán plasmaciones históricas, sociales y culturales de un hecho anterior que es la religación.

De esta forma, cuando el logos toma distancia y se pregunta en qué consiste ese poder de lo real al que estamos religados, el logos vuelve en un momento reversivo, pudiendo afirmar ese fundamento como divino (teísmo), negarlo (ateísmo) o dejarlo como indeterminado (agnosticismo). Cuando el logos construye y elabora ideas de divinidad, y afirma el fundamento de la divinidad, la religación se estaría plasmando en religión, conformándose así la vía teísta en el logos religioso. Cuando el logos dice que el fundamento no es Dios, no es divinidad, se plasma el logos ateo. Y cuando el logos afirma que el fundamento está indeterminado, se plasma el logos agnóstico. Si el logos afirma que el fundamento es divinidad, entonces se constituye el campo religioso, y se plasma la religación en religión. La religión tiene su origen entonces en el logos, ya no en la aprehensión.

Habiendo tres vías posibles de plasmación de la religación: teísmo, ateísmo y agnosticismo, seguiremos para efectos de este trabajo por la vía teísta que es la que Zubiri también continúa. Para él, cuando el logos afirma que el poder de lo real es Dios, afirma algo sobre el “de suyo”, y cuando la razón marche a decir qué es este Dios en su fondo y tenga diferentes comprensiones de la divinidad, va a buscar lo que es Dios “de suyo”, irá en búsqueda de la realidad de Dios allende la aprehensión. “Si Dios es la realidad absolutamente absoluta determinada por el logos y atestiguada por el lenguaje y la historia”<sup>14</sup>, la inteligencia tiene una tarea por delante: determinar su razón definitiva. “Mientras el conocer en general busca la realidad-fundamento de lo actualizado en el campo, el conocimiento religioso busca la realidad-fundamento del poder de lo real y de sus sentidos teístas campales”<sup>15</sup>.

Una vez hecha la pregunta del logos sobre qué es el poder de lo real y si este podría ser Dios, le queda a la razón marchar al mundo: esbozar posibilidades y verificar luego a través de la experiencia. Zubiri entra a desarrollar el método teísta, esbozando sus posibilidades. El teísmo tiene tres líneas de desarrollo básicas que serían según el autor, congéneres: una en que el logos en un proceso intelectual afirma que el poder de lo real es Dios o lo divino (monoteísmo), o son los dioses (politeísmo), o el universo y leyes cósmico-morales (panteísmo). Zubiri optará por argumentar la vía monoteísta que según él, sería la más plausible y completa metafísicamente

<sup>14</sup> F. CORREA. *El inicial planteamiento zubiriano de la cuestión de Dios en su artículo “En torno al problema de Dios”. Influencia heideggeriana y camino propio.* [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492008000200011#t32](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492008000200011#t32)

<sup>15</sup> F. CORREA. *El inicial planteamiento zubiriano de la cuestión de Dios en su artículo “En torno al problema de Dios”. Influencia heideggeriana y camino propio.* [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492008000200011#t32](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492008000200011#t32)

hablando, puesto que Dios, siendo realidad absolutamente absoluta en la cual no cabe coeficiente de negatividad, debe ser trascendente, una realidad plenaria. Frente a esto, el politeísmo tiene transcendencia debilitada puesto que su realidad plenaria se vería fragmentada en varios dioses; y el panteísmo también porque la realidad divina en tanto cosmos, sería sólo un “chispazo” de lo real. En cambio en el monoteísmo se mostraría el movimiento desde una divinidad que es enigmática hacia una realidad esencialmente existente y distinta del mundo, que es fundamento de lo real y causa primera. Por ser fundamento, es realidad inteligente y volente, trascendente, absoluta. Realidad divina. El monoteísmo tendría una coherencia interna que para Zubiri se manifiesta en la superioridad intelectual e histórica respecto de las otras opciones religiosas de la vía teísta que ya se mencionaron. Según Solari:

“La de Zubiri es una metafísica de la religión que lo lleva a defender la superioridad intelectual e histórica del monoteísmo. Para respaldar tal superioridad, Zubiri ensaya varios argumentos a favor de un Dios único, trascendente y personal: uno cosmológico, otro antropológico y otro basado en el problema del mal. Todavía ensaya (quizás antes que todos los demás) un argumento muy peculiar que pudiera llamarse metafísico, por estar elaborado a partir de la realidad *qua* realidad y no de la realidad del cosmos, o del hombre, o del mal. Todas estas argumentaciones recaen en la realidad absolutamente absoluta de Dios, una realidad con unos ciertos caracteres conceptivos que podrían ser fijados racionalmente”<sup>16</sup>.

Zubiri hace entonces esbozos sistemáticos de los caracteres divinos: Dios es realidad plenaria, es vida absoluta, es un individuo absoluto, posee perfecciones de infinitud, inmutabilidad, inmensidad y eternidad, haciendo analogía al universo humano es inteligencia subsistente, tiene volición, y es persona absoluta.

“es que por ser personal, vivo, inteligente y volente, es por lo que Dios es en sí mismo, adecuadamente, una realidad fontanal última, posibilitante e impelente. Y por eso su manifestación en el poder de lo real, es lo que hace de este poder algo también último, posibilitante e impelente, constituyendo por tanto el fundamento de la religación. Tal es, a mi modo de ver, la justificación intelectual de la realidad de Dios”<sup>17</sup>

Frente a ello, toca demostrar la realidad plenaria de Dios que sería, al menos, probable. Esto se realiza a través de la experiencia monoteísta que intentará justificar la realidad de Dios, puesto que la existencia de Dios no se resuelve sólo teóricamente sino que estará involucrada la experiencia.

<sup>16</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, pp. 388-389.

<sup>17</sup> X. ZUBIRI, 1984, en E. SOLARI, 2010, p. 398.

## 2. Experiencias de lo religioso

El logos elabora y se pregunta si el poder de lo real será Dios. Esboza una idea de Dios y la razón hace que haya un acto de Dios. La fe es un momento de la razón que pide comprobar la existencia. Si bien la realidad de Dios es objetivable por medio de la marcha teórica de la razón, no es un objeto como los demás, sino un fundamento. La razón religiosa entonces no es un conocimiento como los demás sino más bien la búsqueda del fundamento plenario y trascendente del poder de lo real. La prueba de la existencia de Dios, es decir, su intelección demostrativa es puesta en marcha por la voluntad de verdad, no obstante, la respuesta no dependerá de esa voluntad sino de la intelección misma.

Esa prueba se realiza entonces a través de la experiencia, que para Zubiri será una «probación física de la realidad»:

“Experiencia no significa aquí la *aisthesis*, es decir no es el dato sensible. Tampoco es lo que Aristóteles llamó *empeiria*, el reconocimiento (*mnéme*) de una misma cosa en distintas percepciones; experiencia no es aquí lo empírico. Tampoco significa lo que designamos como experiencia de la vida. Experiencia es algo distinto. Es ante todo una especie de prueba a que se somete algo, una prueba que no es mera comprobación, por ejemplo, conceptiva, sino que es el ejercicio mismo operativo del acto de probar: es probación física. ¿De qué? De la realidad de algo. La experiencia es pues, probación física de la realidad.[...] El hombre, haciendo religadamente su propia persona, está haciendo la probación física de lo que es el poder de lo real”<sup>18</sup>.

Zubiri en *Inteligencia y Razón* (1983) distingue tres momentos en los modos de experiencia como probaciones de un “podría ser”: primeramente, el establecimiento de un sistema de referencia (dada por la intelección sentiente), el segundo momento es el esbozo de posibilidades (hecho por el logos) y el tercer momento que es la probación física de la realidad (donde viene la razón). Dentro de este último momento, Zubiri categoriza cuatro formas de experiencia de lo viable. Primeramente, el experimento, que consiste en forzar a lo real campal a mostrar su índole profunda ante el experienciador. En segundo lugar, la compenetración, que sería asistir a la visión de lo real desde la propia interioridad de la persona, en donde el experienciador se instala en lo experienciado. En tercer lugar, la comprobación, que consiste ver las realidades aprehendidas en realidades postuladas por sugerencia de la realidad campal. Y en último lugar, el modo que concierne a la experienciación de mi propia realidad; la experiencia por conformación, que es una inserción de

<sup>18</sup> X. ZUBIRI. *El hombre y Dios*. Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri: Madrid. (6ª edición), 1998, p. 95.

un esbozo de posibilidades de lo que soy en mi propia realidad, es decir, tratar de conducirme íntimamente conforme a lo esbozado. Según Zubiri este es “el modo radical de experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad”<sup>19</sup>.

“Y es que esta es una experiencia por conformación, por supuesto, pero una que implica la radical entrega y compenetración de la propia persona con la persona absolutamente absoluta. No es sólo conformación de la propia vida a la luz de Dios sino que es una experiencia de entrega de la propia persona que así se compenetra con la persona divina”<sup>20</sup>.

Así entonces “la experiencia de Dios no puede consistir ni en experimento ni en comprobación, sino en compenetración y conformación”<sup>21</sup>, puesto que ya se ha esbozado a Dios como realidad personal. Para el monoteísta entonces, Dios trascendente está presente en las cosas y la experiencia por compenetración requiere de la presencia de las dos personas. La experiencia de Dios entonces se da porque el hombre no puede dejar de encontrarse religado, fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios. El hombre entonces se ve siendo experiencia de Dios. En la medida que el ser humano va forjando su persona, se ve con el poder de lo real, se ve fundado en la realidad última, posibilitante e impelente, haciendo que el hombre mismo vaya constituyéndose en su realidad personal que incluye sus tres dimensiones: individual, social e histórica. Todo esto, mediado por la experiencia compenetrada de Dios y el hombre en un acto de donación y entrega, respectivamente.

“Dios es experiencia en el hombre mismo. En efecto, no es lo mismo la presencia de Dios en las cosas que en las personas. El darse de Dios a las personas tiene en palabras de Zubiri “una estructura metafísica y teologal absolutamente peculiar: no es un dar cualquiera, es una donación”. [...] La donación de Dios provoca en el hombre una tensión donante que se traduce en una “entrega”. En palabras de Zubiri “la forma plenaria del acceso del hombre a Dios es la entrega”. La entrega es la donación personal del hombre a Dios en respuesta a la donación personal de Dios al hombre. Es la forma plenaria de la experiencia por compenetración”<sup>22</sup>.

Ahora bien, el modo más radical –según Zubiri– de probar físicamente la realidad de Dios es la experiencia por conformación. “En el proceso de búsqueda el hombre encuentra diversas posibilidades para realizarse. De ahí que entre ellas ha

<sup>19</sup> X. ZUBIRI. *Inteligencia y Razón*. E-book, 1983, p. 117. Obtenido de: [https://kupdf.net/download/zubiri-inteligencia-y-razon\\_59f122c4e2b6f51f0ac573cd\\_pdf#](https://kupdf.net/download/zubiri-inteligencia-y-razon_59f122c4e2b6f51f0ac573cd_pdf#)

<sup>20</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 398.

<sup>21</sup> B. CASTILLA. “El hombre, experiencia de Dios: teología natural de Zubiri”. *Cuadernos de pensamiento*. N°10, 1996, pp- 237-248, 243.

<sup>22</sup> B. CASTILLA. *El hombre, experiencia de Dios*, p. 246.

de tomar una opción. Y esto es la libertad: la opción es la manera real y concreta de ser libre, de ser absoluto”<sup>23</sup>. Además, la fe religiosa monoteísta se vuelve parte del momento experiencial del conocimiento racional de la realidad única y personal de Dios, por eso “la religión es una experiencia por conformación porque es probación del fondo de la propia realidad en función de Dios”<sup>24</sup>.

“Dios, experiencia del hombre, al advertir que el hombre es también y sobre todo experiencia de Dios. Zubiri afirma: “no es que el hombre tenga experiencia de Dios, es que es formalmente [...] experiencia de Dios”. Es decir, cuando el hombre experimenta lo más íntimo de su ser absoluto, ese absoluto es un modo de ser de Dios, que es absolutamente absoluto. El hombre por tanto, se define en cierto modo, por Dios. Este modo de experiencia sería un modo por conformación, pues es experimentarse como absoluto en un modo de experiencia de sí mismo”<sup>25</sup>.

Solari es claro en postular que la experiencia religiosa “supone un acto optativo y radicalísimo de confianza”<sup>26</sup> porque requiere de confiar en la divinidad esbozada para determinar y orientar la propia realidad en el mundo y por ello, para Zubiri:

“Toda experiencia de Dios, debido a su estructura, es una fe. Probar el esbozo equivale a confiar en la realidad divina postulada no sólo como fundamento del poder de lo real, sino como fundamento del sentido de mi realidad (el yo) y también de la realidad del mundo (el ser)”<sup>27</sup>.

Habiendo llegado hasta este punto de la filosofía de la religión de Zubiri, *ad portas* de entrar en teología por lo confesional de la opción cristiana como preferencia dentro de los monoteísmos, abordaremos la música como vía de experiencia de probación física de la realidad.

### 3. El modo auditivo de experimentar a Dios

Según lo revisado, la religación al poder de lo real consiste en un hecho pre-religioso dado en la aprehensión primordial. Es interesante destacar como para Zubiri, la religación se da de modo especial en el sentir auditivo, táctil y direccional. Nos detendremos en lo auditivo. La realidad se presenta de un modo auditivo, como notificante, la presentación de lo real como algo que remite a una cosa sonora. “Por el oído, la intelección es (de acuerdo con su sentido etimológico) una auscultación”<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> X. ZUBIRI. *El hombre y Dios*, p. 329.

<sup>24</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 327.

<sup>25</sup> B. CASTILLA. *El hombre, experiencia de Dios*, p. 247.

<sup>26</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 329.

<sup>27</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 329.

<sup>28</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 118.

“Todos los sentires, en especial el oído, el tacto y el sentir direccional, permiten probar racionalmente la posibilidad de la realidad absolutamente absoluta a través de su carácter trascendente y fundamental. Justo por la manifestación de la realidad divina, hay una cierta audición y un cierto tacto de Dios. Dios no se manifiesta como algo situado ante la vista, un objeto que estuviera delante, sino como esa realidad misteriosamente excesiva que se hurta a la mirada y que sólo se puede oír y tantear”<sup>29</sup>.

Es decir, Dios pareciera presentarse con esta fuerza de imposición del poder de lo real en nuestra aprehensión de forma “audio-táctil, esto es, a un tiempo como noticia y nuda presencia por tanteo”<sup>30</sup>, pudiendo experimentar el fundamento de esta realidad en las cosas –y allende las cosas– como un Dios que aprehendemos sonora y táctilmente, y nos hace ir en marcha existencial e intelectual hacia el fundamento. En esto, Solari advierte la paradoja de que en la experiencia se da “contacto con una realidad abrumadora que se escapa, noticia de esa realidad irrefragable cuya voz se entiende por una aproximación sumamente desajustada, y dinamicidad de la realidad a la que el hombre está lanzado en una dirección interminable y abismática”<sup>31</sup>.

En esto, mucho tiene que decir la fenomenología de la audición y por ende, la experiencia con la música.

Peter Szendy en su libro *En lo profundo de un oído* decía que nuestra escucha tiene una capacidad de abrirse paso y una fuerza de puntuación, y propone para ello hablar de *otografía*, de *sobre-escucha*, o de *auscultación*, puesto que todo el resto de las palabras que nombran la audición implican una pasividad que no es originaria del sentido:

“...la escucha pasiva que nos legó nuestra modernidad –esta apertura condescendiente del oído, que se presenta como la pura acogida de lo que viene– no es sino una construcción tardía erigida al precio de una neutralización, incluso de una represión de todo lo que vincula al ejercicio del oído con un *marcaje*...”<sup>32</sup>

En el caso de la audición hay una fuerza que viene de la realidad a la aprehensión (la fuerza del poder de lo real) pero también otra que va hacia la realidad luego de la modificación tónica (la fuerza de marcaje). Es decir, así como la realidad en la aprehensión vía auditiva causa una impresión en mí debido a su fuerza de imposición, así también el oído es un sentido que aprehende estimulación y realidad

<sup>29</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 324.

<sup>30</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 324.

<sup>31</sup> E. SOLARI. *La raíz de lo sagrado*, p. 325.

<sup>32</sup> P. SZENDY. *En lo profundo de un oído. Una estética de la escucha*. Metales pesados: Santiago, 2015, p. 60.

devolviendo una fuerza de puntuación o de marcaje. Zubiri decía que por el oído la intelección era auscultación, y es que el oído al escuchar se abre una *otorruta* y “aquel que ausculta el cuerpo lo penetra, incluso lo perfora, lo marca y lo detalla en cuanto corpus auditivo”<sup>33</sup> y “lo que podrá escuchar será lo que habrá sabido hacer resonar”<sup>34</sup>. Se trata entonces de que el oído y la cognición a través de la audición es fuerza que se devuelve a la realidad para hacerle preguntas. Y la fuerza del poder de lo real al sentir auditivo le muestra exactamente aquello: que lo real es una cosa sonora, que Dios es «la voz que llama», la noticia, que no deja sino expectante al oído a preguntar y averiguar qué es lo que suena, qué dice la voz y qué noticias quiere comunicar.

La música en este sentido, es muy importante para la experiencia religiosa. La música como fenómeno intangible genera efectos y comunica significados a las personas, tanto individual como socialmente; y es paradójica: está presente y se vive a través de nuestro ser, pero a la vez no se puede tocar; llena los espacios pero no se mide; transcurre en el tiempo pero en el instante ya no está.

“La música es simultáneamente más y menos concreta, es abstracta aunque está inevitablemente hecha y experienciada de manera encarnada. La música, a diferencia del teatro, tiene un componente místico, como “abstracción corporizada” que es y a la vez que no es. Llena el espacio pero no puede ser medida, y desaparece absolutamente como si fuera una sombra una vez que se desvanece la luz. La música tiene relación con la sombra: es lo que *no es* de aquello que es; es manifestación de lo real que en sí mismo es real y no real. En ninguna otra práctica humana la agencia depende tan específicamente de ser y no ser; en ese aspecto la música se relaciona con la espiritualidad”<sup>35</sup>

La música y la espiritualidad se cruzan en ese aspecto y en otros. El sonido ha sido desterrado como fuente de conocimiento e interacción con la realidad debido a que nuestra lógica occidental es predominantemente eidética. La visión nos entrega una meta-posición que nos pone cerca y a la vez lejos de aquello que vemos, permitiendo un “desapego y objetividad de aquello que se presenta a sí mismo como verdad”<sup>36</sup>. *Ver para creer*, o mejor dicho, *ver es creer*. Al contrario, el escuchar es totalmente diferente:

<sup>33</sup> P. SZENDY. *En lo profundo de un oído*, p. 64.

<sup>34</sup> P. SZENDY. *En lo profundo de un oído*, p. 65.

<sup>35</sup> R. LEPPERT. “Reading the sonic landscape” en Sterne, Jonathan (2012), *The Sound Studies Reader*. Routledge: New York, 2012, pp. 409-418, 412.

<sup>36</sup> S. VOEGELIN. *Listening to noise and silence*. The Continuum International Publishing Group Ltd.: London, 2010, p. xii.

“la escucha está llena de duda: duda fenomenológica del oyente acerca de lo que escucha y de él mismo escuchándolo. La escucha no nos ofrece esa meta-posición porque no hay lugar donde yo no *soy* simultáneamente con lo escuchado. Por muy lejos que esté la fuente, el sonido se asienta en mis oídos. No puedo escucharlo si no estoy inmerso en su objeto auditivo, que no es su fuente pero el sonido como sonido mismo”<sup>37</sup>

En la aprehensión auditiva, la realidad no se muestra como objeto delimitado visualmente, sino como “noticia” que nos lleva más allá. La escucha es dinámica. El sonido como *siendo de suyo* está inmerso en mí, y una filosofía del arte sonoro tiene su núcleo en este principio básico: compartimos tiempo y espacio con el objeto o evento que suena. Pensar desde la escucha entonces, implica un re-pensar las filosofías existentes de la percepción que se asientan en las nociones de objetividad y subjetividad, y en los lugares de generación de significados. La escucha implica pensar que “entre mi escucha y el objeto/fenómeno sonoro nunca sabré su verdad, sino que sólo puedo inventarla, creando conocimiento para mí”<sup>38</sup>, es decir, en la escucha yo estoy en el sonido, y no hay brecha entre lo oído y el oído, lo escuche o no lo escuche. En palabras de Salomé Voegelin:

“Los sonidos entran constantemente en mis oídos, dando vueltas por ahí, declarando su interés incluso cuando no estoy escuchando [...], el hecho de que no esté escuchándolos consciente o voluntariamente no significa que esos sonidos no den forma a la realidad como se me presenta”<sup>39</sup>

El sonido niega la estabilidad de la experiencia sensorial. El foco de la escucha está en la naturaleza dinámica de las cosas, en los objetos perceptuales que son inestables, fluidos y efímeros. “Los sonidos son como fantasmas”<sup>40</sup>, puesto que desarmen las ideas visuales que son estables y nos implica como oyentes en la producción de un mundo intangible.

La escucha de música como acontece hoy en día, a través de un disco o un formato digital, genera lo que se puede llamar *escucha acusmática*<sup>41</sup>. La escucha acusmática es una forma de escucha descorporizada: “se dice de un ruido que se

<sup>37</sup> S. VOEGELIN. *Listening to noise and silence*, p. xii.

<sup>38</sup> S. VOEGELIN. *Listening to noise and silence*, p. 5.

<sup>39</sup> S. VOEGELIN. *Listening to noise and silence*, p. 11.

<sup>40</sup> S. VOEGELIN. *Listening to noise and silence*, p. 12.

<sup>41</sup> “Acusmático dice Larousse: Nombre dado a los discípulos de Pitágoras que durante cinco años escucharon sus lecciones escondidos tras una cortina, sin verle, y observando el silencio más riguroso. Del maestro, disimulado a sus ojos, sólo llegaba la voz a sus discípulos. [...] Hace tiempo ese dispositivo fue una cortina. Hoy la radio, y la cadena de reproducción, nos vuelven a colocar, como modernos oyentes de una voz invisible, en las condiciones de una experiencia similar” (P. SCHAEFFER. *Tratado de los objetos musicales*. Alianza: Madrid, 2003, p. 56).

oye sin ver las causas de dónde proviene”<sup>42</sup>, de una voz que nos prohíbe en cierta forma las relaciones con lo tangible. La voz de Dios o el llamado de Dios, funciona exactamente como una escucha acusmática. A lo real se hacen las preguntas pertinentes para averiguar qué es este poder de lo real pero siempre en una audición que está impedida de ver, pues sólo puede puntear casi a modo de *ecolocación*<sup>43</sup> este panorama enigmático donde el poder de lo real se manifiesta como último, posibilitante e impelente desde la aprehensión misma. Pensar el oído como un marcaje, una inscripción, como una “auscultación” abriéndose paso y no como un mero receptor órgano perceptivo, sino un oído completo que permite conocer unificadamente a través del logos aquello que fue recogido biauralmente entre dos repercusiones. Y esto permite entender que hayan personas que digan que Dios les habla a través de la música. Dios suena, habla, porque se le ausculta con todo nuestro ser. La música también suena; habla porque le hacemos preguntas. Y prestémosle o no atención, moldean nuestra forma de dar sentido a la realidad. El sonido y la música invitan al cuerpo a una experiencia donde el objeto/sujeto se vuelve físico, donde al escuchar estamos inmediatamente creando significado de este mundo intangible.

Ya se decía anteriormente que en la experiencia religiosa por compenetración se requerían dos personas: el hombre y Dios, y sus actos de entrega y donación respectivamente; y que en la experiencia por conformación el hombre hace su ser desde esa experiencia donde se ve *siendo* experiencia de Dios mismo. La escucha de la música si bien es acusmática, permite una experiencia encarnada, que tiene dimensiones prácticas y sensoriales. La escucha encarnada (*embodied listening*) es una escucha “que recluta al cuerpo en su totalidad, y que requiere poner atención a las formas en que las respuestas corporales se articulan con las formas narrativas contemporáneas”<sup>44</sup> como sería –en este caso– la música. Aquí, la membrana auditiva está conformada por el aparato sensoriomotor con su memoria de experiencia kinestésica y visceral, siendo el oído entonces el cuerpo completo que constituye tanto el medio de expresión como el órgano auditivo en sí<sup>45</sup>. Por ello, la experiencia dada por antonomasia desde la escucha de la música es una experiencia por compenetración. La escucha encarnada compromete a todo nuestro ser personal, intelectual y físico, y a la vez que escuchamos mediante el cuerpo, expresamos en él aquello que somos, es decir, probamos físicamente la realidad escuchada. En este caso

<sup>42</sup> P. SCHAEFFER. *Tratado de los objetos musicales*, p. 56.

<sup>43</sup> “Esta facultad discriminante a la que se denomina ecolocación y que, tanto en los animales como en los hombres, reside precisamente en la separación entre dos tímpanos, eventualmente amplificada. En el mundo animal, los murciélagos son los virtuosos de ese uso topográfico de la biauralidad, que les permite localizar un objeto con una infinita precisión en la otorruta de los sonidos, gracias al eco de sus gritos emitido desde su objetivo y que llega de un oído a otro con un ligero desfase interaural” (P. SZENDY. *En lo profundo de un oído*, p. 94).

<sup>44</sup> C. HIRSCHKIND. *The Ethical Soundscape: Cassette sermons and Islamic counterpublics*. Columbia University Press: Columbia, 2006, p. 25.

<sup>45</sup> C. HIRSCHKIND. *The Ethical Soundscape*, p. 27.

particular, escuchamos aquello que no vemos, sensitiva, kinésica y visceralmente la música nos encarna en una experiencia completa que nos configura como personas humanas mientras nos vemos/escuchamos siendo experiencia de lo enigmático, de algo trascendente y espiritual.

Esta experiencia de escucha se entiende entonces tanto cognitiva como sensorialmente, y se logra a través de la apertura y de la volición, donde el silencio juega un papel primordial como condición de posibilidad. “El silencio como disposición, como lugar de posibilidad, no una simple ausencia de sonido”<sup>46</sup>. En la escucha religiosa se transita constantemente por el lugar místico que se le otorga al silencio y al sonido, al silencio y la música, o simplemente al silencio y a la palabra. Para el budismo, hinduismo, judaísmo, cristianismo, islam, taoísmo y otras religiones, la palabra y el silencio son primordiales en la experiencia religiosa, siendo algo característico de estos sistemas religiosos que la revelación de Dios acontece desde ambas veredas.

“La palabra y el silencio: no se trata de dos categorías que se excluyen mutuamente. Se trata de dos categorías del lenguaje que se complementan y se comprenden muy bien desde la fenomenología de la revelación”<sup>47</sup>

La escucha partiría del silenciamiento interior como una suerte de *epoché* que posiciona al oyente en la escucha reducida, y de esta forma transformaría los sonidos en un objeto sonoro que serían posibles de aprehender estímulo y realmente. En un vocabulario teológico llamaremos a esta escucha: *escucha mística*<sup>48</sup>. Posteriormente, vendría una segunda escucha más activa, que invita a participar, donde “se abre el corazón, literalmente el pecho, y la tranquilidad te hace querer rezar, leer la Palabra, acercarte más a Dios”<sup>49</sup>, es decir una *escucha profética*<sup>50</sup>. De esta forma, la escucha comenzaría su acto performático y performativo<sup>51</sup>, sumergiendo cuerpo y alma en una experiencia que conecta y provoca cambios:

<sup>46</sup> D. VILLEGAS. “La política de la escucha. Formalismo y cuerpos sonoros”. *Cuadernos de Música, Artes visuales y Artes escénicas*, Vol. 7/1. Ene-Jun 2012, p. 159.

<sup>47</sup> A. RAMÍREZ. “La palabra y el silencio. Categorías antropológicas para desentrañar el fenómeno de la revelación y de la fe”. *Cuestiones teológicas*, Vol. 39/92. Jul-Dic. 2012, Medellín, p. 210.

<sup>48</sup> La escucha mística sería aquella que se da sin el fenómeno del sonido o de la palabra, sino en el silencio. Es la escucha contemplativa, donde se experimenta con los objetos/sujetos que se quieren conocer. En este caso, la escucha mística se basa en la experiencia de Dios, no en el diálogo, sino en otras formas de conocer, como por ejemplo a través de la escucha perceptiva.

<sup>49</sup> C. HIRSCHKIND. *The Ethical Soundscape*, p. 13.

<sup>50</sup> La escucha profética es la que mueve a hacer algo, la escucha ética, de declamación, pronunciación, anuncio, donde se responde a un objeto/sujeto que habla, que quiere decir algo. Del gr. *phemi* que significa “querer decir”. El profeta habla, y Dios habla. La escucha es comunicativa.

<sup>51</sup> Cfr. N. COOK. “Between Process and Product: Music and/as Performance”. *MTO*. Vol. 7, N° 2, 2001. Este autor expone la idea de entender la performance no sólo como interpretación (performática), sino como performatividad en donde la performance es generadora de cambio y significado social.

“Mi disposición como escucha me pone en resonancia con la música, lo que escucho me moldea, me hace vibrar por simpatía y mi cuerpo se conforma a eso que escucha para vibrar mejor. No soy sólo un centro receptivo y mi oído, a la escucha, vibra a su vez”<sup>52</sup>

La escucha cognitiva y sensorial, se da a través del silencio y de la palabra, en un juego constante donde se transita entre conocer y sentir, entre auscultar y percibir, entre acción y contemplación, entre decir y callar, entre profética y mística, o más bien, vivenciar<sup>53</sup> y experimentar lo religioso en una *performance de la escucha* que incita a la conformación de una nueva espiritualidad a través del sonido; sonido y escucha como comunicación (profética) y como percepción (mística), generándose el mismo acto performativo de una vivencia religiosa-trascendente que va más allá de objetividades e instituciones.

Finalmente podemos decir que en una experiencia humana tan abarcante e íntimamente imbricada entre tantos factores es imposible parcelar, dicotomizar, o separar un ámbito humano de otro. Las típicas divisiones entre sacro/profano, materia/espíritu, objeto/sujeto, y muchas otras, resultan no ser suficientes para explicar el fenómeno humano en lo concerniente a la experiencia religiosa y musical. Tampoco la lectura que se pueda hacer de este fenómeno desde la primacía de una racionalidad instrumental lógico-visual. Se trata de áreas profundamente relacionadas, dialogantes, pero también tensionadas. Por eso es necesario el abordaje interdisciplinar, en este caso entre filosofía, musicología y teología. No es posible entender el rol que cumple la música examinando sólo una de ellas. El sonido y la música son fenómenos que se mueven en el terreno de lo intangible, de lo pasional y lo enigmático, al igual que la experiencia de Dios. Por ello es probable que sea medio predilecto para hacer de puente, conectando, y a la vez, permeando la experiencia mística.

Por otra parte, cabe decir que por lo aquí someramente revisado, se abren más interrogantes de las que se pueden responder, sobre todo respecto de lo que sucede con el sonido y la música en la experiencia religiosa social y comunitaria, puesto que la escucha es también “un medio para acceder a nuevas formas de conocer una

<sup>52</sup> D. VILLEGAS. “La política de la escucha. Formalismo y cuerpos sonoros”, p. 162.

<sup>53</sup> El verbo «vivenciar» no existe en inglés pero fue traducido por el filósofo Ortega y Gasset desde el alemán *erleben*, acuñado por Dilthey, para referirse a lo que ocurre en nuestro mundo interior. «Vivencia» apela al mundo subjetivo, y «experiencia» indiferencia el hecho fáctico (externo) con lo subjetivo (interno). Quizás lo mejor sea utilizar ambos conceptos para aplicarlos a la música, pero «vivencia» específicamente “es la que otorga especificidad a la subjetividad” y es aquella que a diferencia del evento de la experiencia, jamás se podrá generalizar. Cfr. M. BENYACAR. *Lo disruptivo. Amenazas individuales y colectivas: el psiquisimo ante guerras, terrorismos y catástrofes sociales*. Biblos: Buenos Aires, 2006, p. 48.

cultura y de adquirir una comprensión más profunda de cómo los miembros de una sociedad se relacionan unos con otros”<sup>54</sup>. Sin embargo, este artículo pretende ser una puerta abierta a la riqueza de la comprensión de un fenómeno tan holístico como es la música, y de su vínculo profundo con esa experiencia religiosa donde Dios se escucha, es Palabra, es sonido, es voz, llamada, noticia y clamor, tanto para uno como para muchos.

En conclusión, la música conecta con la ultimidad, posibilitancia e impelencia de la divinidad-fundamento porque en su lenguaje etéreo, enigmático e intangible permite una escucha acusmática y encarnada donde todo el ser se ve comprometido con el sonido que es en nosotros, y que fantasmagóricamente nos impele a moldear y crear significado de una realidad que no conocemos, preguntando, afectándonos. Así como todos estamos religados, todos escuchamos comprometiéndonos y haciéndonos enteros desde esa escucha, querámoslo o no.

“No fue sino hasta el Renacimiento que Dios se volvió retrato. Previamente había sido concebido como sonido y vibración. [...] Antes de los días de la escritura, en la época de los profetas y epopeyas, el sentido de la audición era más importante que el de la vista. La Palabra de Dios, la historia de las tribus y otras informaciones importantes eran escuchadas, no vistas”<sup>55</sup>.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

<sup>54</sup> J. GARCÍA CASTILLA. “Musicología musical. La música y el sonido como medios de investigación crítica” en *El oído pensante*, Vol 5/1, 2017, p. 12.

<sup>55</sup> R.M. SCHAFER. “The Soundscape” en STERNE, JONATHAN (2012), *The Sound Studies Reader*. Routledge: New York, 2012, pp. 95-103, 102.



**Cuando la *revelación* no es *transparencia*  
Posibilidades de un diálogo filosófico – teológico desde la  
propuesta de Byung-Chul Han**

**When the *revelation* is not *transparency*  
Possibilities of a philosophical-theological dialogue from the proposal of  
Byung-Chul Han**

**Juan Pablo Espinosa Arce**

Magister en Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

jpespinosa@uc.cl

Fecha de recepción: 26/03/2019

Fecha de aceptación: 23/04/2019

Como citar este artículo: J.P. ESPINOZA “Cuando la *revelación* no es *transparencia*. Posibilidades de un diálogo filosófico – teológico desde la propuesta de Byung-Chul Han” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°15, Julio 2019, pp. 43-59 <https://doi.org/10.29035/pyr.15.61>

**Resumen:** El presente artículo, proveniente de la disciplina teológica, busca pensar un diálogo filosófico-teológico en torno al concepto de “revelación”, central en el cristianismo, a partir de algunas intuiciones presentes en la filosofía del pensador surcoreano Byung-Chul Han. La tesis que se propone es sostener que la revelación no constituye una transparencia, y que cuando Dios se revela al ser humano – y también cuando un ser humano se hace manifiesto a otro – dicha comparecencia no constituye una manifestación total. En la revelación persiste un halo de misterio, de ignorancia o de negatividad. Considerar la posibilidad de un diálogo entre Filosofía y Teología representa, a nuestro entender, un acercamiento necesario a la búsqueda de la verdad en el ambiente académico y en la práctica de una renovada docencia universitaria.

**Palabras clave:** Revelación, negatividad, *eros*, misterio, Byung-Chul Han

**Abstract:** The present article, coming from the theological discipline, seeks to think a philosophical-theological dialogue around the concept of “revelation”, central in Christianity, from some intuitions present in the philosophy of the South Korean thinker Byung-Chul Han. The thesis What is proposed is to maintain that revelation does not constitute a transparency, and that when God reveals himself to the human being - and also when a human being becomes manifest to another - this appearance does not constitute a total manifestation. In the revelation there persists a halo of mystery, ignorance or negativity. Considering the possibility of a dialogue between Philosophy and Theology represents, in our opinion, a necessary approach to the search for truth in the academic environment and in the practice of a renewed university teaching.

**Key words:** Revelation, negativity, *eros*, mystery, Byung-Chul Han

## 1. Estado de la cuestión

La figura filosófica del pensador surcoreano Byung-Chul Han se ha transformado en un referente novedoso y provocador para acercarse al tratamiento de los temas filosóficos. Podemos reconocer en Han un pensador de la creación de categorías por medio de las cuales se comprenden las coordenadas socioculturales actuales<sup>1</sup>. Temas como “la sociedad del cansancio”, “topología de la violencia”, “sociedad de la transparencia”, “agonía del eros”, son conceptos que, recuperando la tradición de pensadores como M. Heidegger, W. Benjamin, H. Jonas o J. Baudrillard, ofrecen al lector una forma amistosa y cotidiana de hacer filosofía. Byung-Chul Han realizó estudios en Filosofía, Literatura y Teología, elementos que, sumados a una notable sensibilidad por lo estético, lo corporal y lo cultural, busca tender puentes entre distintas disciplinas epistemológicas. En vistas a este camino iniciado por el mismo autor, nuestra propuesta busca realizar un diálogo filosófico-teológico al concepto de “revelación” el cual es fundamento de la fe cristiana.

A nivel de la teología fundamental, la *revelación* se puede entender como “la palabra que Dios dirige a la humanidad”<sup>2</sup>. Latourelle la denomina como “la primera realidad cristiana, el primer hecho, el primer misterio, la primera categoría. Toda la economía de la salvación, en el orden del conocimiento, descansa en este misterio de la automanifestación de Dios”<sup>3</sup>. En el darse a conocer de Dios, que alcanza su punto culminante con la manifestación histórica de Jesucristo (Cf. Jn 1,14; Gal 4,4; Heb 1,1-2), los seres humanos pudieron hacer experiencia sensible-estética de Aquél que era el *ícono* del Dios invisible (Cf. Col 1,15). Ahora bien, la revelación no constituye una sobre-exposición del que se da a conocer. No se puede entender la revelación como un conocimiento completo, perfecto o definitivo. En la automanifestación de Dios se mantiene un *velo* que sigue ocultando al manifestado. El mismo Latourelle en otro momento señala que “el Dios de la nueva alianza, como el de la antigua, permanece oculto.

La revelación es un conocimiento indirecto, imperfecto, parcial y oscuro. Algo separa siempre el enunciado y la realidad, el testimonio y la presencia, la revelación revelada y la revelación revelante”<sup>4</sup>. En este *no saber* o en la ignorancia que se

<sup>1</sup> Para un conocimiento “de síntesis” de su obra se puede revisar: M. REYES PUIG, “Filosofando con Byung-Chul Han”, en <https://blogs.herdereditorial.com/filco/filosofando-con-byung-chul-han/> [Recuperado el 11/01/2019].

<sup>2</sup> R. LATOURELLE. *Teología de la revelación*. Sígueme: Salamanca 1979, p. 9.

<sup>3</sup> R. LATOURELLE. *Teología de la revelación*, p. 9.

<sup>4</sup> R. LATOURELLE. *Teología de la revelación*, p. 525.

genera en la revelación, se impide que el revelado sea reducido a un objeto dentro de una lista de otros objetos. El teólogo alemán Karl Rahner, a propósito de este dejo de misterio-halo de lo oculto, reconoce: “el Inefable, el Innominable, el que no puede ser encasillado en el mundo como uno de sus elementos; el Silencioso, siempre presente y siempre pasado por alto y desoído; aquél, que en el fondo, ninguna palabra puede expresar debidamente, pues toda palabra sólo recibe limitación, sonido propio, y de esta manera una significación comprensible, dentro de un campo lingüístico”<sup>5</sup>.

Hay en la revelación un carácter apofático, negativo, limitado. Gracias a esa limitación el sujeto creyente continúa su búsqueda de Aquél que le fue comunicado. Es interesante comprobar que gracias al elemento de lo oculto, de lo no mostrado totalmente, acontece la experiencia mística, la espiritualidad, la misma fe. Gracias a ese no saber se recrea continuamente la búsqueda del fundamento de sentido de la vida del creyente cristiano. Este no saber, o ignorancia, la reconocemos en la base de las intuiciones de Byung-Chul Han. En la lectura atenta de sus obras, podemos reconocer retazos teológicos, explícitos e implícitos, los cuales nos proveen de categorías para pensar la fe, lo religioso y la misma teología. Para evidenciar las posibilidades de este diálogo filosófico-teológico hemos optado por el concepto de revelación que hemos presentado sucintamente al comienzo de este artículo. La tesis que queremos proponer es que *la revelación no significa transparencia*. Cuando a nivel antropológico un ser humano entra en comunicación con otro ser humano, dicha proximidad no queda totalmente desvelada y es gracias a ese velo que cubre la realidad del otro que se generan los vínculos de interés, búsqueda y relación afectiva. Y, en el caso de Dios del que ya hemos reseñado algunas claves, su manifestación histórica tampoco cae en la transparencia total. Dios permanece oculto, en una proximidad lejana, en una lejanía cercana.

Para efectos metodológicos, nuestro artículo seguirá el siguiente itinerario: la presentación del concepto de *transparencia* y de *sociedad de la transparencia* en Byung-Chul Han para, desde él, comprender qué significa el permanecer oculto del Dios revelado. De esta muestra de contrarios avanzaremos hacia la positiva negatividad del misterio, de lo oculto y del silencio místico (como distancia). Para Han el cambio epistemológico y experiencial que debe provocarse en medio de la sociedad de la transparencia es recuperar la dimensión de lo oculto, tanto a nivel antropológico como en el nivel teológico que nosotros estamos proponiendo, lo cual se condensa en el concepto del *eros*. Finalmente, reseñar algunas claves para pensar el diálogo filosófico-teológico que estamos presentando. Dicho diálogo constituiría

---

<sup>5</sup> K. RAHNER. *La gracia como libertad*. Herder: Barcelona 2008, p. 18.

una experiencia de sabiduría, de actitud de búsqueda, de toma de distancia frente al objeto-sujeto conocido y una apertura a otras formas de entendimiento de la realidad. Pensar filosófica y teológicamente la realidad exigen una actitud de silencioso respeto ante las grandes preguntas de la existencia humana, las cuales no son totalmente respondidas por las disciplinas que hemos puesto en diálogo. Una filosofía y una teología de carácter propositiva constituye, a nuestro entender, un desafío en la academia y en la docencia universitaria.

## 2. La Sociedad de la transparencia y la la muerte del misterio

Ofrezcamos en primer lugar la tesis que Byung-Chul Han presenta en su obra *La sociedad de la transparencia*<sup>6</sup> que es de la cual tomamos la noción de que la revelación no es sinónimo de transparencia. Dice Han: “ningún otro lema domina hoy tanto el discurso público como la transparencia. Esta se reclama de manera efusiva, sobre todo en relación con la libertad de información”<sup>7</sup>. Es un fenómeno interesante comprobar cómo las instituciones, y a causa de las crisis de legitimidad, representación y liderazgo, han resuelto asumir la transparencia y la probidad como elementos centrales de su acción en el espacio público<sup>8</sup>. Ahora bien, si seguimos de cerca la línea argumentativa de Han, nos daremos cuenta que su comprensión de la transparencia supera el *reduccionismo* al que se puede ver confinado este término si solo lo pensamos en términos de evitar prácticas corruptivas. En la transparencia, tal y como es entendida por el pensador asiático hay una profunda marca antropológica que es la que buscamos recuperar para efectos de este artículo. Es más, Han dice que esta “omnipresente exigencia de transparencia [...] no puede reducirse al ámbito de la política y de la economía”<sup>9</sup>.

Entonces, si la transparencia supera el reduccionismo político y económico, ¿cómo se entiende desde su antro-po-lógica? Para responder esta cuestión es necesario comprender cuáles son las categorías que están emparentadas con la sociedad de la transparencia. Han dice que esta cultura de lo transparente es una sociedad

<sup>6</sup> La edición original en alemán es de 2012 y la versión castellana editada en Herder es de 2013. Seguiremos la edición en español: B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*. Herder: Barcelona 2013.

<sup>7</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 11.

<sup>8</sup> Un caso concreto: el Gobierno chileno estableció la “Agenda de transparencia y probidad” como elementos centrales de las funciones políticas y sociales de la administración. Dicha Agenda es definida como: “La Agenda de Probidad y Transparencia es un conjunto de propuestas que refleja el compromiso del Gobierno para mejorar de manera sustancial la calidad de la política y el ejercicio de la actividad pública”, Gobierno de Chile, *Agenda de Probidad y Transparencia* en <http://www.lasnuevasreglas.gob.cl/> [Recuperado el 11/01/2019].

<sup>9</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 11

positiva. En su filosofía, el concepto de lo positivo tiene características negativas. Lo positivo sería: mantener prácticas de marginación, de expulsión de la diferencia, de ocultamiento de la fragilidad y de la vulnerabilidad, de un excesivo culto a la acumulación y al rendimiento. La sociedad de la transparencia está íntimamente hermanada con la sociedad del cansancio<sup>10</sup>, ambas son espacios en donde prima un “infierno de lo igual”<sup>11</sup>. En este infierno de lo igual sólo hay un conjunto de egos inconexos entre sí, incapaces de generar una comunidad<sup>12</sup>, tema que abordaremos en la segunda parte de este artículo.

El infierno de lo igual, como síntoma antropológico, se entiende en Byung-Chul Han desde dos términos contrapuestos: lo pornográfico y el *eros*. La primera categoría es comprendida por Han en los siguientes términos: “es el contacto inmediato entre la imagen y el ojo”<sup>13</sup>. La experiencia de lo pornográfico acontece con un golpe inmediato de la vista con el objeto, y que cuando ocurre la inmediatez de la visión surge, a juicio de Han, la lógica del precio, de la compra y de la venta. El objeto visto por el ojo pornográfico sólo es entendido como mercancía, como una cosa sujeta a las leyes de la transacción. Incluso esto afecta a la persona humana: cuando se mira al otro desde una lógica de lo pornográfico estamos reduciendo a dicha persona a un mero objeto.

Estas intuiciones son ofrecidas también en otra obra de Han, a saber, *La agonía del eros*. En ella el filósofo surcoreano dice que “las imágenes porno muestran la mera vida expuesta”<sup>14</sup>. En la vida expuesta no existe la complejidad de las relaciones interpersonales porque sólo se relaciona con objetos. No hay problematización,

---

<sup>10</sup> En la obra de Han *La sociedad del cansancio* se presenta la tesis de que hoy la persona si trabaja más, si vive sujeta al rendimiento competitivo es más feliz. La felicidad se evalúa en términos de narcisismo. Es más, Han llegará a sostener que la violencia que se ejerce sobre el sujeto ya no es externa, sino que es interna, neurológica. Esto se puede entender desde el siguiente planteamiento del autor presente en su obra *La expulsión de lo distinto: percepción y comunicación en la cultura actual*. Herder: Barcelona, 2017: “Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como *eros*, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual” (B.-C. Han. *La expulsión de lo distinto*, p. 9).

<sup>11</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 12.

<sup>12</sup> El pensador japonés, filósofo y educador budista Daisaku Ikeda reconoce esta desconexión antropológica como signo de la cultura actual que surge con la modernidad. Dice Ikeda: “quiero recordar que cuando los seres humanos cortan sus vínculos con la naturaleza y el universo, también dejan marchitar y morir los lazos recíprocos que los unen con sus semejantes. La consecuencia es que el hombre termina aislándose en su soledad; y lo peor de todo es que, a fuerza de parecer “normal”, la situación deja de ser vista como un problema” (D. IKEDA. *El nuevo humanismo*. FCE: México 2013, p. 20).

<sup>13</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 12.

<sup>14</sup> B.-C. Han. *La agonía del eros*. Herder: Barcelona 2014.

no hay filosofía ni poesía, porque el lenguaje poético, filosófico o religioso pertenecen a la esfera de lo misterioso, de lo oculto, de lo que no es transparente. Y lo contrario a esto religioso, a lo sagrado del misterio es la profanación. Han dice que “la transformación del mundo en porno se realiza como su profanación”<sup>15</sup>. En la profanación usufructuamos el lugar reservado a lo divino. Si lo sagrado son las cosas separadas, lo pornográfico como infierno de lo igual que profana elimina esa distancia e iguala todo. La sociedad de lo igual es simétrica, en cambio lo sagrado, el culto, el misterio es asimétrico<sup>16</sup>. En la sociedad de la transparencia accedemos a la muerte del misterio. Y, con la muerte del misterio, terminamos transformando al ser humano en un objeto funcional al sistema. En palabras de Han “la coacción de la transparencia nivela al hombre mismo hasta convertirlo en un elemento funcional de un sistema. Ahí está la violencia de la transparencia”<sup>17</sup>.

### 3. El *Eros*: salida crítica a la sociedad de la transparencia

Ahora bien, lo opuesto a lo pornográfico es el *eros*. El *eros* es entendido por Han desde diferentes modalidades o categorías, entre las que se destaca la presencia del otro en cuanto otro, en cuanto sujeto interpelante que invita al interpelado a deconstruir su propia experiencia personal, social, espiritual. El *eros* es entendido por Han como un corte a la sociedad de lo igual. Dice este autor: “el *Eros* se dirige al otro en sentido enfático, que no puede alcanzarse bajo el régimen del yo. Por eso, en el infierno de lo igual, al que la sociedad actual se asemeja cada vez más, no hay ninguna experiencia erótica. Esta presupone la asimetría y la exterioridad del otro”<sup>18</sup>. Esta exterioridad y relación tiene una clave constitutiva que la sociedad del rendimiento trata de eliminar, a saber, la vulnerabilidad connatural del ser humano. La vulnerabilidad, lo frágil, la enfermedad, la diferencia, la pobreza<sup>19</sup>, la muerte, son contrarias a la sociedad de lo pulido<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> B.-C. Han. *La agonía del eros*, p. 48.

<sup>16</sup> Se sugiere revisar la obra de X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo: introducción al misterio de Dios*. Sígueme: Salamanca, 1981). Pikaza define lo sagrado como “trascendencia, más allá de todo ser-saber-obra del hombre” (X. PIKAZA, *Experiencia religiosa*, p. 236. Lo sagrado no “permite” una reducción a conceptos estáticos, por ello se habla de lo sagrado-separado desde distintas metáforas, símbolos o narrativas. Por ello lo sagrado es profundamente asimétrico, porque supone un evitar objetivar la misma trascendencia.

<sup>17</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 14.

<sup>18</sup> B.-C. Han. *La agonía del eros*, p. 10.

<sup>19</sup> Se recomienda la lectura atenta de la obra de A. CORTINA. *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós: Chile, 2018). Lo opuesto a la exclusión del pobre, y del pobre migrante, es en Cortina la “razón cordial”, la cual se estructura desde la igual dignidad y la compasión.

<sup>20</sup> Esta es otra categoría propuesta por Byung-Chul Han: “Lo pulido, pulcro, liso e impecable es la señal de identidad de la época actual. ¿Por qué lo pulido nos resulta hoy hermoso? Más allá de su efecto estético, refleja un imperativo social general: encarna la actual sociedad positiva. Lo pulido e

Pero acontece un problema antropológico con un exceso de positividad o de lo pulido, a saber, la falta de experiencias fundantes en la vida humana. La experiencia surge desde la negatividad, de un dolor, de una experiencia pre-epistémica. Dice Han: “lo que constituye la experiencia en un sentido enfático es la negatividad de lo distinto y de la transformación. Tener una experiencia con algo significa que eso nos concierne, nos arrastra, nos oprime o nos anima. Su esencia es el dolor. Pero lo igual no duele. Hoy, el dolor cede paso a ese “me gusta” que prosigue con lo igual”<sup>21</sup>. Detengámonos aquí, ya que estas indicaciones comenzarán a perfilar la comprensión de que la revelación no es sinónimo de la transparencia.

Lo primero que Han indica es que la negatividad de lo distinto tiene un poder performativo. La herida, el misterio, lo escondido, el *eros*, tiene una capacidad de problematizar la cuestión humana. Comienzan a surgir una serie de preguntas que exigen ampliar el horizonte de comprensión humana y entender que el verdadero aprendizaje supone poner en cuestión los conocimientos aparentemente finalizados. Un auténtico aprendizaje performativo o transformador tiene la capacidad de concernirnos (involucrarnos, gustarnos, implicarnos, atrevernos a ellos), nos arrastra (y también podemos arrastrar a otros, en cuanto carácter comunitario del aprendizaje del mundo, del ser humano y de lo trascendente) y también nos puede oprimir en cuanto experiencia de dolor, conmoción o protesta frente a la injusticia. Ese es el poder movilizador y problematizador del *eros*. En cambio, la imagen paradigmática del “me gusta” muy ligado a las redes sociales<sup>22</sup> no genera problematización. Por ello Han lo relaciona con lo “igual”. Lo igual es una respuesta simplista ante la problemática humana, en cambio la conmoción exige una respuesta creativa y

---

impecable no daña. Tampoco ofrece ninguna resistencia. Toda negatividad resulta eliminada” (B.-C. Han. *La salvación de lo bello*. Herder: Barcelona, 2015, p. 11. Lo sugestivo de la negatividad que resulta eliminada es que ella, a juicio de Han, tiene un valor salvífico. De modo implícito recuerda el pasaje de Isaías 53 en el Antiguo Testamento cuando el autor sagrado presenta la imagen del “siervo doliente de Yahvé” quien logra la salvación del pueblo gracias a sus heridas, a su sangre injustamente derramada y a su muerte. También es la imagen aplicada al mismo Jesucristo en su pasión y muerte. En el dolor, por lo tanto, hay una belleza, una paradójica belleza que es necesario saber descubrir y educar. En palabras de Han esto es presentado de la siguiente manera: “el mundo de lo pulido es un mundo de hedonismo, un mundo de pura positividad en el que no hay ningún dolor, ninguna herida, ninguna culpa [...] pero ella (la sociedad de lo pulido) no da a luz a ningún redentor, a ningún homo doloris cubierto de heridas y con una corona de espinas” (B.-C. Han. *La salvación de lo bello*. Herder: Barcelona, 2015, p.16. En clave pedagógica considero necesario que la filosofía y la teología, así como las demás ciencias humanas y sociales continúen y refuercen sus enseñanzas en torno al reconocimiento del dolor y de la vulnerabilidad del ser humano. Es necesario aprender a trabajar con estos elementos propios del ser humano que la sociedad del rendimiento y, en particular, sus formas educativas han omitido en gran medida. Una teología, una filosofía atenta al sufrimiento, a la fragilidad, constituye un elemento que puede surgir en futuras investigaciones y publicaciones.

<sup>21</sup> B.-C. Han. *La expulsión de lo distinto*, p. 12.

<sup>22</sup> El *like* que muestra el pulgar levantado en signo de aprobación.

comunitaria ante el mismo problema. Por ello el *eros* tiene el carácter de ser una crítica social, política, religiosa o cultural ante la legitimación de lo igual que afecta directamente al ser humano. La conmoción, el dolor, la herida es movilizadora de una práctica que debe tener la justicia como elemento central.

En la conmoción reconocemos el concepto de las lagunas presente en la propuesta filosófica de Han. La laguna la entenderemos como un no saber, como una sana ignorancia, con la instauración del misterio que ha sido destruido por la sociedad de la transparencia. Han reconoce que “la sociedad de la transparencia no permite lagunas de información ni de visión”<sup>23</sup>. El saber y el ver como elementos de un conocimiento que se va revelando. Aquí comienza a perfilarse el tema concreto de la revelación que no se somete al imperativo de la transparencia. Los sentidos están puestos al servicio del conocimiento, y el conocimiento precisa de un vacío. En el vacío-laguna Han intuye que la lógica del cálculo no tiene un espacio válido, porque el cálculo en su propuesta marca siempre el mismo resultado. No hay apertura a otra posibilidad de resolución. En cambio la laguna-vacío involucra la creación de otro pensamiento, que puede moverse entre la intuición, la inspiración, lo poético, la filosofía o la estética. Lo interesante es que se marca una diferencia epistemológica entre un modo de entender unívoco y un tránsito equívoco. En palabras de este filósofo “la transparencia o la univocidad serían el final del *Eros*, es decir, la pornografía”<sup>24</sup>.

El lenguaje equívoco es el lenguaje del misterio, porque no es sobreexposición transparente sino que abre el espacio a la imaginación, a la fantasía, al juego y a la recreación de experiencias y comprensiones de la realidad. Además el lenguaje equívoco así como el misterio tienen la peculiaridad de ser lentos y progresivos. Es el enfrentamiento del tiempo acelerado y del tiempo de la lentitud<sup>25</sup>, o entre un tiempo sin aroma y un tiempo con aroma<sup>26</sup> respectivamente. En el tiempo sin aroma no hay un espacio o una distancia entre el observante y lo observado (lógica de

<sup>23</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 17.

<sup>24</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 36.

<sup>25</sup> Zygmunt Bauman hace también la distinción entre el tiempo de la velocidad y la lentitud. A partir de un análisis del impacto de la televisión en el ser humano, Bauman – haciéndose eco de las intuiciones de P. Bourdieu – dice que en el tiempo de velocidad ya no queda tiempo para “reflexionar y sopesar los argumentos [...] no hay tiempo para hacer una pausa y pensar dos veces antes de emitir un juicio, se le otorga un privilegio inadvertido a las ideas recibidas, ideas triviales, compartidas por todos, que no exigen ni necesitan reflexión porque se consideran obvias y que, como los axiomas, no necesitan ser sometidas a prueba” (Z. BAUMAN. *La sociedad sitiada*. FCE: Argentina 2013, pp. 199-200).

<sup>26</sup> Hacemos referencia a conceptos presentes en la obra de B. B.-C. Han. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder: Barcelona, 2015. Anteriormente habíamos ofrecido algunas pistas sobre esta obra en el artículo JP. ESPINOSA ARCE, “Un tiempo con aroma”, en *Posiciones: revista de debate estratégico* en <https://www.revistaposiciones.cl/2018/12/20/un-tiempo-con-aroma/> [Recuperado el 12/01/2019].

lo pornográfico), en cambio en el tiempo que posee aroma hay una experiencia de la distancia que, como dice Heidegger – citado en Han – es una “cercanía que reserva”<sup>27</sup>. En la distancia entendemos la lentitud. Es más, “la existencia propia es lenta”<sup>28</sup>. Necesitamos tiempo para aprender a ser seres humanos, para alcanzar las metas que nos proponemos, para aprender conocimientos nuevos. Hay una tensión temporal entre la búsqueda y el hallazgo, tensión que involucra la problematización de las cuestiones en las que nos sumergimos. Pareciera ser que esto es la clave de una sana epísteme: una constante actitud de apertura, de pregunta y de asombro ante lo que desconocemos y un esfuerzo maduro por acercarse a ello que anhelamos conocer. El deseo epistemológico tiene entrada en la lógica del misterio, del *eros* (incluso de un *eros* pedagógico), de lo que está en la distancia (literalmente lo sagrado). La lentitud desbarata la competitividad porque la segunda busca lo inmediato para posicionarse en el terreno privado-público. En cambio, la lentitud, consciente de su fragilidad y de su no saber, debe esforzarse un poco más para acceder a esto nuevo del conocimiento.

Es necesario, por tanto, que una auténtica pedagogía del misterio<sup>29</sup>, por ejemplo, sea capaz de educar en los estudiantes ese deseo de abrirse a otras formas de conocimiento, siempre en diálogo con otros de manera de ampliar, progresivamente, los conocimientos previos. Por ello la lentitud del misterio posee una dimensión espiritual, de apertura a otros, al mundo y a la trascendencia. Por ello Han – haciéndose eco de las palabras de Hegel – sostiene: “este demorarse es la fuerza mágica que lo trueca en el ser. En cambio, carece de espíritu quien se limita a zapear a través de lo positivo. El espíritu es lento porque se demora en lo negativo y lo trabaja para sí”<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> B.-C. Han. *El aroma del tiempo*, p. 93.

<sup>28</sup> B.-C. Han. *El aroma del tiempo*, p. 95.

<sup>29</sup> El psiquiatra chileno y académico de la PUC, Sergio Canals Lambarri, considera que en una auténtica pedagogía debe existir un reconocimiento al valor de la espiritualidad y al misterio. Dice Canals: “más que nunca es necesario inculcar desde pequeño al niño el valor de la espiritualidad humana. Más aún que avizore permanentemente que detrás de un mundo frío, racional y tecnologizado existe algo que está más allá y que es difícil de descubrir si no existe una auténtica actitud de búsqueda frente a esta otra realidad. Es indispensable reconocer la existencia de una oscuridad luminosa, es decir, una oscuridad donde uno intuye la presencia de algo que está más allá, algo que descubrir, contra la oscuridad opaca de un mundo sin espesor” (S. CANALS. *El poder de la caricia. Lo que debemos saber y manejar para proteger a los adolescentes de las drogas y otras conductas equivocadas*. Grijalbo: Santiago de Chile, 2001, p. 154. Junto con ello es necesario advertir que en la reflexión de Han, misterio tiene que ver con la negatividad, con lo no pulido, con aquello que va saliendo del margen de la normalidad y lo establecido. Aquí negatividad representa un concepto no peyorativo, sino que es el inicio para profundizar de nueva manera el conocimiento de las cosas, que como hemos propuesto en este caso involucra el conocimiento de Dios.

<sup>30</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p.18.

#### 4. Cuando la revelación no es transparencia : posibilidades del diálogo filosófico-teológico

La negatividad es una experiencia perforadora, que trueca lo positivo desenmascarando su función legitimadora de violencia antropológica. En la positividad hay “un vacío de sentido”<sup>31</sup> por la falta de distancia contemplativa. Por ello Han sostiene que “en virtud de la falta de distancia, no es posible ninguna contemplación estética ninguna demora [...] la cercanía es rica en espacio, mientras que la falta de distancia lo aniquila. La cercanía lleva inscrita una lejanía. Por eso está lejos”<sup>32</sup>. Es interesante esto de la *cercanía rica en espacio*, porque muestra el sustento del concepto de revelación, concepto sobre el cual hemos querido trazar las posibilidades de un diálogo filosófico-teológico.

El Misterio de lo revelado se sustenta en lo que Han denomina la “tensión erótica”<sup>33</sup>, la cual está fundada a su vez en una dialéctica del oculto-manifiesto, de lo revelado-velado, de la “aparición-desaparición”<sup>34</sup>. La revelación precisa de un velo que mantenga lo desconocido de aquél que se ha mostrado exteriormente. En la confesión de fe cristiana, Dios se mueve en esta riqueza que el espacio genera gracias a la tensión erótica del manifiesto-oculto. La experiencia cristiana indica que Dios es una realidad persona que está radicalmente cercana al ser humano, sobre todo por la Encarnación en la cual los seres humanos vimos la gloria de Dios en Jesucristo (Cf. Jn 1,14). Pero esta cercanía se mantiene en lo lejano, lo escondido y lo silencioso, en lo que impide ser mercantilizado o cosificado. Este es el carácter apofático y sagrado de la experiencia de Dios, en cuanto nuestros conceptos no pueden capturar totalmente su presencia. La dialéctica del oculto-manifiesto es, quizás, el mejor modo de entender la revelación del Dios de la Biblia, y a la vez, la mejor manera de entender nuestra propia condición antropológica de mostrarse-mostrarnos pero también ocultarnos, dejando un espacio íntimo de silencio y de misterio. La vida de Dios y con Dios y la vida con el otro se mueven en el terreno del enigma. El filósofo Miguel García-Baró reconoce la importancia fundamental del enigma en la comprensión de la realidad misma. Dice García-Baró:

“la experiencia del enigma es realmente la matriz de toda otra experiencia, porque la vida que queda en el paso de ella es un territorio al que no es posible regresar con ningún método ni con ninguna violencia. Toda la estructura de la existencia queda

<sup>31</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 32.

<sup>32</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 33.

<sup>33</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 51.

<sup>34</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 52.

marcada por la inicial experiencia del enigma, por el choque inicial y brutal, sin preparativos, como un trauma, con la seriedad de la vida en marcha continua hacia la muerte<sup>35</sup>.

Ahora bien, ¿por qué es necesario que el ser humano y nuestra comprensión-acogida del Dios revelado se mantengan en esta lógica del enigma? ¿qué aporta la intimidad del misterio y del no saber a nuestra propia experiencia de mundo o de la trascendencia? ¿Cómo hablar del Dios Misterio y del ser humano misterio en la sociedad de la transparencia? Dice Han: “sin duda el alma humana necesita esferas en las que pueda estar en sí misma sin la mirada del otro. Lleva inherente una impermeabilidad<sup>36</sup>. En el alma humana el elemento de la conciencia, de la intimidad, de lo más *sagrado-separado* reconocemos esta esfera que busca no ser aprisionada por una violencia transparente<sup>37</sup>. En la persona de Dios acontece un movimiento similar: Él se nos da en un movimiento de extremo amor pero que no puede ser reducido a una transparencia funcional.

Cuando el ser humano y Dios se van mostrando – y también encontrando en la dinámica de la fe – se expresa lo que Han llama el despertar de la ternura en la relación. Dice el filósofo surcoreano: “a la imposición de la transparencia le falta precisamente esta ternura que no es sino el respeto a una alteridad que no puede eliminarse por completo<sup>38</sup>. La actitud de la distancia que mira con respeto (literalmente: que es capaz de mirar de nuevo; re-spectare) la alteridad radical del otro es capaz de no oprimir dicha otredad y que la deja ser por sí misma. Sería interesante proponer una filosofía y una teología de la ternura que, conscientes de la presencia del otro, sean capaces de reeducar el misterio de la trascendencia y de la proximidad.

En el acercamiento a la revelación que no es transparencia, Han recuerda que “lo santo no es transparente. Más bien, traza una borrosidad misteriosa. El reino venidero de la paz no se llamará sociedad de la transparencia. Esta no es ningún estado de paz<sup>39</sup>. Ante lo santo-misterioso-separado, el ser humano mantiene una actitud de búsqueda, de pregunta y de asombro. Esa es la capacidad de lo Otro-

<sup>35</sup> M. GARCÍA-BARÓ. *De estética y mística*. Sigueme: Salamanca, 2007, p. 48.

<sup>36</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 14.

<sup>37</sup> Juan de Sahagún Lucas, a propósito de este no “encasillar” dice: “el carácter misterioso de lo sagrado radica en su superioridad ontológica. Porque se sitúa en un nivel distinto, resulta imposible encasillarlo en el marco de nuestras categorías y expresarlos en términos tomados del lenguaje ordinario” (J. SAHAGÚN LUCAS. *Fenomenología y Filosofía de la Religión*. BAC: Madrid, 1999, p. 103.

<sup>38</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 16.

<sup>39</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 38.

Trascendente: ser un elemento que provoca seducción al que lo contempla. Por ello Han califica el Misterio como “sinuoso”<sup>40</sup>, quebradizo, desigual, opuesto totalmente a lo pulido, elemento que ya hemos revisado anteriormente. Lo sinuoso representa un esfuerzo físico y anímico para llegar al lugar proyectado. En lo sinuoso entra el seductor como paradigma de aquél que se muestra eróticamente (como deseo) para parecer atrayente al buscador.

Si uno recorre, por ejemplo, las páginas de los textos sapienciales y proféticos de la Biblia hebrea – lo que es nuestro Antiguo Testamento – se puede dar cuenta cómo Dios actúa como un amante que busca cortejar y seducir a su amada (que es la imagen de Israel) para conformar con ella una alianza salvadora<sup>41</sup>. Esta alianza tiene el carácter del enigma, en cuanto no se deja mostrar completamente. Avanza lentamente, de manera de seducir al espíritu humano: “la seduciré, la llevaré al desierto y le hablaré al corazón” (Oseas 2,14). Las metáforas y lenguajes poéticos de carácter equívoco, como las usadas por la literatura profética y sapiencial de la Biblia<sup>42</sup> y que son distintos al cálculo de lo único de la transparencia, son las herramientas que el seductor utiliza para despertar el deseo de acercarse al Misterio. La fantasía y el encanto son propios de la sociedad del misterio. Por ello, Han recupera la experiencia teológica y filosófica de San Agustín al querer acercarse a Dios. Dice Han: “según Agustín, Dios utiliza metáforas y oscureció la Sagrada Escritura intencionadamente, para engendrar más placer: De ahí que las cosas estén cubiertas con una especie de envoltura figurativa, para que mantengan activo el entendimiento del hombre que investiga con actitud piadosa, y no parezcan carentes de valor al ofrecerse sin velos (nuda) y abiertamente (promta)”<sup>43</sup>.

Lo oscuro de las metáforas tiene la facultad de generar el anhelo, la búsqueda, un sentido de deseo y de gusto ante lo que/el que se va mostrando. Lo oculto genera mayor deseo-ardor. Dios utiliza lo metafórico, lo apofático para manifestarse de

<sup>40</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 31.

<sup>41</sup> Uno de los profetas que más representa esta relación sponsal de Dios con el pueblo es Oseas. Oseas es “el profeta del amor, ve su matrimonio como una parábola de la relación Dios-Israel. Dios es el marido; Israel, la esposa. Esta ha sido infiel; lo ha abandonado para irse con otro (Baal – dioses extranjeros) o con otros (Asiria y Egipto). Dios nos ama como un esposo a una esposa: la ley del Sinaí es como un contrato amoroso, como una alianza entre esposos” (EQUIPO BÍBLICO CLARETIANO. *Suscité profetas entre sus hijos: Libros proféticos*. Editorial Claretiana: Buenos Aires, 2000, p. 44.

<sup>42</sup> El Cantar de los Cantares es el modelo prototípico para entender las metáforas de seducción para comprender al otro y también a Dios. En este libro “la calidad del lenguaje, sus artificios poéticos, su inmensa riqueza de signos, metáforas y símbolos, sus alusiones a la historia de su pueblo” muestran la sutileza para insinuar y atraer al lector (EQUIPO BÍBLICO CLARETIANO. *Derramará como lluvia su sabiduría*. Editorial Claretiana: Buenos Aires, 2001, p. 239.

<sup>43</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 42.

mejor manera y poder así provocar un deseo en el ser humano al querer conocerlo. Por ello, dice Han que “la capa erotiza la palabra, elevándola a la condición de un objeto de deseo. La palabra actúa con mayor poder de seducción cuando está revestida figurativamente. La negatividad de la reconditez transforma la hermenéutica en una erótica. Descubrir y descifrar se realizan como un desvelamiento agradable”<sup>44</sup>. Por ello la revelación no es transparencia, por ello la transparencia es opuesta al misterio, por ello el misterio supone una distancia erótica, una tensión epistémica, un vacío agradable que busca, arduosamente, ser completado en una intelección madura, abierta y dialogante al modo de la interdisciplina.

Entre la filosofía y la teología existen elementos comunes que pueden dialogar en vistas a pensar y recrear una pedagogía del misterio, una actitud de pregunta asombrada, de búsquedas permanentes que proponga reflexiones de sentido para el ser humano de la época. En medio de los desafíos académicos y de docencia universitaria, entender cómo el diálogo interdisciplinar entre filosofía y teología representa un espacio de aprendizaje clave al momento de buscar responder las grandes preguntas de la existencia. Lograr una filosofía o una teología que, atenta a su tradición pueda ir explicitando de manera creativa sus conceptos fundacionales significa pensar dichas *epístemes* desde una lógica propositiva. En este artículo hemos optado por pensar el concepto de revelación, elemento basal del cristianismo a la luz de la filosofía del pensador surcoreano Byung-Chul Han desde la tesis de que revelación no es transparencia, sino que involucra la conciencia del misterio, tanto a nivel antropológico como teológico. Asumir la experiencia de la fe, la creencia, la búsqueda de la sabiduría filosófica, el dejarnos encontrar por la verdad, son elementos que deben continuarse pensando desde estos fecundos encuentros entre ciencias afines. Sólo así la Academia podrá vislumbrar, de manera siempre progresiva, en camino, qué significa el aporte del diálogo fe y razón como instancia de transformación personal y comunitaria.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

<sup>44</sup> B.-C. Han. *La sociedad de la transparencia*, p. 43.



## **Maurice Bellet : la fidélité créatrice**

### **Maurice Bellet : the creative loyalty**

**Myriam Tonus**

Magister en Filología Romana

myrtonus@gmail.com

Fecha de recepción: 15-05-2019

Fecha de aceptación: 08-06-2019

Como citar este artículo: M. TONUS “Maurice Bellet: la fidélité créatrice” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°15, Julio 2019, pp. 75-95 <https://doi.org/10.29035/pyr.15.75>

**Resumen:** Este texto reconstruye la trayectoria teológica del teólogo francés Maurice Bellet (1923-2018), en el cruce de la teología, de la filosofía y del psicoanálisis. Promotor de una teología que escucha las Escrituras y las búsquedas de verdad y de sentido de los seres humanos, Maurice Bellet fue uno de los teólogos más famosos de su generación. Después de algunas consideraciones sobre la naturaleza del gesto teológico de Bellet, la autora desarrolla tres temáticas centrales en la obra de Bellet: la Palabra, la figura de Cristo, y la exigencia de una fe crítica.

**Palabras claves:** Evangelio, Palabra, escucha, humanidad, Cristo

**Abstract:** This text reconstructs the theological trajectory of the French theologian Maurice Bellet (1923-2018), at the crossroads of theology, philosophy and psychoanalysis. Promoter of a theology that listens to the Scriptures and the quests for truth and meaning of human beings, Maurice Bellet was one of the most famous theologians of his generation. After some considerations on the nature of Bellet's theological gesture, the author develops three central themes in Bellet's work: the Word, the figure of Christ, and the requirement of a critical faith.

**Key Words:** Gospel, Word, listening, humanity, Christ

Une Parole *inouïe* : c'est ainsi que Maurice Bellet parlait de l'Évangile. Inouïe au sens familier du terme, c'est-à-dire tout à fait extraordinaire. Inouïe aussi et surtout au sens étymologique, qui renvoie à une chose que l'on n'a pas (encore) entendue, porteuse d'avenir donc. L'adjectif pourrait convenir à l'œuvre de ce théologien majeur du 20<sup>e</sup> siècle. Soixante livres, d'innombrables articles et conférences : couvrant un demi-siècle, l'œuvre de Bellet, décédé en avril 2018, est extraordinairement riche, multiforme, originale<sup>1</sup>. Mais il se pourrait bien que cette parole – car c'en est une – qui a marqué toutes les personnes qui l'ont entendue voie sa fécondité s'accroître encore dans l'avenir. Fécondité posthume, qui est souvent l'apanage paradoxal des créateurs authentiques.

## 1. Inclassable

Docteur en philosophie et en théologie, Maurice Bellet n'était pas psychanalyste au sens académique, bien que le titre fût toujours accolé aux deux premiers. Ayant lui-même fait l'expérience analytique, il en avait été profondément marqué et s'était formé à la pratique d'une écoute toute entière offerte à la parole d'autrui, surtout lorsque celle-ci dit la détresse et la douleur d'exister.

La bibliographie de Bellet reflète ce triple enracinement, sans que l'on puisse toujours déterminer avec précision la catégorie dont relève tel ou tel livre. C'est que pour lui, philosophie, théologie et psychanalyse n'étaient pas des “ disciplines ” - même s'il en maîtrisait de haut vol les contenus. C'étaient bien davantage des *sources*, vitales pour la pensée, irriguant en continu un travail de recherche et lui conférant sa saveur singulière. Pour notre auteur, si la philosophie est amour de la sagesse, il fallait bien que les principes de cette sagesse, si abstraits fussent-ils, rencontrent et se confrontent au plus concret de la vie humaine. Si la psychanalyse est théorie, il était impensable qu'elle se cantonne fièrement dans ses propositions, au mépris de la parole qu'elle entend, forcément étrangère. Si enfin la théologie est science du divin, il fallait d'abord mettre à nu, sans concession, ce que l'on entend par *science* et, plus encore, ce qu'il en est de ce que l'on appelle Dieu.

Autrement dit, si ces trois champs ne sont plus seulement considérés et étudiés pour leur contenu mais bien comme (*res*)*sources* pour la pensée et si la pensée est indissociable du *vivre*, alors peut-être comprend-on mieux la raison pour laquelle Maurice Bellet était souvent qualifié d'*inclassable* : qu'est-ce donc que cette théologie pétrie de philosophie rationnelle, qui écoute les Écritures comme l'on écoute une parole jusqu'en ses replis et non dits ? Qu'est-ce donc que cette

<sup>1</sup> Maurice Bellet a écrit des essais, des méditations, mais aussi des romans (y compris pour adolescents, dans sa jeunesse), des pièces de théâtre et même des scénarios de cinéma ! Il en a légué les manuscrits (comprenant d'innombrables inédits) à l'Université de Louvain en Belgique.

philosophie qui fait éclater de toutes parts les limites de la raison ? Qu'est-ce enfin que cette psychanalyse qui, dans sa pratique, privilégie à toute doctrine et école la parole en quête d'un sens possible ?

Maurice Bellet n'avait que faire des catégorisations commodes parce que trop souvent elles prennent forme d'exclusives. Il aimait rappeler, non sans quelque amertume, qu'à l'Institut catholique de Paris où il enseignait, ses cours avaient été versés dans la section " théologie pratique " - alors même que le contenu de sa thèse de doctorat " frisait l'hermétisme ", selon le mot de Paul Ricoeur, membre de son jury. On touche là à ce qui fut comme un *mal-entendu* permanent entre une représentation habituelle de ce qu'est la théologie, dans le milieu académique mais aussi pour une partie du public, et l'œuvre singulière d'un auteur qui, d'emblée, voulait penser " sur le clavier le plus large possible ".

## 2. Écoute et parole

Pour tenter de lever ce malentendu, il peut être utile d'opérer une distinction première entre *mot* et *parole* : les deux termes ne sont pas entièrement superposables. Les mots sont des supports linguistiques qui permettent d'énoncer à peu près n'importe quoi : faits, sentiments, théories, jugements... Le mot – ou *signifiant* – renvoie à un signifié, que le récepteur du message comprend plus ou moins selon sa maîtrise du code. La parole, elle, est dotée d'un attribut particulier : elle est *performante*, c'est-à-dire qu'elle ne laisse pas indemne celui ou celle qui la reçoit. Elle touche, d'une manière ou d'une autre, elle peut blesser ou faire vivre. Dire : "je ne suis pas d'accord avec ta position " est une information ; dire : " tu es idiot " est une parole meurtrière. Banalité. Qui l'est beaucoup moins lorsqu'on entre dans le champ de la relation humaine et plus encore dans celui de la foi. On se souviendra de ces versets du livre d'Ésaïe (55,9-11) :

"De même que la pluie et la neige descendent des cieux et n'y retournent pas sans avoir arrosé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer pour fournir la semence au semeur et le pain à manger, ainsi en est-il de la parole qui sort de ma bouche, elle ne revient pas vers moi sans effet, sans avoir accompli ce que j'ai voulu et réalisé l'objet de sa mission"

S'il fallait absolument offrir un chemin d'accès à la pensée et à l'œuvre de Maurice Bellet, c'est probablement de ce côté-là qu'on le trouverait, expliquant du même coup le désarroi sincère de tant de lectrices et lecteurs qui disent éprouver des difficultés de compréhension à la lecture de ses livres, alors même qu'ils pressentent que ceux-ci touchent à ce qui les importe au plus profond.

Maurice Bellet, je l'ai dit, a été transformé par l'expérience psychanalytique. Il y a découvert non seulement la possibilité de la venue à la conscience de ce qui, jusque là, était enfoui sous des strates familiales et/ou aussi religieuses, mais aussi et surtout le *processus* grâce auquel cette mise au jour pouvait s'opérer. C'est la présence d'une personne – l'analyste – dont l'écoute est absolument sans jugement ni a priori, bienveillante, non intrusive, sécurisante qui permet à la parole de l'analysant d'advenir comme malgré lui, parce qu'elle n'est plus barrée, refoulée. Et c'est là, dans cette relation asymétrique (l'un parle, l'autre écoute) que l'analysant peut, si tout se passe bien, *entendre*, entendre vraiment ce qu'il dit – et ce qu'il vit, qui souvent l'empêche de vivre vraiment. Parole et écoute : les deux mouvements seront désormais indissociablement unis dans l'être de Maurice Bellet qui ne cessera plus d'écouter et d'offrir, bien plus que des mots, une parole pour la vie. : "L'écrit s'en va. S'il trouve des lecteurs, mon vœu est qu'ils y entendent ce qui les éveillera à leur propre parole"<sup>2</sup>.

Désormais, pour lui, philosophie, théologie et psychanalyse ont un horizon commun : permettre à l'être humain d'advenir au plein de son humanité, au plein de sa vie, d'échapper à la destruction et au chaos qui toujours menacent. Dès qu'il s'est mis à l'écoute des personnes qui venaient déposer chez lui leur difficulté à vivre, ce qu'il a perçu – comme tout bon thérapeute, sans doute – c'est une immense souffrance, des vies littéralement empoisonnées, habitées par la tristesse et la mort – par-delà souvent des apparences sociales tout à fait respectables. Mais la spécificité de la plupart de ces récits, dont ne s'embarrassent pas tous les psychanalystes, c'est que la religion, la foi participaient directement, douloureusement à cette destruction. Qui mieux que Maurice Bellet pouvait percevoir cela, lui qui avait connu au cours de sa formation ce pervers travail de sape, produit par la culpabilisation, le scrupule et la détestation de soi " au nom de Dieu " qui est amour ? Il était inévitable qu'il écrive, en 1979, *Le dieu pervers*, qui le fit connaître du grand public et qui au fil du temps est devenu presque un concept dont on ignore qui, le premier, l'a élaboré.

### 3. De la tête au cœur

Cela aurait pu tourner au procès de la religion, voire au rejet de la foi.

S'il n'en fut rien, si Maurice Bellet demeura jusqu'à sa mort prêtre catholique, enraciné dans ce qu'il appelait la grande Tradition, c'est parce qu'au moment même où il se mit à l'écoute de ses frères et sœurs humains, il modifia radicalement son approche des Écritures. Si celles-ci sont bien " Parole de Dieu ", alors il faut les écouter et les entendre comme toute parole, c'est-à-dire non comme des informations pieuses ou morales, mais bien comme parole inaugurale, à la manière de ces *dits* qui,

<sup>2</sup> M. BELLET. *L'extase de la vie*. Desclée De Brouwer: Paris, 1995, p.10

de l’Odyssée à la Baghavad-Gita et aux mythes amérindiens (ou aux contes de fées pour les enfants), ouvrent des chemins de sens pour l’être humain.

Entendons-nous bien : Maurice Bellet n’a jamais réduit les Écritures à des contes ou à des épopées légendaires. S’il n’était pas féru d’exégèse, il insistait sur la radicale nouveauté qu’a introduite, dans la lecture biblique, le travail de ces vaillants pionniers du 19<sup>e</sup> siècle, preuves vivantes que la tradition n’est jamais figée et que ce qui paraît scellé dans le marbre d’une doctrine intangible peut toujours être, non pas aboli, mais dépassé – comme en science la physique quantique ne rend pas risible celle de Newton sans laquelle elle n’aurait jamais vu le jour. “ Avant d’être lue, ou commentée, ou étudiée, la Bible doit être écoutée et entendue comme parole qui nous est adressée “, disait Maurice Bellet qui commençait chacun de ses temps de prière par l’invocation de Samuel : “ Parle, Seigneur, ton serviteur écoute “.

Écouter la Bible dans l’attitude qui était celle de Maurice Bellet, qu’est-ce que cela signifie ? Je me contenterai ici d’en proposer trois invariants – son œuvre en offre bien davantage.

Tout d’abord, éteindre toute prétention au savoir. L’écoute nue suppose une forme de dessaisissement de soi, de vide consenti qui laisse toute la place à ce qui peut venir. Attitude non de passivité, mais au contraire d’attention extrême afin de percevoir, dans l’espace sans limite ouvert par la Parole, le “ murmure de fin silence “, proprement in-ouï, délié de tout ce qui, en amont, l’enferme dans le déjà là, le rabâchage, le trop connu. Il se peut que l’on ne perçoive rien – rien qui puisse se dire ou se réfléchir en tout cas. Ce n’est pas pour autant qu’il ne se passe rien : l’ensemencement du cœur par la Parole est parfaitement humble.

Un principe doit ensuite demeurer, qui garde du découragement ou de l’incompréhension qui peuvent saisir le croyant à l’écoute de certains passages de l’Évangile : si celui-ci est parole, c’est une parole bonne, heureuse annonce pour notre vie, encouragement à marcher. Si ce que nous entendons nous plonge dans la culpabilisation ou la peur (ô jugement dernier et damnation des pécheurs !), ce n’est pas que la Parole s’est faite cruelle, c’est que nous n’entendons pas encore assez loin, que nous restons enfermés dans un “ savoir “ gauchi, accablant, héritage d’un passé pas si lointain. Ce que Maurice Bellet appelle le “ principe Évangile “ doit demeurer, envers et contre tout, l’axe d’une foi d’autant plus exposée qu’elle ne se réclame de rien d’autre que de la Parole qu’elle écoute.

Si l’on fait sien cette attitude d’écoute très humble, très nue, alors derrière les *mots* et les *faits* relatés dans les évangiles peut se dire quelque chose qui n’est plus un discours “ sur “ (sur Dieu, la Trinité, le salut, etc.), qui n’est plus une explication,

encore moins une thèse – mais bien l’advenue d’une Parole qui touche au plus essentiel de ce qui nous fait humain. La figure du crucifié, par exemple, n’est plus d’abord rappel d’un événement passé, insoutenable dans sa violence (surtout s’il est “justifié” par notre statut de pécheurs !), engendrant culpabilité et/ou rejet. C’est, en toute réalité, la figure de l’humain en laquelle se rejoignent le Ciel et la Terre, tué par la violence de ceux “*qui ne savent ce qu’ils font*”, habité d’une puissance de vie et d’amour telle que même la mort ne peut l’engloutir (je développerai ce thème un peu plus loin). Mais n’est-ce pas ce que dit la théologie la plus traditionnelle ? Certes. Mais dans l’écoute qui est celle de Maurice Bellet, il ne s’agit plus de se référer au passé pour essayer de (sup)porter le moment présent, mais bien de se laisser habiter par ce qui advient – Christ à venir, ainsi qu’il le nommait – qui transforme nos propres morts présentes en passages. La question n’est plus de savoir s’il existe une autre vie après la mort, mais bien de se laisser convertir à une vie radicalement autre dès maintenant.

L’écoute des Écritures opère ce trajet de la tête au cœur sans lequel la foi risque toujours de s’enclorre en des croyances portées par des rites et des dogmes. Si l’intelligence et la raison peuvent – et doivent, selon Bellet – être parties prenantes de l’acte de foi, ce n’est pas pour en délimiter le territoire, mais au contraire pour s’en trouver elles-mêmes agrandies.

#### 4. Sortir des impasses

Une lecture chronologique des livres de Maurice Bellet en est une éclatante démonstration, dans leur forme en tout cas. De la dense et difficile thèse de doctorat<sup>3</sup> au *Messie crucifié. Scandale et folie* (dernier livre édité quelques mois après sa mort), on assiste au passage d’une expression théologique que l’on pourrait qualifier de traditionnelle (exposé, argumentation) à un langage que d’aucuns qualifieront de mystique, devenu lui-même parole partagée. Tout se passe comme si le vide consenti pour l’écoute de la Parole s’emplissait de ce qui est perçu. C’est d’ailleurs ce que disait Bellet : “ Je ne suis qu’un porte-parole. Je ne fais qu’écrire ce que j’entends dans ces textes mille fois abordés et toujours neufs “. Humilité non feinte de la part d’un homme qui s’éberluait lui-même de ce qu’il avait écrit : “ C’est vraiment moi qui ai dit cela ? “, disait-il lorsqu’une personne lui témoignait du bien que lui avait fait tel ou tel ouvrage. Il ajoutait parfois : “ Je ne suis qu’un vieux robinet rouillé. Le miracle, c’est qu’un peu d’eau pure puisse en sortir... “

Oui, la théologie de Maurice Bellet a très tôt passé outre les espaces doctement identifiés comme tels – la “ théologie théologique “, comme il la nomme dans le très

<sup>3</sup> M. BELLET. *La fonction critique dans la certitude religieuse*, Thèse pour le Doctorat ès lettres, présentée à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l’Université de Paris, 1968.

décapant *Théologie express*<sup>4</sup>. Il s'en explique : "Ce que nous voulons est la science. Quand donc y a-t-il science ? Quand les présupposés sont reconnus en leurs limites, quand à la rigidité doctrinaire succède la plasticité des modèles, quand l'expérience juge la théorie, quand la pensée critique l'expérience, quand tout peut être interrogé, y compris la position du sujet connaissant et l'idée qu'il se fait de la science"<sup>5</sup>. Ce que Bellet dénonce en la théologie théologienne, c'est donc essentiellement qu'elle se clôt sur elle-même, sûre de ses axiomes (qu'elle considère d'ailleurs bien plus comme des "vérités"), refoulant toute critique, si sûre d'elle qu'elle fait de Dieu un objet, au point parfois d'en occuper la place. "S'interroger sur la théologie est un exercice propre à défaire en nous ce qui, dans notre désir de penser Dieu, est obstacle ; en sorte que c'est bien toujours de Dieu même qu'il s'agit, non point par un discours, mais *par un travail que nous nous faisons en nous*<sup>6</sup> pour qu'il soit un peu plus, pour nous, lui-même"<sup>7</sup>.

Avec cohérence, ce refus de se tenir en surplomb, Maurice Bellet le voulait également pour la philosophie. "La pensée dans la structure du Cogito se retire du corps. Bien entendu, elle peut penser *sur le corps* ; c'est même tout à fait à la mode. Mais elle ne pense pas corporellement. Que peut être le corps pensant ? Faut-il aller chercher du côté du geste, de l'amour chair à chair, du rire, de l'art ? Je n'ose dire : du symbole, tant ce mot-là mélange tout. Mais enfin, ce serait "quelque chose comme" une pensée où ne serait pas au principe la séparation de la pensée ; une pensée rêvant, marchant, mangeant, caressant, nourrissant ; une pensée de la bouche, de l'oreille, des yeux, du ventre, des seins, du membre donneur de vie, du jardin secret qui le reçoit, des pieds et des mains ! Je crains bien d'être inintelligible: signe de la distance, apparemment irréparable, où nous sommes d'une telle pensée"<sup>8</sup>. Comment prétendre après cela que le langage de Maurice Bellet est celui, abstrait, d'un intellectuel loin des réalités quotidiennes... Pour sortir de l'impasse où mène une pensée de l'alternative, il proposait trois renoncements : *penser sans thèse*, c'est-à-dire hors de l'ambiance du procès et de la querelle, comme un possible parmi d'autres ; *penser sans thème*, c'est-à-dire dans un espace où rien n'est d'avance déterminé par tel ou tel objet ; *penser sans mode*, en-deçà du doute de l'interrogation elle-même, qui sont au fondement du Cogito. Cela ne signifie pas pour autant consentir à la confusion. Pour Bellet, il s'agit de dégager la pensée et la parole des impasses où elles se trouvent et de leur offrir l'espace le plus large possible. D'oser s'aventurer "là où il n'y a plus de cartes parce qu'on est dans le Far West" – belle image pour un homme qui, bien qu'un magazine le comptât parmi *Les sept patriarches de la pensée chrétienne du 20<sup>e</sup> siècle*, garda jusqu'à la veille de sa mort, un cœur et une volonté de pionnier.

<sup>4</sup> M. BELLET. *Théologie express*. Desclée De Brouwer: Paris, 1980.

<sup>5</sup> M. BELLET. *Théologie express*, p. 7.

<sup>6</sup> C'est moi qui souligne. (NdA)

<sup>7</sup> M. BELLET. *Théologie express*, p. 77.

<sup>8</sup> M. BELLET. *Critique de la raison sourde*. Desclée De Brouwer: Paris, 1992, p. 40.

La difficulté rencontrée par certains lecteurs tient sans doute précisément à son refus, qui alla s'accroissant, d'une pensée purement cartésienne, rationnelle, ordonnée. L'un de ses amis, sinologue athée avec qui il avait plaisir d'échanger, estimait que la pensée de Bellet avait quelque familiarité avec la pensée et la langue chinoises – lesquelles ignorent l'exclusive : *ou ceci, ou cela*. Cela enchantait notre théologien, qui découvrait ainsi qu'il est des humains qui pensent ainsi que lui-même avait l'habitude de le faire, préférant toujours le "*et*", tentant de la sorte de rendre compte de l'inextricable complexité de l'humain – et de Dieu dont l'humain, à dire vrai, ne sait rien. A la fin de sa vie, il projetait d'écrire un livre qui aurait été, presque 40 années plus tard, comme un déploiement de *Théologie express* et qu'il intitulait déjà *Théologie axiomatique*. Un chapitre devait être consacré à la trilogie Si – Et – Ou. Le premier terme indique que toute pensée – et la théologie en particulier – doit mettre au jour et préciser ses axiomes. Le second renvoie à cette volonté de penser par associations plutôt que par exclusions. Le troisième, enfin, s'il est bien signe d'un choix, évoque l'enjeu, absolument crucial et inévitable, de la pensée ; ces situations où l'on ne peut que dire oui ou non, consentir ou refuser absolument, où il est devenu impossible de demeurer en surplomb.

## 5. Indispensable axial

Sans doute est-ce parce qu'il y avait été durement confronté à un moment de sa vie, et certainement parce qu'ils se disaient dans les paroles des personnes qu'il écoutait : le chaos et la destruction (deux figures d'une même menace) occupent une place importante dans l'œuvre de Maurice Bellet. Trop importante, diront les esprits qui prétendent cultiver l'optimisme au prix de la lucidité. "Ouvrez le journal, regardez la télé et osez dire que le mal et la violence n'existent pas !", répétait le théologien qui avait été particulièrement marqué par les horreurs de la seconde guerre mondiale.

Pour pouvoir vivre, humainement vivre, tout homme, toute femme, toute société a besoin d'un *ordre* premier, qui précède toute organisation familiale ou politique et sépare du chaos. "C'est pour chacun ce qui le sépare du crime, de la folie, de l'anéantissement"<sup>9</sup>. Cet ordre repose sur trois impératifs : les *limites* qui préservent de la folie, de l'inhumain, du mal, du faux, etc. ; les *répartitions* qui organisent l'ordre en donnant sa place à chaque être humain au sein d'un ensemble relationnel où il peut exister comme humain (par exemple hommes et femmes, parents et enfants, les vivants et les morts...) ; ce qui assure la force et l'autorité de ces limites et les justifie : l'*axial* (ou *fonction première*), le "ce-sans-quoi" (terme cher à Bellet !) tout se défait et tombe dans le chaos si les limites cèdent. Nombre de parents et pédagogues souscriront à cette proposition. Le récit de la Genèse, si vraiment on l'écoute, ne dit pas autre chose.

<sup>9</sup> M. BELLET. *Le Dieu sauvage. Pour une foi critique*. Bayard: Paris, 2007, p. 15.

Or, relève Maurice Bellet, pendant des siècles, c'est la religion qui a largement assuré la fonction première, celle de l'axial. C'est autour d'elle comme autour d'un essieu que s'ordonnait la vie humaine, de la naissance à la mort, à elle que se référait le pouvoir politique, à partir d'elle que se structurait la pensée – dans le principe, du moins. La foi et la religion connaissent, dans nos pays occidentaux, un effacement croissant. Dans le même temps, les progrès fulgurants et multiples de la technoscience font voler en éclats les limites et les répartitions : le transhumanisme en est la projection la plus marquante. Remarquons que Bellet n'a jamais établi de lien de causalité entre l'érosion de la foi et cette explosion qui semble devenue la figure majeure de nos sociétés. Si l'état de notre monde l'inquiétait au plus haut point, s'il voyait se profiler toujours plus distinctement le spectre inquiétant du chaos, c'était parce que ce qui avait pris, à son estime, la succession de la religion, assurant un nouvel ordre moins évident mais tout à fait redoutable, c'est l'économie de marché. Un ordre dont la violence, à ses yeux, pouvait tristement rivaliser avec les pouvoirs les plus féroces qui ont, au cours de l'histoire humaine passée et récente, apporté mort et destruction. “ Cette violence ne se borne pas à tuer par intérêt, par peur, par excès d'agressivité ; elle cherche à tuer l'humain en l'homme, à défaire l'autre, à l'avilir ; pas seulement à l'exploiter, pas seulement à l'exclure, mais à l'éradiquer. Elle apparaît comme le mal humain par excellence ; et qui s'y trouve pris non seulement détruit autrui mais se détruit lui-même ”<sup>10</sup>. Echo de la phrase évangélique : *Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme; craignez plutôt celui qui peut faire périr l'âme et le corps dans la géhenne* ”. (Mt 10,28).

Dans un petit livre sans concession écrit cinq ans avant sa mort, Maurice Bellet brosse un tableau de nos sociétés particulièrement inquiétant, que ne démentent hélas pas les évolutions récentes. Mais il avait soin de préciser, à l'entame de l'ouvrage, que “l'espoir n'a de rigueur qu'à s'affronter aux forces meurtrières qui veulent sa mort. Le faux espoir préfère l'arrangement, le traitement doux, le diagnostic rassurant ou pas de diagnostic du tout ; on prolonge, on se rassure. Ou bien l'on s'en tient à des analyses devenues dogmes, au lieu de risquer la pensée jusqu'à ce qui paraît d'abord impensable. C'est là un pessimisme de fond, car l'on refuse précisément d'aller au fond des choses, où l'on s'imagine impuissant. La dureté ou l'apparent extrémisme de ce qui suit est en vérité le fait d'une espérance qui ne se résigne à rien de ce qui meurtrit, avilit, détruit les humains. C'est ainsi qu'il faut l'entendre : non comme un constat sinistre, mais comme l'ouverture d'un chantier immense où tout nous sera possible de ce que nous avons tendance à abandonner au destin ”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> M. BELLET. *Je ne suis pas venu apporter la paix... Essai sur la violence absolue*. Albin Michel: Paris, 2009, pp. 25-26.

<sup>11</sup> M. BELLET, M. *L'avenir du communisme*. Bayard: Paris, 2013, p.10.

Maurice Bellet, à l'écoute des humains et de leur souffrance, à l'écoute du monde aussi et de ses délires, avait coutume de rappeler – à lui-même et à qui le sollicitait – : “l'ennemi, c'est la tristesse”, qui est une forme de complaisance avec ce qui détruit. À quoi il opposait sans relâche et avec une volonté sans faille ce choix de vivre et de travailler pour défaire toute forme de destruction. Attitude, dira-t-on, qui n'est pas l'apanage du croyant. Sans aucun doute. Mais s'agissant de Bellet, on peut affirmer sans incertitude non plus que l'écoute des Écritures qui nourrissait sa foi était son appui, sa force, sa source vive.

## 6. Au commencement, la Parole

Aimer et servir les êtres humains, aimer et servir Dieu étaient en effet pour lui une seule et même chose, impossibles non seulement à séparer, mais même à distinguer. Ce qui le plaçait en écart, une fois encore, par rapport à une théologie classique, qui aime à établir des classements, des champs de réflexion et d'action, distinguant soigneusement les théologies fondamentale, morale et pastorale – cette dernière opérant seule le lien entre la réflexion et ses implications pratiques auprès du peuple de Dieu... Je l'ai dit déjà : ce compartimentage était étranger à Maurice Bellet, qui *tout à la fois* pouvait explorer les “abysses vertigineux” (selon ses mots) de la quête de Dieu et donner chair à la Parole évangélique jusqu'en l'acte le plus humble. Et c'était non par raisonnable volonté, mais bien par pure cohérence, tellement évidente qu'il ne jugeait même pas utile de l'explicitier. Chemin de vie reprenant toutes les dimensions de l'être humain – tel qu'il se dessinait pour lui dans les textes du Nouveau testament. “Il n'y a pas, il n'y aura pas d'un côté une théologie, et de l'autre une anthropologie où l'homme est clos en soi et posé en objet de savoir, et où Dieu, le divin, le religieux, etc. sont un chapitre de ce savoir objectif. La pensée “christique” n'est pas prise dans cette coupure”<sup>12</sup>.

Impossible, dans les limites de ces pages, de rendre compte de la richesse et de la profondeur de la parole théologique de Maurice Bellet – si tant est que l'on puisse la qualifier ainsi, puisque chez lui, toute parole renvoie, in fine, à la source qui l'inspire. Cette pensée est complexe au sens fort parce que précisément elle ne pose aucune exclusive, mais cherche à avancer dans d'innombrables intrications relatives aussi bien à ce qu'il en est de “Dieu” que de ce qui fait l'humanité des humains. C'est pourquoi je proposerai ici trois thèmes présents tout au long de l'œuvre de Maurice Bellet, suffisamment larges pour couvrir de multiples aspects de son œuvre que le lecteur intéressé pourra ensuite approfondir.

<sup>12</sup> M. BELLET. *Christ*. Desclée De Brouwer: Paris, 1990. Une nouvelle édition augmentée d'une relecture de Henri-Jérôme GAGEY est parue aux éditions Mame-Desclée en 2010. C'est de cette édition qu'est extraite la citation, p.210.

Le premier de ces thèmes est celui de la Parole.

A l'écoute simultanée des personnes et des Écritures, cette forme d'écoute reçue de l'expérience psychanalytique, Maurice Bellet a perçu d'emblée ce qui n'est souvent que proposé de manière théorique, à savoir que la Parole inspirée s'adresse à des personnes, qu'elle peut être (ou non) reçue, qu'elle transforme celui, celle qui l'accueille dans tout son être. Ce qui peut paraître banale évidence catéchétique ne l'est plus du tout lorsqu'on prend au sérieux la parole et la vie des êtres humains, y compris parmi les croyants, habités par la détresse jusqu'à la faute d'exister parfois : "il aurait mieux valu que je ne sois pas..."

"Dieu nous aime, mais personne ne le croit !" : cette boutade, dans la bouche de Maurice Bellet, avait longue portée, car elle place dans une lumière crue une réalité bien observable – à savoir que l'Évangile bonne nouvelle, heureuse annonce de bonheur et de vie ne semble pas bouleverser concrètement la multitude d'hommes et de femmes qui professent par ailleurs leur foi au Christ porteur de cette Parole. Autre boutade à longue portée : "Certains, et certainement par bonnes raisons, ont mis les grandes vérités au congélateur pour qu'elles ne pourrissent pas. Elles se sont conservées, mais elles sont immangeables"<sup>13</sup>. Il est vrai, remarquait Bellet, qu'au fil des siècles, la Parole a été recouverte de multiples couches de scories et de déformations (moralisantes, particulièrement), qui ont fini par la rendre inaudible, voire incompréhensible. A force aussi d'être répétée, rebâchée jusqu'à l'usure dans des formes figées, elle a (en apparence) perdu sa force de conversion qui est *metanoïa*, retournement de tout l'être saisi par une puissance de vie qui lui donne place et joie d'exister.

C'est précisément cette puissance in-ouïe de la Parole que Maurice Bellet va s'efforcer de faire passer à travers ses livres. Puissance de vie, parole inaugurale qui dit à l'être humain qu'il est bon qu'il existe, quelle que soient les misères de son histoire. La Parole est toute entière *agapè*, ce mot que Maurice Bellet préférerait à tous les autres, tant il estimait que les termes *amour* et, surtout, *charité* étaient équivoques, compromis, susceptibles de dire le meilleur comme le pire. "Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν", Dieu est amour : cette désignation extraordinaire de Dieu par l'évangéliste Jean (1Jn 4,8), était pour le théologien le cœur rayonnant de l'Évangile, "haute et humble tendresse", précédant toute existence et la justifiant inconditionnellement, présence expérimentée déjà dans toutes les formes de présence humaine qui sont relation, soin, désir que l'autre vive : "Dieu en nous est en la part d'amour que nous vivons. Il y a une équivalence rigoureuse, incroyablement rigoureuse, entre être tourné vers

<sup>13</sup> M. BELLET. *Minuscule traité acide de spiritualité*. Bayard: Paris, 2010 p.86. Ce petit recueil de "fléchettes", comme les appelait Bellet, est une inépuisable source de réflexion critique à propos de ce qui fait ce que l'on pourrait appeler la "culture chrétienne" contemporaine...

Dieu et se faire le proche de tout homme ”<sup>14</sup>. *Dieu est amour* : ce sont aussi parmi les tout derniers mots qu’il prononça (en grec !) avant de mourir. Son autre point d’appui était le verset de l’évangéliste Luc (19,10) : “ *Le Fils de l’homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu* ”, horizon de l’agapè.

De la sorte, presque toute l’œuvre de Maurice Bellet peut être lue comme la recherche, sans cesse reprise et approfondie, du sens de ces paroles qui sont non seulement annonce de salut pour l’être humain, mais aussi, d’un certain point de vue, tout ce que l’on peut dire de Dieu, puisque “*Dieu, personne ne l’a jamais vu*” (Jn 1,18)<sup>15</sup>. A celui ou celle qui souhaiterait explorer les racines de la foi, l’on ne peut que conseiller la lecture du monumental ouvrage *Naissance de Dieu*<sup>16</sup>, véritable somme qui continue d’inspirer, à leurs dires, certains théologiens...

Fil d’Ariane pour cheminer dans la pensée d’un auteur toujours en chemin, la Parole qui est agapè a offert, offre encore à de très nombreuses personnes – lecteurs ou visiteurs – une libération et un souffle qui, du même coup, rendent à cette Parole une “vérité” à laquelle peuvent adhérer non seulement la raison, mais le aussi le cœur et la chair. En ce sens, elles sont nombreuses aussi à témoigner les personnes qui, à l’instar du journaliste Jean-Claude Guillebaud qui était son ami, témoignent combien la rencontre de l’œuvre et de la personne de Maurice Bellet les ont ramenées dans un espace chrétien dont elles s’étaient éloignées. On comprend peut-être mieux pourquoi il ne pouvait formuler autrement ce qu’il entendait dans cette Parole adressée : plus l’on s’approche de l’indicible, plus les mots manquent. L’écriture ne peut que se faire elle-même poème, comme en témoigne l’ultime ouvrage publié : *Le Messie crucifié. Scandale et folie*.

## 7. Premier-né d’une humanité nouvelle

Second thème majeur dans l’œuvre théologique de Maurice Bellet : la figure du Christ. Deux ouvrages lui sont explicitement consacrés : *Christ et Scandale et folie*, déjà cité. Mais la figure christique est également centrale dans *Le Dieu pervers*, qui met au jour les différentes figures auxquelles on peut réduire le Christ, aboutissant à sa... défiguration ; dans *Je ne suis pas venu apporter la paix. Essai sur la violence absolue* qui propose de l’aborder comme Freud le fit avec Œdipe, c’est-à-dire en essayant d’entendre le récit profond qui se dit à travers la vie et la mort de l’homme Jésus. Maurice Bellet aimait à préciser la place des deux noms : *Jésus* et *Christ*, en rappelant non sans humour que *Christ* n’était pas le nom de famille de “Monsieur

<sup>14</sup> M. BELLET. *Christ*, p. 210.

<sup>15</sup> Maurice Bellet a repris ce verset comme titre d’un petit ouvrage d’une extrême densité (et néanmoins parfaitement accessible à un large public), paru en 2008 aux éditions Albin Michel.

<sup>16</sup> M. BELLET. *Naissance de Dieu*. Desclée De Brouwer: Paris, 1975.

Jésus” et que le “Je” du Christ que nous ont livré les évangiles n’est pas celui d’un individu dont sont tellement fêrus aujourd’hui certains chrétiens épris d’historicité, mais un “Je” infiniment plus vaste et plus profond, qui renvoie non seulement au *Je suis* du buisson ardent, mais aussi au je qui, par-delà l’étroitesse de l’ego, est le *soi* qui signe en tout être son humanité vraie et unique.

Pour Bellet, *Christ* est au principe. “Non pas objet ou individu, non pas Jésus historique ou idée de Dieu révélée. Est-ce à dire que je condamne qu’on puisse l’envisager de ces façons-là ? Pas du tout. Mais j’ai cherché ce qui était premier, l’entrée. Et il m’a semblé que l’entrée du Christ était l’entrée tout court, l’entrée de nos vies possibles et d’un réel habitable<sup>17</sup>. Disant cela, le théologien donne à la figure christique une signification beaucoup plus vaste que celle du “maître de sagesse” à laquelle beaucoup de croyants la réduisent aujourd’hui. On pourrait dire que toute la méditation de Maurice Bellet sur Jésus Christ est la plongée dans le dogme de son unique nature, à la fois entièrement humain et entièrement divin. Cette rencontre du Ciel et de la Terre défie toute raison, jusqu’à devenir totalement insoluble si elle ne concerne que l’individu Jésus. Mais pour Bellet, la figure de Jésus Christ, “c’est l’homme. Non pas l’homme en général, mais cet homme-là, celui-là, en sa chair et son sang, et en son Esprit. Il est l’Envoyé et il est l’Émergence. Envoyé, c’est-à-dire qu’il vient. Il n’est pas dans le déjà-là, car il n’est pour nous qu’advenant – du même coup, émergence. Dans le long chemin de l’évolution des vivants, il apparaît comme une mutation de l’humain. [...] il est qui il est, c’est-à-dire l’humanité, c’est-à-dire nous, c’est-à-dire chacun de nous”<sup>18</sup>.

Pensée audacieuse ? Pas plus, au fond, que celle de St Irénée de Lyon dans son fameux *Deus homo factus est ut homo fieret Deus* : Dieu s’est fait humain afin que l’humain devienne Dieu. Maurice Bellet était, je l’ai déjà indiqué, d’une fidélité absolue envers “la grande Tradition” dont il aimait relire les textes, y puisant cette audace qui s’était, disait-il, perdue et affadie au fil des siècles dans une sorte de paresse théologique. Ce n’était pas à proprement parler, pour lui, un retour aux sources, mais plutôt le désir de déblayer cette source pour qu’elle se donne à entendre aujourd’hui, dans sa radicale nouveauté, pour les humains du 21<sup>e</sup> siècle. Qu’elle redevienne pleinement heureuse annonce par-delà tous les malheurs qui l’ont pervertie. “Quelle situation ! Le ‘contenu’ de la foi paraît plus incroyable qu’aux incroyants eux-mêmes, à cause de l’intensité qu’on y porte ; et cette intensité est plus grande que jamais puisque c’est celle d’une Parole qui porte, avec une force devenue absolue, ce que j’ai nommé différentiel, c’est-à-dire l’émergence d’une humanité vive par-delà les puissances de mort”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> M. BELLET. *Christ*, p. 211.

<sup>18</sup> M. BELLET. *Le Messie crucifié*, pp. 25-26.

<sup>19</sup> M. BELLET. *Le Dieu sauvage*, p. 159.

Si, pour Bellet, la mise à mort de Jésus qui fait de lui “le Crucifié” est centrale, ce n’est certes pas en raison de son aspect douloureux, voire doloriste – l’auteur du *Dieu pervers* avait pu toucher de près les destructions et culpabilisations engendrées par un culte de la croix et une vision du “rachat” aux limites de l’insoutenable. Dans la figure du Crucifié, au contraire, Bellet voit le moment où “toute l’horreur humaine est surmontée dans le lieu même où elle s’exerce. Elle est traversée d’un jet de lumière où ce qui détruit toute foi, toute raison, toute sagesse, s’efface devant la toute-puissance de ce qui se donne à nous, dans l’émotion d’amour où paraît l’Autre loin de tout ce qui fait le train habituel du monde”<sup>20</sup>. Autrement dit, Jésus Christ mort et relevé est comme la genèse de tout passage à travers la ténèbre de la mort. Habité du Souffle de Dieu qui est agapé sans limites, le Crucifié est celui “qui est le lien, le pouvoir-être, le par-delà la Violence, le Logos de vérité, Logos devenu chair, capable d’ôter en toute raison ou sagesse l’œuvre du virus de mort. C’est comme un implosion qui se produit en ce lieu-là [...] qui reprend à la violence tout ce qu’elle confisquait”<sup>21</sup>. La traversée de la mort par Jésus Christ est le paradigme de toutes les traversées qu’un humain doit déjà affronter en sa vie, y compris ces “traversées de l’en bas”<sup>22</sup> qui touchent aux détresses extrêmes et ont figure de mort. Si l’agapé peut, sans se renier ni se limiter, opérer ce passage qui ouvre sur la Vie, alors tout ce qui, en la vie humaine, est éclairé, même humblement, par l’agapé, cet entre-nous qui nous fait humains, a portée de naissance à une vie nouvelle, définitivement délivrée de la destruction.

Esquisser en quelques lignes, comme je le fais, la pensée de Maurice Bellet à propos du Christ ne fait pas droit à sa profondeur ni à son déploiement immense. Mais cela indique qu’on y trouve l’expression singulièrement innovante d’une christologie qui concerne au premier chef... l’être humain, bouleversant les vénérables schémas et rendant du même coup présente en la chair ce que la Tradition appelle la Promesse, le Salut, la Résurrection. Même en ces espaces de haute pensée, Bellet demeure arrimé à l’humanité ; s’il cherche et avance, c’est à la manière d’un éclaireur : pour que d’autres trouvent ou retrouvent chemin sous leurs pas.

## 8. L’effet boomerang

Le troisième thème récurrent chez Maurice Bellet est celui de la “foi critique.

Foi et critique, il le rappela souvent, n’ont pas toujours fait bon ménage et nombreux furent les intellectuels qui, au sein même de l’Église, eurent à souffrir de vouloir concilier leur foi et leurs recherches. Bellet mettait souvent en évidence le

<sup>20</sup> M. BELLET. *Le Messie crucifié*, p. 28.

<sup>21</sup> M. BELLET. *Je ne suis pas venu apporter la paix...*, p. 124.

<sup>22</sup> M. BELLET. *La traversée de l’en-bas*. Bayard: Paris, 2005.

travail des exégètes qui, au moment où les sciences humaines (notamment l’histoire et la linguistique) prenaient leur essor à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, menèrent dans l’ombre et les difficultés un travail qui allait bouleverser la lecture des Écritures. A cette époque, la foi était *critique*... au sens négatif, c’est-à-dire qu’elle était le lieu de mises en jugement et de condamnations des réalités du monde. En retour, elle fut la cible toute désignée d’innombrables et virulentes critiques venant de ce monde.

Dans sa thèse de doctorat soutenue en 1968 – *La fonction critique dans la certitude religieuse* – Maurice Bellet indique l’impasse de ce dilemme : “Que peut signifier la critique prise résolument au sérieux ? Ou bien sa fonction ressemble, qu’on nous passe l’expression, au cheval de Troie ; elle introduit dans la certitude le principe de sa fin, ou d’une mutation telle que la foi même y changera profondément de sens, et deviendra, par exemple, une philosophie ou une sagesse post-chrétienne. Ou bien au nom de la certitude religieuse et de son autorité ultime, on réservera plus ou moins consciemment un domaine sacré, où la critique sera tenue à distance. Bref, ou bien l’on s’interroge, ou bien l’on croit : de toute façon, l’activité critique en la certitude religieuse est un échec ”<sup>23</sup>.

On ne peut être que confondu devant l’actualité de ce constat posé il y a un demi-siècle. Stupéfait aussi de ce que, dans cet exercice philosophique de haut vol se trouve en germe un vaste pan de ce qui sera ensuite la réflexion proprement théologique de Maurice Bellet avec, déjà, la conviction affirmée “que ce dilemme n’est pas inévitable, qu’on peut travailler à le transformer en une tension féconde, et pour la certitude religieuse, et pour la réflexion philosophique elle-même ”<sup>24</sup>. C’est ainsi qu’au terme d’une complexe et austère réflexion philosophique, l’auteur de la thèse, reprenant le traditionnel passage de la lettre à l’Esprit, ose écrire : “La naissance de l’Esprit ne paraît plus ici dégagement rationnel de l’intelligible, mais l’annonce, en un sens imprévisible, d’une nouveauté absolue et tranchante, le commencement de Dieu en l’homme ”<sup>25</sup>. Comme si, d’emblée, Bellet avait identifié ou plutôt pressenti son point de départ. Dès ses premiers livres, ensuite, il se confirma qu’il avait entamé une marche qui ne s’arrêterait qu’avec sa mort.

Le thème du lien entre foi et raison, foi et critique va progressivement se cristalliser en un de ces retournements dont notre auteur avait le secret. En 2007, en effet, il écrit un livre qu’il souhaitait intituler *la foi critique* – et qui devint, par obscure raison de sa maison d’édition, *Le Dieu sauvage*, sous-titré tout de même “Pour une foi critique”. Le motif qui préside à l’écriture de cet ouvrage est le constat qu’à bien des égards, notre société moderne répète de vieux schémas opposant

<sup>23</sup> M. BELLET. *La fonction critique dans la certitude religieuse*, p. 7.

<sup>24</sup> M. BELLET. *La fonction critique dans la certitude religieuse*, p. 7

<sup>25</sup> M. BELLET. *La fonction critique dans la certitude religieuse*, p. 228.

critique et croyance, mais sous d'autres formes, en une sorte d'épuisement stérile. L'hypothèse de Bellet est à la fois simple et percutante: "il y a, il peut y avoir, au cœur de ce qui apparaît comme croyance, une instance critique d'une radicalité absolue *parce qu'elle correspond* aux toutes premières nécessités humaines, proprement humaines"<sup>26</sup>.

A partir de ce qu'il appelle le "récit-Christ", Bellet déploie la signification possible de la vie et de la mort et de la résurrection de Jésus, déjà évoquées : le Christ est l'humanité où s'opère la rencontre avec le Ciel, sans que le Ciel en soit réduit. Du coup, "le 'religieux', tel du moins que l'a conçu la modernité, est décidément trop étroit, voire même, et déjà du seul fait de son étroitesse, équivoque ou suspect"<sup>27</sup>. Le christianisme risque de devenir un système ou une idéologie (tous les -ismes !) qui a perdu, à force d'évidences, la *folie* dont parle Paul. La foi critique, c'est l'épreuve de sa propre crise (et non plus dénonciation du monde) ; c'est ce discernement, ce jugement (sens du mot *krisis* en grec) qui s'exercent en retour, tel un boomerang, dès lors que la puissance de Vie qui est au cœur de la Parole place dans sa lumière ce qui était enclos dans la sécurité des formules et des rites. Ce peut être alors effondrement du chemin. "Non pas l'absence de Dieu, mais sa décomposition, une odeur de cadavre"<sup>28</sup>. Ce qui demeure alors, indéfectiblement, "ce qui reste (si l'on ose dire !)"<sup>29</sup> et de Dieu et du Christ et de la résurrection, c'est cet amour entre nous, cet *agapè*, cette haute et humble tendresse dont Jésus disait que c'est par elle qu'on reconnaîtrait ses disciples. Ne voient là réduction à l'humain – et perte de Dieu –, de l'horizontal opposé au vertical, que ceux qui ne comprennent pas du tout ce qui est le cœur de l'Évangile : que précisément Dieu parmi nous est cet amour entre nous, et que le nœud et le lieu de cette identité est celui qui en témoigne à plein, inaugurant le nouvel âge, toujours nouveau : Jésus Christ Seigneur"<sup>30</sup>.

La foi critique, c'est l'*Explosion de la religion*, c'est *Le chemin sans chemin*, titres de deux des derniers ouvrages de Maurice Bellet<sup>31</sup>. Non pas, ainsi qu'il le souligne, perte de la foi, mais au contraire purification extrême des représentations et des croyances qui paraissaient évidentes. Pas question, pour autant, de porter le moindre jugement sur les croyantes et croyants qui s'y trouvent bien ; simplement,

<sup>26</sup> M. BELLET. *Le Dieu sauvage*, p. 12.

<sup>27</sup> M. BELLET. *Le Dieu sauvage*, p. 150.

<sup>28</sup> M. BELLET. *Le Dieu sauvage*, p. 165.

<sup>29</sup> Impossible ici de ne pas songer à cette phrase parmi les plus citées : "Qu'est-ce qui nous reste ? Qu'est-ce qui reste quand il ne reste rien ? Ceci : que nous soyons humains envers les humains, qu'entre nous demeure l'entre nous qui nous fait hommes." Elle est à l'entame du petit livre que Maurice Bellet lui-même considérait comme le "cœur du cœur de son œuvre : *Incipit ou le commencement*. Desclée De Brouwer: Paris, 1992.

<sup>30</sup> M. BELLET. *Incipit ou le commencement*, p. 167.

<sup>31</sup> M. BELLET. *L'explosion de la religion*. Bayard: Paris, 2014 – *Un chemin sans chemin*. Bayard: Paris, 2016.

Bellet rejoint ici l'expérience de tant d'autres, si nombreux, pour qui les chemins tout tracés sont devenus impraticables. Il observait dans le même temps l'espèce d'*inconscience* diffuse dans le monde catholique, ce processus (distinct de l'inconscient) qui fait que ce qui devrait normalement être perçu est occulté parce que trop difficile à affronter. L'ouvrage qu'il était en train de rédiger au moment de sa mort s'intitulait *Les dérives de l'inconscience* : il y évoquait ce mécanisme à l'œuvre dans notre société d'évidences... mais aussi dans l'Église.

## 9. Passer ailleurs pour tout sauver

C'est encore et déjà le principe de la foi critique qui portait, il y a près de 20 ans déjà, la réflexion du théologien dans *La quatrième hypothèse. Sur l'avenir du christianisme*<sup>32</sup> : ou bien le christianisme disparaît et avec lui, le Christ de la foi ; ou bien il se dissout dans une espèce de sagesse humaniste réduite à des "valeurs chrétiennes" ; ou encore il continue, soit en se rigidifiant et par retour à des modalités anciennes, soit en tentant de s'accommoder au crédible disponible actuel<sup>33</sup>. La quatrième hypothèse, "c'est qu'il y a bien quelque chose qui finit, inexorablement; et c'est précisément ce système religieux, lié en fait à l'âge moderne d'Occident et beaucoup plus dépendant de lui qu'il ne l'imagine. [...] Quelque chose meurt: et nous ne savons pas jusqu'où cette mort descend en nous. [...] *Quelque chose s'annonce*, et nous ne savons ce que ce sera. Mais c'est comme si nous étions sur la ligne de départ, à l'orée d'un nouvel âge d'humanité"<sup>34</sup>.

On ne le dira jamais assez : Maurice Bellet a conservé toute sa vie, par rapport à la Tradition chrétienne et par rapport à l'Église, une fidélité sans retour. C'est précisément cette fidélité portée par l'amour de la Parole qui le motivait à pousser à fond la critique (au sens de *discernement* évoqué plus haut). Réformer l'institution ou tenter de dire la Parole à travers de nouveaux langages ne l'intéressait pas du tout car il considérait que ce sont là des questions paradoxalement dépassées, au regard du formidable enjeu qui est rien de moins que l'abandon des humains, livrés aux forces de destruction : "Si l'Évangile devient silence au lieu même de l'Évangile, alors tout le reste est vain"<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> M. BELLET. *La quatrième hypothèse. Sur l'avenir du christianisme*. Desclée De Brouwer: Paris, 2001.

<sup>33</sup> Cette double modalité, bien observable aujourd'hui, Bellet l'a développée à de nombreuses reprises dans la suite, insistant sur le fait que "contestataires et traditionalistes", en apparence opposés, se situaient en réalité sur le même terrain, celui d'un christianisme qui, sur le fond, ne bouleverse rien. C'est juste la forme qui change, dans un sens ou dans l'autre...

<sup>34</sup> M. BELLET. *La quatrième hypothèse*, p. 17.

<sup>35</sup> M. BELLET. *La quatrième hypothèse*, p. 18

Ce qui était devenu pour lui l'urgence absolue, "c'est la découverte, c'est l'invention aujourd'hui (avec tous les risques de l'invention) de ce qui a paru avec le Christ et ne peut resurgir que par ses relations constitutives, dans la situation actuelle"<sup>36</sup>. Il s'agit, en quelque sorte, de rééditer l'acte de Jésus Christ : profondément enraciné dans sa tradition de foi, il en dénonce avec force les perversions et impasses, non en abolissant la loi, mais en la portant à un point de perfection proprement subversif. Il ne veut pas créer une nouvelle religion, contrairement à ce qu'on prétend trop facilement chez les chrétiens, insistait Bellet, mais bien libérer et déployer définitivement le Souffle perceptible notamment chez les prophètes.

Cette exténuation contemporaine de la religion appelle, disait-il, un travail de *fidélité*, laquelle n'a rien à voir avec la répétition. La fidélité, à l'exemple de ce que fit Paul, c'est de reproduire un *processus* dans des circonstances différentes : que signifie aujourd'hui, pour nous qui ne vivons plus dans le monde antique, la question des viandes sacrifiées aux idoles ou celle du martyr ? Estimer que ces questions sont devenues obsolètes, c'est aller vite en besogne et les éliminer à l'aune de nos seuls critères. Il en va de même, insistait Maurice Bellet, de toutes ces expressions que tant de chrétiens veulent désormais verser aux oubliettes : *enfer, jugement, rédemption*, etc. Si elles ne sont plus comprises ou si elles ne suscitent que le rejet ou la tristesse, ce n'est pas qu'elles portent en elle le malheur, mais bien parce qu'elles sont devenues inaudibles, c'est parce que nous n'arrivons plus à les entendre pour ce qu'elles sont : bonne nouvelle, évangile pour la vie des humains.

Quel *travail* entamer afin que cela, vital aux humains, ne se perde pas ?

Maurice Bellet, grand admirateur des sciences exactes, utilisa alors un mot qui sert à désigner, en mathématiques, l'opération de déplacement d'un objet d'un point A à un point B, *sans qu'il perde aucune de ses propriétés* : la translation. Pour le livre portant ce nom, un sous-titre annonce clairement l'intention : "Croyants (ou non), passons ailleurs pour tout sauver !" La translation "est passage à une attitude autre où les deux côtés apparemment hostiles sont tous deux renforcés : une anamnèse plus exigeante et plus fine, une création plus critique et plus inventive"<sup>37</sup>. Il s'agit de "sortir d'un discours qui sait et sait d'avance", pour libérer une "parole qui éveille dans le lieu même du non-savoir, où la connaissance croît par la présence et pas d'abord par l'idée"<sup>38</sup>.

La translation est une invitation à un *travail* (Maurice Bellet insistait sur le mot) multiple. Travail sur les thèmes chrétiens – et de donner en exemple, dans ce

<sup>36</sup> M. BELLET. *La quatrième hypothèse*, p. 25.

<sup>37</sup> M. BELLET. *Translation*. Bayard: Paris, 2011, pp. 43-44.

<sup>38</sup> M. BELLET. *Translation*, p. 45.

livre, le Don, le Jugement, la Résurrection. Travail aussi sur les modalités d'annonce de la Parole, à travers le principe de *relativité relationnelle* : "S'il y a une vérité elle n'a 'sa vérité' que dans la relation où elle se risque. Il ne suffit pas de 'dire la vérité' pour que la relation soit vraie. Or, en amont de toute vérité s'annonce et demeure cette relation primordiale où advient pour nous l'humain de l'humain. Si donc, dans la relation où s'instaure la parole, cette relation-là vient à défaillir, alors la plus haute vérité devient mensonge"<sup>39</sup>. De quoi donner à penser à celles et ceux que taraudent l'évangélisation et la catéchèse... Travail enfin sur la réalité de ce qu'on appelle Église, inévitable aux yeux de Bellet parce que "si vraiment de cet homme a jailli le feu qu'il voulait voir s'allumer sur la terre, alors il est impossible que ceux qui ont entendu cette voix ne constituent pas un groupe à part : tout simplement parce que d'autres ne l'ont pas entendue et que ce qu'elle dit est d'une telle force que d'entendre ou pas fait une différence majeure"<sup>40</sup>. Mais l'ambition de cette *ecclesia* doit être extrême : "tout garder de ce qui fait la substance de la foi, se refuser absolument aux arrangements que réclamerait la pensée contemporaine. C'est être en même temps, non seulement contemporain, mais porté en avant par la foi même, pour une annonce et une pensée qui œuvrent dans l'avenir qui commence parmi nous. Loin de réduire la foi à ce que l'on juge tolérable, c'est libérer sa puissance qui veut le bouleversement du monde. Loin de ramener toutes choses à ce qu'on peut en dire ou en faire à l'intérieur de la bulle religieuse, c'est oser se perdre dans un espace-temps qu'on ne maîtrise pas, où l'on peut seulement faire fond sur ce qui nous y jette – *Abraham partit sans savoir où il allait*"<sup>41</sup>.

Cette phrase exprime le sens même de la démarche et du travail qui furent ceux de Maurice Bellet pendant cinquante ans.

Je n'ai fait ici qu'en esquisser les contours – et encore, en pointillés. Avec l'espoir que dans cet avenir qui rivait le regard de Maurice Bellet, sa parole greffée sur la Parole qui veut la vie des humains, inspire des femmes et des hommes prêts à se mettre au travail.

## **Bibliographie de Maurice Bellet**

*On peut retrouver sur son blog – belletmaurice.blogspot.com – des textes de conférences, des articles, mais aussi des textes inédits qu'il a laissés à cette intention et qui continueront d'alimenter le site. Les parutions d'inédits et les rééditions y seront également annoncées.*

---

<sup>39</sup> M. BELLET. *Translation*, pp. 50-51.

<sup>40</sup> M. BELLET. *Translation*, p. 177.

<sup>41</sup> M. BELLET. *Translation*, p. 252.

**aux éditions Desclée de Brouwer :**

- Vocation et liberté, 1963
- La force de vivre, 1963 (rééd.)
- Ceux qui perdent la foi, 1965
- La peur ou la foi, 1968
- Essai d'une critique de la foi, 1968
- Le sens actuel du christianisme, 1969
- Le point critique, 1970
- Réalité sexuelle et morale chrétienne, 1971
- Le déplacement de la religion, 1972
- Foi et psychanalyse, 1973
- Naissance de Dieu, 1974
- Au Christ inconnu, 1976
- Le lieu du combat (Desclée), 1976
- La théorie du fou, 1977
- Le Dieu pervers, 1979
- Théologie express, 1980
- L'Issue, 1984
- L'épreuve ou le tout petit livre de la divine douceur, 1988
- L'écoute, 1989
- Christ, (Desclée) 1990 (rééd. Mame-Desclée De Brouwer 2010)
- Dire, ou la vérité improvisée, 1990
- L'Eglise morte ou vive, 1991
- La Critique de la raison sourde, 1992
- La seconde Humanité. De l'impasse de ce que nous appelons l'économie, 1993
- Incipit ou le commencement, 1994
- Sur l'autre rive, 1994
- L'extase de la vie, 1995
- Les allées du Luxembourg, 1996
- Le lieu perdu. De la psychanalyse du côté où ça se fait, 1996
- L'Europe au-delà d'elle-même, 1996
- L'insurrection, 1997
- Le sauvage indigné, 1998
- Thérèse et l'illusion, 1998
- La chose la plus étrange, 1999
- Le rêve, 1999
- L'amour déchiré, 2000
- La Voie (rééd.), 2000
- La Quatrième Hypothèse. Sur l'avenir du christianisme, 2001
- La Longue Veille. 1934-2002, 2002
- La nuit de Zachée, 2003
- Le paradoxe infini, 2003

**aux éditions Bayard :**

- Passer par le feu. Les années Christus, 2003
- Invitation. Plaidoyer pour la gratuité et l'abstinence, 2003
- La traversée de l'En-bas, 2005
- Le meurtre de la parole, 2006
- Le Dieu sauvage. Pour une foi critique, 2007
- Minuscule traité acide de spiritualité, 2010
- Translation, 2011
- Si je dis Credo, 2012
- L'avenir du communisme, 2013
- L'explosion de la religion, 2014
- Notre foi en l'humain, 2014
- La chair délivrée, 2015
- Un chemin sans chemin, 2016

**aux éditions Albin Michel :**

- Dieu, personne ne l'a jamais vu, 2008
- Je ne suis pas venu apporter la paix. Essai sur la violence absolue, 2009
- La Voie (rééd.), 2018

**aux éditions du Seuil :**

- La Voie, 1982
- Un trajet vers l'essentiel, 2004

**aux éditions du Cerf :**

- Octone, roman, 1987

**aux éditions l'Harmattan :**

- Les Survivants, 2001 (rééd. Gallimard, 1974)

**aux éd. Fayard-Mame :**

- Construire un langage, 1963



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.



# ***CONTRIBUCIONES BREVES***



## Préface

### « Le lieu introuvable du pardon »

**Cristina de Peretti**

Doctora en Filosofía

UNED Madrid (España)

mperetti@sof.uned.es

Como citar este artículo: C. PERETTI “Préface « Le lieu introuvable du pardon »” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°15, Julio 2019, pp. 99-104 <https://doi.org/10.29035/pyr.15.99>

Le philosophe chilien Javier Agüero a consacré ses recherches à la psychanalyse, à la philosophie française contemporaine –avec une attention toute particulière à la pensée de Jacques Derrida– ainsi qu’à toute une série de questions qui se recourent et qui portent, à leur tour, sur ce que l’on appelle grosso modo la « philosophie politique » : la violence, la démocratie et les droits de l’homme, l’hospitalité, la communauté et l’extranéité, la marginalité mais encore l’héritage, la mémoire, l’oubli, le pardon, etc. Et ce sont justement quelques-unes de ces problématiques groupées –comme son titre, *Les Silences du pardon. Sur le Chili post-Pinochet*, l’indique– autour du pardon que ce livre va reprendre afin d’engager un débat sur le processus chilien de transition et de démocratisation mis en œuvre après toutes les horreurs que ce « pays d’Antigones », comme dit Agüero, a dû souffrir sous la dictature militaire de Pinochet, après le coup d’État de 1973.

Suite à la Seconde Guerre mondiale et à l’instauration, lors du procès de Nuremberg, du concept de « crime contre l’humanité » et en réponse également à d’autres événements historiques et politiques graves ultérieurs, depuis les dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, les déclarations publiques de repentance, d’(auto)accusation pour des fautes et des crimes passés ou présents et de demande de pardon n’ont certes pas cessé de se multiplier à l’échelle géopolitique mondiale. Mondialisation ou, comme aime à dire Derrida, « mondialatinisation » –qui « devient désormais européo-anglo-américaine dans son idiome »<sup>1</sup>, précise-t-il– du pardon

<sup>1</sup> J. DERRIDA, « Foi et savoir. Les deux sources de la “religion” aux limites de la simple raison », in *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon (Entretien avec Michel Wieviorka)*. Seuil: Paris, 2000, p. 66.

dont les différentes manifestations ainsi que le vocabulaire et la rhétorique –ces derniers issus foncièrement de l’héritage abrahamique et d’un certain humanisme philosophique– marquent de leur empreinte nos sociétés contemporaines ainsi que leur langage politique et juridique internationalisé. Cependant, le pardon, rappelle souvent Derrida, « n’est pas une question politique au sens traditionnel [...] *Le pardon n’appartient ni au champ du politique ni au champ du juridique. On ne peut pas inscrire le pardon dans le droit* »<sup>2</sup> car le pardon « ne rend pas justice, c’est certain, il ne se substitue pas à la justice, la valeur du pardon est hétérogène à la valeur de jugement juridique »<sup>3</sup>.

Cela dit, le pardon n’en est pas moins un concept complexe et équivoque, traversé d’apories, qui soulève, partant, un certain nombre de problèmes et de questions : est-ce quelque chose ou quelqu’un que l’on pardonne ? Est-ce à la victime ou à Dieu, le « témoin absolu »<sup>4</sup> par excellence, que l’on demande pardon ? Ou est-ce encore, ces derniers temps, à cet autre témoin –sinon absolu, néanmoins collectif– qu’est l’opinion publique, etc. ? Est-ce que le pardon suppose forcément un face à face singulier entre la victime et le coupable ?<sup>5</sup> Et, si c’est le cas, est-on en droit de demander pardon ou de l’accorder au nom de l’autre ? Est-ce que le pardon peut faire l’objet d’une transaction ? Est-ce que, pour être accordé, le pardon doit se conformer à des conditions de possibilité –telles que, par exemple (comme l’exige la religion chrétienne), l’aveu de la faute, le repentir, la contrition, la conversion et, partant, la rédemption du pécheur–, voire à des finalités de toute sorte : sociales, politiques, juridiques, voire psychologiques, thérapeutiques, etc. ?, etc.

C’est en partie pour répondre à ces questions ainsi qu’à maintes autres sans doute que l’auteur consacre la première partie de son livre à rappeler, d’une part, l’étymologie du mot « pardon » ainsi que ses origines religieuses, bibliques, surtout chrétiennes (comme nous venons de le constater) et, d’autre part, à rendre compte –tout en passant par Hegel (pour qui le pardon et la réconciliation sont le moteur de l’historicité)– de la façon dont Jankélévitch (dont les deux textes consacrés à ce sujet se situent l’un par rapport à l’autre dans une sorte d’oscillation dialectique) et Ricœur (qui parle de la nature anthropologique du pardon en tant qu’espace réciproque d’échange entre altérités) conçoivent le pardon.

<sup>2</sup> J. DERRIDA, « Premier entretien avec Jacques Derrida : “La solidarité des vivants”. Propos recueillis par E. Nascimento », in *La Solidarité des vivants et le pardon. Conférence et entretiens*. Hermann: Paris, 2016, p. 136.

<sup>3</sup> J. DERRIDA, « Justice et pardon », in *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Éditions de l’Aube: Paris, 1999, p. 132.

<sup>4</sup> J. DERRIDA, « Le siècle et le pardon », 113.

<sup>5</sup> J. DERRIDA, « Justice et pardon », p. 139.

Toutefois, pour le difficile parcours qu'il entreprend d'effectuer, Agüero va plus particulièrement choisir deux de ses compagnons de route préférés et dont il connaît parfaitement les textes et la pensée. Je parle, bien entendu, de Derrida et de Freud... dont les héritages sans doute réciproques –psychanalyse/déconstruction mais encore déconstruction/psychanalyse : la mémoire, l'oubli ainsi que l'archive, le travail de deuil et la crypte, mais encore les restes, les cendres, les ruines et les spectres– et toujours encore à venir sont scrupuleusement analysés par l'auteur.

« [...] y a-t-il un concept de pardon, un seul ?<sup>6</sup> », (se) demande Derrida. Et, dès l'abord, il met en garde de ne point confondre –comme c'est fréquemment le cas, parfois de propos délibéré– le pardon avec l'excuse, le repentir ou le regret, pas plus, d'ailleurs, qu'avec l'oubli<sup>7</sup>, l'amnésie<sup>8</sup> ou la réconciliation. D'autre part, face à la notion traditionnelle de pardon : le pardon conditionnel, conditionné par un ensemble d'obligations, de compromis et de buts, et attrapé, par conséquent, dans la logique du calcul, de l'échange, etc., il affirme le pardon inconditionnel – absolument hétérogène et irréductible au pardon conditionnel mais à la fois indissociable de celui-ci : un pardon qui n'a pas à être demandé pour être accordé ; un pardon exceptionnel, infini et pur, désintéressé, gratuit. « Le pardon, s'il y en a, ne doit et ne peut pardonner que l'impardonnable, l'inexpiable – et donc faire l'impossible »<sup>9</sup>, « dans l'endurance infinie de l'im-possible comme possible ; et c'est là –ajoute

<sup>6</sup> J. DERRIDA, *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*. Galilée: Paris, 2012, p. 13.

<sup>7</sup> « C'est le bon sens qui nous rappelle que le pardon n'est pas l'oubli, mais partout où de l'oubli, sous une forme ou sous une autre, par exemple, sous forme de la transformation, de la réconciliation, du travail de deuil, peut s'infiltrer, le pardon n'est plus pur. Le pardon doit supposer une mémoire intégrale en quelque sorte. Je ne crois pas qu'il y ait un devoir de non-pardon, je crois en tout cas à l'hétérogénéité absolue entre le mouvement ou l'expérience du pardon d'une part et tout ce que trop souvent on lui associe, c'est-à-dire la prescription, l'acquiescement, l'amnésie, voire l'oubli sous toutes ses formes. L'oubli n'est pas simplement le fait de perdre la représentation du passé, mais simplement de se transformer, de se réconcilier, de reconstituer un autre corps, une autre expérience » (J. DERRIDA, « Justice et pardon », pp. 135-136).

<sup>8</sup> À propos de la Commission Vérité et Réconciliation sud-africaine, Derrida va parler d'une certaine christianisation de l'amnésie de la part de l'évêque anglican Desmond Tutu : « l'amnésie devient pardon, un pardon précédé d'un témoignage accompagné de repentir. Le christianisme subreptice, c'est aussi, au cours de ce devenir-pardon de l'amnésie, l'imposition tentée d'un modèle chrétien du pardon » (J. Derrida, « *Versöhnung, ubuntu*, pardon: quel genre? », in *Le Genre humain*, n° 43, 2004 [B. CASSIN, O. CAYLA ET PH.-J. SALAZAR, dirs., *Vérité, réconciliation, réparation*], p. 149-150). Ce texte a été publié plus tard, avec un titre légèrement modifié : « Le pardon, la vérité, la réconciliation : quel genre ? », in J. DERRIDA, *La Solidarité des vivants et le pardon*, pp. 61-120).

<sup>9</sup> J. DERRIDA, *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, p. 28. Voici un autre texte de Derrida : « Dès lors que la possibilité du pardon, s'il y en a, consisterait en une certaine *im-possibilité*, doit-on en conclure qu'il faut alors *faire l'impossible* ? Et le faire avec des mots, seulement avec des mots ? Faut-il faire l'impossible pour qu'advienne un pardon comme tel ? / Peut-être, mais on ne peut pas ériger cela en loi, en norme, en règle ou en devoir. Il ne devrait pas y avoir de "il faut" pour un pardon. Celui-ci "doit" toujours rester gratuit et imprévisible. On ne donne ni ne pardonne jamais "conformément à un devoir" (*pflichtmässig*), pas même "par devoir" (*eigentlich aus Pflicht*), pour reprendre la bonne distinction kantienne. On pardonne, si l'on pardonne, par-delà tout impératif catégorique, au-delà de la dette et du devoir. Et pourtant *il faudrait* pardonner. Que suppose en effet le pardon infini, le pardon

Derrida— ce qu’il aurait en commun avec le don »<sup>10</sup>. Tout comme le don, le pardon « digne de ce nom » doit d’ailleurs ne pas être reconnu en tant que tel, il doit être ignoré en tant que tel, puisqu’il ne peut être que sans calcul, sans dette, sans échange, sans contrepartie, sans réciprocité. Mais, dans la mesure où il est exceptionnel et que, partant, il interrompt le cours de l’histoire<sup>11</sup>, ce pardon inconditionnel, dépourvu de sens, de limite et de finalité<sup>12</sup>, constitue également un évènement : un évènement toujours inattendu, imprévisible, impossible et, par conséquent, à l’épreuve de cette justice indéconstructible, de cette éthique de la responsabilité au-delà des lois, des règles et des devoirs, qu’exige une pensée comme celle de Derrida.

C’est évidemment sur le Chili, son pays, sur le Chili post-Pinochet, qu’Agüero jette, d’autre part, son dévolu afin de fournir au lecteur de son livre un exemple précis et très à propos de ce pardon prétendument politique et juridique qui a pour finalité une réconciliation cherchant à reconstruire l’unité nationale, à rétablir la normalisation sociale, à reconstituer le corps de l’État-nation. Or, la rhétorique du pardon ainsi que ses procédés ne demeurent-ils pas étrangers, comme l’affirme Derrida, à une justice réelle ?

Quel rôle a joué le pardon, dans ce « pays d’Antigones », lors de la transition de la dictature de Pinochet à un régime démocratique ? Comment, au nom d’une politique de pardon institutionnalisé et d’une réconciliation nationale, la société chilienne affrontée, déchirée et à tout jamais endeuillée par ces milliers de détenus, de disparus et de « morts sans sépulture » a-t-elle vécu cette transition assurément beaucoup trop longue et souvent taxée de partielle, voire de continuiste, qui ne s’engage à faire justice que « dans la mesure du possible » et qui, dans un premier temps déjà, ne semble pas prête à réprouver vraiment ce que, bon gré mal gré, elle va hériter du régime précédent ? Une transition qui, en fait, s’est effectuée par tractation entre des partis qui, dans un passé encore tout récent, étaient nonobstant des adversaires politiques irréconciliables, et dans le cadre de laquelle vont longtemps

---

“hyperbolique”, et donc inconditionnel, celui dont le “commandement” semble nous venir, par héritage, de la tradition abrahamique, relayée de façons différentes par saint Paul et par le Coran ? Suppose-t-il, comme sa condition (condition de l’inconditionnalité même, donc) que le pardon soit demandé et la faute avouée, comme le rappelle si fortement Jankélévitch ? Mais alors il ne serait plus inconditionnel. De nouveau conditionné, il ne serait plus inconditionnel. De nouveau conditionné, il ne serait plus le pardon pur, il redeviendrait impossible, autrement impossible. Ou bien ne peut-il être inconditionnel, et donc possible *comme inconditionnel*, qu’à pardonner l’impardnable (donc à devenir possible *comme impossible*) ? Ne peut-il être ce qu’il doit être, inconditionnel, qu’à ne même plus exiger cet aveu ou ce repentir, cet échange, cette identification, cet horizon économique de réconciliation, de rédemption et de salut ? » (J. DERRIDA, « Comme si c’était possible, “within such limits”... », in *Papier Machine*, Galilée: Paris, 2001, p. 294).

<sup>10</sup> J. DERRIDA, *Pardoner. L’impardnable et l’imprescriptible*, p. 68.

<sup>11</sup> « Il n’y a pas d’histoire sans pardon, sans réconciliation, etc. et en même temps il y a dans le pardon quelque chose de transcendant à l’histoire, qui l’interrompt, qui se porte au-delà dans un instant paradoxal, incalculable, comme un instant de folie... » (J. DERRIDA, « Justice et pardon », p. 141).

<sup>12</sup> « Un pardon “finalisé” n’est pas un pardon, c’est seulement une stratégie politique ou une économie psychothérapeutique » (J. DERRIDA, « Le siècle et le pardon », p. 124).

cohabiter les institutions –apparemment encore non– révolues de la dictature et les nouvelles institutions d’un État de droit. Une transition qui se déroule partant, pour ainsi dire, sous tutelle – ladite dictature ayant déjà pris à l’avance un certain nombre de dispositions constitutionnelles, politiques et juridiques qui vont lui permettre d’en maîtriser le développement et d’en ralentir le progrès. Tel est, par exemple, le cas du décret-loi d’amnistie de 1978, amnistie faussement générale puisque destinée, en fait, à garantir l’impunité des militaires pour les crimes commis de 1973 à 1978; d’une série de lois –connues sous le nom de « lois d’amarrage »– concernant le système judiciaire ; de la loi électorale établissant un système anti-démocratique de scrutin binominal pour les élections parlementaires ; voire de la Constitution même du Chili établie en 1980 par les militaires mais encore amendée à leur profit en 1988 ! Les successifs gouvernements de la transition ont sans doute eu l’occasion, à plusieurs reprises, de remettre en cause, voire de changer ou d’abolir, toutes ces lois. Cependant, le plus souvent ils ont décidé –sans doute au nom de la réconciliation– de les maintenir et de négocier pas à pas certains amendements et certaines réformes démocratiques plus ou moins relevants.

Et Pinochet, ce dictateur qui nonobstant va demeurer, jusqu’en 1998, à la tête des armées pour devenir ensuite sénateur à vie, ce dictateur dont l’immunité constitutionnelle qu’il s’était garantie au préalable et qui n’a été supprimée qu’en 2004, en raison de sa participation à l’opération Condor, a de nouveau été ratifiée par la Cour Suprême en 2005, est-ce que ses victimes l’ont pardonné ? Est-ce qu’elles ont pardonné leurs tortionnaires, leurs bourreaux ? Est-ce que la société chilienne a pu oublier toutes les abominations, toutes les atrocités, qu’elle a dû endurer sous la dictature ?

Quant aux victimes, ne les a-t-on pas négligées, délaissées, au nom de la réconciliation nationale, pendant trop longtemps ? Certes, des mesures de réparation économique ont été parfois mises en vigueur à leur égard. Mais, une compensation, un dédommagement de cette nature, répondent-ils, de fait, à la ferme intention de faire amende honorable ou bien s’agit-il là, plutôt, tout simplement d’un certain calcul stratégique et politique cherchant à manipuler ces victimes et/ou leurs proches en achetant ainsi leur silence ? Qu’en est-il « de la dignité civile et humaine des victimes » ?<sup>13</sup> À la suite surtout de multiples mobilisations sociales, des commissions sont mises en place dans le dessein d’établir et de faire constater qu’il y a bien eu, sous la dictature militaire, un terrorisme d’État qui a laissé sur son passage d’innombrables victimes. Ainsi, la Commission nationale de Vérité et de Réconciliation (Rapport Rettig) (1990-1991) va s’occuper d’informer sur les violations des droits de l’homme commises durant cette période et d’en identifier les victimes ; une « Table de dialogue sur les droits de l’homme » (1999-2001) donne lieu à un rapport sur les disparus ainsi qu’à la reconnaissance, de la part des

<sup>13</sup> J. DERRIDA, « *Versöhnung, ubuntu*, pardon: quel genre? », pp. 117-118.

autorités militaires, des multiples violations de ces droits ; la Commission Valech (2004) va enquêter sur les tortures et l'emprisonnement politique. Malgré leur effet salubre, ces commissions vont toutefois susciter un certain nombre d'objections et de reproches : critères trop étriqués, silence sur les tortionnaires et les bourreaux, absence de procédures et de poursuites judiciaires, etc.

Il ne fait aucun doute que la lutte contre l'impunité a manqué de fermeté et que, tout comme la politique officielle de mémoire historique, elle s'est faite attendre trop longtemps. C'est aussi pourquoi, affirme Agüero, lesdites commissions n'ont constitué, au bout du compte, que des opérations historiques « anti-mémoire ». Autant d'exemples, parmi tant d'autres, de la façon dont la mémoire historique (le devoir de mémoire passée et future) et la recherche de la vérité, « la révélation et l'établissement sans concession de la vérité »<sup>14</sup> –pour l'archiver<sup>15</sup> et la rendre publique–, courent toujours le risque d'être faussées, dénaturées, par cette autre soi-disant vérité, cette « vérité officielle » lors de laquelle la mémoire, affirme l'auteur, « est prise en otage par le récit officiel tributaire du grand consensus social que suppose » l'histoire.

Est-ce que la transition chilienne est achevée d'une fois pour toutes ? Est-ce que le Chili post-Pinochet a réussi, malgré tout, à se réconcilier enfin avec lui-même ? Est-ce qu'il a oublié ? Est-ce qu'il a pardonné ? Ou bien est-ce que les spectres de Pinochet, de ses suppôts, des tortionnaires, hantent toujours ce Chili post-dictature ?

Agüero a raison de déclarer qu'il vaut mieux ne pas conclure. À plus forte raison dès lors que l'on dit « oui, oui », que l'on dit « viens », à cette justice indéconstructible, impossible et toujours à-venir ; dès lors que l'on affirme cette « éthique au-delà de l'éthique, voilà peut-être –ajoute Derrida– le lieu introuvable du pardon »<sup>16</sup>.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

<sup>14</sup> J. DERRIDA, « *Versöhnung, ubuntu*, pardon: quel genre? », p. 147.

<sup>15</sup> « [...] qui disposera de cette archive ? Qui en contrôlera l'accès ? Qui travaillera à l'interprétation de cette histoire, des récits, des témoignages, de leur interprétation même, etc. ? Que le gouvernement lui-même [Derrida parle ici de l'Afrique du Sud] ne soit pas disposé à renoncer au contrôle de cette archive peut paraître inquiétant, même s'il peut alléguer à cet égard un souci d'apaisement et, surtout, respecter avec conséquence la décision prise initialement, à savoir d'accorder un temps limité à ce processus de deuil et de pardon » (Ibid. C'est moi, C.P., qui mets les crochets).

<sup>16</sup> J. DERRIDA, « Le siècle et le pardon », p. 111.

# En Santiago de Chile<sup>1</sup>

**Benoit Mathot**

Doctor en Teología  
Universidad Católica del Maule  
bmathot@ucm.cl

Como citar este artículo: B. MATHOT “En Santiago de Chile” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* N°15, Julio 2019, pp. 105-107 <https://doi.org/10.29035/pyr.15.105>

## *Presencia-ausencia de Dios*

Mi experiencia de vida en Chile es relativamente corta. Estoy en este país junto a mi familia desde diciembre del 2016, sin embargo, este tiempo me ha permitido saber, como le ocurre a todo viajero que descubre Santiago de Chile, que el punto de referencia para los visitantes de esta ciudad es la “Alameda”.

La Alameda es el nombre de la calle principal y se caracteriza por sus permanentes tacos. Atraviesa Santiago de poniente a oriente y es una línea recta que nada parece alterar, atravesando y vinculando diferentes universos urbanos que, en apariencia, resultan impermeables los unos a los otros y a los que, en principio, todo los opone. A lo largo de su recorrido, se pasa permanentemente de un mundo a otro: de los barrios pobres y populares instalados en el lado poniente de la ciudad a los sectores comerciales; de los barrios comerciales a los de las instituciones (universidades, Biblioteca Nacional, Museo de Arte Moderno, antiguas iglesias, así como el Palacio Presidencial “La Moneda”, lugar simbólico del Golpe de Estado que le permitió a Pinochet hacerse del poder en 1993); finalmente, del barrio institucional al de los negocios, de los bancos y de las grandes empresas que se sitúan en los faldeos de la Cordillera de la Andes. Caminar por la Alameda hacia el oriente, que es como subir lentamente en dirección a la cordillera, consiste también en seguir un itinerario paralelo, el que se relaciona con ascender, simbólicamente, en la escala socioeconómica del Chile contemporáneo.

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente en *Au coeur du monde* 153-154 (2018-2019) P. 139-142. Traducción de Javier Agüero Águila.

Ciertamente, caminar por las veredas de la Alameda es la experiencia concreta de enfrentar a una masa de gente que se atropella y choca, que no se mira (o solo furtivamente). Es tener la experiencia de música, de olores, de colores. Es, en último término, evitar caminar entre tejidos, objetos, artículos de todos los tipos que están en el suelo, y que en su mayor parte haitianos o venezolanos venden por unos cuantos pesos. Es, también, pasar a través el humo de las parrillas donde se asan carnes, pollos y choclos que los cocineros callejeros ofrecen a los transeúntes. Sin embargo, caminar sobre las veredas de la Alameda, lugar de pasaje y de tránsito es, también, y fundamentalmente, atravesar espacios heterogéneos, traspasar fronteras visibles y simbólicas y darse cuenta de golpe que se cambia de universo, que las personas con las que nos topamos se vuelven repentinamente otras, vistiéndose, hablando y viviendo de manera diferente.

Pero, en el fondo, es un sustrato de indiferencia el que parece estar instalado en el corazón del ciudadano-consumidor chileno, y este es el hilo conductor que ha tonificado mi experiencia en torno a estos contratos y a estos pasajes de un mundo a otro. ¿Es esto el efecto de la generalización del imaginario neoliberal? Entonces, es aquí, desde donde estoy parado, que se me exige caminar y buscar. Debo admitir que, teniendo una experiencia limitada en relación a la espiritualidad ignaciana, el sentimiento que prevalece en mí cuando recorro Santiago no es el de la presencia de Dios, ¡por el contrario! No tendría de esta manera ningún sentido, para mí, el afirmar de golpe y de manera inmediata su presencia en la sonrisa contagiosa de los niños, iluminando la mirada siempre preocupada de los peatones, o en los gestos de solidaridad que, inevitablemente, animan toda vida en común. Al momento de escribir estas líneas, me parece más justo nombrar esta experiencia de ausencia y profundizar en ella. ¿Quizás podamos descubrir algo sobre Dios? Porque ¿cómo pensar que Dios mismo está ausente de una parte de lo real? ¿no es necesario, más bien, intuir que Dios es mucho más vasto que lo que yo puedo percibir de él? ¿no hay una presencia divina más sutil que la que yo creo poder discernir, reconocer, vivir? ¿quizás las huellas de Dios se encuentran frente a mis ojos, en la mirada cómplice intercambiada, en la relación que se establece con alguien, en una palabra, en la esperanza, o en las vidas destrozadas de todos aquellos transeúntes a quienes nada parece detenerlos? ¿no se trataría de vaciar mis expectativas, mi horizonte de espera? ¿de disponerme a la sorpresa?

El trayecto por las veredas de la Alameda, por el griterío caótico, entre esos miles de rostros que se cruzan sin verse, aparentemente indiferentes unos a otros, y sobre todo a través de la evidencia escandalosa de las desigualdades que atraviesan a la sociedad chilena, me invita a una apuesta loca. ¿Cuál es esta apuesta loca? Pensar que más allá del trastorno causado por mi dificultad de percibir a Dios en todas las cosas, para retomar la expresión de San Ignacio, una presencia misteriosamente

presente y activa trabaja –quizás– a pesar y más allá de mí, en el centro de lo real para hacerlo más justo y más humano.

En el fondo, lo que aquí está en juego en las congestionadas veredas de la Alameda, no es más que la oportunidad para una decisión de fe, a la que el teólogo protestante Paul Tillich nos invita a atrevernos pensando en “este Dios que surge cuando Dios ha desaparecido en la angustia de la duda”. Un Dios en el cual se enraíza, paradójicamente, la experiencia de lo que denomina “el coraje de ser”. Entrar en esta apuesta loca que va más allá de mí, significa confiar en una presencia que se da a pesar de mi incapacidad, a veces, para reconocerla. Entrar en la intimidad de Dios que está siempre.

“Dios más allá de Dios”<sup>2</sup>, citando nuevamente a Tillich. Es decir, más allá del Dios que yo busco, pero que se parece más una proyección de mí mismo que a ese otro que me convoca a una vida más humana, en comunión con mis hermanos y hermanas humanos. Entrar en esta decisión de fe es, quizás, el más hermoso descubrimiento que me regala un paseo por la Alameda.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

---

<sup>2</sup> P. TILLICH. *Le courage d'être*, trad. J.-P. LeMay. Cerf: Paris; Labor et Fides: Genève ; PUL: Québec, 1999, p. 148.



## **Normas para los autores y envío de artículos**

La revista Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión convocará para la recepción de manuscritos una vez al año con un plazo que será establecido en cada convocatoria. Asimismo, se permitirá el envío de manuscritos todo el año para ser publicados en las ediciones de la Revista previstas para los meses de julio y diciembre, con un plazo mínimo de recepción de cuatro (4) meses de anticipación. El manuscrito deberá ser enviado por correo electrónico a [revistapalabrayrazon@ucm.cl](mailto:revistapalabrayrazon@ucm.cl), con copia a [tmaldona@ucm.cl](mailto:tmaldona@ucm.cl) en formato Word en dos archivos (con y sin datos de autor/es), con el fin de dar inicio al arbitraje y selección de los artículos.

Todo manuscrito recibido, será enviado a revisores calificados, bajo la política de doble arbitraje ciego, que dispondrán de un plazo de dos a tres meses para enviar los resultados comentados de su evaluación. Por ello, uno de los manuscritos deberá venir sin referencias explícitas o implícitas del autor. Es importante que los autores respeten esta solicitud para evitar toda indicación de autoría que pueda invalidar el proceso de doble arbitraje ciego. Por su parte, el Director y el Editor Asociado se reservan el derecho de incluir modificaciones formales a los artículos aprobados para su publicación.

Los manuscritos tanto enviados a evaluación a otras revistas como aquellos que no cumplan con el formato solicitado por la Revista, serán rechazados. Los criterios que animan la evaluación del manuscrito para su publicación son los de originalidad y aporte en el ámbito de investigación, rigor conceptual y argumentativo, uso correcto del lenguaje, presentación formal adecuada, manejo de las fuentes originales y actualidad en la bibliografía utilizada.

## **Normas para los autores**

La presentación de manuscritos, deberá respetar las siguientes condiciones generales: una extensión mínima de 8000 y hasta un máximo de 10.000 palabras incluidas en ese número- las notas y la bibliografía. Hoja tamaño carta con márgenes en plantilla normal y con un Interlineado 1,5 (espacio y medio), fuente Times New Roman 11. En la primera página deberá incluir: Título del artículo en español, título del artículo en inglés, nombre completo del autor, grado académico, adscripción institucional y correo electrónico. Además, se debe presentar un Resumen en español y un Abstract en inglés de 200 palabras como máximo, fuente Times New Roman 10. Por último, se deben determinar 5 “Palabras claves” en español y 5 “Key words” en inglés, fuente Times New Roman 10.

Asimismo, se informa a académicos e investigadores nacionales y extranjeros la posibilidad de publicar en la sección Colaboraciones que recibe reseñas sobre notas críticas relativas a bibliografía reciente del área de teología, filosofía, ciencias de la religión y afines y contribuciones breves, inéditas y de preferencia originales, en las que, por ejemplo, se dé noticia de actividades académicas de la Facultad o en la que hayan participado algunos de sus miembros, discusiones de actualidad que sigan la línea editorial de la revista, o bien traducciones de textos relevantes para el diálogo entre fe y razón y los estudios de la religión. La extensión de las reseñas y contribuciones no puede exceder las 6.000 palabras.

Las restantes normas editoriales deben consultarse en el documento que a tal efecto se encuentra en la página de la Revista (<http://www.ucm.cl/palabrayrazon.html>)

## Artículos de Investigación

*La importancia de la dimensión espiritual en el proceso de sanación del enfermo*

Marcela Lobo

*Los cuidados espirituales en la institución de salud: ¿futilidad, utilidad, necesidad?*

Raymond Lemieux

*La filosofía de la religión de Zubiri y diálogos con el sonido y la música*

Romina González

*Cuando la revelación no es transparencia. Posibilidades de un diálogo filosófico-teológico desde la propuesta de Byung-Chul Han*

Juan Pablo Espinoza

*Maurice Bellet : la fidélité créatrice*

Myriam Tonus

## Contribuciones

*Préface « Le lieu introuvable du pardon »*

Cristina de Peretti

*En Santiago de Chile*

Benoit Mathot