



Lidiar con la inquietud: Una anatomía cristiana de la pregunta por el sentido

Tomás Browne Urzúa¹

RESUMEN: Este trabajo busca examinar con detención el surgimiento de la pregunta por el sentido en la existencia humana y, particularmente, en la vida de un cristiano. Con base en el pensamiento antropológico de varios autores -P. Beauchamp, P. Ricoeur, E. Lévinas, L. Ladaria, M. de Certeau, J. L. Segundo, entre otros-, la intención de estas páginas no consiste en delimitar el contenido de ese sentido (la respuesta a la pregunta), sino indagar en las condiciones, dinámicas y efectos que esa pregunta trae aparejada para una existencia personal concreta. Bajo ese abordaje indirecto, se pretende no sólo diagnosticar la forma en que se busca un sentido actualmente, sino también ofrecer alternativas de búsqueda con fundamentos enraizados en la teología cristiana.

PALABRAS CLAVE: Sentido. Inquietud. Criatura. Ausencia. Libertad.

ABSTRACT: This paper aims to examine closely the emergence of the question of meaning in human existence and, particularly, in a Christian's life. Based on the anthropological thought of several authors – P. Beauchamp, P. Ricoeur, E. Lévinas, L. Ladaria, M. de Certeau, J. L. Segundo, among others –, the intention of these pages is not to define the content of this meaning (the answer to the question), but to investigate the conditions, processes and effects that this question brings about for a concrete personal existence. Through this indirect approach, the purpose is not only to diagnose the way in which meaning is currently sought, but also to offer alternatives for this search, with foundations rooted in Christian theology.

KEYWORDS: Meaning. Inquietude. Creature. Absence. Freedom.

INTRODUCCIÓN: SURGE UNA INQUIETUD

¿Debe un cristiano preguntarse por el sentido de su existencia? La pregunta puede parecerse vana toda vez que la respuesta ortodoxa y obvia a esa pregunta es que el sentido de todo cristiano es Jesucristo: la configuración con Él y la construcción del Reino. Sin embargo, ¿qué significa eso? ¿Qué implicancias tiene para nuestra vida? ¿Se puede aplicar ese sentido de forma normativa a todos los cristianos? ¿Cómo interpretar eso considerando los distintos contextos culturales, geográficos, temporales?

¹ Graduado em Direito y Filosofía, graduando en Teología.

La pregunta por el sentido es algo que *surge* en nuestra existencia. No nacemos con ella. Es la relación con nuestro contexto la que la hace brotar. Eso quiere decir que se da en una *historia* particular, en la vida de *alguien*, con circunstancias y determinaciones concretas. Antes de la pregunta, el “desde dónde” o el “hacia dónde” no se presentan como un problema integral. Aceptamos tácitamente lo que nos es ofrecido. En consecuencia, la pregunta por el sentido surge como una interrupción, como un quiebre, como una crisis que hace tambalear nuestras certezas. La pregunta, entonces, surge como una *inquietud*².

No existen medicamentos contra la inquietud. Nos vemos impelidos a responder, a determinarnos, a caminar (o no) en una dirección. Si intentamos olvidarnos de ella, resurge con más fuerza, torturando la conciencia. Si intentamos anticiparla, se nos escapa cada vez, indomesticable. La pregunta no se puede burlar. Luego, es ante esta pregunta que se fenomenaliza, de forma radical, nuestra libertad. Llegado el momento, no hay nadie que pueda responder por uno mismo.

La realidad de esta inquietud no es ajena para los cristianos. Algunos, intentando integrarla, colocarán al cristianismo como una respuesta frente a ella. De ese modo, el cristianismo vendría a ser la pieza faltante que completa el rompecabezas. La inquietud es la pregunta que la respuesta cristiana resuelve. Sin embargo, ¿qué pasa si esa pregunta surge en la vida de alguien que ya es cristiano? ¿Qué clase de respuesta sería el cristianismo si, llegada la inquietud, se derrumban sus certezas? ¿No habría que desecharla como una respuesta incorrecta? Lo anterior nos lleva a buscar otras formas de relación entre la pregunta por el sentido y el cristianismo. Es lo que nos proponemos en este trabajo.

Para esos efectos, no nos importa tanto la respuesta a la pregunta -o sea, cuál es, efectivamente, el sentido- sino el momento y el modo en que surge la inquietud. Las circunstancias concretas del contenido van a cambiar dependiendo del destinatario. Revisar ese momento y modalidad, en cambio, significa intentar reconstruir el esquema en que se puede buscar el sentido rastreando los efectos que la inquietud deja en nosotros. Siguiendo esa lógica, en la primera parte de este artículo, siempre desde una perspectiva cristiana, hablaremos sobre los sentimientos que experimentamos tras la inquietud, y cómo esos sentimientos revelan nuestra condición de creaturas. A su vez, dicha condición servirá de conexión con la segunda parte, pues, además de revelar nuestra creaturalidad, delimitan las fronteras de la respuesta que podamos dar a la pregunta por el sentido. En segundo lugar, tomando como punto de partida las delimitaciones antedichas, intentaremos encontrar cuál de los múltiples caminos posibles para responder, es el que mejor se adecúa a nuestra realidad creatural. Finalmente, a modo de conclusión, volveremos a la pregunta del primer párrafo, proponiendo una alternativa que integre la inquietud dentro de la fe cristiana.

2 Cuando hablamos de la pregunta por el sentido nos referimos a un momento particular de nuestra existencia en que nos vemos interpelados a buscar un sentido. Luego, más que una pregunta, estamos ante una situación o momento que exige de nosotros una respuesta existencial.

1 LOS EFECTOS DE LA INQUIETUD

La comprobación material de que la inquietud genera una ruptura respecto del sentido que, hasta su irrupción, nos orientaba, se da por los sentimientos que ella produce. La inquietud nos hace sentirnos solos, extraviados e incompletos. La soledad viene aparejada a la incomprensión: nos sentimos solos porque nadie comprende cabalmente la situación por la que estamos pasando. Los consejos que recibimos nos parecen explicaciones abstractas que no guardan relación con la realidad de nuestra actual experiencia. Es así que notamos estar perdidos. Las referencias que antes nos hacían sentido ahora brillan por su ausencia. Nos sentimos inseguros, pequeños. Por si fuera poco, a esos sentimientos debemos agregarle la punzante sensación de estar incompletos. La inquietud revela una carencia, algo que antes estaba y ahora se ha ido.

Todo lo anterior expone la situación existencial en la que nos sume la inquietud y con la cual tendremos que lidiar. Pero no solo eso. En las siguientes líneas, tomando como base diferentes autores cristianos, intentaremos argumentar que esos sentimientos que aparecen tras la inquietud no son apenas sentimientos, sino que dejan al desnudo nuestra condición humana, o sea, creaturas separadas y finitas.

1.1 SER CREATURAS, SER SEPARADOS

El sentimiento de soledad se ancla sobre una máxima: llegada la inquietud, nadie puede responder por ti. Es por eso que te sientes solo. El apelo que hace la inquietud es personal, en ese sentido. Esa soledad se vuelve aún más angustiante cuando las referencias que antes nos orientaban se han desvanecido. Sin saber cómo, nos encontramos extraviados en nuestra propia existencia. Delante de esa situación aparece la siguiente disyuntiva: o la inquietud tiene una fuerza tal que es capaz de derribar lo que somos (lo que la convertiría en el enemigo más terrible) o aquello que pensábamos ser queda desmitificado tras el surgimiento de la inquietud. Escogemos la segunda opción. En ese sentido, si bien la soledad se presenta como un padecer, revela también nuestra irreductibilidad, o sea, nuestro ser constitutivamente diferente de otras criaturas. El extravío, por su parte, no hace sino mostrarnos nuestra relationalidad, es decir, el estar constitutivamente referidos a otros.

Un cristiano no es ajeno a esas dos características. Al contrario, de acuerdo con el relato de la Creación (Gn 1,1-2,4), dichas condiciones son parte de lo que define al ser humano como creatura. De acuerdo con ese relato, ser creados significa varias cosas: una relación naturalmente asimétrica con Dios, nuestro Creador; un haber sido ordenados de un modo particular dentro del cosmos³; un estar originariamente interrelacionado entre las creaturas⁴,

3 Esa es la intención del autor al decir que al principio “la tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo” (Gn 1,2), imagen que contrasta claramente con el resultado que vemos al terminar el séptimo día (Gn 2,3-4). Luego, somos creaturas ordenadas.

4 De ahí la funcionalidad de las relaciones. El sol y la luna marcan los días y las noches, los árboles dan frutos que servirán de alimentos a otros seres vivientes, etc.

etc. Sin embargo, el detalle que más nos llama la atención para efectos de este trabajo es el *modo* en que Dios crea.

Lo primero que queremos destacar respecto al modo divino de crear, es el hecho de que Dios crea por medio de la palabra. “Habiendo sido todo introducido por un ‘Dios dijo’, podemos atribuir a la palabra una función central en el proceso de creación. Función que se podría traducir así: la palabra es antes de las cosas” (BEAUCHAMP, 2005, p. 17)⁵. De acuerdo con el relato, esa palabra no crea algo informe e indiferenciado que luego obtendría una especificación. Lo que hace la palabra es precisamente separar una cosa de la otra. “Lo que ordena distribuye, separa. La luz es la primera criatura que la palabra separa de las tinieblas para que haya día y noche. El cielo separa lo alto y lo bajo, y las estrellas separan los grandes segmentos del tiempo” (BEAUCHAMP, 2005, p. 18)⁶.

A lo largo de los seis primeros días de la creación encontramos siempre el mismo esquema: la palabra divina que crea las cosas separando. El énfasis del relato no parece estar puesto en la situación anterior a esa separación ni tampoco en el producto posterior, sino en el proceso de desplazamiento gatillado por el acto de separar (cf. RICOEUR, 1976, p. 69). La separación marca un antes y un después (temporalidad) y sólo somos capaces de hacer esa distinción transitando el trayecto que llevó de un punto a otro (espacialidad). Ese desplazamiento es el comienzo de un orden, o sea, algo que sólo puede entenderse en relación a otros y a partir de ese recorrido. En otras palabras, no podemos hablar de la existencia de un orden si no hay elementos previos a ser ordenados. La separación genera una distancia entre las cosas creadas. Y sólo una distancia permite ver la diferencia y, consiguientemente, el orden. Como lo expresa L. Sánchez, “la tiniebla inicial no desaparece: la luz, limitándola, permite que la tiniebla perviva. Hasta el punto de que la tiniebla recibe un nuevo nombre: ‘noche’ (Gn 1,5). Lo que antes era un elemento ciego, ahora forma parte del ‘cosmos’” (SÁNCHEZ, 2019, p.50-51).

Sin perjuicio de lo anterior, cabe reiterar que el orden que narra el autor del relato en comento es segundo, no primero. No sólo está subordinado a la separación que proviene de la palabra divina, sino también al proceso de desplazamiento originado en ese mismo acto. Luego, para no caer en la tentación de idolatrar ese orden, debemos concebirlo también como un acontecimiento; como una acción (palabra que separa) que devino en orden (distancia que posibilita la diferencia). En ese sentido, el orden establecido en la creación es antes una ordenación -que enfatiza el proceso- que un orden - que enfatiza el resultado (cf. RICOEUR, 2001, p. 52).

5 Traducción nuestra. Original en portugués: “Sendo tudo introduzido assim por um ‘Deus disse’, podemos atribuir à palavra uma função regente no processo da criação. Função que se pode traduzir assim: a palavra é antes das coisas”.

6 Traducción nuestra. Original en portugués: “O que ordena distribui, separa. Justamente a luz é a primeira criatura que a palavra separa das trevas para que haja o dia e a noite. O céu separa o alto e o baixo, e os astros separam os grandes segmentos do tempo”.

Todo lo anterior nos confirma que Dios quiere esa separación. Crear, para Él, será “romper un continuo, deshacer un espacio, desgarrar” (RICOEUR, 1976, p. 70). La diferencia brota entonces del dinamismo de esa ruptura como parte de una voluntad divina de limitación (cf. RICOEUR, 1976, p. 72).

¿Qué significa esa separación para las creaturas? Si el autor del relato está interesado en mostrarnos no sólo el resultado sino el movimiento que nos lleva a él, la separación no sólo es causa de la diferencia entre una creatura y otra, sino también de la relación que media entre ambas. Paul Ricoeur aborda esta cuestión haciendo una analogía entre la separación que media entre el Creador y las creaturas, y la que existe entre las mismas creaturas:

Del mismo modo que los estadios “sucesivos” se distinguen entre sí según otras tantas separaciones, así también la creación globalmente entendida se sitúa bajo el signo de la separación, que podemos llamar “originaria”, por la cual el mundo existe como realidad múltiple, jerárquicamente organizada y cerrada en sí misma (...) Cuando Dios creó los cielos y la tierra, esa multiplicidad *comenzó a existir “en sí”, sin ser no obstante “para sí”* (RICOEUR, 2001, p. 35).

Siguiendo el argumento de la cita antedicha, descubrimos que del movimiento de la separación se desprenden dos consecuencias inseparables que, sin embargo, pueden distinguirse. Por un lado, la separación constituye una multiplicidad de creaturas irreductibles entre sí. Lo creado, al ser separado, es otro. Aquello comienza a existir “en sí”, de acuerdo con la cita anterior. Por otro lado, esa multiplicidad no existe “para sí”, encerrada en sí misma. La creatura está abierta a lo otro, es decir, en relación. Esas dos variables tienen como fundamento lo que Ricoeur llama de separación originaria. Trataremos esos tópicos a continuación.

1.1.1 “COMENZÓ A EXISTIR EN SÍ...”: CREATURALIDAD E IRREDUCTIBILIDAD

Aunque pueda parecer obvio, lo primero que expresa el hecho de ser criaturas es no ser causa de sí mismo. “Si algo significa la creación del mundo, es, por lo menos en sentido negativo, que la criatura no es el Creador (...) El primer significado que la criatura debe al hecho de haber sido creada es existir a cierta distancia de Dios, como obra distinta” (RICOEUR, 2001, p. 35). El relato de Gn 1 nos muestra un Dios que separa lo creado, no uno que *se* separe. Su palabra genera un acto, un movimiento que indica, al mismo tiempo, un “retraimiento” de Dios y una consistencia que pertenece ahora a la creatura (cf. RICOEUR, 2001, p. 34). Luego, la distancia nos dice que somos *otra cosa* que nuestro Creador. Pero no sólo eso, sino que también somos otra cosa que las demás creaturas. En otras palabras, la distancia producida por la separación hace de las creaturas entes irreductibles.

Ahora bien, esa distancia que se genera entre Creador y creatura, no solamente es algo *a posteriori*, como quien divide una torta y reparte los pedazos. La distancia, en este caso, es constitutiva de esa irreductibilidad creatural, anterior a ella y, por ende, infinita. Lévinas lo explica de la siguiente manera:

[La trascendencia] designa una relación con una realidad infinitamente distante de la mía, sin que esa distancia destruya sin embargo esta relación y sin que esta relación destruya esa distancia, como se produciría en las relaciones interiores al Mismo; sin que la relación llegue a ser una implantación en el Otro y confusión con él, sin que la relación perjudique a la identidad misma del Mismo (1977, p. 65-66).

El filósofo explica que la distancia no debe entenderse en términos meramente físicos, pudiendo los objetos acercarse o alejarse entre sí. La distancia no es la línea que trazamos entre dos puntos. La distancia generada por la separación es la que determina la diferencia entre los entes creados, precisamente porque los precede. No se puede huir de esa condición creatural. Como bien lo destaca la cita levinasiana, negar esa distancia es negar la identidad -que brota de la separación- y unicidad -que alude a la irreductibilidad- de cada creatura. Lo contrario nos llevaría a afirmar una especie de gnosticismo, una unidad que se impone a la alteridad de una u otra manera, arrastrándonos inevitablemente a una confusión entre las partes. Para no caer en lo que Lévinas llamaría una totalidad (cf. LÉVINAS, 1977, p. 59), en que una de las partes, tarde o temprano, subsume a la otra, la distancia debe ser infinita.

Lo antedicho no sólo vale para la relación entre Creador y creaturas, sino que también para la relación que existe entre las mismas creaturas. El otro es otro precisamente por la infinitud de esa distancia. Eso podría parecernos contradictorio respecto de lo que nos dicta la propia experiencia: afirmamos la alteridad porque percibimos con los sentidos la distancia que nos separa de otros entes. Así, la irreductibilidad y diferencia sería afirmada de forma *a posteriori*. No es esa nuestra proposición. Con todo, lo que queremos reafirmar aquí es que la categoría de distancia, incluso entre las creaturas, no es una categoría espacial sino una categoría ontológica. Nuestra irreductibilidad se funda en el hecho de haber sido separado. O, mejor, *tras* haber sido separado. En consecuencia, la distancia que antecede a nuestra existencia posibilita lo más propio de nuestra identidad: ser otro que los otros, es decir, la alteridad.

1.1.2 “...SIN SER, NO OBSTANTE, PARA SÍ”: CREATURALIDAD Y RELACIONALIDAD

De la irreductibilidad creatural mencionada a raíz de la distancia, se desprende una consecuencia inevitable. Si existen seres diferentes, quiere decir que la pluralidad es parte de la creación divina. Somos diferentes que nuestro creador. Somos diferentes entre las creaturas. Basta ver la construcción gramatical de esas oraciones para saber que la diferencia predicada siempre hace referencia a otro. Luego, nuestra condición de creaturas separadas nos conduce a afirmar, paradójicamente, que existimos *junto a* otros, en referencia a ellos.

La distancia sigue siendo la categoría fundamental para entender esa referencialidad. El desplazamiento producido por la separación es, precisamente, un movimiento respecto de otro. Por un lado, la distancia respecto del Creador deviene en nuestra propia irreductibilidad. Por otro lado, la distancia con las otras creaturas nos configura en nuestra alteridad, como lo más propio de nuestra identidad. Esa referencia marca la relación que media entre

unos y otros. La separación, en un solo acto, distancia y mantiene ligadas a las partes de forma indisoluble.

No obstante ¿puede existir una relación entre las creaturas -sea con Dios o entre sí- cuando la distancia que media entre ellas es infinita? ¿Una relación no supone, precisamente, podernos aproximar a la otra parte? A pesar de estar las creaturas constitutivamente separadas, afirmamos que puede existir una relación. Ahora bien, para afirmar una relación que mantenga vigente la alteridad, evitando los riesgos de una fusión, esa relación no puede entenderse como un objeto de la voluntad. Dicho de otra manera, la relación aquí no es algo que elegimos, sino algo que nos es impuesto (cf. LÉVINAS, 1977, p. 75)⁷. Llegamos así a otra conclusión respecto a los efectos de la separación en las creaturas. A la identidad que se genera al establecer la distancia, debemos agregarle ahora la condición de relacionalidad. Nuestra condición de separados nos hace no ser para nosotros mismos, sino estar constitutivamente abiertos o referidos a otros.

1.1.3 LA SEPARACIÓN ORIGINARIA COMO FUNDAMENTO DE LA RELACIÓN

Hasta el momento hemos visto que la separación es causa de la irreductibilidad de las creaturas, así como de su relación. Con todo, falta profundizar en una categoría fundamental que califica dicha separación: su carácter *originario*. Sabemos que la separación es anterior a nuestra existencia creatural, pero ¿qué significa esa anterioridad? ¿Podemos trazar un camino que se remonte a los orígenes de esa separación? La categoría de separación originaria nos dice que no, que es imposible tener acceso al origen de nuestra condición separada. “El comienzo -afirma Ricoeur- es el lugar que no puede ser comprendido, un lugar que es imposible percibir o experimentar como tal comienzo” (RICOEUR, 2001, p. 45). ¿Cómo podemos afirmar, en ese caso, que somos realmente separados? Precisamente por las huellas o pistas que se desgajan de eso que llamamos separación. Algunas de ellas ya las hemos mencionado: no somos causa de nuestra propia existencia; somos este ente y no otro diferente, lo que supone la distancia; experimentamos un deseo del otro, que nos recuerda nuestra natural referencialidad (o sea, nuestro no ser absolutos), entre otras.

Con todo, esas huellas no nos dan acceso a la separación originaria en comento, toda vez que a ella no se puede llegar por un remontarse en una serie causal, como si fuera el cabo de una misma línea. Una neblina densa se interpone en el camino ¿Cómo pensar, entonces, la relación que nos une a esa separación originaria⁸? Aquí debemos volver al relato de Gn 1. La pausa que Dios hace en el séptimo día, seguido de la conclusión de la creación (Gn 2,1-4)

7 Para entender como esa relacionalidad nos es impuesta, Lévinas se sirve del concepto de *rostro*, es decir, el “modo en como se presenta el Otro, que supera la idea de lo Otro en mí” (LÉVINAS, 1977, p. 74). Estamos de acuerdo con el autor en que, para ser, primero somos interpelados por ese rostro. A eso nos referimos cuando decimos que la relación antecede a nuestra voluntad. Nos es impuesta, ontológica y existencialmente. Este tema se seguirá trabajando en la segunda parte del artículo. Cf. *Infra*, 3.2.2.

8 Sobre a separação entre a origem e a história: “É este o ponto: a narrativa da criação é obra de um homem que não fala a partir do tempo da criação, mas de um momento preciso e determinado da história” (BEAUCHAMP, 2005, p. 16).

sirve precisamente para enmarcar todo el relato bajo una misma realidad semántica. En ese sentido, “decimos hoy que, para Dios, crear no es primero crear cosas, sino sobre todo crear sentido. La palabra tiene la propiedad específica de situar el sentido en el tiempo, en una relación entre un principio y un fin” (BEAUCHAMP, 2005, p. 20)⁹. Ricoeur, por su parte, dice que entre el origen (relato de la creación) y nuestra existencia actual media una relación de precedencia. Con ello no se refiere a una anterioridad cronológica, sino a una unidad de sentido. Así, podríamos decir que la relación entre el relato de la creación primordial es origen de la historia actual “en cuanto pone en orden una multiplicidad de acontecimientos a los que imprime la unidad de una secuencia inteligible (...) un arco que da unidad a una serie de acontecimientos” (RICOEUR, 2001, p. 31). Por consiguiente, en una relación de precedencia el comienzo no pertenece a la secuencia de cosas que vienen después de ella, al mismo tiempo que funda e inaugura la secuencia¹⁰.

Considerando lo anterior, podemos aclarar algunas cuestiones respecto de la separación respecto de su rol fundamental en la comprensión de nuestra condición de creaturas. En primer lugar, si cada creatura es fruto de una separación que la constituye en su irreductibilidad, quiere decir que existe una diferencia constitutiva respecto del Creador y de las otras creaturas, que se manifiesta en la distancia infinita que media entre las partes. En razón del argumento anterior, se podría pensar que esa separación es causa de una alienación o abandono por parte del Creador para con sus creaturas. Eso no es así dada la relación de precedencia que existe con la separación originaria. Es ella la que cohesiona la secuencia que inaugura con su retraimiento y que hace que nuestra existencia no sea *para sí* sino referida a otros. Diferencia y relación son, así, dos caras de la misma moneda según la lógica de la separación. No puede hablar del uno sin referir al otro. Por consiguiente, la separación, lejos de ser una enfermedad o maldición que las criaturas padecen, es el fundamento de nuestra existencia como creaturas.

1.2 UNA CREATURA FINITA

Junto con los sentimientos de soledad y extravío, la inquietud nos deja también una sensación de incompletud. Algo que teníamos ya no está, se ha perdido. Esa carencia nos hace experimentar que no somos omnipotentes o, mirado desde la otra vereda, nos hace palpar nuestro límite. Esa *nueva* situación (en relación con nuestra historia) nos despierta a la conciencia de una situación *anterior* (en relación a nuestra condición creatural): nuestra

9 Traducción nuestra. Original en portugués: “dizemos hoje que criar, para Deus, não é antes de tudo criar coisas, mas criar sentido. A palavra tem por propriedade específica situar o sentido no tempo, em uma relação entre um começo e um fim”.

10 “Para los mitos bíblicos de la creación, el acto creador es golpe, incisión, gesta de armas: estas imágenes arcaicas se prestan exactamente a describir los momentos únicos de la historia en lo que Dios actúa sobre el hombre por el cosmos, hendiendo el mar para el éxodo, la roca del desierto para sacar una fuente, deteniendo el sol el día de Gabaón. Pero si estos momentos se repiten es porque se escapan. La globalidad del acto creador y su unicidad no se encuentran: el acto no es, por tanto, realmente el mismo. La serie de los actos creadores es la del tiempo que los separa” (BEAUCHAMP, 1977, p. 239).

constitutiva finitud. El límite aparece como otra perspectiva delante de la distancia existente entre las cosas creadas. Un límite con el que tendrá que lidiar existencialmente todo ser humano.

Para la tradición bíblica, la existencia humana se sostiene sobre el límite. Así lo entiende la Pontificia Comisión Bíblica -PCB- al decir que “la verdadera sabiduría está en reconocerse caducos, distintos de Dios, criaturas marcadas por la finitud” (PCB, 2020, p. 31). En ese sentido, la finitud, no sólo sería un atributo de la naturaleza creatural, sino el modo de existencia propiamente humano. Con lo anterior queremos decir que todo lo que caracteriza a un ser humano está mediado por el límite. Vivimos limitados por el tiempo, el espacio, por el cuerpo que somos y el contexto en que nacemos, por la conciencia que está aquí y no en otra parte, por la razón que opera delimitando, etc. “Aceptando la propia finitud, no percibida como una amenaza, sino como lugar de verdad y de relación, el ser humano, soplo fugaz y flor efímera que dura un solo día, puede por fin reconocerse como tal y reconocer a Dios como Dios” (PCB, 2020, p. 28). Tomar conciencia de nuestra finitud es tomar conciencia de quiénes somos como criaturas¹¹.

La expresión más clásica de la finitud la encontramos en la condición mortal del ser humano¹². La muerte, como contracara de la vida, representa el límite en su totalidad. “Desde el comienzo se alude a la inconsistencia del ser humano, a su fragilidad, a su dimensión mortal, que se atestigua en otros textos bíblicos en lo que el polvo se asocia a menudo con la finitud y la muerte” (PCB, 2020, p. 16). El relato yahvista del jardín (Gn 2,5-3,24) profundiza específicamente sobre esa relación entre finitud y mortalidad.

1.2.1 EL RELATO DEL JARDÍN

Como ya mencionamos, a pesar de la separación insondable que existe entre Dios y sus criaturas, el ser humano puede estar en relación con Él. Esa referencia al Creador Infinito por parte de la criatura finita, es la base sobre la que se sostiene la comprensión de toda antropología cristiana (cf. PCB, 2020, p. 15).

Exaltar esa diferencia supone, entre otros elementos, decir que la finitud del ser humano -así como la infinitud divina- es posibilitadora de esa relación. De no mediar ese elemento, estaríamos hablando de una configuración antropológica radicalmente diferente. En consecuencia, sería un error entender el relato de Gn 2-3 como un paso en términos de un estado de pureza e inocencia primordial por un estado de caída (atribuyendo el límite a esa caída). Lo primordial es todo el relato, todo el arco de acontecimientos que desembocan en la expulsión del jardín y la separación de Dios que ello supone. “Esta configuración a gran

11 “La finitud y la grandeza caracterizan, pues, la visión que los autores bíblicos tienen del ser humano, reconocido como criatura, sujeto al polvo y a la tierra, frágil y amenazado de muerte y, sin embargo, vinculado con su Creador mediante una relación especial y única” (PCB, 2020, p. 18). Como ejemplo bíblico de lo anterior, encontramos, entre otros, el Sl 8,6-7; 2 Cor 4,7; 11,30; 12,5.

12 Cf. Qo 12,1 (“acuérdate de tu Creador / en tus años mozos / antes de que lleguen los días aciagos”) o Job 18,14 (“rey de los terrores”). También en Gn 3,19; 18,27.

escala apunta hacia un acontecimiento complejo e integral, a saber, el supuesto general de la condición humana originaria” (RICOEUR, 2001, p. 37).

¿Cómo arribamos a esa conclusión a partir del texto? El primer argumento es la alusión a que el ser humano es una mezcla entre *adam* (suelo, tierra) y *nefesh* (soplo vital, don). Es lo que se expresa nada más al comenzar el relato cuando dice que “arcilla y aliento divino sirven como criterios para distinguir entre lo mensurable y lo imponderable, que tiene un ‘origen peculiar’” (LACOCQUE, 2001, p. 6). Dios nos da forma a partir de la tierra -es decir, nos constituye dándonos unos límites particulares- que luego vivifica donándonos su espíritu ilimitado e inefable¹³. Lo que nos interesa aquí es destacar que esa condición finita está desde el comienzo del relato. Dios nos crea de ese modo (cf. Gn 2,7).

Un segundo argumento lo encontramos en Gn 2,18 y ss. donde se nos muestra un ser humano que no está solo en la creación, sino que Dios le busca un complemento que le corresponda. Ese complemento, que deviene en la diferencia varón-mujer (Gn 2,22-24), no hace sino evidenciar la finitud del ser humano, toda vez que expresa la necesidad de otro para llegar a ser “una sola carne” (Gn 2,24).

Por último, otra imagen de la finitud constitutiva del ser humano se encuentra en el mandamiento que Dios le impone al colocarlo en el jardín. “De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio” (Gn 2,16-17). Siguiendo a Ricoeur (cf. 2001, p. 36), lo que encontramos en esos versículos es un permiso general (comer de cualquier árbol) y una prohibición estricta (comer todos menos de uno). Hasta ahora, según el relato, el ser humano no ha transgredido ninguna regla ni, por consiguiente, ha experimentado culpa alguna (cf. Gn 2,25). Es más, ese mandamiento está situado en el mismo párrafo que describe la creación del entorno (Edén) en que el ser humano ha de vivir. Considerando esto, el mandamiento divino parece ser una estructura previa del orden creado para el ser humano.

La Ley supone un límite, y el límite constituye al hombre en su finitud, distinto del divino Infinito. YHWH aparece así como lo que está más allá del límite, lo inaccesible, al mismo tiempo que es presentado como el autor de un mandamiento, no motivado por su contenido (no comer del árbol), sino más bien fundado en la autoridad de quien pone el límite. En este sentido, no es que se prohíba esto o aquello, sino que, si puede decirse así, existe originariamente un límite (cf. RICOEUR, 2001, p. 36).

Dicho lo anterior, el límite no sería una mutilación de lo humano, como algo contrario a los planes divinos y a la vida. Mucho menos es un castigo como consecuencia del pecado. Ser finitos es la forma en que Dios nos creó, posibilitando una identidad personal y garantizando la relación con Él. “En este sentido, el límite primordial, en el marco de una creación inocente, es constitutivo de una distancia que, lejos de excluir la proximidad, la constituye” (RICOEUR, 2001, p. 37). Es desde el límite que nos relacionamos con Dios como

13 Esto se repite a lo largo de las Escrituras. Cf. Jr 18,1-4; 2Cor 4,7.

Dios, sabiendo que no somos nosotros los creadores del orden y la realidad, sino meros administradores (cf. Gn 2,15.19) de ese don divino.

Ahora bien, si el límite es originario en el ser humano, ¿qué significa la advertencia divina respecto a la muerte en Gn 2,17 o el castigo de Gn 3,16-19? Es más, ¿qué vendría a ser el árbol de la vida mencionado en el relato (Gn 2,9) o el aparente miedo de Dios a que el ser humano “coma y viva para siempre” (Gn 3,22)? A la luz de los efectos de la transgresión, las interpretaciones de caída parecieran ser las más plausibles. Sin embargo, si consideramos el relato como una unidad de sentido sobre lo que es el ser humano -es decir, como un relato originario- podemos notar que nuestra finitud constitutiva no sufre mella con la comisión del pecado¹⁴. El castigo no es ni la muerte (pues siguen viviendo y Dios sigue cuidando de ellos, Gn 3,21), ni volver al polvo (pues desde un principio eso eran), ni el trabajo (pues la misión original es cultivar el suelo, Gn 2,15). La pena, en cambio, parece estar identificada con el sufrimiento. En otras palabras, el relato no dice que perdimos nuestra inmortalidad ni nuestra infinitud. Más bien nos muestra cómo la negación de esa finitud -expresado en la tentación- acarrea nefastas consecuencias para la vida humana.

1.2.2 ASUMIR NUESTRA CONDICIÓN FINITA

Haciendo eco de los párrafos precedentes, lo que el relato nos muestra no es una caída de la naturaleza humana sino una negación del límite que tiene por efecto el sufrimiento. “He aquí el momento exacto de la tentación: el deseo de infinito, que implica la transgresión de todos los límites” (RICOEUR, 2001, p. 38). El pecado, entonces, consiste en poner en duda el principio (prohibición) estructurador del orden creado. Es desconfiar de ese límite con que Dios nos creó. “Cuando el límite es sospechoso como estructura, el deseo por lo ilimitado fluye a través de la brecha que él mismo ha abierto” (RICOEUR, 2001, p. 38).

El efecto de esa negación es el sufrimiento. Dicho sufrimiento se manifiesta de maneras muy particulares. Lo primero que aparece es la vergüenza (Gn 3,7). El texto está escrito de forma tal que el contraste es evidente con lo que se dice al finalizar el capítulo anterior (2,25). El verbo que usa la Biblia es “percibir” o “darse cuenta” de su desnudez. De ese modo, la negación de la finitud (pecado) distorsiona la imagen que tenemos de la realidad. Cuando Adán y Eva abrieron sus ojos lo que vieron fue una realidad vergonzosa, exactamente lo contrario de la bondad divina de la creación manifestada en Gn 1 (cf. LACOCQUE, 2001, p. 16). Se ha roto la armonía, la confianza con Dios y eso nos conduce a negar lo que somos. De ahí en adelante, lo que el ser humano conoce “es la superficie de las cosas, su mera materialidad, no su interior o su sentido, tampoco su referencia. [Ellos] Están centrados en sí mismos, incapaces en lo sucesivo de toda auténtica comunicación” (LACOCQUE, 2001, p. 16).

14 “El escritor bíblico da al mal toda su seriedad. No lo confunde con la mera finitud o contingencia propia de la creatura. Ahí hay algo más. La creación no es ya aquella que salió -limitada, sí, pero enteramente buena como era lógica- de las manos -o, mejor, de la palabra- del Bien y del Ser infinito” (Cf. SEGUNDO, 1990, p. 64).

Una segunda expresión de ese sufrimiento es el miedo, particularmente hacia la muerte (Gn 3,10). Negar la condición finita, querer superarla, deviene en una desproporcionada percepción sobre la fatalidad de la muerte, dándole un peso que, de acuerdo con la creación divina, no tiene de ningún modo. De lo que se sigue entonces que la consecuencia del pecado no es morir, sino la conciencia humana de morir (cf. LACOCQUE, 2001, p.20, nota 50)¹⁵. El ser humano, alejado de Dios, dudando de Él como fuente de toda ordenación, sitúa a la muerte como su enemigo principal, deformando su propia realidad al colocarse él en el centro. LaCocque expresa eso de mejor manera al decir que “comer del fruto prohibido consiste en rechazar la vida recibida, por amor de una existencia ganada, merecida, construida ‘desde cero’ a base de esfuerzo humano” (LACOCQUE, 2001, p. 16).

Los efectos del pecado no producen un cambio de naturaleza, sino sólo un cambio de valor sobre el límite; una mudanza sobre la percepción de nuestra condición finita (cf. RICOEUR, 2001, p. 40). Sabiendo esto, la invitación que hace el relato es a asumir plenamente nuestra condición finita. El engaño de la serpiente aparece distorsionando la realidad y subvirtiendo el lugar de nuestra finitud. El árbol de la vida, entonces, no es algo que no nos haya sido dado, que está oculto. Dios mismo nos dio esa vida soplando en nuestras narices (Gn 2,7). Lo que ocurre es que, al negar nuestra condición, desconocemos lo que ya tenemos (nuestra desnudez) en razón de algo que no somos. La finitud nos muestra que no somos sujetos soberanos. Al mismo tiempo no somos tampoco un triste anverso (por el límite) de la realidad divina¹⁶. Somos creaturas finitas modeladas por Otro. Esa idea de orden en la creación supone una irreductibilidad de lo real al pensamiento humano, así como una pasividad y receptividad que nieguen la *hybris* del sujeto soberano, situándolo dentro de una creación que lo precede (cf. RICOEUR, 2001, p. 51).

2 ¿CÓMO LIDIAR CON LA INQUIETUD?

En la primera parte de este artículo vimos cómo el surgimiento de la inquietud perturba el sentido y orden que tenían nuestras vidas. Nos invaden los sentimientos de soledad, extravío e incompletud, que revelan, a su vez, nuestra condición de creaturas separadas (irreductibles, referenciadas) y finitas. Esa es la condición humana, de la cual no podemos huir, so riesgo de caer en un engaño.

Con todo, las características antedichas no solamente delimitan nuestra condición de creaturas, sino que también, para efectos de nuestra investigación, enmarcan los deslindes dentro de los cuales se intentará responder a la inquietud. La irreductibilidad, por un lado,

15 Ese temor se expresa en todos los relatos originarios de la Biblia: Caín y Abel (Gn 4), Noé y el diluvio (Gn 6-9), la Torre de Babel (Gn 11), etc.

16 La constitución dogmática *Dei Filius*, del Concilio Vaticano I, en su cap. 1, nos dice que Dios es “omnipotente, eterno, inmensurable, incomprensible, infinito en su entendimiento, voluntad y en toda perfección. Ya que Él es una única substancia espiritual, singular, completamente simple e inmutable, debe ser declarado distinto del mundo, en realidad y esencia, supremamente feliz en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que existe o puede ser concebido aparte de Él”. Nuestro punto aquí sería que la definición divina estaría pensada como todo lo que el ser humano, en su finitud, no es.

nos dice que la pregunta por el sentido es una pregunta que se nos hace a cada uno personalmente y no a otra persona. Luego, la inquietud nos despierta una búsqueda personal (que no es sinónimo de individual). La relacionalidad, por su parte, nos dice que la respuesta a nuestra inquietud está siempre referenciada a una alteridad, fuera de nosotros. Juntando ambas características, paradójicamente nos encontramos en una situación en que sólo nosotros somos impelidos a responder a la inquietud que nos aqueja, pero necesitamos salir de nosotros hacia un otro para obtener una respuesta. Por último, la finitud condiciona nuestra búsqueda de sentido al decirnos que nosotros no somos el punto de partida de nuestra existencia. Tenemos un comienzo, lo que es lo mismo que afirmar que el fundamento que antes nos sostenía, nos ha sido dado. En otras palabras, la inherente limitación de nuestra condición creada nos impide dar una respuesta soberana, absoluta y universal a la pregunta por el sentido.

Delante de este diagnóstico, que revela nuestra situación existencial e impone las condiciones de nuestra búsqueda, la gran pregunta que surge es ¿y ahora, ¿qué hacemos? ¿Hacia dónde vamos? ¿Cómo buscamos sentido?

2.1 RESOLVER UN PROBLEMA: LOS CAMINOS MONISTAS DE BÚSQUEDA DEL SENTIDO

¿Qué es el monismo? Según Juan Luis Segundo, el monismo significa “reducir la causalidad a la absoluta simplicidad” (SEGUNDO, 1990, p. 52). Frente a la infinidad de problemas que arroja la pluralidad en la existencia humana, el pensador monista responde que lo múltiple halla su perfección en lo Uno. No obstante, creemos importante decir que aludimos al término “monista” no en su sentido ontológico, sino *metodológico* en relación a la pregunta por el sentido. Un monismo ontológico -o sea, uno que hace sinónimos el ser y el deber ser (incluyendo aquí la pregunta por el sentido)- afirma que nuestro sentido particular es equivalente al sentido de la *humanidad* (en abstracto), o sea, un sentido universal (no personal), ahistórico (no finito) y lógico (no relacional). Un monismo metodológico, por el contrario, indaga en la historia para buscar un sentido, comenzando desde las circunstancias existenciales que lo llevaron allí. Lo que condiciona el monismo metodológico es nuestra forma de buscar ese objeto.

Una primera forma de buscar el sentido de acuerdo con la perspectiva monista, es lo que llamaremos buscar *hacia adelante* ¿Qué queremos decir con esto? Significa que nuestra reacción delante de la inquietud y sus efectos es tomarla como un problema que puede ser resuelto por medio del esfuerzo de la voluntad personal. La primera forma de *solucionar* este inconveniente se presenta de forma casi instintiva: salir al mercado de ofertas de sentido para ver si alguna de las experiencias que a otros les han ayudado pueden iluminar nuestro camino. Sin embargo, esa solución pone en entredicho nuestra irreductibilidad. En otras palabras, esa forma de buscar olvida que la pregunta por el sentido es una pregunta que se dirige específicamente a cada uno de nosotros. Otra forma de buscar hacia adelante la encontramos en la repetición de rutinas que antes *nos daban sentido*, con la esperanza de *producir* los mismos frutos que antaño. El problema, en este caso, no sólo niega la ruptura de cimientos que

produce el surgimiento de la inquietud en nuestra existencia, sino que también desconoce nuestra condición relacional, pues, sin salir de nosotros mismos, hacemos depender al resultado de la mera disciplina individual. La referencia se torna uno mismo. Por último, en el afán de salir de ese estado de indeterminación en que nos sitúa la inquietud, otra alternativa es decidir comenzar *desde cero*, dándonos las reglas de nuestro propio sentido. Si es nuestra existencia la que precisa de un sentido, ¿quién mejor que nosotros mismos para escogerlo? Esa postura, al no considerar nuestra condición finita, propone levantar un edificio cuyos cimientos -frágiles y efímeros- no podrán sostener.

Como podemos apreciar, buscar *hacia adelante*, lejos de una apatía paralizante, nos mueve a la acción. Hay un impulso para producir un nuevo sentido. No obstante, el afán de querer resolver un problema nos conduce a negar (en la práctica), nuestra condición de creaturas, que es, nada más y nada menos, el lugar desde donde surge la inquietud que nos trajo aquí.

Lo anterior nos obliga a reformular las coordenadas de nuestra búsqueda. Lo único seguro es nuestra situación existencial causada por la inquietud. De un momento a otro, nos hemos quedado sin un fundamento, sin un suelo sobre el cual pisar con firmeza. En otras palabras, experimentamos una *ausencia*. Teníamos algo que ahora no está. Formular nuestra situación de esa manera permite encarar la búsqueda de sentido desde otro ángulo: la pregunta por el sentido no necesariamente debe hacerse con la mirada puesta en el futuro (¿cómo producir un sentido?) sino que es legítimo hacerla desde el presente (¿cómo lidiar con esta ausencia?) o mirando hacia el pasado (¿qué es lo que antes tenía que ahora no tengo? ¿Qué es lo que se ha quebrado?). Esas nuevas formulaciones nos ayudan a delimitar nuestra búsqueda de sentido no *hacia adelante*, sino *hacia atrás*, es decir, en torno a nuestra propia historia y sus fundamentos.

Esta nueva forma de buscar en relación a nuestra historia es movida por la nostalgia. La ausencia nos revela que algo se nos ha perdido. Luego, la mirada estará puesta en un objeto que queremos recuperar. A diferencia la búsqueda *hacia adelante*, esa añoranza del pasado no tiene por objetivo la producción de un sentido, sino un hallazgo; algo que *debe ser encontrado*. De ese modo, cual arqueólogos, vamos raspando de a poco las capas de nuestra historia en busca de algo que está ahí, escondido, empolvado, pero inamovible, como alguna vez lo percibimos.

No obstante, este camino de búsqueda sigue siendo monista, pues nuestras expectativas se organizan en torno a hallar un punto claro y distinto que sirva de llave interpretativa para la totalidad de nuestra existencia. En otras palabras, esta vía sigue reduciendo la causalidad a la simplicidad. Una variante de esa misma búsqueda es aquella que se pregunta por lo que *realmente somos*, o esa ruta que nos mueve a descubrir lo *más profundo* dentro de nosotros. Todas apuntan a destrabar nuestro problema actual por medio de la posesión una fórmula. Si bien comienza respetando las circunstancias que le dieron origen, la idealización en la que nos sume la nostalgia sumado a la premura que nos exige llegar a una respuesta, terminan

por distorsionarlas. Pese a que, en esta versión, el monismo no busca *hacia adelante*, cae en un problema parecido: al querer rellenar la ausencia pasa a negar nuestra condición de creatura. Más bien, en este caso, no intenta negarla sino vencerla.

Es con base en esto que la indagación monista del sentido debe ser descartada, incluso cuando, acertadamente, decide indagar en su historia. Decimos lo anterior por tres razones. La primera de ellas dice relación con la consideración de la historia. Para el buscador monista, en su afán simplificador, la historia es como un mapa que se extiende delante suyo, del cual puede extraer los elementos que le ayuden a recuperar aquello que se le ha perdido. Esa concepción estática de la historia la termina reduciendo a tal punto, que termina difuminando los límites entre el presente y el pasado. El ansia de encontrar un fundamento en su situación actual hace que quien busca fusione las diferencias que lo distancian de su existencia anterior. Considerar nuestra relación con la historia de esa manera, no sólo es egocéntrico, sino que pone en juego nuestra condición de separados. Por un lado, no dimensiona la diferencia que existe entre el ego y la historia. Para el monista, la historia no es otra que nosotros, sino un producto al servicio de ese ego. Por otro lado, nuestra relacionalidad, pues el ego termina subsumiendo bajo su problemática presente aquello que está fuera de sí mismo. Buscar en la historia es buscar en sí mismo. La misma cotidianidad nos demuestra la ilegitimidad de ese uso de la historia. Cuando pensamos simplemente bajo la lógica de que un efecto obedece a una causa, nuestra existencia histórica nos enrostra que cada evento responde a una multiplicidad de factores, muchos de ellos inaprehensibles. En ese sentido, como bien recuerda Michel de Certeau,

un desarrollo nunca es lineal e interno a una sola tradición. De suponerlo, uno se vería obligado a referirse a un “crecimiento autónomo”, a la permanencia de un “esencial” oculto bajo una aparente diversidad, o a una unidad profunda que va de lo implícito a lo explícito (DE CERTEAU, 2006b, p. 85).

La segunda crítica por la cual debemos descartar este camino dice relación con la fijación en la que inevitablemente cae la búsqueda monista. Ella, en su afán ordenador, busca recuperar aquel objeto perdido que le resolverá su problema actual. Lo que necesita es encontrar la pieza faltante del rompecabezas. Por eso, su atención está puesta en seleccionar un elemento del pasado, petrificarlo como fundamento y así atribuirle el título de causa del sentido. En otras palabras, al monista le molesta el movimiento, pues se presenta como un obstáculo para delimitar su búsqueda. Le molesta también la multiplicidad de posibilidades. Él no quiere abrir puertas, sino cerrarlas. Lo que olvida, en este punto, es que él no cuenta con esas atribuciones, precisamente porque el fundamento nunca fue de su propiedad. “La ilusión (...) consiste en frenar ese movimiento (...) en querer fijar uno de esos “pasajes” indispensables y considerarlo a él solo como *la* verdad, de la que no es más que *un* signo” (DE CERTEAU, 2006a, p. 64). El deseo monista, entonces, es querer poner las reglas del juego al decir, sutilmente, que el fundamento comienza con él. Es negar, en definitiva, la finitud que

nos constituye. “La tentación es fijación. Allí donde Dios es revolucionario, el diablo se muestra invariable” (DE CERTEAU, 2006a, p. 64).

Ligado fuertemente al argumento anterior, la tercera crítica dice relación con las consecuencias a las que aspira llegar el buscador monista al delimitar su búsqueda de sentido en un punto. Esa forma de buscar pone la esperanza en encontrar una seguridad que le permita interpretar *correctamente* su existencia. Pretende eliminar la duda, los pasajes oscuros, para hacer del discernimiento una simple aplicación de reglas. Resuenan las palabras del Gran Inquisidor de Dostoievski, cuando le recrimina a Jesús, diciendo: “ponías la libertad por encima de todo, cuando, si hubieras consentido en tornar panes las piedras del desierto, hubieras satisfecho el eterno y unánime deseo de la Humanidad: le hubieras dado un amo” (DOSTOIEVSKY, 1991, p. 299). Esa pretensión de reposada heteronomía arroja, al menos, dos problemas importantes. El primero tiene que ver con que, incluso buscando en su propia historia, el monista desconoce que la pregunta por el sentido es una pregunta que se hace a cada uno de nosotros en nuestra diferencia. Buscar esa respuesta correcta, como algo prefabricado, reduce el marco de comprensión de nuestra condición de separados, pues nos deja como pequeños experimentos de Dios en busca de la opción que Él esperaba para nosotros. De la mano de esa imagen experimental, esta aspiración monista deja a la libertad como un elemento problemático de nuestra existencia. Si lo que Dios quiere es que cada ser humano encuentre ese sentido oculto para seguirlo de forma ortodoxa ¿para qué minar su propio plan insertando en el ser humano la capacidad de contravenirlo? Las explicaciones no son muy alentadoras: o todo esto es absurdo o Dios es un ser cruel, que nos usa como marionetas de sus propios caprichos¹⁷.

2.2 UNA NUEVA ALTERNATIVA DE BÚSQUEDA

¿Existe una forma de buscar el sentido que, por un lado, respete nuestra condición creatural y, por otro, nos ayude a caminar en una dirección concreta? Creemos que sí. Ahora bien, para construir el camino hacia esa respuesta, debemos refrenar el impulso que nos mueve a rellenar la ausencia y permanecer un momento delante de ella. Considerando esto, podremos contestar a cada una las críticas que en el párrafo anterior hiciéramos al camino monista, y con ello cimentar nuestra propuesta de camino para encontrar un sentido.

2.2.1 LA HISTORIA COMO OTRO: LA BASE DE UN ESQUEMA

El primer paso que debemos dar responde directamente a la primera crítica que hacemos al esquema monista de búsqueda: la consideración sobre la historia. Como vimos, la inquietud nos hace preguntarnos por aquello que se quebró, eso que antes estaba y ahora no. Lo anterior nos exige reconocer que nuestro punto de partida no es neutral. Interrogamos

17 “Si lo que se quería era orden, ¿para qué se le dio al hombre libertad? ¿Qué sentido o valor puede tener ésta? (...) El creador humano, o pierde su humanidad ingresando en un mundo donde será la pieza de un mecanismo, o pierde todas las ventajas de un orden ya creado para ‘inventar un camino’ aparte, es decir, malo...” (Cf. SEGUNDO, 1990, p. 104).

nuestra historia con el objetivo de hallar una respuesta a la inquietud que borroneó nuestro sentido. “Estamos *con el pasado* para discernir lo que debe ser hoy nuestro espíritu, y *con nuestros contemporáneos* para juzgar esos orígenes y decidir acerca de nuestros compromisos” (DE CERTEAU, 2006b, p. 71, grifo do autor). Hay una relación inescindible entre el pasado y el presente, pues nuestro punto de partida es siempre desde un punto cronológico posterior. Tal como en la segunda versión de la búsqueda monista, el movimiento es *hacia atrás*, en el sentido de que son las nuevas urgencias del presente las que organizan nuestro pasado (cf. DE CERTEAU, 2006b, p. 73).

Sin embargo, a diferencia del monismo, no podemos afirmar que ese terreno de búsqueda que es la historia sea simplemente como un mapa a nuestra disposición. El hecho de que nos movamos interesadamente hacia el pasado no nos convierte en sus dueños. Esa historia nos resiste, es decir, sobrevive en nosotros, sin dejarse atrapar del todo, revelando su alteridad (cf. DE CERTEAU, 2006b, p. 81). Tampoco podemos decir que nuestro objetivo es recuperar algo. Más bien intuimos que “algo sagrado, que sea el secreto de *nuestro* presente, *debe* encontrarse en los orígenes” (DE CERTEAU, 2006b, p. 74, grifo do autor). Bajo estos respectos, la historia deja de ser una caja de recuerdos pasando a ser algo de carácter más fundamental. Análogamente a lo que explicábamos sobre el relato de la creación, entre nosotros y la historia media una relación de precedencia¹⁸. Eso implica, al menos, dos cosas. Primero, no se puede trazar una línea que conecte nuestro presente con el origen que estamos buscando, pues es algo más originario que un simple objeto. Precisamente porque el pasado es otro que yo, indisponible, la distancia que nos separa de él es infranqueable. Hay una referencia, pero también una diferencia. De esa manera, esa historia es, al mismo tiempo, ajena y necesaria para el presente; nuestra “tierra natal y país abandonado” (DE CERTEAU, 2006b, p. 75).

Vinculada al punto anterior, nos encontramos con la segunda consecuencia de esta relación de precedencia: ella posibilita un esquema sobre el cual buscar un sentido. Dado que, en nuestra búsqueda, por un lado, no podemos saltarnos la historia¹⁹ y, por otro, ésta se resiste a ser tomada como un mero objeto, eso “implica concebirla como un pasado del que estamos separados, y no suponer que nos encontramos en el mismo lugar que ella” (DE CERTEAU, 1993, p. 26). De ese modo nos encontramos con que no existe un único punto de referencia egocéntrico, sino dos. La distancia existente entre estos dos interlocutores es el paño de fondo para establecer un diálogo con ella. Luego, la forma de buscar el sentido es dialogando con la historia, respetando esa distancia, es decir, escuchando y preguntando; dejándola manifestarse. Nos alejamos así de la visión monista de la historia, que se aprovechaba de ella como depósito de una respuesta.

La distancia de la historia no constituye por sí misma una respuesta a la inquietud. Simplemente nos recuerda que, frente a la seducción de las similitudes parciales, a la de esas

18 Cf. Supra 2.1.3

19 El espontaneísmo, que propone responder a la inquietud desde nuestro momento actual comenzando desde cero, sigue siendo ideológico al ignorar/negar las determinaciones anteriores que intervienen siempre en toda creación. (cf. DE CERTEAU, 1976, p. 43).

generalizaciones que suponen una impaciencia filosófica o a la de las continuidades que postula una devoción genealógica, existe una separación inabordable hacia el origen (cf. DE CERTEAU, 1993, p. 18).

2.2.2 PERMANECER EN LA AUSENCIA: IGNICIÓN Y MOVIMIENTO

Si el escenario de la historia supone respetar la distancia para dialogar con ella, la ausencia también reclama su espacio de respeto. Antes de rellenarla, la ausencia nos invita a permanecer en ella. Mientras la nostalgia nos movía a recuperar el fundamento perdido, a fijar las fronteras de ese objeto que nos permitiría caminar hacia un sentido, la ausencia nos muestra lo contrario: pareciera que el color se expande más allá de su lugar, que hay una hemorragia de los flujos más allá de los cuerpos, lo que torna ridículo nuestro esfuerzo por delimitar (cf. DE CERTEAU, 1993, p. 13). La ausencia se resiste a cualquier aprehensión. Ella es, por definición, la *falta de* algo. Sin embargo, enunciar la ausencia, dándole una cierta entidad (en negativo), nos coloca bajo otra perspectiva para buscar el sentido. Reconocer esa carencia es la pequeña ignición de un movimiento.

Precisamente ése es el dinamismo narrado en los relatos evangélicos de resurrección. Por ejemplo, en Jn 20,11-18, María Magdalena va al sepulcro para hallar una certeza: el cuerpo de Jesús. Ella experimenta una carencia (la de su amado) que es justificada precisamente en la existencia de ese objeto inerte (cadáver). La existencia del cuerpo sin vida de Jesús es la causa de la situación existencial de María Magdalena. Sin embargo, al llegar al sepulcro, lo encuentra vacío. El pasmo es total. Si algo ya se había quebrado, aquí se quiebra por segunda vez. La ausencia del cuerpo le revela a Magdalena que su tristeza se ha quedado sin objeto. La pena no se ha ido, pero su luto ya no tiene un lugar sobre el cual pueda reposar. Ya no es posible asumir la pérdida, pues se ha esfumado toda posibilidad de reliquia, toda clase de amuleto que la contenga.

Para salir de esa inquietud reforzada, la primera reacción de María Magdalena es seguir buscando el objeto perdido. Ella quiere rellenar la ausencia. ¿Dime dónde lo han puesto? le pregunta primero al ángel y luego al mismo Jesús resucitado, a quien, paradójicamente, no reconoce ¿Dime dónde lo han puesto? ¿Sabe realmente lo que está buscando? La repetición de la pregunta no hace sino prolongar la duda. ¿Busca simplemente la certeza del cuerpo? ¿Busca recuperar a la persona que perdió? ¿Busca volver a lo que había antes? ¿Busca paz? El cuerpo de Jesús aquietaba esas preguntas. Ahora sólo hay ausencia. Aquejada por el sinsentido y el desasosiego, María Magdalena no sabe lo que busca. Pero sí sabe algo: ella está buscando. La ausencia del cuerpo de Jesús ha despertado en ella un nuevo deseo. La imposibilidad de ampararse en un cuerpo le hace preguntarse por la fuente de ese deseo. Ella *quiere* encontrar a Jesús. El objeto de ese deseo, como vimos, es difuso, pero eso no impide que ella se sienta impelida a buscarlo. La pregunta de María, entonces, no es una simple circunstancia del relato, sino que expone el criterio organizador de su propia búsqueda (cf. DE CERTEAU, 1993, p. 100). En otras palabras, el *dime dónde lo han puesto* revela, por un lado, una ausencia

necesaria para el surgimiento de un deseo y, por otro lado, una hermenéutica o lenguaje que nos guíe en la búsqueda de sentido.

Ahora bien, el deseo antedicho está revestido de características peculiares. En relación a eso, lo primero que hay que hacer es distinguirlo del deseo de rellenar la ausencia que surge como primera reacción ante la inquietud, según la perspectiva del buscador monista. El deseo del que hablamos aquí tiene como presupuesto la ausencia: no hay un objeto al cual asirse. Luego, la idea de recuperar algo, al menos en los términos con que antes se manifestaba, se desvanece. En otras palabras, ese deseo se justifica a sí mismo como deseo (puro movimiento), independiente de si encuentra un asidero o no. Es lo que Lévinas llama de deseo de lo otro. Eso “otro” al que alude no es otro como el pan que comemos, o el país en el que habitamos, donde la alteridad se reabsorbe en nuestra identidad (cf. LÉVINAS, 1977, p. 57). Este deseo no puede satisfacerse dado que la distancia entre lo deseado y quien desea nunca se reduce. De hecho, la distancia que expresa ese deseo entra en su manera de existir (cf. LÉVINAS, 1977, p. 59).

En consecuencia, reconocemos en este deseo algo que se manifiesta en nosotros, pero que no es enteramente nuestro. ¿De dónde viene este movimiento? “En el hombre, algo inesperado se pone a hablar, que nace de lo incognoscible, remueve la superficie de lo conocido y la agita. Será el origen de un nuevo ‘ordenamiento de la vida’” (DE CERTEAU, 2007, p. 261). Comenzamos la búsqueda de un fundamento inasible, indefinidamente originario. Como a María Magdalena, la confesión de ese deseo cuyo origen desconocemos marcará la forma de buscar ese fundamento. Esa nueva modalidad supone reconocer algunos pasos previos. Primeramente, que ese deseo es ajeno y más original que el ideal o los proyectos que uno se forjaba antes de esta ruptura (cf. DE CERTEAU, 2007, p. 260). En segundo lugar, que el objeto de ese deseo no es un lugar. Nadie puede trazar un mapa hacia él, dada su inefabilidad. Si asumimos que ese no-lugar que busca el deseo coexiste con la ausencia (que lo posibilita), no buscando resolverla, comprenderemos que la relación con ese objeto sólo se aprende a conocer en el extrañamiento, en la distancia frente a su localización. Tercero, esa distancia con el origen del deseo nos constituye como viajeros itinerantes. Eso podría parecernos contradictorio toda vez que no existe mapa ni destino claramente definido. Sin embargo, tenemos otras coordenadas, dirigidas por el deseo y manifestadas en nuestra historia. De ese modo, como una alternativa a la obsesión de fijar que motivaba al buscador monista, lo que buscamos aquí no son puntos, sino líneas. En su singularidad, ningún momento tiene valor; ningún lugar es verdadero o falso; ninguna objetividad es sagrada; ningún lenguaje es invulnerable. Lo que buscamos no adquiere sentido sino inscritos en una relación dinámica, en función de trayectorias de quien se hace la pregunta. El sentido, antes que una doctrina, está compuesto de una serie de desvíos cada vez relativos a la posición anterior (cf. DE CERTEAU, 2007, p. 265). Lo importante no es la verdad (como algo aislado), sino la relación que, respecto del lugar en que uno está, crea la composición de un nuevo lugar. Esas huellas, como pequeños vestigios del fundamento en la superficie de nuestra historia, son las que revelan “una Presencia que las ausencias y las superaciones jamás dejaron de deletrear” (DE CERTEAU, 2006a, p. 64).

Recapitulando, podríamos decir que el indicio de un no-lugar iniciador remite a un querer que es el deseo despertado por la ausencia (cf. DE CERTEAU, 2006e, p. 292). En otras palabras, la única manera de conocer ese fundamento inasible, es por medio de la profundización en ese deseo. Para eso, antes de querer resolver esta incertidumbre, precisamos entrar en su dinámica, es decir, estar dispuesto a emprender un viaje que, al tocar los fundamentos, reorganizará nuestras certezas. ¿De dónde viene ese deseo? ¿Hacia dónde nos lleva? ¿En qué momentos de nuestra historia se ha manifestado? ¿De qué maneras se ha revelado? Todas esas preguntas nos hacen buscar no una definición universal, sino una respuesta cuyos límites están difuminados. Somos convocados a buscar el esquema de un movimiento, de un desapego; el desvanecimiento de lo determinado (cf. DE CERTEAU, 2007, p. 263).

2.2.3 AUSENCIA COMO POTENCIADORA DE UNA LIBERTAD CO-CREADORA

“Al sentir que se desvanece el suelo cristiano sobre el que creíamos progresar (...) una necesidad poética nace de la pérdida” (DE CERTEAU, 2006e, p. 291). Creemos importante comenzar este acápite con esta referencia certeuriana. Asumir la ausencia hace nacer una *necesidad poética*. *Necesidad*, en términos de que la inquietud que surge ante la ausencia no nos deja indiferentes, sino que nos moviliza por medio del deseo. Se hace necesario el movimiento, so riesgo de quedar paralizados. Esa necesidad es *poética*, porque ese movimiento supone de nuestra parte la producción de una respuesta creativa (*poiesis*) a partir de los elementos que se tienen. Nos detendremos en esos dos puntos, completando, de paso, una nueva forma de buscar el sentido como alternativa a la búsqueda monista.

Hasta ahora sabemos que nuestra búsqueda se realiza como un diálogo con nuestra historia (no una subsunción) y nuestras coordenadas para esa búsqueda son pauteadas por un deseo cuyo objeto es inefable. De eso no se deduce un sentido. Con todo, ese esquema nos permite descartar de entrada la opción del sentido como la “interpretación correcta”, subyacente en la búsqueda monista²⁰. ¿Por qué? porque aquí no tenemos un objeto definido ni una premisa base desde la cual deducir lo que viene. El fundamento, como vimos, es inefable. Nos sabemos ligados a él por medio del deseo, pero no bajo un conocimiento claro y distinto. “Sólo tenemos variantes de la relación entre el llamado [deseo] y la decisión, y jamás un enunciado que, al fijarle al llamado su lugar propio, daría a la respuesta una formulación ejemplar y auténtica” (DE CERTEAU, 2006e, p. 286). Luego, no existe “la” respuesta correcta (ni en un sentido universal, ni en un sentido particular), sino una pluralidad de caminos posibles. Es más, incluso podríamos afirmar que es a partir del deseo que nos habita que construimos el objeto que buscamos (cf. DE CERTEAU, 2007, p. 264). Primero el deseo, luego su objeto. Esa aparente antinomia sólo puede ser comprendida si confirmamos que el deseo no es nuestro, sino que sólo pasa por nosotros, moviéndonos. Con esto queremos decir que, lejos del afán monista que pretende *encontrar o recuperar el sentido*, nuestra propuesta supone *dar o crear un sentido*.

20 Nos referimos a la tercera crítica hecha al camino monista. Cf. Supra 3.1.

Lo anterior supone un protagonismo importante de nuestra libertad. Esto hay que entenderlo bien. Afirmar la importancia de la libertad no significa negar nuestra condición creatural. Como hemos visto, el deseo no hace sino revelar que el fundamento sobre el cual se sostiene el sentido no comienza con nosotros. En consecuencia, cuando decimos libertad no negamos con ella los condicionamientos previos. La libertad, con su inherente creatividad, debe entenderse ligada de forma inescindible a un fundamento ajeno que le da lugar²¹.

Dicho esto, la libertad se torna de capital importancia para la construcción de un sentido precisamente porque no poseemos una respuesta histórica prefabricada. Considerando eso, el sentido “sólo puede interpretarse y comprenderse siguiendo el hilo de lo que el protagonista ha elegido como ‘importante’ o significativo” (SEGUNDO, 1990, p. 116). Eso se podrá verificar viajando por los caminos de nuestra historia, guiados por el deseo que ha despertado la ausencia. En fin, no es el sentido de la humanidad lo que estamos buscando, sino *nuestro* sentido, como singularidades concretas²².

Si permanecer en la ausencia despierta al deseo que nos despierta, a su vez, del letargo en el que nos encontrábamos, la libertad viene a completar el movimiento al trazar un camino concreto para ese deseo. El deseo apenas sugiere. Le cabe a nuestra libertad darle un sentido a ese deseo. Es parecido a lo que ocurre entre el texto bíblico y su lector: antes de explicitar un sentido objetivo, el texto ofrece posibilidades a la realidad (subjética) del lector de tal modo que configura una relación entre ambos, un *modo* de leerlo (cf. DE CERTEAU, 1976, p. 18). Ese *modo* lo convierte en lector activo, implicándolo. El mensaje del texto se completa con su interpretación/acción. La dinámica es similar con el sentido. El deseo nos ofrece posibilidades, nos mueve a buscar las huellas de un fundamento en nuestra historia. Pero esa ignición debe ser encauzada por nuestra libertad. Obviamente, la elección que hagamos no agota ese deseo. Lo que hace es involucrarse con él, perfilarlo, darle un lugar fértil en el cual pueda seguirse moviendo. Luego, como dice de Certeau,

Lejos de ser una inquieta preservación de una identidad (...) la interpretación creyente será el camino de un trabajo de sí sobre sí que responde de lejos a textos encontrados en el camino, dispersos, sin unidad asible ni buscable, pero sin embargo productivos, a causa de la “perturbación” o de la “crisis” que, como sueños, provocan en primer lugar en nosotros (DE CERTEAU, 2006e, p. 297).

Nuestra libertad, de esa manera, es una co-creadora de sentido. No porque ella tenga el poder para definir las reglas del juego, sino porque colabora activamente con el deseo (que no

21 “La naturaleza del hombre existe, sin duda alguna. Pero su valor cognoscitivo ha bajado en la misma proporción en que ha aumentado el de los conocimientos que, a través de la ‘historia’ de las opciones de cada hombre, llegan a lo que el hombre positivamente es (...) La naturaleza condiciona lo que la libertad puede elegir, pero, al no determinarlo, queda reducida, en cierto modo, a un papel negativo. Positivamente hablando, cada hombre es lo que quiere ser. Eso sí, contando con una naturaleza que enmarca y acota su libertad” (Cf. SEGUNDO, 1990, p. 374).

22 El relato que J. L. Segundo narra sobre las tres personas con tres diferentes perspectivas sobre el mismo suceso, es elocuente en este sentido (Cf. SEGUNDO, 1990, p. 111-117).

es nuestro) en la producción de un sentido. La libertad ordena algo que le es dado, de forma creativa. Ese sentido enriado por nuestra libertad será parcial, efímero y, sobre todo, frágil. Sin embargo, será un sentido que respeta la ausencia, nuestra historia y el deseo que nos habita. En otras palabras, será un sentido acorde con nuestra condición de creaturas.

CONCLUSIÓN

Tras hacer todo este recorrido, volvemos a la pregunta inicial: ¿debe un cristiano preguntarse por el sentido? Si bien podemos afirmar que Jesús es la referencia y el fundamento de todo cristiano, no podemos igualmente afirmar que existe *un* sentido cristiano (en sentido normativo), toda vez que el sentido depende de la historia y libertad de cada persona. La pluralidad, entonces, es constitutiva de nuestra propuesta.

¿Nos hace, lo anterior, caer necesariamente en un subjetivismo? Creemos que no, toda vez que el esquema presentado supone nuestra creaturalidad. El fundamento no es dado por nosotros (como pretende el camino monista). En esa línea, la pluralidad de sentidos cristianos tiene una base común (la acción/revelación divina) que, sin embargo, debido a su inefabilidad, se manifiesta en una multiplicidad de respuestas. Pese a que el contenido de esos sentidos varía, un esquema se mantiene: una inquietud que surge, un fundamento que se quiebra simultáneamente con esa inquietud, generando una ausencia; un deseo que busca estar con el objeto amado sin poder aprehenderlo; una libertad que traza un sentido con los indicios que encuentra.

Lo anterior se ve reflejado claramente en la personificación sinóptica de Pedro²³. Cuando conoce a Jesús, se quiebra su forma de comprender el mundo y de relacionarse con Dios, con los otros y con él mismo. “Aléjate de mí, porque soy un pecador” (Lc 5,8), reacciona, reflejando la distancia inquietante que experimenta ante tamaña interpelación. Sin embargo, a pesar de la angustia, Pedro responde: deja todo para seguir a Jesús (es decir, se vuelve cristiano, diríamos hoy). ¿Fin de la historia? Todo lo contrario. La cristalización de ese sentido no hace sino anticipar su inevitable ruptura. Así, vemos cómo la angustiante inquietud reaparece en el episodio de las aguas (cf. Mt 14,30), cuando es llamado de Satanás (Mt 16,23), en la Transfiguración (cf. Mc 9,6), en la Pasión (cf. Mt 26,69-75) y, sobre todo, en la resurrección (cf. Lc 24,12). La pregunta por el sentido surge sin aviso, forzando a Pedro a responder, una vez más. Es una sensación reconocible, pero no igual. Un movimiento; un esquema familiar, no una mera respuesta prefabricada.

La repetición de ese esquema nos hace sospechar que toda búsqueda de sentido, lejos de ser un problema a resolver, es la forma que Dios tiene de seducirnos. De decirnos que no podemos subsumirlo ni domesticarlo. La inquietud, bajo ese prisma, no es solo la pregunta que genera una respuesta cristiana, sino que se constituye como la base dinámica sobre la que se sustenta la fe.

23 Pedro es uno de los múltiples ejemplos de personajes bíblicos que encarnan la dinámica propuesta en estas páginas: Noé, Abraham, José, Moisés, Rut, Jeremías, María, Pablo, entre otros.

En conclusión, si el sentido cristiano presupone la fe, y la fe es un salto al vacío, que supone abandonar las seguridades en la confianza de un Dios que nos ama, la inquietud será la plataforma desde la cual hacemos ese salto. Tendremos que aprender a lidiar con ella, a convivir con sus apariciones intempestivas. No porque sea agradable ni tampoco porque sea el precio que debemos pagar, sino porque esa inquietud nos recuerda nuestro lugar: ser criaturas, pero criaturas forjadas a imagen y semejanza de Dios.

REFERENCIAS

- BEAUCHAMP, Paul. En torno al primer capítulo del Génesis, In: *Exégesis y hermenéutica*. Madrid: Cristiandad, 1976.
- BEAUCHAMP, Paul. *Ley, Profetas, Sabios: lectura sincrónica del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1977.
- BEAUCHAMP, Paul. *Testamento bíblico*. São Paulo: Loyola, 2005.
- DE CERTEAU, Michel. DOMENACH, Jean Marie. *El estallido del cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1976.
- DE CERTEAU, Michel. *El lugar del otro: Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007, cap. 10: *El espacio del deseo o el "fundamento" de los Ejercicios espirituales*.
- DE CERTEAU, Michel. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- DE CERTEAU, Michel. *La Fábula Mística: Siglos XVI y XVII*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1993.
- DOSTOIEVSKY, Fiodor. *Los hermanos Karamazov*. Madrid, Edaf, 1991, p. 291-310 (*pasaje del Gran Inquisidor*).
- LACOCQUE, André; RICOEUR, Paul. *Pensar la Biblia: estudios exegéticos y hermenéuticos*. Barcelona: Herder, 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA (PBC), ¿Qué es el hombre? (Sal 8,5): Un itinerario de antropología bíblica. Madrid: BAC, 2020.
- RICOEUR, Paul. Sobre la exégesis de Génesis 1,1-2,4^a, In: *Exégesis y hermenéutica*. Madrid: Cristiandad, 1976.
- SÁNCHEZ N., Luis. Creación y separación (Gén 1): separar para unir. In: *Los siete días en Cristo: fórmula de la creación*. Didaskalos. 2019.
- SEGUNDO, Juan Luis. ¿Qué mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?. Santander: Sal Terrae, 1993.
- SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1990.
- SEGUNDO, Juan Luis. *Fé e ideologia: as dimensões do homem*. São Paulo: Loyola, 1983.

Artigo submetido em 04/12/2024 e aprovado em 10/04/2025.

Tomás Browne Urzúa: Actualmente cursando la graduación de teología en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE, Belo Horizonte, Brasil). Abogado, Licenciado en Derecho por la Pontificia Universidad Católica

de Chile. Bachiller en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba (Argentina). Investigación realizada como becario CNPq Brasil, bajo el Programa de Iniciação Científica da FAJE (PIBIC) durante el período octubre 2023 - septiembre 2024. Este trabajo fue orientado por el prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori, en el marco del proyecto de investigación “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”. tbrownesj@gmail.com

Endereço: Rua Dom Carloto Távora 81, Planalto, BH, MG, CEP 31730-750

Orcid: 0009-0005-6879-8359

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Geraldo Luiz De Mori, Dra. Marília Murta de Almeida, Dr. Sinivaldo Silva Tavares