

EVANGELIZAR EL INCONSCIENTE. UNA PROPUESTA DE PIERRE GANNE

EVANGELIZE THE UNCONSCIOUS. A PROPOSAL BY PIERRE GANNE

Ricardo Aldana Valenzuela

Resumen: En estas páginas se presenta el pensamiento de Pierre Ganne en relación con los posibles caminos para la evangelización del inconsciente, con apoyo en la tradición filosófica y teológica. Primeramente, se expone la idea del teólogo jesuita al respecto. En seguida, se estudia el significado del concepto de inconsciente en su aparición en la filosofía moderna y su significado en el psicoanálisis. Después se expone el discernimiento de Ganne sobre los condicionamientos inconscientes de la conciencia cristiana en nuestros días, para proponer seguidamente algunas ideas para favorecer la evangelización del inconsciente. Siendo la evangelización una obra de la fe, finalmente se recurre a la tradición teológica de los dones del Espíritu Santo, que se refieren al hombre entero.

Abstract: These pages present Pierre Ganne's thinking on possible paths to the evangelization of the unconscious, drawing on philosophical and theological traditions. First, the Jesuit theologian's ideas on this topic are presented. Next, the meaning of the concept of the unconscious in its appearance in modern philosophy and its significance in psychoanalysis are examined. Then, Ganne's discernment regarding the unconscious conditioning of the Christian conscience today is explored, followed by some ideas to facilitate the evangelization of the unconscious. Since evangelization is a work of faith, the text finally draws on the theological tradition of the gifts of the Holy Spirit, which pertain to the whole person.

Palabras clave: fe, conciencia, sensibilidad, cultura, gracia

Key words: faith, conscience, sensibility, culture, grace

Fecha de recepción: 19 de diciembre de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 30 de abril de 2026

*El Nuevo Testamento se dirige mucho más
a la imaginación y a los afectos que
al entendimiento*

J.H. Newman¹

¹ J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960, 137-138.

1. La idea y su necesidad

Evangelizar el inconsciente es una idea por sí misma sugerente, eficazmente expresiva, pero en seguida sugiere también que nos pone ante un campo de difícil acceso. La expresión la tomamos de Pierre Ganne (1904-1979), teólogo jesuita francés, no dedicado al servicio académico sino a una difusión de la fe según un carisma personal que lo hacía muy próximo a la vida de los hombres y muy agudo en el discernimiento de la cultura que el profetismo de la fe exige, a la vez que muy profundo en su reflexión teológico-bíblica².

El inconsciente es una palabra técnica del psicoanálisis que Sigmund Freud define gráficamente como “planta baja y sótano del edificio” de la conciencia, el cual se niega a subir a la planta superior, “en la que se alojan huéspedes tan distinguidos como religión, arte y otros”³. No se puede, según esto, hacer del inconsciente conciencia, y no se puede alcanzar el inconsciente mediante la mera ilustración de la conciencia con explicaciones, por certeras que sean.

Pierre Ganne, que conocía bien el pensamiento de Freud, traslada el concepto de inconsciente de la analítica psicoanalista a un plano más bien fenomenológico, directamente aprovechable para la evangelización, porque si el inconsciente no sube a la planta superior de la religión, la religión sí puede descender al sótano del inconsciente. Pero, ¿cómo?

Puesto que el inconsciente no es mera no-conciencia, sino que, sin declarar a la conciencia su contenido, se manifiesta en la conducta consciente, Ganne define el inconsciente como “conciencia indirecta”:

El inconsciente de un hombre no puede ser alcanzado directamente. Por eso se llama inconsciente. Sería necesario llamarlo “conciencia indirecta”. Las explicaciones no harán nada en este nivel, hace falta que el mismo interesado, por la respuesta que da, en un diálogo, descubra y lea su propio inconsciente⁴.

O también como “conciencia sub-real”, es decir, subyacente a la conciencia real. Por ejemplo, hablando de la inconsciente tendencia posesiva del amor humano:

También los más grandes santos sabían que las mejores relaciones de amor ... no están completamente limpias de todo espíritu de apropiación del otro, de dominio del otro ... tanto más que esta relación se basa en un inconsciente que nos juega bromas sin sentido y que hay un conflicto

² Cf. I. GRANSTEDT, É. FOUILLOUX, J.-M. GLÉ (Eds.), *Pierre Ganne: La liberté d'un prophète*, Cahiers de Meylan, Grenoble 2005; M. FÉDOU (Ed.), *Pierre Ganne S.J. La théologie chrétienne, pédagogie de la liberté*. Colloque Janvier 2009, Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris / Médiasèvres 2009; R. ALDANA, *Creación y profecía. La teología de Pierre Ganne desde su núcleo ignaciano*, Saint John Publications (an imprint of The Community of St. John, Inc.), 2023. Edición electrónica <https://doi.org/10.56154/vz> (consultada el 17 de diciembre de 2025).

³ S. FREUD, *Briefe (1873-1939)*, Zürich² 1960, 446, cit. en H. U VON BALTHASAR, *Theodramatik I. Prolegomena*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1973, 476-477.

⁴ P. GANNE, *Notre raison d'espérer*, Lethielleux/Desclée de Brouwer, Paris 2009, 29.

entre la conciencia real que dice “yo te amo” y la conciencia sub-real que dice “yo te anexo”⁵.

La “conciencia indirecta” frente a la conciencia directa, o “conciencia sub-real” frente a la conciencia real, tiene una cierta precedencia, como la vida precede al pensamiento, aunque nuestro racionalismo se revele contra la experiencia:

antes de toda conciencia elaborada... *el hombre busca la potencia que lo haga vivir*. Comenzando por el alimento... pero también esos alimentos humanos que se llaman amor, reconocimiento recíproco de libertades. Nuestro intelectualismo, en el que estamos muriendo, nos hace olvidar de aquello que es primero y fundamental, el hecho de que vivimos⁶.

Esta es la fuerza originaria del inconsciente, la espontánea búsqueda de una potencia que nos permita vivir, y está constituido por “todas las energías que nos componen y de las que la conciencia no hace sino un uso muy superficial”⁷.

¿Es posible evangelizar esta fuerza? Sí, piensa Pierre Ganne, si se presenta el Evangelio tal cual lo define San Pablo, como “potencia de Dios” (Rom 1, 16; 1 Cor 1, 18). En uno de sus libros no escritos directamente sino formados por las enseñanzas que registraban sus oyentes, expresa la necesidad de evangelizar el inconsciente:

La palabra de Dios es enérgica (Hebr 4, 12: *energés*), es como una espada de dos filos que penetra entre los huesos y la carne. Es crítica de nuestro inconsciente, porque la evangelización pone un problema terrible: la potencia de Dios nos va a evangelizar hasta en el inconsciente. Me parece que es el filósofo Jean Lacroix el que ha dicho esta frase que va muy lejos: Toda nuestra cultura moderna reposa sobre la ruptura del inconsciente con Dios ... Mientras que el inconsciente... no sea evangelizado, mientras que todo nuestro ser no sea movilizado por la luz de Dios ... no se ha hecho nada ... Porque entonces estamos divididos en dos: nuestra consciencia clara, que será quizá cristiana, se dirá cristiana y querrá serlo, y nuestro inconsciente que nos dirá exactamente lo contrario y nos hará actuar en sentido inverso⁸.

⁵ P. GANNE, *Êtes-vous libre?* Éditions Anne Sigier, Québec 2008, 113.

⁶ P. GANNE, *Notre raison...*, 70.

⁷ *Ibid.*, 71.

⁸ P. GANNE, *Notre raison...*, 71. “Enérgica” traduce *energés*, es decir, *operans, efficax*, dice M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Scripta Pontificii Instituti Biblici, Romae 1953, 498. La inspiración en Jean Lacroix es difícil de seguir en los numerosos libros de la obra del filósofo francés, dado el origen de los escritos de Ganne a partir de sus numerosas conferencias, en los que la cultura desbordante en ellas no se cuida de un modo académico de citar.

2. Sobre el concepto de inconsciente

Como se puede ver, esta concepción del inconsciente es fundamentalmente positiva. Si en el psicoanálisis se tiende a considerar el inconsciente como el lugar de lo reprimido, aquí, sin negar los descubrimientos de la psicología, se pone de relieve su antecedente positivo: es el lugar de la vida que desde el cuerpo sube hacia la conciencia con una fuerza propia que no le confiere la conciencia. Y así, la concepción de Ganne se puede relacionar también con las intuiciones sobre el inconsciente anteriores al psicoanálisis.

Se puede pensar en cómo Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, ha puesto de manifiesto las fuerzas vitales que la cultura griega supo expresar magníficamente como arte y filosofía, pero no con un total dominio del principio dionisiaco, el de la vitalidad, por parte del principio apolíneo del orden⁹. Pero ya la imagen platónica del “carro alado”, del alma racional dominando las fuerzas vitales de la sensibilidad como un auriga domina la fuerza de los caballos, la del buen caballo del coraje y la del perezoso del placer, manifiesta una concepción del hombre en la que la razón y la sabiduría no dominan fácilmente las fuerzas vitales de la sensibilidad: “Está en primer lugar el conductor que lleva las riendas de un tiro de dos caballos entre los que tiene uno bello, bueno y de una raza tal, y otro que de naturaleza y raza es lo contrario de este. De ahí que por necesidad sea difícil y adversa la conducción de nuestro carro”¹⁰. Si la divinidad se alimenta de pensamiento y ciencia pura, el alma humana, en principio imitadora de la divinidad, se enfrenta, a causa del corcel malo con “su fatiga y lucha suprema”¹¹, y algunas almas fracasan en su intento de ver la Llanura de la Verdad, pierden las alas que podían elevarla y al querer hacerlo “se produce un tumulto, una pugna, un sudor supremo, en el que por impericia de los aurigas muchas quedan cojas... y todas, tras pasar por gran fatiga, se van de allí sin haber sido iniciadas en la contemplación del Ser”¹².

Esta concepción del alma que debe regir con la razón la vida sensible pasará, con muy notables variantes, a Aristóteles, al estoicismo, a los Padres de la Iglesia y a la teología medieval. Santo Tomás repite la imagen aristotélica del corazón, en cuanto sede de la ira, y de los órganos genitales, en cuanto sede del deseo de placer, como “animales separados”¹³, integrando esta autonomía parcial de la sensibilidad en la teología cristiana del pecado original. El Angélico invita a reconocer los derechos de la sensibilidad, que no debe ser reprimida sino gobernada por la razón, utilizando un lenguaje político: “La razón, en la que está la voluntad, mueve por su imperio los apetitos irascible y concupiscible, no mediante una autoridad despótica, como el siervo es movido por el amo, sino mediante una autoridad regia o política, como son regidos por el gobernante

⁹ Cf. F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Tecnos, Madrid 2016.

¹⁰ PLATÓN, *Fedro* 246b.

¹¹ *Ibid.* 247a.

¹² *Ibid.* 248b.

¹³ “A consecuencia del pecado del primer padre... hay que considerar la razón natural por la que el movimiento de estos miembros no obedece especialmente a la razón” (STO. TOMÁS, *Suma teológica* I II, q. 17, a. 9 ad 3).

los hombres libres”¹⁴. Así pues, la unidad de la vida humana aportada por la conciencia racional, conoce la complejidad de la influencia de la sensibilidad que la razón no gobierna completamente. Cuando Tomás considera las “pasiones animales” del hombre, el adjetivo “animal” no es de ninguna manera peyorativo, sino mero reconocimiento de los derechos de la sensibilidad que solo la Razón divina gobierna del todo, pues si en los animales el apetito no obedece a la razón, “sin embargo, en cuanto es guiado por cierta capacidad estimativa natural sometida a la razón superior, es decir, la de Dios, hay en ellos cierta similitud del bien moral por lo que se refiere a las pasiones del alma”¹⁵.

Pierre Ganne aboga por una recuperación de la importancia de la sensibilidad que en la filosofía moderna ha sido amenazada, sin miedo a su carácter inconsciente y no fácilmente reconducible al orden de la razón:

Son numerosas las corrientes que hoy quieren apagar el deseo... No hace falta nombrar el budismo; mirad simplemente a los cristianos... Esta tentación muy constante y frecuente engendra un desprecio de la creación de Dios. Si hay en el hombre energías que no son inmediatamente humanas, tienen que llegar a serlo. Pero no se sabe lo que será de ellas, entonces nos asustamos¹⁶.

En cambio, “los escolásticos hablaban de lo irascible (la agresividad) y de lo concupiscible (el espíritu de goce)”¹⁷, como dones del Creador para procurar el bien y combatir el mal. Un cristianismo espiritualista, con ideales de perfección imperturbable, no termina de encontrarse con el cuerpo y sus pulsiones.

Es un hecho que con el dualismo cartesiano la filosofía moderna perdió de vista el deseo como fuerza vital inconsciente, y su lazo de unión con el espíritu y la conciencia. Pero esto significaba una ruptura en lo humano, y el deseo volvió a emerger en algunos filósofos como voluntad ciega y absoluta. Claude Bruaire ofrece este resumen:

Para sistematizar las tesis aristotélicas, los escolásticos diversificaban el deseo en especies. Lo irascible y lo concupiscible del apetito sensible, se ponían ante a lo voluntario del apetito inteligible [la voluntad]. Pero el dualismo [cartesiano], al no establecer el lazo general entre estas dos esferas, tenía que partir de esta dicotomía. Privado de relación, el entendimiento se concibió pronto como virgen de todo apetito relegado en los movimientos carnales; el deseo excluido del entendimiento fue rápidamente relegado a una facultad inferior, animal, pero para reaparecer, después de Kant, bajo la forma de Voluntad trascendente o de esfuerzo indefinido del Yo absoluto¹⁸.

¹⁴ *Ibid.*, q. 9, a. 2 ad 3.

¹⁵ *Ibid.*, q. 24 a. 4 ad 3.

¹⁶ P. GANNE, *Le don de l'Esprit. Leçons sur l'Esprit-Saint*, Éditions Le Centurion, Paris 1984, 38.

¹⁷ *Ibid.*, 39.

¹⁸ C. BRUAIRE, *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*, Ed. du Seuil, Paris 1964, 156.

Este alejamiento del alma y el cuerpo va acompañado de la problemática moderna de la relación entre sujeto y objeto. En efecto, a la

voluntad de desencarnación que permitía relegar el deseo lejos de sí, en el apetito carnal, va a presentarse una segunda alteridad endurecida como dualismo, en la relación del hombre con el mundo, de la conciencia con su objeto... Así, subsiste la conciencia sin deseo ante el mundo objetivo que no le concierne. En este estado, las nociones de sujeto y objeto parecen comunicables y ofrecen los fundamentos de filosofías de la conciencia que arrastran incansablemente consigo esta imagen de una visión sin apetito, pero fijada por la intencionalidad a un conjunto de objetos inaccesibles cuyo sentido objetivo es, para la conciencia que la habita, todo el contenido: el mundo llena al hombre sin penetrarlo, y la indiferencia va acompañada de una perpetua pero inútil y vanidosa obsesión¹⁹.

Esta problemática, en principio de la filosofía del espíritu que tiende al idealismo, es la matriz de la idea moderna, también de la freudiana, del inconsciente, cuyo concepto aparece en la filosofía de la naturaleza del romanticismo, deudora de Schelling. Pero antes de esta evolución de la idea, “Leibniz es uno de los primeros en incluir al inconsciente en los eventos mentales. Si bien no lo llama inconsciente, Leibniz se refiere a la multitud de “pequeñas percepciones” (*petit perceptions*)... y resalta el importante rol que juegan en los eventos conscientes”²⁰. Vale la pena recordar brevemente la observación atenta y detallada de Leibniz, que rivaliza con la minuciosa analítica de John Locke, en el prefacio a sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*:

Estas pequeñas percepciones tienen por sus efectos mayor eficacia de lo que se piensa. Ellas producen ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de las cualidades que tienen los sentidos, claras en conjunto, pero confusas en sus partes, esas infinitas impresiones que provocan en nosotros los cuerpos que nos rodean, esa conexión que cada ser tiene con el resto del universo. También se puede afirmar que, como consecuencia de esas pequeñas percepciones, el presente está ansioso de futuro y cargado de pasado, que todo conspira (*sympnoia panta*, como decía Hipócrates), y que unos ojos suficientemente penetrantes, como los de Dios, podrían leer en la sustancia más pequeña toda la sucesión de las cosas del universo... Esto hace pensar que también las percepciones captables provienen de las que son demasiado pequeñas para ser notadas, mediante gradaciones. Pensar de otra manera es conocer poco la inmensa sutileza de las cosas, que envuelve siempre y por todas partes un infinito actual²¹.

¹⁹ *Ibid*, *L'affirmation de Dieu*, 51-52.

²⁰ A. M. LOMBARDI, “Ajustando la teoría de la conciencia en Leibniz”: *Pensamiento* 79 (2023) 166.

²¹ G. LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid 1983, 47 y 49. Por eso tiene razón el historiador: “De pasada Leibniz nos ha dado aquí en breves palabras toda una teoría del

Se puede ver en esta descripción de las percepciones que no llegan a ser “apercepción” consciente, la tendencia a hacer del inconsciente un contrapunto de la conciencia como principio metafísico en la filosofía moderna, en el caso de Leibniz justificado por su ontologismo de las ideas divinas: lo que en el hombre es inconsciente es conciencia plena en el conocimiento total del infinito siempre actual, en el que el hombre también participa.

En Schelling, con menos matemática y más dramaticidad romántica, hay un camino desde la naturaleza al espíritu, una prehistoria del yo; o hay una decisión arbitraria por la que “el filósofo de la Naturaleza trata de la Naturaleza y el filósofo trascendental trata del Yo”²², pero, a fin de cuentas, “incluso cuando lo *objetivo* es colocado arbitrariamente en primer lugar, jamás sobrepasamos la conciencia de sí, nuevamente situamos en el comienzo la *conciencia de sí*”²³. Lo inconsciente de la objetividad de la naturaleza se complementa en la filosofía trascendental con el sujeto autoconsciente, pero, en el fondo, como no puede ser de otro modo en el idealismo, también el emerger desde lo natural a la conciencia está previsto en lo absolutamente inicial que es la autoconciencia.

Pero para llegar a la noción de inconsciente de la psicología, con Eduard Hartmann en su *Filosofía del inconsciente*²⁴, es decisiva la influencia de la filosofía de la representación y la voluntad de Schopenhauer. El inconsciente es aquí también expresión del absoluto cósmico, del espíritu universal, por eso el inconsciente es un misticismo de la voluntad irracional que en un momento dado quiere representarse en espacio temporal, con una consiguiente infelicidad, cuya única curación es la afirmación de la lógica en la conciencia. Esta, sin embargo, no puede evitar el predominio del dolor de la voluntad de existir. Emanciparse de esta voluntad es la tarea de la ética, del saber y de la cultura. La conciencia habrá dominado sometiéndose conscientemente al inconsciente cuando el yo se liberará de sí mismo al emanciparse de la voluntad de existir. El pesimismo metafísico de Schopenhauer y de Hartmann es consecuente hasta esta filosofía de la nada.

Habría que mencionar en este punto a Nietzsche y su vitalismo, crítico de la moral, pues la filosofía del inconsciente del siglo XIX (Carús, Hartmann, Klages) recurre a él abiertamente. Permítasenos presentar una valoración sintética de Hans Urs von Balthasar:

Si la moral no es, como Nietzsche finalmente exagera, solo un juego encubierto de los afectos vitales, sí es, a pesar de todo —como el alma es “forma del cuerpo”— la configuración de estos mundos inframurales, cuyos impulsos elementales adquieren en ella forma y sentido espiritual. Pero la piedra

inconsciente” (J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía II*, Herder, Barcelona 1967, 68).

²² Cit. en X. TILLIETTE, “Schelling”, en Y. BELAVAL (dir.), *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, Madrid 1982, 390.

²³ Cit. en *Ibid.*, 391. “Es necesario que la Naturaleza sea el Espíritu visible y el Espíritu la naturaleza invisible” (*Ibid.* 388).

²⁴ Cf. M. PÉREZ CORNEJO, “El origen del concepto de lo inconsciente en Eduard von Hartmann”. Conferencia en el Ateneo de Madrid, 3 de octubre 2022, en <https://www.mainlanderespana.com/single-post/el-origen-del-concepto-de-lo-inconsciente-en-e-von-hartmann> (consulta el 17 de diciembre de 2025).

sigue siendo piedra aun cuando haya sido tallada, y el instinto sigue siendo instinto también cuando ha sido situado en un orden. Quizás algunos cristianos se han hecho demasiado “espirituales” y demasiado mojigatos para soportar la anatomía de lo moral con una mirada impertérrita. El material del acto moral no es “moral”; en ello Nietzsche tiene razón, y su modo nada asustadizo de investigar este mundo inferior, a pesar de toda la ceguera respecto de la imposibilidad de eliminar lo moral, es un hecho del que aún hoy queda mucho que aprender. Añadamos que los límites entre las realidades vitales e instintivas, que son fuertes, auténticas, grandes, y la realidad propiamente moral, con demasiada frecuencia han de ser necesariamente movibles. ¿En qué punto el ardid, la astucia, la instintiva seguridad, en uno mismo se convierten en prudencia? ¿Dónde corren los límites entre instinto y amor, sentimiento de dignidad de la vida lograda y vanidad del alma? Por no decir nada acerca de las superaciones del límite que se permiten venganza, crueldad, vampirismo e instinto de dominio, bajo mil máscaras de la virtud en la acción moral²⁵.

El inconsciente, por tanto, ha aparecido dentro de la filosofía moderna de la conciencia y su tensión con el vitalismo, a pesar de la pretensión del psicoanálisis de no querer hacer filosofía: como en los autores apenas citados, en medio de tanto racionalismo el inconsciente trae un sentido de la vida irreducible al yo trascendental y sus ideas. Michel Henry lo ha expuesto con profundidad:

La intuición implícita pero decisiva del psicoanálisis, la razón del inmenso eco que ha tenido, a pesar de la insuficiencia de su aparato conceptual, es que la esencia de la psique no reside en el devenir visible del mundo, como tampoco en lo que adviene de este modo a la condición de objeto. En calidad de rechazo de la fenomenicidad exterior... el inconsciente asegura en el hombre la guarda de su ser más íntimo, *el inconsciente es el nombre de la vida*. A este respecto, Freud sigue las huellas de Schopenhauer y Nietzsche..., pertenece a esa corriente subterránea que, en el seno mismo de una filosofía que confía el ser a la exterioridad, al conocimiento y, finalmente, a la ciencia, trabaja encarnizadamente por reconocer y preservar, por el contrario, el dominio de lo invisible, la fase oculta de las cosas²⁶.

El concepto freudiano de inconsciente, a pesar de su reducción metodológica a la ausencia de la luz de la conciencia, no puede evitar desdoblarse en dos significados según las dos dimensiones que lo originan: vitalidad inconsciente y representación consciente, porque

²⁵ H. U. VON BALTHASAR, “Nachwort”, en F. NIETZSCHE, *Antologien*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2000, 286-287.

²⁶ M. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, Ed. Síntesis, Madrid 2010, 308.

considerado habitualmente en calidad de negación pura y simple de la fenomenicidad, en calidad de conciencia barrada... solo se entiende en relación con la conciencia representativa: viene a abolir su luz, pero le es inherente en cuanto tal, como su límite, como el horizonte de no presencia que circunscribe toda presencia extática y la determina como esencialmente finita... La cuestión, esencial en el freudismo, de la transformación de lo inconsciente en consciente y, recíprocamente, de lo consciente en inconsciente... encuentra aquí su condición a priori de posibilidad en calidad de posibilidad ontológica²⁷.

Por todo esto, observa Henry, el llamado cientificismo positivista de Freud está en contradicción con su intuición más profunda. Pero los dos significados del inconsciente, el de su aislamiento respecto de la conciencia y el de la comunicación con la conciencia, se pueden tratar por separado, hasta el punto de que desde el primer punto de vista el paso de inconsciente a consciente se afirma como imposible. El porqué de esta imposibilidad, que hace del inconsciente el lugar de lo reprimido y de lo pulsional, no se puede explicar por lo meramente óntico (en lenguaje de Henry: simplemente porque así se da), sino como una versión original de Freud de las estructuras fundamentales del ser, es decir, como algo ontológico. Se trata de la ontología que hemos encontrado antes, la de los dos principios de la vida y la representación:

Llamaremos, pues, "consciente" a la representación que se halla presente en nuestra conciencia y es objeto de nuestra percepción, y este será por ahora el único y estricto sentido que atribuiremos a la expresión "consciente". En cambio, denominaremos "inconsciente" a aquellas representaciones latentes de las que tenemos algún fundamento para sospechar que se hallan contenidas en la vida anímica²⁸.

Se reconoce la semejanza con los filósofos. La genealogía del psicoanálisis tiene historia.

¿Cuándo hizo, pues, su aparición el concepto de inconsciente? *A la vez que el de conciencia y como su exacta consecuencia.* Es Descartes el que ha introducido el concepto de conciencia en el sentido... no de la conciencia moral, el cual se refiere al modo de juzgar del hombre y a su dignidad, de evaluar su puesto en la escala de los seres y en el cosmos... Con Descartes, por el contrario, el concepto de conciencia recibe la significación ontológica radical conforme a la cual designa el aparecer considerado por sí mismo, no cualquier cosa, sino el principio de toda cosa, la manifestación original en la que todo lo que es susceptible de existir adviene a la condición de fenómeno y, así, de ser para nosotros²⁹.

²⁷ *Ibid.* 309.

²⁸ S. Freud, *Métapsycologie*, cit. en M. HENRY, *Genealogía...*, 310 (cursivas de Henry).

²⁹ M. HENRY, *Genealogía...*, 22.

Pero si todo es fenómeno ante la conciencia, y si Freud asume que no hace falta discurrir sobre la conciencia porque esta pertenece a la filosofía y al modo de hablar cotidiano, la afirmación freudiana del inconsciente tiene

un alcance ontológico inmenso: establece que la esencia originaria del ser se oculta al campo de la visibilidad en el que el pensamiento, filosófico y científico, la busca... En una filosofía de la conciencia, o de la naturaleza, que reduce la fenomenicidad a la trascendencia de un mundo [en la conciencia], el inconsciente es el nombre de la vida³⁰.

La filosofía del inconsciente desde Schelling, con la propuesta de una filosofía de la naturaleza independiente de la filosofía del espíritu, ha querido resolver el problema que dejaba pendiente el idealismo: “¿cómo el principio que produce el mundo [la conciencia] puede por el contrario chocarse contra él como contra una realidad ajena? Precisamente porque esa creación se ignora a sí misma y descubre su producto, lo que está ahí, lo que permanece ante ella, como un enigma”³¹.

También Jean-Marie Lustiger ha visto en Freud una crítica contra el racionalismo moderno: “la crítica de la razón clara y distinta la hizo Freud”³², pues ha vuelto a desvelar que la razón no domina como podría pretender³³. Pero más allá de esto, con una sensibilidad especialmente fina para la matriz judía del pensamiento de Freud, pone de manifiesto la raíz religiosa y bíblica de esa crítica, si bien Freud la intentaba negar:

“Me parece que la inspiración fundamental, la fuente oculta del pensamiento freudiano, se encuentra en la tradición bíblica y en la experiencia espiritual de la oración y de la reflexión... Existen, en las tradiciones monásticas o en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola, prescripciones y reglas que se parecen a algunas prescripciones de la cura... Freud utiliza el instrumento de investigación experimental de que dispone, pero se refiere a un patrimonio al que intenta no dar importancia, y con el cual se explica en sus libros fantasmáticos que son *Tótem y tabú* y *Moisés y el monoteísmo*. Estas obras son diferentes a sus otros libros; en ellas se sale del campo experimental. Con su instrumento científico, ha puesto de relieve algo, lo que el positivismo negaba... Hay algo dramático en la obra, así como en el fin de Freud, por otra parte. En el fondo, ha devuelto al pensamiento, a la inteligencia secular contemporánea, un campo al cual esta había renunciado... Muestra que la conciencia del hombre está sumergida en un más allá de sí misma y que es histórica ya que no se concibe más que en relación con el padre y con la madre”³⁴.

³⁰ *Ibid.*, 24.

³¹ *Ibid.*, 312.

³² J.-M. LUSTIGER, *La elección de Dios*, Ed. Planeta, Barcelona 1989³, 137-138.

³³ Cf. *ibid.*, 104-105.

³⁴ *Ibid.*, 156-157. “La doctrina de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio sobre los movimientos de los espíritus en el alma es buen ejemplo de ello. Su práctica no se concibe sin anámnese ni interpretación. La idea

Con estas palabras dejamos la cuestión de la idea de inconsciente, con la conclusión de que debe ser posible evangelizarlo. Tanto Michel Henry como Jean-Marie Lustiger piensan que hay que salvar los descubrimientos sobre el inconsciente de su contradicción. Lustiger propone volver a la inspiración oculta de Freud en la Escritura y en la tradición espiritual, que ha hablado antes que la filosofía y que la psicología de la oscuridad inconsciente. Henry ve en el pensamiento de Freud una crítica a la omnisciencia de la conciencia humana que quiere poner la vida a salvo del pensamiento que la reduce. Su filosofía recurre también a la tradición espiritual cristiana, en una primera etapa más implícitamente, después particularmente al evangelio de San Juan: la Vida del Primer Viviente en el que todos vivimos, la Vida viniendo desde siempre a ella misma en el Verbo de la Vida en el que somos, tal es la revelación primordial de la existencia humana como sujeto de la vida³⁵. Henry quiere superar un vitalismo que es contrario a la conciencia. Si el inconsciente ha de ser una fuerza creativa, no puede serlo mediante el recuento de fragmentos esparcidos de la memoria; “volver a coser indefinidamente el hilo indefinidamente roto de todas esas pequeñas historias, es olvidar que esa reunión ya se ha cumplido: que es la Reunión interior original en la que reside la esencia de todo poder y la memoria misma,... el eterno abrazo consigo del ser y su *pathos*, y... la esencia misma de nuestro ser”³⁶.

3. Discernimiento: Los condicionamientos inconscientes de la fe de hoy

Volviendo a la teología de Pierre Ganne, encontramos en ella una frecuente insistencia en los condicionamientos de la conciencia cristiana desde el inconsciente, sobre todo desde la cultura moderna, que no es inocua respecto de su relación con la fe cristiana. Y describe algunos de ellos.

3.1. Lenguaje, palabra, oración

Hay condicionamientos del lenguaje humano, en el cual se despierta la conciencia. Por un lado, es un hecho conocido que el lenguaje puede imponerse de modo que impida su transformación en palabra personal. Se puede hablar con palabras de otros, repitiendo consignas e ideas aparentemente aceptadas personalmente, pero sugeridas en realidad por el miedo de no ser como los demás. El discurso ya hecho puede también ser religioso, puede ser doctrinal; pero la vida de fe requiere que la palabra del cristiano sea respuesta personal a la palabra de Dios, lo cual exige una toma de posición: “La fe nunca surge sino contra la corriente. Solo esta fe engendra hombres

de que un estado de ánimo o un movimiento interno puede tener un sentido oculto, se encuentra en todos los religiosos desde los primeros anacoretas y los padres de la Iglesia” (158). Como una demostración documental amplísima de esto último, se puede ver J.-C. LARCHET, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Ed. Sígueme, Salamanca 2014.

³⁵ Cf. A. VIDELIN, *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Éd. Parole et Silence, Paris 2006, 75-95.

³⁶ M. HENRY, *La genealogía...* 350.

realmente maduros, mientras que repetir como un loro un lenguaje, aunque sea el de la Iglesia, solo engendra seres infantiles... La fe va a contrapelo, es decir, es un movimiento de la libertad³⁷.

Para pasar del lenguaje común a la palabra personal, no hace falta decir originalidades, desde luego, sino escuchar a Dios, y no solo a los hombres de la Iglesia. La oración cristiana nace de escuchar a Dios que nos habla en su Hijo bajo la sugerencia del Espíritu Santo que acompaña la palabra y la espera en el que la escucha. Este paso está vinculado a otros aspectos de la vitalidad de la fe: "Pasar del lenguaje a la palabra, de la opinión a la fe, de la comunidad a la comunión, de la letra que mata al Espíritu que vivifica, del poder al presente del amor"³⁸. La fe regala y exige la libertad de expresar por mí mismo la palabra que decide todo sobre mi propia vida y muerte, sobre mi destino eterno. Es una palabra

con la que uno puede entrar en comunión, la cual es más que una mera comunidad. Esta está... condicionada humanamente, sociológicamente, políticamente, racialmente, psicológicamente, lo cual es inevitable; no se va adelante sin un lenguaje, tampoco sin una comunidad. Pero los apóstoles, precisamente cuando en Pentecostés recibieron efectivamente la fe, comprendieron que la *Communio* consiste en sobrepasar todos los límites comunitarios³⁹.

Esta fe, pues, está ligada a la oración personal que empieza con la palabra que Dios nos dirige y que nos exige nuestra palabra como vehículo de todo nuestro ser. Esa palabra es nueva, aunque sea pronunciado ya muchas veces. Las palabras de los hombres y la proximidad de la comunidad son necesarias, pero deben facilitar el diálogo personal con Dios, emergiendo del lenguaje común a la palabra personal, de modo que la conversación con Dios no quede ahogada en discursos humanos, sino que permanezca abierta a la novedad permanente del diálogo personal con Dios:

Es necesario que el ser humano encuentre él mismo, personalmente, la palabra de Dios, esa misma que en primera instancia (y también después) está mezclada con estructuras, con un lenguaje humano extremadamente complejo, con un condicionamiento. Que el hombre salga de este caos para hacer una creación, pues una creación se hace con el caos. Esto es lo que nos llena de esperanza⁴⁰.

³⁷ P. GANNE, *Für wen haltet ihr mich?*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier 1987, 14-15.

³⁸ *Ibid.*, 21.

³⁹ P. GANNE, *Notre raison...*, 26.

⁴⁰ *Ibid.*, 29.

3.2. Sentido del misterio

El condicionamiento del lenguaje en la conciencia de los cristianos obtiene su eficacia particularmente de una cultura largamente transmitida que ha hecho de la palabra *misterio* algo oscuro, en el fondo irracional, cuando su significado es el de la luz. Pierre Ganne traza esta “historia de un lenguaje cultural pervertido”⁴¹, para llegar a exponer “la desintegración del misterio”⁴². Sobre dicha historia se ha de reconocer que puede esgrimir argumentos que la justifiquen. El primero de ellos, piensa Ganne, es la huella que las guerras de religión dejaron en Europa en los siglos XVI y XVII, una huella que dio lugar a pensar, ya en el siglo siguiente, en la religión ya no de las confesiones cristianas enfrentadas, sino en la religión del deísmo, de un Dios sin misterios de encarnación, redención, Trinidad, es decir, la religión natural de Rousseau.

Si los cristianos confiesan su fe conscientemente, en el inconsciente con frecuencia mora el dios del deísmo, el dios de la Ilustración, sin misterios, un dios reducido a una ideología religiosa. Dicha reducción empieza con la pérdida del sentido de la creación como la enseña la Escritura, una creación en la que Dios compromete libremente su divinidad, al precio del misterio pascual de su Hijo. Pensamos que, por supuesto, sabemos lo que es Dios como Creador, pero, “en realidad, estamos “prevenidos”, atiborrados de prejuicios”⁴³. Si se pierde este el sentido de la Creación, todos los misterios de Cristo, su encarnación, la redención, la Iglesia, pierden su sentido eficaz transformador de la existencia del cristiano. Si se quiere desmitologizar,

habría que asegurarse bien de haber entendido correctamente “la letra” que se critica, sin olvidar asimismo sanear nuestra cabeza y nuestro espíritu... Descubriremos tal vez que solo la verdadera fe en Dios vivo Creador “desmitologiza” radicalmente... Hay una temible consecuencia: una vez perdido el sentido de la creación, el cristianismo se convierte inevitablemente en una ideología⁴⁴.

Esta reducción de la fe, en la que el amor creador o Principio y Fundamento, por usar la expresión de los *Ejercicios* de San Ignacio, pierde su significado rector,

nos descarría, ya que abre el camino a una proliferación cancerosa de significados aberrantes que estructuran las neurosis y las diversas patologías del espíritu... Todo este “medio” en el que estamos inmersos desde nuestro nacimiento, nos ha impregnado de sus “ideas recibidas”. Nos ha impuesto un lenguaje⁴⁵.

⁴¹ *Ibid.*, 227ss.

⁴² *Ibid.*, 233ss.

⁴³ P. GANNE, *La creación: una dependencia para la libertad*, Sal Terrae, Santander 1980, 11.

⁴⁴ *Ibid.*, 9.

⁴⁵ *Ibid.*, 10-11.

La segunda justificación de la desintegración del misterio sería consecuencia de los descubrimientos de América y Asia, que conlleva el descubrimiento de “religiones a granel” (Pascal), con lo que en siglo XVIII se impuso la idea de que el cristianismo no puede pretender la universalidad que se le reconocía, y se le reduce a una consideración sociológico-cultural, en donde desaparece la relación vivida con Dios, que es precisamente el misterio. Inconscientemente se superpone a la fe en la redención universal de Cristo, por la que Él tiene relación con todos los hombres, la idea de la humanidad sin el misterio de su relación con Dios, que debe alcanzar mediante el progreso su estatura plenamente humana. El cristianismo puede ayudar a ello y ha ayudado de hecho, pero la gloria del amor de Dios como destino de los hombres, lo que se ha llamado “la vocación divina del hombre”⁴⁶, no es ya determinante de la verdad de lo humano.

No es remedio la afirmación de la necesidad de la fe para la salvación en un sentido jurídico, porque entonces aparecen los hombres que no les interesa la salvación y renuncian a ese derecho que les daría la fe, y los cristianos mismos desplazan el objeto de la fe hacia sí mismos puestos a salvo. En realidad, la fe empieza en su fenómeno primordial, que es la percepción en Cristo de la majestad absoluta del amor divino⁴⁷, y el objeto de la fe es propiamente que Dios es amor como Trinidad y que ese amor ha venido al mundo en Cristo, que ha fundado así el Reino de Dios. Así,

el misterio es una relación vivida... No es algo que haya que explicar, es un *secreto compartido de una relación* que no puede ser sino una relación de amor y amistad... De este tipo es la relación con el Creador: una relación que compromete mi libertad como todo amor compromete mi responsabilidad, mi respuesta. Cuando una cultura rechaza el misterio porque es oscuro, las consecuencias de ellos son terribles, pues van a pesar sobre lo esencial de la vida⁴⁸.

Por eso, si misterio alude a silencio y secreto, “*misterio* es equivalente a secreto de amor. Es el equivalente de la Alianza. Quien dice Alianza dice “relaciones entre personas”, entre sujetos. Es una *relación personal*, es decir, una respuesta de la que yo soy responsable”⁴⁹, una respuesta y camino personales que no son repetición de otra cosa. De la relación con Dios surgen las demás relaciones de los cristianos en el amor, “relaciones *unificantes*... de las energías humanas...: la razón, la inteligencia, la voluntad, la libertad, la sensibilidad, la afectividad, el cuerpo. En una relación personal todas estas energías son movilizadas y unificadas en el dinamismo de la fe”⁵⁰.

Cuando ya no se unifica la totalidad de la persona del cristiano en la fe, aparece el lenguaje que habla desde una dicotomía entre razón y afectividad; en esta se hace residir el “sentimiento religioso” al que la fe se ve reducida, frente a cuyo subjetivismo

⁴⁶ Concepto repetido en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* con expresiones análogas, por ejemplo, nn. 3, 11, 19, 57, 63, 76, 91.

⁴⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Johannes Verlag Einsiedeln, 2000⁶, 36-37.

⁴⁸ P. GANNE, *Notre raison...*, 231.

⁴⁹ *Ibid.*, 233.

⁵⁰ *Ibid.*, 235.

se pueden defender las estructuras dogmáticas y sacramentales, pero sin alcanzar la unificación de la persona en el misterio de la Alianza con Dios. “La fe es reducida o a afectividad o a la objetividad de las estructuras”⁵¹.

3.3. *La razón poco razonable*

Más ampliamente, hay condicionamientos de la cultura en la que nacemos y crecemos los cristianos, que son ideas asumidas por el entorno y que se insertan como supuestas verdades en el modo de sentir y pensar en calidad de incuestionable punto de partida. Ganne subraya sobre todo el racionalismo imperante en nuestros días, el de una razón poco razonable, porque inconscientemente atribuye a la razón llamada científica un papel de instancia suprema que cercena la riqueza de la vida y de la experiencia humana. Se hace entonces de la racionalidad una potencia de dominación que no tiene límites⁵². Inconscientemente se asume la ideología del progreso, que, como todas las ideologías, nos hace pensar sin dejarnos pensar, porque ya está pensado todo: “El totalitarismo científico utilizará la ciencia para hacerte vivir en un mundo de lo impersonal, en el que tú no pienses ya por ti mismo, en el que tú no respondas personalmente”⁵³.

La razón crítica y la fe crítica son inseparables, pues la fe es diálogo de la razón humana con la Razón de Dios. La razón sabe que no puede erigirse en última instancia de la verdad. Por el lado de la filosofía, recuerda Ganne, la Escuela de Frankfurt ha puesto interrogantes a la idea de una racionalidad que domina la vida de los hombres, con la consecuencia de amenazar su destrucción⁵⁴. Habría que afirmar, más allá de esto, que la ciencia no es suficiente para una crítica racional humana: “Decir “crítica científica” es un abuso científico, pues la ciencia no hace la crítica, es la *libertad*, cuando existe y se ejerce, la que critica”⁵⁵.

Por su parte, la fe contiene ese principio profético por el que ella es capaz de una crítica del mundo, como la Escritura nos hace ver a los profetas criticando la idolatría que rodea a Israel. La fe aporta el sentido profundo de lo humano, la experiencia humana de ser en libertad, en gratitud y entrega, un sentido desde el cual también el inconsciente puede ser sensible a lo que destruye al hombre. Sin esta base, “la racionalidad científica se puede poner al servicio del peor totalitarismo (y este nunca se priva de ella)..., se hará una sociedad maravillosa, radiante, una sociedad de cadáveres

⁵¹ *Ibid*, 238.

⁵² Cf. P. GANNE, *L'Évangile et le mal*, Éditions Anne Sigier, Québec 1999, 49ss. Martin Heidegger, en su comparación entre Descartes y Nietzsche, deja entrever que, en la metafísica moderna del sujeto humano como yo pensante, es ineludible la posición de la voluntad de poder como última definición del sujeto. Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen 1961, 173-192.

⁵³ P. GANNE, *L'Évangile et le mal*, 58.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 51. Cf. también la exposición de BENEDICTO XVI, *Spe salvi* n. 22. El apartado sobre la “Transformación de la fe-esperanza cristiana en el tiempo moderno” (nn. 16-23).

⁵⁵ P. GANNE, *L'Évangile et le mal*, 51.

ambulantes. Precisamente las relaciones humanas no dependen de la dominación”⁵⁶. En nombre de la racionalidad se dañan de hecho las relaciones, se imponen voluntades arbitrarias, se destruyen posibilidades de educación, e incluso se interpreta el apostolado como poder, como superioridad que se impone, todo en una misma línea inconsciente de presupuestos:

La ciencia técnica es la expresión real de la dominación del hombre sobre el mundo... Se ve en seguida la posible amenaza de esta dominación cuando esta no se comprende en la totalidad de lo humano... Si sufre hipertrofia intentará hacernos creer poco a poco, mediante una influencia difundida en un mundo penetrado de racionalidad, que todo se puede resolver... por el domino y el poder. Y si no hay ninguna compensación por otro lado, vamos directamente a ello, ¡e incluso el mismo apostolado será una cuestión de poder, de influencia!... En el mundo capitalista, incluso la beneficencia se ha convertido en un poder de dominación, la beneficencia paternalista. Han podrido la caridad: “hacemos caridad”, cuando *es la caridad la que nos hace*, es la caridad la que te hace, es la caridad la que te crea”⁵⁷.

En el mismo ámbito de las pretensiones sin medida de la racionalidad científica, aparece también el condicionante consciente-inconsciente de la despersonalización que produce la “objetivación científica”, una tentación que “reduce a los hombres a objetos, a relaciones de objetos... Tentación de lo impersonal... que se puede manipular desde fuera”⁵⁸. En efecto, no hay ciencia de lo particular, decimos desde Aristóteles, y si la ciencia no se concibe a sí misma como perteneciendo a un ámbito más amplio y sagrado que ella, el ámbito de la vida como misterio en el sentido dicho, no puede dejar con vida al sujeto personal. Se amará entonces a la humanidad, al progreso, pero no a las personas humanas. Incluso el integrismo entre los católicos tiene este talante de amor a la verdad sin amor a los hombres.

La fe, en cambio, es un proceso personal. Y si la dominación del mundo es el primer aspecto de la vocación divina del hombre (Gen 1, 28), no lo es según la abstracción del poder que se busca por sí mismo, porque este domino del mundo tiene una relación “con la *libertad* del hombre,... *con su vocación de participar en la vida del Creador*... Si los cristianos hubieran comprendido a su Creador... habrían comprendido que *el trabajo es vínculo con Dios, es el primer paso de su libertad, la primera manifestación de que ellos son a imagen de Dios*”⁵⁹, pues Dios trabaja: “Mi Padre trabaja hasta ahora, y yo también trabajo” (Jn 5, 17). El Creador nos hace capaces de crear-con-Él, y esta responsabilidad por el mundo es el primer signo del amor de Dios. Como si Él nos dijera: “*Yo quiero que tú seas capaz de responderme, como eternamente el Hijo responde al Padre con todo su ser*... Los cristianos... pueden

⁵⁶ *Ibid.*, 51-52.

⁵⁷ *Ibid.*, 52-53.

⁵⁸ *Ibid.*, 54.

⁵⁹ *Ibid.*, 56.

dar testimonio, por el don que han recibido de Dios, de que hay caminos que no son la dominación diabólica”⁶⁰.

3.4. *El mal en el mundo*

Un condicionante del inconsciente propio de la cultura actual, es el que se refiere al surgimiento en el siglo XX de la evidencia de una solidaridad mundial, lo que hoy llamamos globalización: “Es este un fenómeno relativamente reciente, un fenómeno que data de la guerra de 1939-1945... Sin que nos demos cuenta, los medios de comunicación renuevan en nosotros esta angustia latente... que, no siendo inmediatamente consciente, no deja de estar en nosotros”⁶¹. El psiquismo humano sufre este impacto como fragilidad, propiamente como ultrasensibilidad para el mal en muchas de sus formas, y una consiguiente falta de sensibilidad para el bien. Solo desde la alabanza del bien se puede hacer razonablemente la pregunta sobre el mal. El sentimiento de piedad que suscita esta difusión de los males es engañoso, puede ser un mero sentimiento de repulsa del mal que no mueve a ningún remedio del mismo. La impresión producida por el miedo a tantas desgracias puede hacernos pensar que el mal es aquello que nos impresiona negativamente, y entonces puede ser que los males más graves, los que más destruyen al hombre, dejen de impresionarnos. No nos impresiona la falta de justicia, la manipulación de las comunicaciones, “nuestro orgullo no nos impresiona, ¡o nos causa buena impresión!... Es nuestro orgullo, nuestra voluntad de dominio sobre los demás lo que mata, lo que nos mata”⁶².

Frente al mal que se sufre en el mundo, frente a la miseria de tantos tipos, hay que ir más allá de lo emocional, y también del refugio del intelectualismo. Cada uno, desde su opción por el bien de la creación, del hombre, debe responder personalmente: “*Nadie, ninguna teoría, ninguna filosofía puede responder en nuestro lugar*”⁶³. Hay que aceptar el mensaje bíblico de Job y que todos somos Job en algunos momentos, evitando el refugio de la ideología religiosa, que Dios repudia, de los amigos de Job. Y hay que aceptar que sobre el mal “*solo Cristo tiene algo que decirnos*. Hay que interrogarlo de nuevo, interrogarlo de verdad... En el sufrimiento se te pide siempre una respuesta personal, un camino personal”⁶⁴.

Este camino no está hecho, hay que hacerlo de nuevo desde la contemplación del Señor, sin evitar lo real en lo ideal. Requiere reflexión personal, no respuestas automáticas, y renuncia al legalismo moralizador. La moral señala el mal en abstracto, lo cual es necesario, pero no es todo. “El bien abstracto, el mal abstracto, son claros. Pero esto no es lo que os hace sufrir o lo que os hace dichosos”⁶⁵. El discernimiento personal

⁶⁰ *Ibid.*, 57.

⁶¹ *Ibid.*, 11.

⁶² *Ibid.*, 12.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 12-13.

⁶⁵ *Ibid.*, 14.

que lleva a tomas de posición personales sobre el bien concreto y el mal concreto requiere el tiempo de la decisión. No sirven las ideas ya hechas, ideas anquilosadas. El bien y el mal nos llaman a ser libres en la respuesta vital que se da en cada ocasión. “Es verdad que se puede distinguir entre el mal personal y el mal colectivo. Pero esto no significa mucho, pues el pecado del mundo lo llevamos en el corazón... y nuestro mal personal no es nada sino un consentimiento al pecado del mundo, una complicidad con el pecado del mundo”⁶⁶. Esta enseñanza bíblica puede introducir en el inconsciente la certeza de la salvación, pues el Redentor no nos ha liberado de nuestros males sin haber cargado sobre sí el pecado del mundo. “El gran signo de Cristo es la *novedad*, la novedad absoluta, el mundo nuevo, la creación nueva, la alianza nueva”⁶⁷, a lo cual no habría que habituarse en el sentido de lo ya hecho que no nos pide co-hacerlo.

3.5. *El miedo*

Todos estos condicionamientos son en buena parte inconscientes. Pero el condicionamiento de la conciencia cristiana desde el inconsciente, como ya puede intuirse, es sobre todo consecuencia del pecado, fundamentalmente como miedo. Es el miedo al caos, como ya se ha mencionado, que el Espíritu Creador vence mediante el orden creacional, según el relato de Gen 1. Nos parece que no podemos hacer a un lado este caos inicial como un elemento mítico ajeno a la revelación de Dios, sin intentar explicar su significado en el conjunto de la revelación. Adrienne von Speyr ofrece una explicación:

El caos es aquello a partir de lo cual Dios creará el mundo; es como la infinitud de posibilidades de Dios; como un montón desordenado e inmenso de “apuntes” para un posible libro del que aún todo puede ser... Por eso le regala al mundo todo Su cielo. No traslada simplemente el mundo al cielo, sino que lo separa del cielo de tal modo que en el mundo haya accesos hacia el cielo. La tierra será aquello que está abierto hacia el cielo. Dios divide a causa de esta apertura y, al mismo tiempo, crea la relación: el orden⁶⁸.

Pero este orden requiere la libre aceptación del hombre, sin la cual aparece de nuevo el caos, pero ya no el caos inicial sino el del pecado:

Porque ya no existía el caos inicial y los hombres aún no habían producido un nuevo caos separando el bien del mal, por eso Adán y Eva vivían de Dios y en Dios, sin dudas ni cuestionamientos. Y Dios mismo cubría con su gracia la distancia entre ellos y Él, de modo que no podían existir moti-

⁶⁶ *Ibid.*, 16.

⁶⁷ *Ibid.*, 17.

⁶⁸ A. VON SPEYR, *La creación*, Saint John Publications, 2022, 13. En <https://doi.org/10.56154/v5> (consultado el 19 de diciembre de 2025).

vos para ningún estremecimiento violento. Pero cuando se abrió, abismal, el caos del pecado, cuando el hombre se hizo el conocedor de ese caos... entonces en el nacimiento de gracia de Dios pudo y tuvo que surgir un infinito estremecimiento. Pues ahora es el hombre del caos quien –consciente de su caos– debe transformarse y renacer de Dios, del orden y de la gloria eternas de Dios, que frente al caos aparece como lo absolutamente otro e incomprensible⁶⁹.

Pierre Ganne considera esta situación en la que debe darse la obediencia de fe, en nombre de la cual debe tener lugar la nueva creación que es el hombre cristiano:

Para Jesús el miedo es contrario a la fe. No es increencia, es miedo: miedo de lo real, de eso que es real en el hombre y aparece como el caos primitivo, preñado de una creación sobre la que planea el Espíritu. El caos da siempre miedo, pero ¡es lo que llega a ser creación! Es necesario creer de nuevo en el Creador, en el Espíritu creador, para tener el sentido y la posibilidad de crear ... *Solo el Espíritu libera del miedo*⁷⁰.

El condicionamiento del miedo impide ser creativos, impide trabajar el talento de Dios: “En la creación de Dios... el pecado consiste en bloquear esta creación, en impedirle brotar... *La fe es una génesis en conflicto con las potencias del caos*”⁷¹. Esta falta de Fundamento vivido, en el sentido del Principio y Fundamento ignaciano, se manifiesta como miedo a la libertad más honda del hombre, la libertad de decir sí a su propia creación, porque

decir que Dios es creador, es decir que Él no hace nada sino hacer que los seres se hagan. *El Amor suscita una libertad que se crea a sí misma*... Necesitamos acoger esta presencia secreta, profunda, de un Dios que sigue engendrando a sus hijos, de un Dios que quiere sus hijos colaboren en su propia génesis... En ese momento la moral y la psicología son completamente transformadas desde el interior⁷².

Pero entonces, más que el miedo al Creador lo que condiciona la conciencia cristiana es el miedo del hombre por no poder ser el hombre que debería ser, y por eso miedo a la creatividad libre de uno mismo en la libertad del amor del Creador, es decir, en relación con Dios. Dominique Barthélemy explica en este sentido la conciencia de Adán de su desnudez después del pecado y la necesidad de cubrirla. Adán ya no puede ser sencillamente quien es. Ahora:

⁶⁹ *Id.* *La Palabra se hace carne. Meditaciones sobre los primeros cinco capítulos del evangelio según San Juan*, Ediciones San Juan 2019², 159 Libro digital <https://balthasarspeyr.org/es/publicaciones/libros/la-palabra-se-hace-carne>

⁷⁰ P. GANNE, *Le don de l'Esprit*, 38.

⁷¹ *Id.*, *Notre raison...*, 56.

⁷² *Id.*, GANNE, *Êtes-vous libre?*, 180.

El hombre es un ser que pretende “componerse” más que vestirse... El hombre es un ser que trata de aparentar ser, de ser al menos a los ojos de los demás, si no está suficientemente seguro de llegar a *ser* a sus propios ojos... Pero el hombre busca ante todo revelarse... porque en realidad experimenta en sí el mal, se experimenta de modo insatisfactorio, no se siente en paz, vive en la angustia... Y estar desnudo es ver cómo se desmorona su apariencia, es ver hundirse ese “intento de parecer que se tiene *ser*”, es aparecer a los ojos de todos tal como uno mismo, por desgracia y en el fondo de su propia conciencia, tiene la certeza desesperante de ser⁷³.

La libertad que nos permite afirmar con Dios nuestro ser, que es la libertad más verdadera, “choca en nosotros no tanto contra los pecados como contra el pecado en singular, es decir, contra la lógica del inconsciente que obedece a pulsiones de seguridad, de miedo, de búsqueda de sí mismo, de egocentrismo, de egoísmo”⁷⁴. Para defenderse de este miedo, los hombres buscan autoafirmarse y pronto lo hacen *contra* los demás. Como en la Escritura, la pérdida del Fundamento en Dios (Gen 3) trae pronto el enfrentamiento con el hermano (Gen 4) y una corrupción creciente que parece el fracaso definitivo de la humanidad (Gen 6-9). El nuevo inicio en Noé no excluye la continuación de las mismas rupturas, hasta la pretensión de asaltar el cielo (Gen 11). En estos capítulos del Génesis tenemos el esquema de historia humana, en la cual, sin embargo, la salvación de Dios, desde la vocación de Abraham (Gen 12) se abrirá paso incansablemente hasta su triunfo en Jesucristo. “Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia. ¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!” (Rom 11, 32-33).

4. Para la evangelización del inconsciente

En la exposición precedente, la evangelización del inconsciente se perfila fundamentalmente como un hacer llegar la victoria de la creación sobre el caos, victoria definitiva en la resurrección de Cristo, a ese nivel de conciencia indirecta, entendiendo por creación la acción divina siempre actual, decidida con libertad absoluta, que permite al hombre crearse a sí mismo al aceptar el don de Dios que le da el ser. Se diría que es la victoria del Principio y Fundamento en los movimientos más primarios que preceden a los actos explícitamente conscientes, movimientos sometidos siempre a las heridas del pecado.

“Primeramente, por cierto, fue Caos”, dice Hesíodo en su *Teogonía*⁷⁵, caos en el sentido de un vacío primordial, en el que surgen todas las cosas. A partir de esta imagen, será inevitable el pesimismo sobre la condición humana⁷⁶. Evidentemente,

⁷³ D. BARTHÉLEMY, *Dios y su imagen*, Fundación Maior, Madrid 2011, 48.

⁷⁴ P. GANNE, *Notre raison...*, 55.

⁷⁵ HESÍODO, *Teogonía* 116.

⁷⁶ Cf. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Éd. du Cerf, Paris 2000, 155ss.

no es caos el verdadero principio según lo dicho sobre el Principio y Fundamento ignaciano.

Según la concepción de Ganne, caos es ese elemento del inconsciente del hombre por el que este siente la necesidad de ser a partir de la falta de fundamento, por lo que el amor, como fuerza fundamental de la existencia, se ve siempre tentado de posesividad por el miedo al no ser, como se ha dicho ya. Para Søren Kierkegaard, este miedo acompaña a Adán desde el principio como pecaminosidad, como poder pecar, y aun el estado de inocencia original debe contar “con la ambigüedad dialéctica de la que surge la culpa en virtud de un salto cualitativo... La angustia de suyo no representa jamás, no ahora ni al principio, una imperfección en el hombre; al revés, es menester afirmar que la angustia es tanto más profunda cuanto más original sea el hombre”⁷⁷. Hans Urs von Balthasar propone una corrección a Kierkegaard: esa angustia no está en el origen, sino solo existe a partir del pecado original, porque antes de este el espíritu de Adán, con su apertura infinita, está en una comunión con Dios en la que dicha apertura es idéntica con la confianza en el Creador: aunque la intención de Kierkegaard es cristiana,

la relación del espíritu humano consigo mismo asume tanto el primer plano que amenaza con olvidar lo principal: la relación con Dios... No deja que Adán se separe cualitativamente de la restante humanidad, y rechaza violentamente la “situación de justicia original”, relegándola al imperio del mito..., por lo cual la situación de Adán antes del pecado no es cualitativamente distinta⁷⁸.

Pero el hombre, tal como Dios lo ha creado, no conoce la angustia, por eso la fe en Dios de los hijos de Adán, desplaza el miedo y la angustia⁷⁹, ciertamente no por un automatismo inmediato, sino en un proceso en el que la fe, como relación viva con Dios, triunfa en el alma como modo de pensar y sentir, y no sin haber escuchado el reproche: “¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe?” (Mt 8, 26).

Los recursos de la evangelización de la conciencia, que requieren la crítica de la fe sobre la cultura actual, como los encontramos en Pierre Ganne, se pueden definir como redescubrimiento de la relación misteriosa y redescubrimiento del lugar antropológico de la sensibilidad. Pero los recursos fundamentales para la evangelización de la conciencia que aporta la fe misma son la certeza del amor divino, la confesión de los pecados y el conocimiento del *pathos* bíblico. Todo esto guiado, insiste Ganne, por el don del Espíritu Santo, que despliega su acción en sus siete dones.

⁷⁷ S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Ed. Alianza, Madrid 2007, 104.

⁷⁸ H. U. VON BALTHASAR, *El cristiano y la angustia*, Caparrós Ed., Madrid 1998, 93.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 33ss.

4.1. Redescubrir la relación misteriosa

El hombre sin misterios, una visión de la humanidad que no percibe en ella la luz del misterio de Dios que cae sobre la existencia humana, es una violenta abstracción que produce una herida profunda, sobre todo en la mente. San Pablo introduce su himno cristológico de Col 1 con la petición a Dios de conceder a sus lectores “pleno conocimiento de su voluntad con toda sabiduría e inteligencia espiritual” (Col 1, 9). Solo en la luz del misterio de la relación con Dios aparece la libertad del hombre con todo su poder de decir sí a uno mismo.

La unidad de libertad y verdad en la luz del misterio es uno de los principios del pensamiento de Pierre Ganne⁸⁰. Pero esta unidad hoy ha de ser restablecida mediante el necesario discernimiento racional y el discernimiento de espíritus. Refiriendo esta unidad a la relación misteriosa se nos dice:

“La verdad os hará libres”. Además, se puede invertir la frase y decir: “La libertad os hará verdaderos”. Esta declaración dice muy claramente que la verdad objetiva es la libertad del sujeto. Pues el sujeto es libre, descubre la verdad objetiva. Solo que no podemos usar estas dos palabras porque ya no se capta *la relación misteriosa, que es la superación de esta dualidad*. Cuando un cristiano vive simplemente su fe, escapa sin saberlo a todas estas desgracias, tal como un hombre que respira aire puro no piensa en sus pulmones⁸¹.

Escapa sin saberlo, es decir, inconscientemente, de modo que la fe toca el inconsciente por el don de la gracia según esta equivalencia de verdad y libertad:

Relación misteriosa = relación espiritual, que viene del Espíritu Santo, en la experiencia de un don de Dios... Esta experiencia, que no es objeto de análisis, existe de hecho en la relación misteriosa que es ya en un amor y supera las dos categorías [de objetivo y subjetivo]... La relación misteriosa es la relación con Dios simplemente vivida, relación que ignora los dualismos y las separaciones. Hay una salud de la fe, y no en vano Cristo sana y sigue sanando hoy. La curación consiste esencialmente en escapar, en una relación libre y verdadera, a eso que amenaza en nosotros la vida humana como tal, nuestra humanidad, porque fuera de esta relación la vida no puede ser humana... La verdad es una génesis, una creación... Cuando se reflexiona sobre esta palabra, se da uno cuenta de que es comprendida siempre de manera abstracta. Pero el hombre no existe ya hecho. *Nos*

⁸⁰ “Él denunciaba con vigor la reducción a lo que llamaba la “verdad-objeto”: necesariamente la ciencia transforma lo que estudia en “objeto de investigación”, pero como tal no da cuenta de la verdad que se juega en toda relación interpersonal, eso que Pierre Ganne llamaba “verdad-libertad” (M. FÉDOU, “Enjeux pour la théologie contemporaine”, en M. FÉDOU (Ed.), *Pierre Ganne S.J. La théologie chrétienne, pédagogie de la liberté. Colloque Janvier 2009*, Centre Sèvres-Facultés Jésumes de Paris, Médiasèvres 2009, 84.

⁸¹ P. GANNE, *Notre raison...*, 275.

convertimos en hombre... como nos convertimos en hijos de Dios. Este crecimiento es laborioso e incluso oneroso⁸².

No es que se pueda vivir sin condicionamientos familiares, sociales, culturales, de herencia biológica, etc. Son completamente necesarios como contexto de la vida humana real; solo que están afectados de una ambigüedad por la que pueden ser beneficiosos o dañinos. En efecto, pueden “asfixiar el germen de la libertad, pero puede también desarrollarlo, favorecer su eclosión”⁸³. Las costumbres y exigencias religiosas son igualmente necesarias y pueden ser no menos asfixiantes que los otros condicionamientos, “pero de suyo son necesarios para que los creyentes descubran el Evangelio y la libertad de Cristo, en Cristo. Deben pasar de la creencia condicionada a la fe que descondiciona”⁸⁴.

La apertura a una relación mística, en el sentido de una apertura de la razón humana a una luz superior a ella misma, ha sido constitutiva de la filosofía clásica. La famosa frase de Hamlet: “Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, de las que han sido soñadas en tu filosofía”, la podría suscribir buena parte de la filosofía antigua, ya se trate del taoísmo o de la filosofía griega, que empieza precisamente en la admiración ante la evidencia luminosa que no se puede explicar, el ser de lo que podría no ser, el ser de aquello que no es el ser⁸⁵. De ahí la superioridad de la función contemplativa de la inteligencia, que se ocupa de “los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros”⁸⁶.

4.2. *Filosofía de la sensibilidad*

Si la fe ha de llegar al inconsciente, debe arraigar en las potencias primordiales de la vitalidad humana en las que se experimenta el miedo. El racionalismo al que se refiere Ganne tiene entre sus efectos el olvido de la sensibilidad, como hemos visto. La teoría del alma de la filosofía platónica y aristotélica, heredada por el pensamiento cristiano, incluye la convicción de la doble dirección del alma: hacia lo más alto por la contemplación, pero también hacia el cuerpo por las virtudes que dan forma humana y ética a los apetitos sensibles. En la tradición cristiana se unirán más las dos funciones por la vía de la caridad, transformando el intelectualismo griego haciendo de él un órgano del amor⁸⁷. Ya hemos mencionado que en la filosofía moderna se da un olvido del cuerpo y la afectividad, así como la intuición de la necesidad de su rehabilitación. Paralelamente

⁸² *Ibid.*, 276-277.

⁸³ *Ibid.*, 278.

⁸⁴ *Ibid.*, 278.

⁸⁵ Como en la corrección de Platón a Parménides, PLATÓN, *Sofista* 241 D.

⁸⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1177a.

⁸⁷ “Uno se pregunta a veces si el entusiasmo de los Padres griegos por la *teoría* procede de la Biblia o es más bien una herencia de la filosofía... Nos damos cuenta cada vez más de que la realidad “espiritual” en sentido cristiano, no puede ser identificada con la “intelectual” en sentido griego” (T. ŠPIDLÍK, *La espiritualidad del Oriente cristiano*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2004, 47).

la oposición de sujeto y objeto ha surgido como duda sobre el conocimiento sensible, lo que ha dado lugar al intento de una penosa reconstrucción de lo vital subjetivo frente al racionalismo objetivista, como se ha visto con la aparición del concepto de inconsciente.

Si se trata de una rehabilitación de la sensibilidad, la tradición cristiana ofrece recursos al respecto. La teología de la gracia de los Padres griegos y de los Doctores medievales había adoptado el esquema antropológico en el que “la potencia agresiva” y “la potencia desiderativa”⁸⁸ son fuerzas naturales al servicio de los fines más altos del hombre, que deben ser sanadas de las heridas del pecado, pero no deben suprimidas. Particularmente Santo Tomás de Aquino sigue el mismo esquema en sus tratados sobre los actos humanos, sobre las virtudes y sobre las pasiones “animales” de los hombres⁸⁹, que nos sitúan precisamente en el campo de ese inconsciente que no es mera no conciencia porque están tanto en el cuerpo como en el alma:

Esto es lo que se denomina pasión animal, como es evidente en el caso de la ira y el temor y otras pasiones: porque éstas llevan a término su acción a causa de la aprehensión y el apetito del alma, a lo cual sigue una transmutación corporal... Así, habiéndose transmutado el cuerpo por alguna alteración, la misma alma se dice padecer *per accidens*... La pasión animal... debe estar en aquella potencia [el apetito sensible] que se une al órgano corporal y que puede transmutar el cuerpo⁹⁰.

La comprensión de las pasiones, sin embargo, ha de recordar que la naturaleza humana se encuentra herida en sus elementos naturales⁹¹, por lo que el sometimiento de las pasiones a la recta razón no se da siempre ni fácilmente. Hay en este reconocimiento un realismo sobre el inconsciente que sorprendería más en la filosofía moderna que en la medieval.

Precisamente estas potencias necesarias para la vida, que constituyen la sensibilidad humana, se encuentran en la zona del inconsciente entendido como hemos dicho, como lugar de las fuerzas vitales que la conciencia no domina directamente pero que son imprescindibles para vivir, como el reflejo del hambre es necesario para alimentarse: impulsos, reacciones, movimientos sensibles que llegan a la conciencia sin el control de la conciencia sino en cierto modo como imposición a ella.

Pierre Ganne vuelve a esta doctrina exponiendo sumariamente que la sensibilidad de la ira y la del deseo deberán ser objeto de una mayor atención para evitar un espiritualismo que aleja de ese terreno de la afectividad en el que lo racional y lo sensible se tocan. Para Ganne es necesario. Por ejemplo, la relación entre eros y ágape: “Es terrible destruir el eros en nombre del ágape... Esto es matar al ser humano, pues lo que lo constituye son sus energías instintivas”⁹².

⁸⁸ Términos usados por J. LARCHET, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, 369-380, en su exposición de la tradición espiritual de los Padres y del monacato del Oriente cristiano.

⁸⁹ Cf. STO. TOMÁS, *Suma teológica* I II, q. 7 a 67.

⁹⁰ *Id.*, *De veritate*, q. 26 a. 2 y a. 3.

⁹¹ Cf. *Id.*, *Suma teológica* I II, q. 81-83.

⁹² P. GANNE, *Le don de l'Esprit*, 34.

Al ámbito del inconsciente, de la sensibilidad, los afectos y las pasiones, pertenecen también la imaginación y la memoria, llamados sentidos internos en la tradición escolástica. John H. Newman, en su *Gramática del asentimiento religioso*, ha subrayado la importancia de la imaginación en la vida humana y en la vida de fe. Un asentimiento real a la verdad no puede limitarse al asentimiento nocional, en el que el pensamiento contempla sus propias creaciones, sino que se dirige a las imágenes que la vida va dejando en la mente. “Estas imágenes, si se les da asentimiento, tienen tanto en el individuo como en la sociedad una influencia que no puede tener las simples nociones... Estrictamente hablando, no es la imaginación la que origina la acción... Lo que hace la imaginación es encontrar el medio de estimular los poderes motivos”⁹³.

De ahí la importancia que para la educación, sostiene Newman, tienen los hechos significativos, los ejemplos de grandeza moral y de las figuras de la gran literatura, que atraen más adhesión que las ideas. “Al corazón se llega comúnmente no por la razón, sino por la imaginación, por las impresiones directas, por el testimonio de hechos y de sucesos, por la historia, por la descripción”⁹⁴. Por lo mismo, esto es decisivo para la oración cristiana, la cual procura que los hechos de la historia bíblica “resalten ante nuestra mente como objetos reales, que una fe tan viva como la imaginación que los aprehende pueda hacerlos cosa propia”⁹⁵. En fin, “el Nuevo Testamento... se dirige mucho más a la imaginación y a los afectos que al entendimiento”⁹⁶.

Hasta cierto punto el inconsciente, como conciencia sub-real, es el lugar de la fuerza de las imágenes significativas, que influyen directamente en la vida. La salud del inconsciente y su evangelización depende en cierta medida de la calidad de las imágenes significativas que pueblan el inconsciente.

O, se puede decir también, de la calidad de los mitos que realmente mueven al hombre. En efecto, a propósito de la fuerza de las imágenes, nos encontramos con el hecho de que el siglo XX ha redescubierto la perenne validez de los mitos, entendidos precisamente como imágenes llenas de un sentido de las fuerzas naturales de los hombres que la conciencia no domina. Louis Bouyer ha acogido en más de uno de sus libros de su enorme obra teológica, este redescubrimiento de la antropología religiosa⁹⁷. Recurrimos aquí solo a pocas páginas de su cristología. Si la Ilustración en general consideró los mitos como una forma prelógica de la cultura humana, la antropología tiende hoy a reconocer lo contrario, que

la mentalidad supuestamente prelógica, anterior a los desarrollos de la racionalidad, siempre ha sido meta-lógica: concomitante a la presencia de aquella y a todas sus actividades primarias... En el hombre civilizado más moderno, y en los que tienen la intención de ser los más racionalistas..., la mentalidad meta-lógica sigue subyaciendo a la lógica. Cuando

⁹³ J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso*, Ed. Herder, Barcelona, 1960², 94.100.

⁹⁴ *Ibid.*, *El asentimiento religioso*, 107.

⁹⁵ *Ibid.*, 97.

⁹⁶ *Ibid.*, 137-138. Sobre la relación entre imaginación religiosa y teología, cf. *ibid.*, 112-157.

⁹⁷ D. ZORDAN, *Connaissance et mystère. L'itinéraire théologique de Louis Bouyer*, Cerf, Paris 2008, 148-164.

esta se imagina que ha eliminado aquella, no hace sino preparar sus regresos salvajes⁹⁸.

Una prueba de la perenne fuerza del mito se ve en la política, que, como dice Ganne, no conseguimos realmente desacralizar, tampoco en los programas políticos inspirados en el secularismo o el ateísmo⁹⁹. La actividad política se hace acompañar de ritos y creencias sobre la salvación, por lo que se cae fácilmente en el fanatismo partidista. En verdad, “no es posible un más allá del pensamiento mítico para la razón humana”¹⁰⁰.

Por lo que respecta a la fe cristiana, hay que tener en cuenta que propiamente la Palabra de Dios no produce una desmitización, “sino un estallido y una refundición del mito, de la que la Biblia, desde sus primeras páginas, nos ofrece como el paradigma”¹⁰¹. La rectificación de los mitos en la Palabra es necesaria, pues todos los mitos sufren confusiones que son efectos de la caída en el pecado. En general, “la creación es confundida con una caída divina, la dispersión de lo divino en los dioses. Y entonces la salvación no podrá aparecer sino como una reabsorción en una divinidad indistinta”¹⁰². De esta confusión viene el carácter cíclico común a todos los mitos, en los que

no se da el *éphapax*, el “de una vez por todas” de una resurrección en la que el ser mortal pasa a la inmortalidad, sino el eterno retorno de una muerte seguida de un renacer, pero que no será sino recomienzo de la vida mortal... Por la irrupción de la Palabra de Dios en Israel esta visión se impondrá sobre la visión esencialmente cíclica de los mitos antiguos¹⁰³.

Entonces la memoria, como nos enseña particularmente el Deuteronomio, en cuanto recuerdo profundo del Éxodo¹⁰⁴, pierde su carácter inconsciente de fatalidad inevitable y repetitiva, custodia selectivamente los dones de Dios

en la medida en que la conciencia llega a ocuparse de todo este inconsciente o preconscious, ella alcanza la posibilidad de una libertad efectiva, verdaderamente creadora... Se puede decir que la memoria, partiendo siempre de la toba primitiva del mito, emerge de ella misma

⁹⁸ L. BOUYER, *Le Fils éternel*, Ed. du Cerf, Paris 1974, 73.

⁹⁹ “La *política*... casi siempre ha sucumbido a la tentación pagana de “sacralizarse” (P. GANNE, *La creación*, 99). “El *ateo clerical*, mediatizado por el Estado ateo, no es ateo por su conciencia: el Estado sustituye su conciencia... El Estado ateo funciona como una confesión religiosa” (P. GANNE, *Le pauvre et le prophète*, Éditions Anne Sigier, Québec 2003, 122).

¹⁰⁰ L. BOUYER, *Le Fils éternel*, 75.

¹⁰¹ *Ibid.*, 76.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, 77

¹⁰⁴ “¿Por qué digo memoria deuteronomica? Porque es muy importante recordar. Ese mensaje del Deuteronomio: “Recuerda Israel, recuerda”... Esa memoria de las raíces. Y esto nos hace crecer” (Papa Francisco, Discurso del 11 de diciembre de 2021).

en la sabiduría, es decir, en un inventario crítico y un desarrollo deliberado de sus riquezas¹⁰⁵.

4.3. *La certeza del Amor divino y la libertad originaria del hombre*

Pero no basta la crítica que ayuda a liberar el inconsciente de presupuestos o prejuicios contrarios a la fe cristiana. Es necesario arraigar en él, en primer lugar, la certeza del amor absoluto.

Evocando el despertarse de la conciencia en un niño, un proceso en el que la espontaneidad de este tiene que encontrarse muy pronto con que hay cosas que están prohibidas, se puede ver que cuando el niño toma sobre sí la prohibición como algo bueno, la espontaneidad llega ser libertad. No resulta fácil, el niño pasa por el llanto, el berrinche, la tentación de la hipocresía... “El niño no puede asumir la confrontación con la prohibición solo si tiene la *certeza visceral de que es amado*... Necesita también *la certeza de ser amado por seres que se aman*... *La revelación cristiana sigue la misma lógica profunda*”¹⁰⁶.

El Evangelio se puede concentrar en la palabra de que “Dios es amor” (1 Jn 4, 8), es decir la actualidad de un amor indeclinable, inmemorial, incondicional. “Esta es la certeza evangélica. Dios es el Creador, no solamente en el pasado sino también en el presente y en el futuro”¹⁰⁷. Si en la cultura moderna planea la oscuridad sobre el amor que nos ha creado, no puede evitarse la profunda impresión, aunque no se confiese y se oculte en una religiosidad temerosa, de que Dios es el enemigo de la libertad. También entre cristianos, pues “si la fe no es educadora de la libertad se proyectan fantasmas sobre Dios. Y estos fantasmas se vuelven monstruosamente invasivos, nuestro inconsciente lo empeora añadiendo un poder terrible”¹⁰⁸. La consecuencia es que el deseo de ser libre es un deseo de esclavos que no han empezado a existir en la libertad sino en el miedo al propio ser. “Si la humanidad no se sabe amada, no asumirá la voluntad de ser libre”¹⁰⁹. Porque solo el amor antecedente, anterior al amor del hombre, nos libera, nos entrega a nuestro propio ser, con la tarea de afirmarlo libremente.

Evangelizar el inconsciente sería poner esta certeza del amor primero en la percepción inconsciente de uno mismo. Ahí debe resonar el Evangelio de Jesucristo:

Cristo nos dice: “Ten el coraje de ser tú mismo, incluso si los que te rodean no dicen lo mismo que tú. Di aquello que crees”. Quizá la pereza hace que uno no se entusiasme con esta actitud, pero es posible con la ayuda de Dios. Conociendo el amor de Dios manifestado, sabemos que Él nos dará su don para enfrentar el conformismo y entonces podremos

¹⁰⁵ L. BOUYER, *Le Fils éternel*, 78.

¹⁰⁶ P. GANNE, *Notre raison...*, 280-281.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 282.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 289.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 282.

asumir este enfrentamiento. En el Evangelio Jesús no se dice nunca: “Te he curado”, sino “tu fe te ha salvado”¹¹⁰.

Así se hace posible una experiencia personal acerca del Dios de la Escritura, del Padre de nuestro Señor Jesucristo, que

no tiene nada de paternalista. Él no libera al hombre, *Él hace que él mismo se libere...* Es necesario descubrir en una experiencia personal que *Dios es libertad...* Llamados a la libertad, dice San Pablo (Gal 5, 13). Esta no es el permiso de hacer esto o aquello, lo que yo quiero. No, es una génesis constante que me obligar a salir tranquilamente de los condicionamientos, de modo que yo responda por mí mismo. Lo cual no significa que lo haga *solo*. Cuando yo llego a ser yo mismo, es *en una relación con el otro*, como en todo amor¹¹¹.

En efecto, el don del Espíritu Santo es el don de la libertad para el amor. Pero si Jesucristo no dejó a sus discípulos instrucciones sobre lo que debían hacer después de su ascensión, sino solo que esperaran al Espíritu Santo, tampoco el Espíritu “os dirá lo que debéis hacer, sino que os hará capaces de encontrar por vosotros mismos lo que debéis hacer”¹¹².

La libertad más radical, como podemos ver, no es la libertad de elegir entre opciones, sino el sí a mí mismo como don de Otro. Esta libertad que está en el don primero del Creador al hombre, capacita para la libertad de elección con plena responsabilidad personal con Dios que no es ya la responsabilidad de un esclavo: “Con Dios no hay responsabilidad sino en el amor... Una respuesta que no se hace en el amor es un disfraz de esclavitud”¹¹³.

Esta es la tarea del cristiano para él mismo y para los demás. En la Iglesia debe reinar este clima del amor que hace libres a los hombres.

La Iglesia está hecha de hombre libres y para hacer la educación de la libertad en la fe, de la responsabilidad en el amor, esto supone una concepción de Dios muy original que nosotros traducimos en nuestro lenguaje humano, con sus límites, por la *Trinidad*. Si Dios fuese, como dice Chateaubriand, “el Gran Solitario de los mundos”, no sería este amor sin el cual el hombre no puede vivir. *La relación de amor existe en Dios infinitamente*. Un gran teólogo ortodoxo ruso, Paul Florensky, decía... que *la humanidad tendrá que escoger entre la Tri-Unidad y la locura*¹¹⁴.

¹¹⁰ *Ibid.*, 288.

¹¹¹ *Ibid.*, 290.

¹¹² *Ibid.*, 292.

¹¹³ *Ibid.*, 291-292.

¹¹⁴ *Ibid.*, 293, citando la conclusión de P. FLORENSKY, *La Columna y el Fundamento de la Verdad*.

Solo el amor divino como origen y fin del hombre permite la plena aceptación de uno mismo. Joseph Ratzinger advierte que el egoísmo impide la verdadera aceptación de sí mismo, y que “uno de los errores más peligrosos de los pedagogos y moralistas cristianos es que a menudo confunden estas dos cosas y, al rechazar la afirmación de sí, no hacen sino fortalecer más profundamente el egoísmo como venganza por la negación del sí mismo”¹¹⁵. En realidad, añade, el hombre no puede conseguir solo la aceptación de sí mismo, sino que “su yo le resulta aceptable solo porque previamente ha sido aceptado por otro. Solo puede amarse a sí mismo cuando antes ha sido amado por otro... El contenido del evangelio cristiano dice: para Dios, el hombre es tan importante que ha llegado a padecer por él”¹¹⁶.

4.4. La cuestión del pecado

La evangelización del inconsciente tiene también como tarea principalísima, actuando siempre desde la conciencia cristiana, el “conocimiento interno”, en el sentido de los *Ejercicios* de San Ignacio de Loyola, de lo que es pecado. “No es fácil de encontrar, de poner en claro, de alcanzar esta luz central, esta luz axial del Evangelio, la única que nos hace conocer qué es el pecado”¹¹⁷. En efecto, el *Credo* nos hace confesar que la cuestión del pecado se encuentra en el centro de la fe, pero no como un objeto de fe por sí mismo: Creo en el perdón de los pecados, significa “yo no creo en el pecado, sino en la remisión de los pecados, en la liberación de los pecados. Esto es lo que es objeto de fe,... *el perdón de Dios*”¹¹⁸.

El pecado no se conoce cristianamente sino desde la redención de Cristo así como solo desde la redención universal de Cristo se conoce la realidad del pecado original, según muestra la doctrina católica sobre la caída de Adán, que no surge solo del relato de Gen 3, sino también las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre la salvación en Cristo. Y la redención universal implica la solidaridad de todos los hombres en el pecado: “El pecado original quiere decir que mi libertad nace en una solidaridad del pecado que se extiende a la humanidad entera sin ninguna responsabilidad por mi parte... Entre los hombres se da la toma de conciencia profunda de... la dimensión colectiva del pecado”¹¹⁹.

Esta conciencia profunda de los hombres de no ser como deberíamos ser, produce en el inconsciente tendencias destructivas que deben ser evangelizadas. Característica de esta necesidad es la infructuosidad del remordimiento comparada con la fecundidad del arrepentimiento, como se puede ver a nivel fenomenológico. Con el remordimiento se alerta la conciencia moral por un valor herido, pero por sí mismo es ineficaz y puede ser más bien dañino y hasta patológico. Es muy distinto del arrepentimiento por el que uno

¹¹⁵ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, 91.

¹¹⁶ *Ibid.*, 92-93.

¹¹⁷ P. GANNE, *La route vers la vie. Pêché, pardon et communion des saints*, Éditions Anne Sigier, Québec 2006, 9.

¹¹⁸ *Ibid.*, 48.

¹¹⁹ *Ibid.*, 25.

entra en sí mismo mediante una apertura del alma hacia la verdad más profunda de lo que uno es ante una presencia clara o velada ante la que uno se juzga y recibe de ella el perdón¹²⁰, como ocurre en el arrepentimiento que se nos pide a los cristianos.

Si la conciencia no ha sido cristianamente formada respecto del pecado, y la idea del pecado es simplemente la de una transgresión de la ley que merece un castigo, la conciencia se ha formado como conciencia del deber sin su fundamento, que es la conciencia del don. La conciencia queda aislada con sus deberes. Entonces el inconsciente no podrá evitar el miedo y rechazo de uno mismo proyectados, siempre en modo inconsciente, sobre Dios.

En la Escritura se nos enseña a mirar la ley de Dios como protección de la Alianza con Dios, de modo que el sentido del pecado depende completamente de reconocerlo dentro del espacio de gracia que es la Alianza:

Israel, al que se dirige la gracia, recibe por medio de ella acceso, espacio y derecho de asentamiento en Dios. La gracia tiene que significar, antes que nada, no tanto que Dios concede a la creatura desde la lejanía del cielo una nueva “cualidad”, sino que Él, inclinándose a la tierra, eleva al hombre a sí y, más allá de todas sus cualidades y posibilidades le concede espacio, mediante un “rpto”, en el ámbito propio de Dios¹²¹.

Los mandamientos son la protección de esta relación santa de Alianza, que crea el pueblo al mismo tiempo que lo une a Dios. Por eso el pecado no es solo transgresión de la ley. “En la tradición judeo-cristiana el pecado está siempre vinculado a la libertad del hombre de cara a la libertad de Dios... El pecado no se puede encontrar sino en esta relación de persona a persona, de libertad a libertad... Estas relaciones se llaman Alianza”¹²². Y Alianza significa que Dios habla, propone, se entrega, por su propia iniciativa y es entonces posible un diálogo. “En efecto, Dios da sus palabras, pues Cristo es Palabra de Dios... En la Alianza, Dios propone al hombre compartir su vida íntima... su vida personal”¹²³.

Solo desde la realidad y la teología de la Alianza se concibe bíblicamente el pecado, como infidelidad, como un negarse a la disposición del amor divino. Es la lesión de una amistad, por eso en los profetas, que hablan de la Alianza como amor conyugal, el pecado se presenta como adulterio.

El inmediato Yo-tú entre Dios e Israel justifica la idea de los celos de Dios. Todo depende por el momento de la concreción y consecuente exclusividad del amor; cualquier búsqueda de otras posibilidades religiosas hay que evaluarla como ruptura de la Alianza o adulterio... Toda imagen de Yhwh está prohibida, sería falsificar el Yo puro de Dios, apartar el corazón de Él. La Alianza abre para Israel, si permanece fiel, un espacio de amplitud y

¹²⁰ Cf. R. SIMON, *Moral*, Ed. Herder, Barcelona 1981, 15-29.

¹²¹ H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III II 1. Alter Bund*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier 1989², 138.

¹²² P. GANNE, *La route vers la vie*, 11.

¹²³ *Ibid.*, 12.

libertad en Dios; si busca lateralmente otra libertad de propia invención, se enredará en las más pesadas servidumbres¹²⁴.

Pero el Nuevo Testamento cambia la perspectiva, o mejor, transforma la perspectiva del Antiguo, pues la fe en la redención de Cristo nos hace creer que la humanidad es una humanidad perdonada: “Nuestra humanidad, en el pasado, el presente y el futuro es una humanidad perdonada, está sumergida en el perdón de Dios como los peces en el agua”¹²⁵, de modo que el perdón de Dios precede a cada hombre, y cada uno debe llegar a saberlo. Y así, “en el perdón del pecado, una toma de conciencia no en primer lugar del pecado sino del perdón de Dios, es algo normal y sano”¹²⁶.

Precisamente el encuentro con la lógica de Dios, lógica de amor que perdona, es lo que hace posible la confesión de los pecados por parte de los cristianos. “La confesión es el gran paso para tomar conciencia del pecado. Significa decir: “sí, Padre, es verdad, yo lo he hecho y no me disculparé con cargo a otro”. ... Esto prueba que la libertad no está en un mundo pequeño cerrado sobre sí mismo, sino que, justamente, está abierto a un mundo universal. Y el rechazo del amor es precisamente universal”¹²⁷. Es decir, confesar los propios pecados significa admitir nuestra participación en lo que la Escritura llama “el pecado del mundo” (Jn 1, 29), o simplemente “el mundo” (1 Jn 5, 19). De modo que se integran la perspectiva personal del pecado y la perspectiva colectiva, las dos ampliamente testimoniadas en la Escritura:

En la primera perspectiva decimos que *el pecado está en nosotros*, pero la segunda manifiesta que *nosotros estamos en el pecado*... Cuando Cristo dice: “Yo he vencido al mundo”, ¿de qué mundo habla? Del mundo del pecado que nos rodea y nos sumerge... El pecado es una servidumbre, una condición de servidumbre y esta esclavitud es universal. En otras palabras, el pecado engloba a la raza humana¹²⁸.

En la confesión se reconoce el pecado personal como participación en el pecado del mundo. Nace del don de Dios que libera la libertad del hombre para que encuentre el amor primero y vuelva a empezar. “Hay que caer en la cuenta de que en el mundo de Cristo, en la verdad del hombre, la libertad es el signo de una vocación total a un renacimiento, como dice expresamente el Evangelio”¹²⁹. Y en este renacer se pasa de la solidaridad en el pecado “a la solidaridad de la libertad, la comunión de los santos”¹³⁰.

Como se ve, la evangelización del inconsciente no puede valerse de la minimización del pecado, sino solo de la fe viva en el perdón de Dios, en el sacrificio

¹²⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III II I. Alter Bund*, 146.

¹²⁵ P. GANNE, *La route vers la vie*, 53.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*, 19.23.

¹²⁸ *Ibid.*, 19.

¹²⁹ *Ibid.*, 33.

¹³⁰ *Ibid.*, 32.

redentor del Hijo de Dios. San Juan lo expresa muy claramente en su Primera Carta: “Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos y la verdad no está en nosotros. Si reconocemos nuestros pecados, fiel y justo es él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia... Hijos míos, os escribo esto para que no pequéis, pero si alguno peca, tenemos a uno que abogue ante el Padre: a Jesucristo, el Justo. Él es víctima de propiciación por nuestros pecados, no solo por los nuestros, sino también por los del mundo entero” (1 Jn 1, 8-9.2, 1-2).

Se ha de entender aquí la confesión no solo como sacramento, sino como “actitud de confesión”, según la expresión acuñada por Adrienne von Speyr¹³¹, y que significa la continua apertura del corazón a la mirada de Dios. En esta actitud se reconoce el pecado personal, pero también la participación incalculable en el pecado del mundo. El mensaje de la Biblia no esconde la terrible realidad del pecado, pero la presenta siempre a la luz del juicio de Dios, finalmente a la luz de la cruz redentora. Por eso no hace falta, más aún es imposible, una ponderación exacta de los propios pecados, por lo que el examen de conciencia llega hasta un punto limitado que, sin embargo, reconoce lo mucho se pierde vista:

Nadie puede exagerar el conocimiento de los propios pecados, este seguirá siendo más grande siempre que su conocimiento, el cual es un fruto del Espíritu, pero que está hasta tal punto en la gracia que la gracia siempre evita y oculta ciertas cosas. El pecado ata al hombre en primer lugar consigo mismo, luego con ese pecado que él mismo ha cometido con conciencia, luego con su pecado inconsciente, olvidado y reprimido, y finalmente con la inclinación a todos los pecados en general, de modo que finalmente el pecado es una especie de realidad no delimitada, en la que... se une todo lo que aleja al hombre de Dios. Así que, en el conocimiento de su pecado, el hombre se quedará siempre detrás de la realidad... Y la obra de la gracia de Dios no se cumplirá en el pecador que él conoce sino en aquel que ya no conoce, que está radicado mucho más firmemente en el mal total de lo que él sospecha... Él da las gracias por todo, pero no puede saber por cuánto da gracias... Él refiere el esfuerzo de Dios, la pasión del Señor, a los pecados que él piensa conocer y olvida que Dios debe perdonarle mucho más de lo que él sabe... En la confesión el pecador debería ser consciente al menos oscuramente de este más, aun cuando no sea capaz de formularlo¹³².

¹³¹ Cf. la exposición de H. U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr y el sacramento de la confesión*, Saint John Publications, 2022. Edición electrónica en <https://doi.org/10.56154/qt> (consultada el 17 de diciembre de 2025) 5-6.11-13.

¹³² A. VON SPEYR, *Die katholischen Briefen I*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 199-200. La proclamación de San Gregorio de Narek, monje poeta armenio del siglo X, como Doctor de la Iglesia, pone de nuevo en nuestra conciencia de fe el ámbito penitencial de la vida cristiana, pues su obra principal se refiere precisamente a la oración que pide perdón a Dios como plena certeza de fe y esperanza. Cf. BOGHOS LEVON ZEKIYAN, *La spiritualità armena. Il libro della lamentazione di Gregorio di Narek*, Edizioni Studium, Roma 1999.

4.5. *Pathos bíblico*

Un gran recurso de la evangelización del inconsciente tiene que ser la apertura de la sensibilidad humana a sentir con la Escritura. En el Antiguo Testamento, los Salmos expresan particularmente la autocomprensión del hombre que está en Alianza con Dios en el Antiguo Testamento. Explica Hans Urs von Balthasar:

La alabanza ocupa en ellos en primer lugar. Es glorioso que exista Dios. En ello reside la alegría cumplida. Israel celebra alegremente con tambores y címbalos, y exhorta a toda la creación, montañas e islas, a batir palmas... El que la alabanza del salmista sea al mismo tiempo expresión de completa reverencia, no necesita ninguna prueba... El que alabanza y reverencia están al servicio de Dios y que en ello reside su rasgo distintivo, apenas tiene que ser mencionado y es algo obvio: “servid al Señor con temor”, “servid al Señor con alegría”, “todos los pueblos le sirvan”¹³³.

Balthasar explica así el origen del texto del Principio y Fundamento de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola. Subrayamos aquí el carácter de obviedad de este modo de sentir, no como resultado de una reflexión religiosa, sino de los hechos de la Alianza en la que vive el creyente israelita.

Por su parte, Pierre Ganne recurre con preferencia a los profetas de la Biblia, a su imaginación y su modo de sentir, como alimento de las actitudes de fe, también por lo que respecta a una sensibilidad muy viva. “Los profetas eran *hombres* cuya densidad humana alcanza proporciones excepcionales... Para ellos, la conciencia no era un ideal vago, sino algo urgente y presente”¹³⁴. En este sentido hay que preguntarse porqué los profetas se expresan “en un lenguaje poético, como también con frecuencia el resto de la Biblia”¹³⁵. Las imágenes poéticas son creativas: “El enfoque creativo del poeta abraza la dialéctica de la alegría. El poeta es un creador de alegría”¹³⁶. En una página tomada de Georges Auzou¹³⁷, describe el *pathos* profético en contraste con la insensibilidad presuntamente científica de algunos estudios exegéticos:

El cántico de Débora después de una batalla es un “canto “salvaje”, “feroz”, dice Auzou, y hay que escuchar el poema, como todo poema, “con toda la propia persona... “Un libro de estudio tiene sus peligros. El de la miopía... el de descomposición analítica, que corre el riesgo de ser con frecuencia una masacre, el riesgo del marchitarse y secarse, el de enfriamiento y la alteración de los seres vivos que se estudian, arrancados de su terreno y de su aire natales, inmovilizados en una mesa con una luz

¹³³ H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1986, 17-18.

¹³⁴ P. GANNE, *Qu'avez-vous fait des prophètes?* Désclée de Brouwer, Paris 2014, 7.

¹³⁵ *Ibid.*, 113.

¹³⁶ P. CLAUDEL, cit. en *Ibid.*, 113 n. 16.

¹³⁷ G. AUZOU, *La force de l'Esprit. Étude du livre des Juges*, Ed. L'orante, Paris 1966.

artificial. Los paisajes, las flores, los animales, un perfume, una tormenta, el agua que corre, la luna en el misterio de la noche, el sueño de un niño, una voz amiga, un rostro de mujer, ¿se los puede estudiar metódicamente disertando profesoralmente? La ciencia describe el fenómeno de la circulación de la sangre; pero ser sorprendido y conmovido por las pulsaciones de un corazón... es algo muy distinto. La vida escapa a los instrumentos de análisis, y la belleza no se entrega sino a una determinada acogida, cuyo secreto no lo posee la erudición sola. Así la gracia y la fuerza de un poema. Se está entonces “*en las regiones más vibrantes y las más nobles de la sensibilidad*”... Este nivel de lectura es esencial... Hay aquí una cuestión de cultura indispensable si se quiere llegar a la palabra de Dios... Se escucha con todo el ser propio. Si no, no se escucha”¹³⁸.

Pero para sentir la alegría de Dios “es necesario pasar por el desierto de nuestra libertad”¹³⁹, es decir, por la osadía de ser cada uno lo que la palabra de Dios le hace ser cuando se la escucha con una atención que es “el inicio de la donación de sí mismo”¹⁴⁰. A nuestro teólogo esto le parece urgente: “se habla hoy con frecuencia de “descristianización”, pero yo creo que se podría hablar mejor de “desprofetización”¹⁴¹. Si es verdad que el Antiguo Testamento se ha constituido al final del período de la profecía clásica, entonces los profetas nos transmiten su modo de ver el mundo en el plan de Dios, en la historia de Dios con los hombres, que atraviesa por todo tipo de crímenes e infidelidades, por todas las situaciones contrarias a la voluntad salvífica de Dios, sin que decline el propósito divino. “Nos aportan una lección de realismo, pues uno de los flagelos de la vida religiosa es el idealismo y el irrealismo que la acompañan”¹⁴². Pero, además, la unidad de la Escritura nos muestra que los profetas han vivido del espíritu de Cristo que el Espíritu Santo anticipa en ellos, pues “habló por los profetas”. Y Él mismo transmite la mente de Cristo (1 Cor 2, 16), su modo de sentir (Fil 2, 5), a los cristianos.

Por eso no basta leer a los profetas, sino nutrirse de ellos. “No se lee la Biblia, decía Claudel, se habita en ella”¹⁴³.

5. Dones del Espíritu Santo

El *pathos* de los profetas es el de la libertad que da la obediencia a Dios, pues la libertad para entregarse no puede venir sino de Dios mismo. Recurre el teólogo jesuita a la tradición teológica acerca de los dones del Espíritu Santo. En primer lugar, como la

¹³⁸ P. GANNE, *Qu'avez-vous fait des prophètes?* 118-119.

¹³⁹ *Ibid.*, 119.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 120.

¹⁴¹ *Ibid.*, 11.

¹⁴² *Ibid.*, 9.

¹⁴³ *Ibid.*, 12.

ayuda siempre oportuna para que nuestros problemas reales, que tanto nos ocupan, no ocupen todo el corazón. En efecto, el cristiano sabe que los problemas

son periféricos respecto de la vida verdadera. Los dones del Espíritu Santo nos liberan de todos estos problemas. Es necesario encontrar la espontaneidad del niño, la soltura del instinto espiritual ... Santo Tomás habla del “instinto del Espíritu Santo”, el instinto que no hace ningún retorno a sí mismo¹⁴⁴.

Precisamente este “instinto del Espíritu Santo” se refiere según Santo Tomás al efecto que producen en el cristiano los siete dones del Espíritu Santo: “el don, en cuanto distinto de la virtud infusa, puede definirse como aquello que es dado por Dios en orden a la moción divina, es decir, aquello que hace al hombre secundar bien los instintos divinos”¹⁴⁵. En efecto, “como las facultades apetitivas pueden ser movidas por el imperio de la razón, así todas las facultades humanas pueden ser movidas por el instinto de Dios, como por una potencia superior”¹⁴⁶. Todas las facultades humanas, es decir, las espirituales de la inteligencia y la voluntad, y las sensibles del apetito irascible y del apetito concupiscible. Pues, si de los dones del Espíritu cuatro se refieren a la razón (dones de sabiduría, entendimiento, ciencia y consejo), y uno de ellos se refiere al apetito espiritual o voluntad (don de piedad), el don de fortaleza se refiere al apetito irascible y el don de temor de Dios al concupiscible¹⁴⁷.

Como vemos, esta tradición teológica no entiende el mundo de la gracia como una esfera espiritual elevada por encima de las necesidades vitales, corporales y afectivas del hombre, sino, en palabras de San Buenaventura, como una “dignativa condescendencia y condescendiente dignación de la Majestad eterna”¹⁴⁸, por la que la gracia santificante se prolonga en virtudes infusas y en dones del Espíritu Santo, que alcanza todo el ser del hombre. Y, en paralelo con el instinto divino del Angélico, el Doctor Seráfico prefiere describir los dones del Espíritu Santo como “agilidad” infundida por Dios en las potencias humanas: “La gracia que nos hace gratos se ramifica en hábitos de virtudes, a las cuales toca rectificar el alma; en hábitos de dones, cuyo fin es hacerla ágil”¹⁴⁹.

La teología de San Buenaventura es especialmente creativa en la exposición de esta lluvia de dones divinos, pues los dones son descritos desde distintos puntos de vista. El principio es siempre la gracia como *deiformidad*, es decir, comunicación de la forma

¹⁴⁴ P. GANNE, *Le don de l'Esprit*, 26-27.

¹⁴⁵ STO. TOMÁS, *Suma teológica* I II, q. 68, a. 1 ad 3.

¹⁴⁶ *Ibid.*, a. 4.

¹⁴⁷ *Ibid.* Sin duda hay en estas explicaciones un cierto concordismo para hacer cuadrar las potencias espirituales y sensibles del alma con las siete virtudes (tres teologales y cuatro cardinales) y los siete dones, tomados estos de Is 11, 2-3 Vulg, y de la descripción del Nuevo Testamento de la acción del Espíritu Santo en los cristianos. Pero el *argumentum ex convenientia*, en la medida en que la proporcionalidad teológica lo avala en la analogía de la fe, tiene su lugar en la teología.

¹⁴⁸ SAN BUENAVENTURA, *Breviloquio*, en *Obras I*, BAC, Madrid 1945, 377.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 393.

de Dios, que asume al hombre entero: “Quien goza de Dios posee a Dios, de ahí que, juntamente con la gracia, que con su deformidad nos hace aptos para la fruición de Dios, se nos da también el don increado, que es el Espíritu Santo, al cual quien lo posee posee a Dios”¹⁵⁰. Y entonces se despliegan los siete dones con una vitalidad incontenible descrita según siete puntos de vista, por lo que casi parecen ser cuarenta y nueve los dones. Se requieren los siete dones

para repeler ágilmente los tropiezos derivados de las torceduras de los vicios... Para hacer ágiles las facultades naturales... Para facilitar la función de las siete virtudes... En cuarto lugar, para hacernos prontos a padecer en conformidad con Cristo... En quinto lugar, para agilizarnos en el obrar... En sexto lugar, para hacernos más expeditos en el contemplar... En séptimo lugar, para facilitar la acción y la contemplación¹⁵¹.

En cada uno de estos ámbitos de la acción de la gracia son tocados los apetitos sensibles con su don correspondiente del Espíritu.

También la tradición litúrgica nos enseña a encomendar los sentidos a la acción del Espíritu Santo: “Accende lumen sensibus” (himno *Veni Creator Spiritus*)... “Os, lingua, sensus vigor, confessionem personent” (himno de tercia)... “In labore requies, in aestu temperies, in fletu solatium” (secuencia de Pentecostés). Se diría que no habría que interpretar la antigua división tripartita del hombre en cuerpo, alma y espíritu, según una ascensión que se aleja del cuerpo hacia el espíritu sin que al mismo tiempo se considere el descenso desde lo espiritual hacia el cuerpo.

Igualmente, Pierre Ganne encuentra en la celebración litúrgica perseverante un recurso por excelencia para la evangelización del inconsciente, solo pide que en ella la celebración de la salvación como don actual no se vea ahogada por las explicaciones que la convierten en una idea, como solemos hacerlo en Occidente. Habría que aprender de la praxis litúrgica del Oriente cristiano, nos dice recordando sus participaciones en esta liturgia:

Pienso con frecuencia que, en las grandes tradiciones de la oración cristiana, de la liturgia, sin pretenderlo, nuestros padres han encontrado el medio de evangelizar el inconsciente sin acumular explicaciones, sin haberse dejado llevar por ese proceso canceroso de las explicaciones indefinidas que responden, según se dice, a los problemas... He visto a estas personas vivir de manera extraordinaria la experiencia trinitaria¹⁵².

El Espíritu de Dios, uniéndose al espíritu humano, termina haciendo templo suyo el cuerpo del hombre: “¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y que habéis recibido de Dios? Así que no os pertenecéis; ¡habéis sido comprados a buen precio! Usad, pues, vuestro cuerpo para honrar a Dios”

¹⁵⁰ *Ibid.*, 379.

¹⁵¹ *Ibid.*, 399-401.

¹⁵² P. GANNE, *Notre raison...*, 30.

(1 Cor 6, 19). Siendo el Espíritu Santo el amor del Padre y el Hijo, su inhabitación del cuerpo del cristiano conlleva la renovación continua del amor al Dios trinitario en su amor a los hombres. Por eso, cada hombre, desde su condición corporal y espiritual con todas sus transiciones, puede confiar en este toque creador del Espíritu, que da sentido siempre actual a todo lo humano, el sentido del amor trinitario.

Como insiste Pierre Ganne, recordando con frecuencia la palabra de San Pablo: “el que está en Cristo, es una nueva creación” (2 Cor 5, 17): la fuerza de la fe es la de una creación de la nada. Para ello es necesario dejarse llevar con toda la dotación natural y sobrenatural que constituye al hombre, por esta fuerza al seno de Dios, Trinidad divina:

Hay en nosotros una cierta raíz que se hunde en las profundidades de la Trinidad. Somos esos seres complejos que existen en niveles sucesivos, en un nivel animal y biológico, en un nivel intelectual y humano y en un último nivel, el de los mismos abismos que son los de la vida de Dios y los de la Trinidad. Es por esto que tenemos derecho a afirmar que el cristianismo es un humanismo integral, es decir, que desarrolla al hombre en todos los niveles de su experiencia¹⁵³.

Pero ¿no se hace urgente, debido al contraste del pecado y sus consecuencias con esta inhabitación del Espíritu, el paradigma y la mediación mariana?

“Santo el vientre que le llevó,
Y santos los pechos que lo amamantaron,
Pero más santo aun el corazón real
Que en su pasión se desangró”¹⁵⁴

¹⁵³ J. DANÉLOU, *Mythes païens, mystère chrétien*, Fayard, Paris 1966, p. 103, cit. en H. DE LUBAC, “Tripartite Anthropology”, en *Theology in History*, Ignatius Press, San Francisco 1996, 200.

¹⁵⁴ J. H. NEWMAN, *Meditaciones y devociones*, EDIBESA, Madrid 2007, 201.