

La Antropología implícita en la teología espiritual y mística de Charles André Bernard (S.I.)

por Alcira Sodor
Facultades de Filosofía y Teología, San Miguel

Stromata 65 (2009) 1-20

1. Introducción

Charles André Bernard¹ a través de sus numerosas publicaciones contribuyó a abrir nuevas vías de comprensión en la Teología espiritual y en la Teología mística. Profundo investigador, encaró el estudio de la teología espiritual y la dirección del Instituto de Espiritualidad de la Universidad Gregoriana con la rigurosidad que corresponde a una disciplina científico- teológica. Sus escritos dan testimonio de su gran fuerza especulativa, entre ellos cabe destacar sus tratados: *Teología espiritual* (1976), *Teología simbólica* (1978), *Teología afectiva* (1984) y *Teología mística* (2005).²

En su labor como estudioso su preocupación principal ha sido siempre alcanzar una mayor comprensión de la vida espiritual y mística. Sin embargo, como acontece en la tradición de los grandes autores cristianos, una sólida reflexión filosófica sostiene desde dentro su investigación. Esta característica se trasluce no sólo en ciertos contenidos, sino en el modo de plantear las problemáticas y en los autores con los cuales dialoga.

¿Cómo se inserta la filosofía en su búsqueda de comprensión de la vida espiritual? Él mismo lo explica con extrema claridad:

“La espiritualidad necesita de la filosofía, es más diría que los progresos en espiritualidad provienen mucho más del desarrollo de las impostaciones filosóficas que de la teología dogmática como tal. Parece extraño, pero es la experiencia la que lo demuestra. Porque la filosofía es humanismo, es antropología, fundamentalmente; por lo tanto si la antropología, la filosofía antropológica toma otra dirección, también la vida espiritual entra en esta nueva configuración cultural. En consecuencia, para entender mejor la espiritualidad es necesario también hacer filosofía”.³

¹ Charles André Bernard nació en Francia en 1923, entró en la Compañía de Jesús en el año 1943. Realizó los estudios filosóficos en la Universidad estatal de Montpellier y en el juniorado de la Compañía de Jesús en Vals. En Chantilly alcanzó su doctorado en Filosofía con una tesis sobre *Naturaleza y voluntad según santo Tomás de Aquino* (1951). En Enghien (Bélgica) cursó sus estudios en Teología, que finalizó en Roma con el doctorado en Teología con una tesis sobre *Teología de la esperanza según santo Tomás de Aquino* (1958); publicada en 1961 por Vrin. Inició en 1962 su actividad académica en Roma como profesor en el Instituto de Espiritualidad de la Universidad Gregoriana, del cual fue director desde 1987 a 1993. Se debe destacar su labor de enseñanza, ya que refleja la tradición de los grandes maestros de pensamiento. Su influencia la ejerció no sólo a través de sus lecciones y sus escritos, sino también en la dirección de numerosas (37) tesis de doctorado. Falleció en Roma en el año 2001.

² Abreviaturas: Taff fr: *Théologie affective*, Paris, 1984. Taff it: *Teologia affettiva*, Milano, 1985. Tsimb: *Teología simbólica*, Monte Carmelo, Burgos, 2005. Tsimb fr: *Théologie symbolique*, Paris, 1978. Tes: *Teología espiritual*, Sígueme, Salamaca, 2007⁶. Tes it: *Teologia spirituale*, 2002³. Tmist: *Teología mística*, Monte Carmelo, Burgos 2006. Tmist fr: *Théologie mystique*, Cerf, Paris 2005.

³ MARIO GIOIA, (ed.), *La teologia spirituale. Temi e problemi. In dialogo con Charles André Bernard*, AVE, Roma 1991, 253-254.

Esta afirmación no debe ser interpretada aisladamente, como si el autor quisiera disminuir el vínculo esencial entre espiritualidad y mensaje revelado. Lo que desea señalar es que el fenómeno religioso, la experiencia espiritual, pertenece a un sujeto concreto que recibe el influjo de una determinada cultura y se expresa en ella. Por tal motivo, se verifica una gran variedad en la percepción del misterio de la fe sustancialmente uno. Tal diversificación de la experiencia espiritual está relacionada tanto con las características del sujeto concreto ligadas a su historia personal, como con el momento histórico-cultural en que se realiza. Para Bernard la filosofía, que se esfuerza por dar razón de todo lo real, es necesaria para la comprensión del sujeto y de las condiciones culturales que regulan, ya sea la experiencia espiritual, ya sea la expresión de la misma. La filosofía, entonces, debe proveer a la teología y a la espiritualidad nuevos esquemas de interpretación y, además, facilitar el diálogo con las ciencias humanas.

En una entrevista en la cual responde a una serie de cuestiones que se le plantean, cuyo título es *Un diálogo entre la filosofía, la teología y la espiritualidad como camino a la sabiduría*, Bernard recuerda la expresión de Karl Rahner sobre el “giro antropológico” de la cultura moderna, y aclara:

“No se trata de un juicio de valor que intentaría adoptar el antiguo adagio de los sofistas *el hombre es la medida de todas las cosas*, sino que todo hombre, filósofo o teólogo, que reflexiona se halla confrontado con la dimensión subjetiva de todo saber, especulativo y práctico”⁴.

Y precisamente, señala nuestro autor, esta dimensión subjetiva es el campo de la espiritualidad:

“Fundamentada plenamente en la experiencia, [la espiritualidad] integra necesariamente las condiciones subjetivas de dicha experiencia. Si, por ejemplo, se refiere al contenido objetivo de la Revelación, que le propone los misterios de la fe, ella los considera en función del sujeto; los misterios son, por esencia, misterio-para-mí”⁵.

Es decir que, en su tarea de teólogo espiritual, Bernard debió confrontar las enseñanzas más objetivas y universales de la teología con la experiencia espiritual que se hace de ellas. Y, precisamente, es aquí donde se inserta también la Antropología Filosófica en su reflexión, ya que en el estudio de las condiciones de la experiencia espiritual debió necesariamente plantearse cuestiones antropológicas tales como: la condición encarnada del hombre; la relación entre los sentidos y el espíritu; la relación entre conocimiento y amor; la afectividad; la dimensión estética; la libertad; el lenguaje; la intersubjetividad, la dualidad varón-mujer; la historicidad; los condicionamientos culturales, etc. Como vemos, el horizonte es muy amplio.

Sin embargo, es importante destacar que Bernard no se interesó solamente por cuestiones antropológicas, sino que se planteó también la dimensión ontológica de temas tan centrales en su pensamiento como la afectividad y el lenguaje simbólico. Así, por ejemplo, en su tratado *Teología Afectiva*, en el importante capítulo dedicado a la

⁴ CH. BERNARD, *Un diálogo entre la filosofía, la teología y la espiritualidad, camino hacia la sabiduría*, Tmist, 43; Tmist fr, 46.

⁵ *Ibid.*

conciencia afectiva, aborda el tema “Afectividad y ser”⁶. Y en su *Teología simbólica* toma en consideración el alcance ontológico del lenguaje simbólico⁷.

Volviendo a la temática antropológica, que es la que nos ocupa, debido a la amplitud de la misma, no es posible hacer de ella una mirada panorámica, resultaría demasiado superficial o demasiado densa. Me limitaré, entonces, a tres temas claves. Al hacerlo, intentaré no diseccionar demasiado un pensamiento que tiene la particularidad de ser muy unitario. Estos temas son:

1. La experiencia espiritual y la donación de sentido
2. El lenguaje simbólico y la reflexión sobre el hombre
3. La instancia afectiva

2. La experiencia espiritual y la donación de sentido

Cuando Bernard precisa la perspectiva desde la cual enfoca el análisis de la teología espiritual señala que es el estudio de la “experiencia espiritual”, su dinámica e impacto existencial⁸. Sin duda, esta perspectiva dice referencia a la naturaleza de la teología espiritual y a su distinción y relación con las distintas disciplinas teológicas.⁹ Esta interesante cuestión la pondremos entre paréntesis ya que excede al horizonte de nuestro tema que hemos formulado de la siguiente manera: La antropología implícita en la teología espiritual de Charles André Bernard.

El hombre, en cuanto sujeto de la vida espiritual, es objeto de estudio de la teología espiritual y, dado que, como sabemos, la gracia supone la naturaleza y la lleva a la perfección, el P. Bernard debió plantearse cuestiones antropológicas generales. Sin embargo, lo que hay que destacar es que afrontó este estudio a partir del análisis de la “experiencia espiritual”, es decir, en un contexto experiencial y teológico. Pero, ¿Por qué? Porque, como él señala, ésta es la mejor manera de evitar el apriorismo, es decir, evitar caer en la tentación de razonar a partir de ideas generales preconcebidas. Y, además, permite descartar toda noción formal unívoca de mística.

En sus últimas obras Bernard se mantiene fiel a esta impostación de su investigación. Así vemos que su obra póstuma, la *Teología mística* (2005), estuvo precedida por la trilogía de *El Dios de los místicos*. Estos tres volúmenes, que manifiestan gran erudición, ofrecen una tipología selectiva de las grandes experiencias místicas cristianas, que su autor denomina: *Las vías de la interioridad* (vol. 1), *La conformación a Cristo* (vol. 2) y *La mística apostólica* (vol. 3)¹⁰. Esta referencia no nos aleja de nuestro tema, ya que toda experiencia espiritual afecta a una conciencia

⁶ Cfr. Taff it, 155-161; Taff fr, 164-170.

⁷ Cfr. Tsimb, 19-28. Cabe destacar que en sus estudios sobre el símbolo Bernard se enrola detrás de los autores que bregaron por el reconocimiento del alcance ontológico de la imaginación.

⁸ Cf. Tesp, 92-104, Tesp it 73-89; M. GIOIA (ed.), *Ibidem*, 222-232.

⁹ Sobre la naturaleza de la teología espiritual Cfr. CH. A. BERNARD, “La natura della Teologia Spirituale”, en E. G. DE CEA (ed.), *Compendio di Teologia Spirituale in onore di Jordan Aumann*, Roma, PUST, 1992, 81-102, trad. es., “La naturaleza de la teología espiritual” en *Cuadernos Monásticos* 108 (1994), 81-106; “Lo statuto epistemologico della teologia spirituale”, en M. GIOIA (ed.), *cit.*, 21-49; “La spiritualità come fonte dottrinale”, en *La spiritualità come teologia*, Cinesello Balsamo, Ed. Paoline, 1993, 336-351.

¹⁰ Cfr. CH: BERNARD, *Le Dieu des mystiques: I. Les voies de l'interiorité*, Cerf, París, 1994; trad. it. *Il Dio dei mistici: I. La vie dell'interiorità*, San Paolo, Cinesello Balsamo 1996; *Le Dieu des mystiques: II. La conformation au Christ*, Cerf, París, 1998; trad. it. *Il Dio dei mistici: II. La conformazione a Cristo*, San Paolo, Cinesello Balsamo 2000; *Le Dieu des mystiques: III. Mystique et action*, Cerf, París, 2000; trad. it. *Il Dio dei mistici: trad. it. Il Dio dei mistici: III. Mistica e azione*, San Paolo, Cinesello Balsamo 2004.

personal, que posee estructuras perceptivas y expresivas. Por ello, Bernard sostiene que “toda búsqueda filosófica que aclare la actividad perceptiva y expresiva del hombre puede ayudar en la elaboración de la teología espiritual.¹¹ A su vez, el gran aporte que la teología espiritual le puede brindar a la filosofía es su análisis de la experiencia mística, la cual forma parte de experiencia humana.¹² Por lo tanto, el enriquecimiento es recíproco.

Al analizar dicha experiencia Charles A. Bernard no se limita al aspecto puramente psicológico de los fenómenos, que en el caso de la experiencia mística, podríamos cualificar de extraordinarios, como por ejemplo, locuciones, visiones, estigmas, etc. Para dicho teólogo el elemento decisivo de la experiencia mística es la donación de sentido que la acompaña y que se ordena a la penetración sabrosa del misterio de la fe. Pero, subraya, no se limita sólo a ello, sino que la donación de sentido va acompañada también por una transformación de la conciencia del místico y del conjunto de su ser. Esto es igualmente importante y se debe tener en cuenta a la hora de valorar una determinada experiencia.¹³

En esta búsqueda del sentido de la experiencia espiritual, Bernard abarca también los aspectos negativos de la vida humana. Su reflexión se dirige a iluminar el itinerario que el cristiano debe realizar para alcanzar una vida más plena. Y aquí se inserta nuevamente en su pensamiento la filosofía y la Antropología Filosófica en particular. Un ejemplo claro de ello lo encontramos en su obra *Sufrimiento, enfermedad, muerte y vida cristiana*.¹⁴ Allí, plantea primero el problema del significado natural de estas realidades negativas y lo hace en diálogo con la espiritualidad oriental y la filosofía occidental. Luego, reflexiona sobre la actitud cristiana y la capacidad de integrar conscientemente estas experiencias en una visión cristiana de la existencia. Por este interés de su labor especulativa, a la hora de elegir una filosofía como instrumento, Bernard se inclina por una filosofía entendida como sabiduría y arte de bien vivir. Es decir, una filosofía que se inserte *vitalmente* en lo real, más que una filosofía entendida como abordaje científico puramente racional de lo real.

En su esfuerzo por comprender la experiencia espiritual, el P. Bernard toma como centro de referencia la percepción común y de ella recoge los elementos que analógicamente se encuentran en la experiencia interior.¹⁵ De esta manera, comprueba la importancia de la dialéctica “subjetividad-objetividad” en la experiencia humana, a la que hemos hecho breve referencia. La subjetividad de la conciencia se encuentra en relación con el mundo a través del cuerpo propio, y no sólo con el mundo de la naturaleza, sino también con el mundo social y cultural. Por ello, afirma:

“Es necesario siempre pasar de la subjetividad a la objetividad y recíprocamente, porque el conocimiento verdadero implica la co-percepción del opuesto. De manera tal que, percibir la subjetividad remite al otro; percibir al otro como término de un deseo remite a la subjetividad.”¹⁶

Por este motivo, considera que dentro de la filosofía, la escuela fenomenológica ofrece el instrumento más válido para comprender la experiencia espiritual.¹⁷ Dice así:

¹¹ Tmist, 46; Tmist fr, 48.

¹² M. GIOIA (ed.), *cit.*, 224.

¹³ Cfr. Tmist, 127- 128; Tmist fr, 131-133.

¹⁴ CH. BERNARD, *Sofferenza, malattia, morte e vita cristiana*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1990.

¹⁵ Cfr. CH. BERNARD, *E' possibile un'esperienza di Dio?*, CUSL, Parma 1982, 26.

¹⁶ M. GIOIA (ed.), *cit.*, 278.

¹⁷ *Ibidem.*, 277.

“Una mención especial corresponde a las escuelas fenomenológicas. Más su perspectiva se esfuerza por delinear los contornos de la relación dialéctica que se instaura entre sujeto y objeto, más encuentran aplicación en el campo de la espiritualidad cuya materia específica es la experiencia de la realidad espiritual y divina. El hecho de insistir en la participación del sujeto no implica el desconocer la acción de Dios, sino que subraya los condicionamientos subjetivos. Esto se verifica al nivel de la percepción espiritual, y también al nivel de la expresión de la experiencia”¹⁸.

Entre los fenomenólogos más importantes a los cuales recurre en su obra se encuentran Max Scheler, Maurice Merleau Ponty, Gertrud von Le Fort, Edith Stein, Michel Henry.

La experiencia espiritual se realiza en el interior de un lenguaje y busca traducirse en un lenguaje que permita comunicarla a otros. Surge, entonces, la pregunta: ¿Cuál es el lenguaje íntimamente vinculado con la experiencia espiritual?

3. El lenguaje simbólico y la reflexión sobre el hombre

Charles Bernard se interesó de manera particular por el significado y la función del lenguaje simbólico en la vida religiosa. A este tema le dedicó a partir de 1973 numerosos artículos¹⁹, en 1978 su *Teología simbólica*, título que recoge una tradición que desde Dionisio Areopagita llega hasta s. Buenaventura²⁰, y en 1981 *El Corazón de Cristo y sus símbolos*.²¹ Se ocupa en particular de este lenguaje, porque es el preferido por los autores espirituales y los místicos. Pero, además, al hacerlo asume uno de los desafíos más interesantes y fecundos de la cultura contemporánea, es decir, reaccionar frente al espíritu racionalista y recuperar la dimensión poética y simbólica de la vida cristiana.

Para comprender la actividad simbólica Bernard ve la necesidad imperiosa de recoger los aportes de las diversas ciencias humanas: psicólogos²², filósofos²³, antropólogos²⁴, epistemólogos²⁵, historiadores de las religiones²⁶, historiadores del arte, etc.²⁷ Es, en efecto, característica de su pensamiento la apertura interdisciplinaria.

¹⁸ Tmist, 46; Tmist fr, 48.

¹⁹ Cfr., “La fonction symbolique en spiritualité”, en *Nouvelle revue théologique* 95 (1973) 1119-1136; “Panorama des études symboliques”, en *Gregorianum* 55 (1974), 379-392; “Formes rituelles et vie Chrétienne”, en *Studia missionalia* 23 (1974), 285-303; “Symbole et expérience mystique”, en *Symbolisme et Théologie*, Coll. Studia Anselmiana, Ed. Anselmiana, Roma 1974, 64, 283-296; “Symbolisme et présence au monde”, en *Gregorianum* 55 (1974), 749-771; “Simboli spirituali” (voz), en *Nuovo dizionario di spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1979, 1464-1465 y 1474-1479; “Le défi symbolique”, en *Kerigma* 14 (1980), 51-67; “Symbolisme et conscience affective”, en *Gregorianum* 61 (1980), 421-448; “Simbolismo” (voz), en *Nuevo Dizionario di Mariologia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 1293-1305; “Il simbolo come realtà religiosa”, en *Il futuro dell'uomo* 21,2 (1994), 45-60; “Spiritualité et inculturation”, en *Studia missionalia* 44 (1995), 209-228; “Symboles informels et théologie négative”, en *Studies in spirituality* 7 (1997), 145-162.

²⁰ Tsimb fr, Téqui, Paris 1978; trad. it. *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Roma 1984⁴; trad. es. *Teología simbólica*, Monte Carmelo, Burgos 2005.

²¹ *Le Coeur du Christ et ses symboles*, Ed Téqui, Paris 1981, trad. it. *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli*, Ed. C. d. C., Roma 1982; nueva edición revista y ampliada AdP, Roma 2008.

²² S. Freud, C. Jung, J. Piaget, M. Pradines, Ch. Baudouine, R. Desoille, L. Beirnaert, P. Diels, etc.

²³ W. Goethe, E. Cassirer, P. Ricoeur, J. Ladrière, etc.

²⁴ Especialmente se sirve de los estudios de G. Durand.

²⁵ G. Bachelard.

²⁶ M. Eliade.

²⁷ Otras obras importantes sobre interpretación de símbolos son la de G. de Champeaux y S. Sterckx, la de J. Chevalier; *Eranos-Jahrbuch*, *Cahiers internationaux du symbolisme*, etc.

Al buscar el fundamento de la actividad simbolizante del hombre, Bernard explicita elementos importantes de su antropología. No podía ser de otra manera, ya que como él mismo señala:

“La actividad simbolizante es un dato primero que no se explica mediante relaciones de causa-efecto, sino cuya naturaleza y dimensiones se aclara confrontándola con otros aspectos de la antropología”.²⁸

Es decir que para estudiar en concreto el simbolismo hay que seguir la vía antropológica. El hombre mismo es el fundamento del simbolismo, es decir, del pasaje de lo sensible inmediato a un segundo nivel de significación. Precisamente, dado que sigue la vía antropológica Bernard analiza la percepción, la conciencia afectiva y la conciencia intelectual.

Tengamos presente que se habla de símbolo cuando una representación sensible, por ejemplo la montaña, conduce al espíritu a otro nivel de significación, que en sentido amplio se puede denominar espiritual e incluye valores estéticos, morales, religiosos, etc. Así, la montaña invita a subir y es al mismo tiempo símbolo del esfuerzo espiritual. La significación simbólica presenta, entonces, una doble característica: se apoya en la percepción de una relación particular con el mundo y a la vez pasa, sin la mediación de un razonamiento, ni de una comparación elaborada, al nivel espiritual. Ésta es la razón por la cual, el primer paso que hay que dar para comprender la actividad simbólica, es restituir a la conciencia su dinamismo originario de presencia en el mundo.²⁹

Bernard habla de la necesidad de “restituir” este dinamismo de presencia en el mundo porque, lamentablemente, la mirada científico-técnica del hombre moderno, fundada en relaciones matemáticas y en actitudes de dominio, es menos sensible que la mirada del hombre antiguo para captar la comunidad de destino entre el hombre y su ambiente vital.

Encontramos aquí un rasgo importante del pensamiento del P. Bernard: posee un gran sentido de lo vital, de su riqueza, de la articulación y de la complejidad de sus dinamismos, todo lo cual le permite presentar una concepción del hombre muy realista, porque encarnada. Esta característica se manifiesta a propósito de diversos temas. Veámoslo explicitado a propósito del simbolismo. Dice Bernard:

“La actividad simbólica se vincula al orden vital. Pero a esta afirmación es necesario conferirle una densidad real. Ella significa, por una parte, que en lo profundo del hombre existe un incontenible dinamismo, un “impulso vital” en la acepción bergsoniana del término, al cual se refieren todas las actividades de la conciencia: aquellas que en el orden de la inteligencia forman conceptos operativos y desembocan en la especulación y aquellas que en el orden simbólico no se alejan de su arraigo inmediato en lo sensible corpóreo. Por otra parte, la idea de vida no se debe concebir de manera unívoca. La unidad original de la conciencia en el mundo no significa un monismo reductor, materialista o idealista, sino que se refiere a instancias vitales de las cuales se debe afirmar la existencia y consistencia intrínseca”.³⁰

Este sentido de lo vital lo lleva a afirmar la necesidad de revalorizar la comunidad de destino entre el hombre y su ambiente. Se expresa en términos de solidaridad entre el hombre y mundo. Los pueblos primitivos han sido muy sensibles a ello, el cristianismo lo explicita en la noción del hombre como centro de la creación, los teólogos medievales lo expresan al hablar del hombre- microcosmos y la Antropología,

²⁸ Cfr. CH. BERNARD, *Symbolisme et présence au monde*, cit. 750.

²⁹ Cfr. Tsim, 71-80; Tsimb fr, 54-60.

³⁰ *Ibid.*, 81; Tsimb fr, 61.

reconoce Bernard, lo fundamenta en el concepto del hombre como conciencia encarnada.³¹

Este restituir a la conciencia su dinamismo originario de presencia en el mundo, va ligado a la revalorización de lo corpóreo y de la imaginación como punto de encuentro entre lo sensible y lo espiritual. El P. Bernard se lamenta que durante tanto tiempo, por influjo del racionalismo, se haya reconocido exclusivamente al lenguaje conceptual la posibilidad de expresar la captación del ser y así se haya relegado lo imaginario a un rol puramente secundario en la vida del hombre. Es decir, se lo haya considerado mera antesala del conocimiento verdadero fundado sobre la universalidad del concepto o bien se le haya reconocido tan sólo la función de un vano adorno estético. Con cierta ironía afirma:

“¡Lo importante de las cosas escaparía a los poetas y a los artistas! Esto ha sido desconocer el sentido profundo de la imaginación y alienar al hombre de un dominio que no pertenece solamente a su infancia sino que hunde sus raíces en las capas más profundas del psiquismo humano, allí donde la vida alcanza al ser!”³²

Nuestro autor se enrola detrás de los esfuerzos de Gastón Bachelard y de Gilbert Durand³³ para devolver a la imaginación su valor ontológico. Se comprende esta preocupación del P. Bernard ya que la experiencia mística quiere alcanzar lo real en sí mismo entendido como absoluto, y lo hace a través de vías no *exclusivamente* racionales, razón por la cual privilegia el lenguaje simbólico.

Siguiendo las enseñanzas de fenomenólogos y existencialistas y en particular de Gilbert Durand, Bernard reconoce que los significados imaginativos de base derivan del intercambio existente a nivel imaginativo entre las pulsiones del sujeto y las intimaciones objetivas del ambiente cósmico y social.³⁴ Es decir, el sujeto se abre al mundo en un acto espontáneo y simultáneamente es solicitado, podríamos decir seducido por el entorno natural y cultural. La imaginación se ubica en el trayecto de este intercambio dinámico entre el hombre y el mundo y de este hecho deriva la formación de las estructuras imaginativas de base³⁵ y, por consiguiente, también la actividad simbólica. Por ello, recogiendo los aportes de la psicología que explicita la existencia de arquetipos, esquemas organizadores inconscientes, Bernard entiende que la clasificación de los símbolos que presenta G. Durand, basada en las experiencias motrices originarias del niño, permite identificar familias de imágenes y facilita su interpretación. El criterio que se aplica es que existe una concomitancia estrecha entre los gestos del cuerpo, los centros nerviosos y las representaciones simbólicas.

En su tipología G. Durand señala como dominantes la posición erguida y de elevación; la posición replegada y de profundización (del niño al nutrirse); el ritmo cíclico del sucederse del día y de la noche y del reflejo sexual y, finalmente, el caminar. Cada uno de estas posturas y movimientos suscita un material imaginativo que lo acompaña y será la base del movimiento simbólico. G. Durand, sin embargo, no se detiene demasiado en el caminar, en cuanto no es importante en las culturas antiguas,

³¹ Cfr. CH. BERNARD, *Symbolisme et présence au monde*, cit., 760; Tsim, 83; Tsimb fr, 62.

³² CH. BERNARD, “*Le déficit symbolique*”, *Kerigma* 14 (1980) 56.

³³ Gilbert Durand reconoce como “su maestro” a Ferdinand Alquié, quien fue también para Charles André Bernard un guía fundamental en su itinerario intelectual. Cfr. “Défiguration philosophique et figure traditionnelle de l’homme en Occident”, en *Eranos Jahrbuch XXXVIII* (1969), 63.

³⁴ Cfr., G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, DUNOD, Paris, 1992¹¹, 31.

³⁵ Sigue fundamentalmente la perspectiva genética de J. Piaget, Cfr. *La formation du symbole chez l’enfant*, Neuchâtel-Paris, 1945.

para las cuales el tiempo está signado por el eterno retorno.³⁶ El P. Bernard, retomando la clasificación de G. Durand, destaca la importancia particular que posee el camino dentro de la Revelación judeo-cristiana y por ello en la vida espiritual cristiana: Éxodo, Pascua, itinerario espiritual.³⁷ Interesado en indicar las vías del dinamismo espiritual, Bernard explicita las familias de imágenes que, en el ámbito de la espiritualidad, se pueden clasificar según este cuádruple régimen.

Pero, el símbolo no posee exclusivamente un aspecto representativo, sino que produce también una resonancia afectiva en quien lo contempla e interpreta. Para nuestro autor es particularmente importante tener en cuenta este aspecto del símbolo para comprender su dinamismo y sentido. Al respecto afirma:

“El hecho de pasar de una perspectiva objetivista a una captación afectiva de la realidad permite comprender una de las características mayores del simbolismo: él indica una dirección más que describir la realidad enfocada. Toda simbólica se mueve en cierta vaguedad e incluso en una ambivalencia, si uno se quiere limitar sólo al sentido objetivo”.³⁸

Precisamente, es la carga afectiva la que obstaculiza todo intento de traducir el símbolo en lenguaje conceptual.

Bernard penetra con su análisis en el ámbito psicológico. Reconoce al psicoanálisis haber valorizado el aspecto afectivo del símbolo y su relación con la experiencia religiosa. Dedicó un espacio importante a la confrontación con Freud y con Jung.³⁹ Analizando la *Introducción al Psicoanálisis* de Freud subraya la imposibilidad de reducir el símbolo a un lenguaje racional incompleto. Él evidencia la contribución de Jung que valoriza el aspecto afectivo de símbolo, sin reducirlo al ámbito de la libido.

Como destaca el P. Cucci en un artículo sobre el P. Bernard, en Paul Ricoeur, autor muy apreciado y frecuentemente citado en la obra de Bernard, el símbolo es tomado en su capacidad de “dar que pensar”, como señala su conocida frase.⁴⁰ Para Bernard el elemento peculiar del símbolo no se reduce a su valor cognoscitivo, sino que consiste en integrar conocimiento, afecto y espiritualidad:

“La simbolización supone que un dinamismo afectivo acompaña la vida del espíritu, y es este dinamismo que autoriza y permite el pasaje a la significación simbólica: yo tengo sed de agua pero también de verdad y de felicidad. La sed de verdad no es la proyección de la necesidad fisiológica sino que existe por sí misma, teniendo necesidad del sostén sensible de la percepción orgánica para expresarse”.⁴¹

Detengámonos, entonces, a considerar algunos aspectos sobre el tema de la afectividad, aunque de esta manera anticipamos en parte el tema que trataremos en el punto sucesivo. De todas maneras, las observaciones que haremos nos serán útiles luego. Para investigar este tema Bernard se vale de la obra de su maestro, Ferdinand

³⁶ Cfr. CH. BERNARD, “Symbolisme et présence au monde”, *cit.*, 757- 758.

³⁷ Bernard observa: “El camino y su prolongación en el viaje corresponden simbólicamente a la actividad del hombre que se despliega en el tiempo y en la historia y expresan la necesidad intrínseca de la condición humana de caminar hacia la maduración, hacia la construcción de la ciudad o bien hacia la muerte”. *Tesp*, 229; *Tesp it*, 193.

³⁸ CH. BERNARD, *Le défi symbolique*, *cit.*, 59.

³⁹ Cfr. *Tsimb*, 29-37; *Tsimb fr*, 22-28.

⁴⁰ Cfr. G. CUCCI, “Il contributo filosofico di Charles André Bernard”, en *La Cività Cattolica*, 1 (2009) 458-465.

⁴¹ CH. BERNARD, *Le défi symbolique*, 59, citado por G. Cucci.

Alquié, sobre la conciencia afectiva.⁴² En ella encuentra planteado el problema del conocimiento afectivo y su relación con el símbolo. De él toma algunos elementos, pero con cierta libertad.

Para caracterizar la afectividad Ch. Bernard ve conducente confrontarla con la conciencia intelectual, que es representativa y objetiva. A diferencia de la razón que toma distancia y objetiva el mundo, la afectividad establece una relación vivida del sujeto con lo real: sufre o se alegra ante el transcurso de los acontecimientos que lo amenazan o plenifican. La instancia afectiva expresa la situación del yo, un yo complejo, que simultáneamente es subjetividad y cuerpo que se inserta en el mundo. Ella es a la vez conciencia del yo, adhesión al yo y relación vivida con el mundo, de la cual la sensación es la forma más elemental.

En su estudio Bernard se vale de la interpretación de la afectividad por niveles, según el compromiso más o menos directo con el cuerpo.⁴³ Distingue el nivel de los sentimientos vitales primordiales: bienestar, fatiga, angustia, salud, etc.; los sentimientos psíquicos correlativos a la percepción del entorno: temor, deseo, placer, etc.; los sentimientos interpersonales y los sentimientos ligados a la esfera moral y religiosa: deseo de justicia, de salvación, de vida plena, etc. Entre estos niveles Bernard destaca la continuidad, ya que el movimiento afectivo originado en cualquiera de los niveles tiende a invadir toda la conciencia. En el caso, por ejemplo de los sentimientos vitales, éstos crean una tonalidad afectiva que tiñe la percepción, y en consecuencia los sentimientos psíquicos que ésta suscita. Así, por ejemplo, un sentimiento de angustia induce, como solemos decir, a ver todo “negro”.

Vayamos a la pregunta que se plantea Bernard: ¿cuál es el punto de intersección entre la afectividad y el símbolo?⁴⁴ Su respuesta consiste en verificar que existe cierta correspondencia entre el impulso vital y afectivo por el cual el hombre se inserta en el mundo y el movimiento simbólico⁴⁵:

“A partir del momento en que una representación suscita un sentimiento, este sentimiento orienta la conciencia en la dirección de su dinamismo. Si yo me represento la alegría luminosa de la ascensión a una montaña, su dinamismo afectivo se prolonga en el orden moral y espiritual. Y, precisamente, por inducir a la conciencia a acoger al mundo espiritual, el artista o el místico usan símbolos tomados de la representación común.”⁴⁶

Por lo tanto, el punto de intersección entre movimiento afectivo y simbólico es la percepción misma cuya imagen, si bien inicia el camino de la toma de distancia objetivante frente al mundo, sin embargo guarda una carga afectiva inalienable, la cual deriva de las cualidades del objeto. En efecto, toda cualidad es afectiva.

Por lo tanto, la emoción simbólica está ligada a la cualidad sensorial, pero no se limita sólo a ella. Si bien Bernard parte en su análisis de la realidad corporal y sensorial del sujeto, enseguida pasa a la consideración de la incidencia de la historia del individuo, que se desarrolla en una determinada cultura y está asociada a un determinado lenguaje. Historicidad, lenguaje y cultura son tres temas transversales,

⁴² Cfr. F. ALQUIÉ, *La conscience affective*, Paris, Vrin 1979. Sobre el importante influjo de F. Alquié en el pensamiento de Ch. Bernard cfr. A. SODOR, *La filosofia nell'itinerario di Charles André Bernard*, M. G. Muzj (ed), *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane, Primo convegno Internazionale Charles André Bernard*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2008, 44- 51.

⁴³ Sigue con cierta libertad a M. Scheler.

⁴⁴ Cfr. CH. BERNARD, *Symbolisme et conscience affective*, Gregorianum 61 (1980) 423.

⁴⁵ Cfr. CH. BERNARD, *Tsim*, 408- 415; *Tsimb fr*, 302- 307.

⁴⁶ CH. BERNARD, *Symbolisme et conscience affective*, Gregorianum 61 (1980) 429.

siempre presentes cuando Bernard interpreta el lenguaje simbólico y su repercusión afectiva.⁴⁷ También podemos sostener, que son tres temas que caracterizan el abordaje que Ch. Bernard hace del ser humano.⁴⁸

Ligada a la indisoluble relación entre la afectividad y la expresión simbólica, Ch. Bernard destaca la eficacia del movimiento simbólico. A este respecto explicita una triple función que la actividad simbólica puede desempeñar en la vida ética y espiritual.⁴⁹ La primera función es la *purificadora* de la sensibilidad. El problema de fondo de la vida ética y espiritual es integrar todas las fuerzas de la persona en la búsqueda de un valor juzgado como supremo, y en la perspectiva cristiana es el seguimiento de Cristo quien presenta como valor máximo el amor. Lograrlo equivale a alcanzar la plenitud personal. Para realizar este proyecto, el lenguaje simbólico puede ser un aliado, que todo pedagogo debe tener en cuenta. Señala Bernard: “La actividad simbólica funciona como canal de derivación de la afectividad que es orientada de esta manera hacia los valores espirituales.”⁵⁰ El mundo superior del espíritu, según lo testimonian los poetas, puede ser percibido y expresado a través de la trama de la naturaleza. En esto consiste la esencia ética de la transposición simbólica. En el caso de la experiencia religiosa vemos que el aspecto estético de la liturgia, el canto, etc. realizan una “catarsis”. Remitiéndose por una parte a Dionisio Areopagita y por otra a las enseñanzas de las ciencias humanas contemporáneas⁵¹, el P. Bernard explica que el símbolo posee siempre, al menos implícitamente, una orientación axiológica. Esto no equivale a entrar en un orden moral determinado, sino en cierta valoración de lo espiritual por encima de lo sensible. Esta valoración de lo espiritual ejerce una atracción porque se funda en la aspiración del hombre hacia una vida más plena y en el orden sobrenatural en las mociones del Espíritu.⁵²

La segunda función del símbolo es la función *transformante*, que se encuentra intrínsecamente ligada a la anterior. En la medida en que apoyado en la continuidad de los niveles de vida, el movimiento simbólico orienta la afectividad de los niveles inferiores hacia el mundo del espíritu ejerce una función transformante que permite la unificación de la persona.

La tercera es la función *reveladora*. Cuando el hombre debe hablar de los orígenes o del fin de los tiempos se sirve del lenguaje simbólico. Para ejemplificar, basta recordar los diálogos platónicos. En términos generales se puede decir que se recurre al símbolo cuando se desea expresar la relación con la trascendencia, más allá del lenguaje conceptual. El símbolo orienta y prefigura la realidad espiritual, es existencial.⁵³ Precisamente de allí deriva su importancia para la vida espiritual, para la mística y para la teología, como el P. Bernard ha ilustrado más de una vez.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 435; *Le Dieu des mystiques, cit.*, vol. I-III.

⁴⁸ Cfr. R. ZAS FRIZ, “Teologia spirituale, mistica e filosofia. Il loro rapporto nella riflessione teologica di Charles André Bernard S.J., en *Mysterion* [en línea] 2 (2008), 93-120, disponible en: <<http://www.mysterion.it>>. Se trata de un estudio profundo, que presenta mucho material y busca identificar los principales conceptos filosóficos presentes en la reflexión de Ch. Bernard. Cfr. F. ASTI, “Criteri fondanti della mistica cristiana secondo Ch. A. Bernard”, en *Revista di Ascetica e Mistica* 1 (2008) 125-162.

⁴⁹ En este punto sigo la ponencia que L. Ciupa realizó en el Primer Congreso Internacional Ch. André Bernard, cfr., *Teologia in dialogo con le scienze umane*, Ed. San Paolo, Milano 2008, 147-150.

⁵⁰ CH. A. BERNARD, *Tesp*, 262; *Tesp it*, 225.

⁵¹ Cfr. J. CHEVALIER, *Diccionario de los símbolos, Introducción*, Herder, Barcelona, 1986.

⁵² *Tsimb*, 85-99; *Tsimb fr*, 64-75.

⁵³ Cfr. *Tsim*, 65, *Tsimb fr*, 49.

4. La instancia afectiva

Como apenas se ha visto, el lenguaje simbólico está estrechamente ligado a la afectividad. El P. Bernard afronta el difícil análisis del mundo inestable y fluido de la afectividad, que tanto para filósofos como para teólogos es tierra movediza. Su preocupación no se limita al nivel psicológico, sino que examina también el tema a nivel teológico, o sea en Dios y en el cristiano que participa de la vida divina. Su investigación culmina en uno de sus tratados, la *Teología afectiva*. Para el tema que nos ocupa reviste un particular interés, ya que la afectividad es un tema nuclear para la Antropología Filosófica.

A pesar de que la *Teología afectiva* es un texto que tiene ya 25 años, su temática es de gran actualidad. Después de cierto olvido por parte de los filósofos, un nuevo interés se ha despertado por la comprensión de la afectividad. Se ha reaccionado así contra la filosofía cartesiana y kantiana que privilegia el intelecto y la razón y de esta manera sigue los dictámenes de la mentalidad científica y su fundamental tendencia al objetivismo.⁵⁴

En esta obra el teólogo francés se propone precisar la naturaleza de la afectividad, su significado en la vida del hombre y del cristiano que busca la unión con Dios. Para lograr este objetivo, se abre al intercambio interdisciplinario. Filosofía, Psicología y Teología deben entrar en diálogo para enriquecer y profundizar el análisis de la afectividad. Frecuentemente se sirve de nociones psicoanalíticas⁵⁵, aunque su descripción de la vida afectiva no se identifica con la concepción freudiana.⁵⁶ La psicología genética de Maurice Pradines le brinda elementos importantes e incluso el modo de encarar el estudio de la conciencia.⁵⁷ Bernard integra también conceptos fenomenológicos, entre ellos por ejemplo la importante noción de cuerpo-sujeto. En cuanto al aporte de los autores provienen del ámbito teológico, el lugar primordial lo ocupan s. Juan de la Cruz y s. Ignacio de Loyola.

Consciente de las dificultades que se presentan para fijar las nociones en el ámbito de la afectividad, el P. Bernard se esfuerza por brindar una noción suficientemente amplia de afectividad, que permita aplicarla tanto a la condición animal como a la condición humana. Así, la define como “la resonancia activa en la conciencia del ser vivo de su relación existencial con el ambiente y del propio estado vital”⁵⁸ y luego explica con claridad:

“Ella es a la vez centro receptivo y centro propulsor. En ella se elabora misteriosamente la respuesta activa del sujeto a todas las sollicitaciones vitales que pueden actuar sobre él. Considerada en su soporte vital, dotada de un dinamismo endógeno, la afectividad no es otra cosa que la misma subjetividad; y la conciencia afectiva, el sujeto que se afirma”.⁵⁹

⁵⁴ Taff fr, 135, Taff it, 128.

⁵⁵ El P. Bernard se refiere, por ejemplo, al principio de economía de la energía psíquica que lleva al sujeto a reducir las tensiones psíquicas y al principio de la repetición de las experiencias vividas. Cf. Taff fr, 17, 233-234, Taff it, 17; 222-223. En la *Teología simbólica*, como ya indicamos, analiza la posición de Freud en su *Introducción al psicoanálisis*.

⁵⁶ Ch. Bernard se abre a los aportes de C. Jung, Ch. Badouin, R. Desoille, V. Frankl, L. Beirmnaert y Denis Vasse, J. Piaget, G. Cruchon.

⁵⁷ Cfr. M. PRADINES, *Traité de Psychologie Générale*, 3 vol. PUF, Parigi, 1948.

⁵⁸ Taff fr, 23, Taff it, 22.

⁵⁹ Taff fr, 147 Taff it, 139.

Receptividad y actividad están presentes en esta definición evidenciando la complejidad de movimiento afectivo y la dificultad que se presenta a la hora de interpretar en qué medida una reacción afectiva depende de factores objetivos o subjetivos.

Para comprender la especificidad de la afectividad humana, Charles Bernard la pone en relación con otras instancias de la conciencia, en particular con la inteligencia y la voluntad. Es interesante destacar que su interpretación de la conciencia afectiva corresponde, según él mismo señala, al símbolo del centro.⁶⁰ Pero, no la entiende como un principio puntual, sino como un centro dinámico que se edifica incesantemente a lo largo de la historia personal y en relación con los otros. Charles Bernard rechaza, por considerarlo pobre, el esquema piramidal de una superposición espacial de planos, según el cual la inteligencia se ubicaría en la cima, porque posee la capacidad de captación ontológica, la voluntad derivaría de ella y a su lado, como un agradable adorno, se encontraría la conciencia afectiva. Tal esquema, afirma, no tiene en cuenta la complejidad de la operación racional y mucho menos la complejidad del acto libre: la decisión libre no es la simple deducción práctica de un juicio racional. En la deliberación intervienen los motivos racionales, la espontaneidad de la voluntad y, subraya Bernard, interviene “la conciencia afectiva, que actúa para dar el sentido de los valores, e insertada en la voluntad misma, contribuye a convertir a la decisión personal en extremadamente compleja y, en el fondo, misteriosa para la inteligencia objetivante.”⁶¹

Para que nos podamos formar una idea más adecuada de su función, Bernard sugiere compararla con la memoria agustiniana:⁶²

“Como [la memoria agustiniana] constituye el fondo del espíritu de donde derivan los principios de acción de la inteligencia y de la voluntad, así la conciencia afectiva sería la conciencia que el hombre toma de ser sujeto, en el momento mismo en el cual se despliegan sus capacidades de conocimiento y de acción.”⁶³

Por lo tanto, así como en la perspectiva agustiniana memoria, inteligencia y voluntad se incluyen recíprocamente, igualmente en la concepción de Charles Bernard inteligencia, voluntad y afectividad se implican recíprocamente. En efecto, distinguir no es separar. No se debe dividir la conciencia humana, aunque se puede distinguir en ella diversas funciones que se interrelacionan.

El teólogo francés considera esencial a la afectividad humana estar radicada en la corporeidad.⁶⁴ Se distancia en ello de otros autores que realizan un planteo puramente metafísico de la afectividad.⁶⁵ En efecto, la conciencia afectiva, en el seno de la conciencia total, le recuerda al hombre que su yo no se reduce a un yo trascendental, sino que es vivido en la corporeidad como ser relacional y mortal. Así mismo, la descripción de la afectividad por niveles le permite abarcar desde los impulsos más ligados a la esfera orgánica hasta las aspiraciones propias de la esfera moral y religiosa,

⁶⁰ Ch. Bernard distingue un primer momento de la afectividad primordial que denomina *afecto*, de un segundo momento en el cual, gracias a la intervención de la inteligencia y a la toma de conciencia de sí, se forma la conciencia afectiva adulta. De esta manera la vida simplemente vivida se convierte en experiencia vital. Cfr., Taff fr, 138, Taff it, 130.

⁶¹ Taff fr, 175, Taff it, 165.

⁶² Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, 10, 15; 10, 17 y 10,20; *De Trinitate*, 15, 21, 41.

⁶³ Cfr. Taff fr, 175, Taff, it 165

⁶⁴ Cfr. CH. BERNARD, Taff fr, 35-58, 148-153; Taff it, 34-79; 140-145.

⁶⁵ Cfr. A. ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento*, Madrid 1956, citada por ch. Bernard Taff fr, 15; Taff it, 15.

pasando por los sentimientos psíquicos y los sentimientos interpersonales. Es importante resaltar, que en consonancia con los filósofos personalistas⁶⁶, el P. Bernard considera que a los sentimientos interpersonales no se los pueden englobar simplemente dentro de los sentimientos psíquicos, sino que conforman un nivel en sí mismo. No se puede hablar de necesidad del otro, de manera semejante a como a nivel biológico hablamos de la necesidad de alimento. Dice Bernard:

“La alteridad personal aparece como pura posición del otro, que no satisface una particular tendencia. Si, de todas maneras, aceptamos hablar en términos de necesidad, diremos que el otro satisface la necesidad del otro en cuanto tal, condición de la toma de conciencia del yo.”⁶⁷

Pone de relieve entonces, que la alteridad personal es constitutiva de la subjetividad ya que penetra la percepción del mundo, que no es sólo *externa* sino también *alterna*, suscita la conciencia del yo y constituye una de sus exigencias más profundas del sujeto: ser reconocido por los otros. Sin embargo, el P. Bernard destaca que la afectividad humana es ambigua debido a su doble movimiento de tendencia hacia el otro y de amor a sí mismo. Por lo cual, señala Bernard, plantea a la libertad un problema urgente.⁶⁸ Nuestro autor tiene unas páginas muy sugerentes sobre la comunicación interpersonal, sobre la amistad y sobre la relación varón-mujer.⁶⁹

El P. Bernard filósofo no podía permanecer en el nivel puramente psicológico, descuidando el problema de la dimensión ontológica de la afectividad. Por esto busca también poner en evidencia el modo afectivo de la conciencia ontológica.⁷⁰ Con este objetivo retoma el pensamiento de Ferdinand Alquié y lo enriquece con el análisis de la capacidad simbólica de la conciencia y con los aportes de la fe y de la experiencia mística.⁷¹

⁶⁶ Ch. Bernard recurre en particular a las teorías de M. Scheler y M. Nédoncelle.

⁶⁷ Taff fr, 47; Taff it, 45.

⁶⁸ Taff fr, 447; Taff it, 427.

⁶⁹ Taff fr, 45-58, 321-329; Taff it, 44-56; 305-314; Tesp, 269-300, Tesp it, 228-259.

⁷⁰ Ch. Bernard se refiere a la función de la conciencia afectiva en la captación ontológica de la subjetividad, también a ciertas formas de rechazo de la objetividad y de la temporalidad que son manifestación de la aspiración a un más allá más real y del rechazo de la muerte. Sin embargo, sostiene que por muy importante que sea la conciencia afectiva, debe tener en cuenta a la conciencia intelectual. En distintos contextos muestra cómo, más allá de las apariencias, la afectividad en el hombre nunca está sola. Cfr., Taff fr, 164-170; Taff it, 155-161.

⁷¹ “Ese peso de realidad atestiguada por la experiencia va acompañado de la percepción de una riqueza vital. La vida mística no se reduce a un conocimiento, sino que engloba también una instancia afectiva. No basta, en efecto, como suele hacerse, describir la experiencia mística en términos negativos: su conocimiento es supraracional, o acategorial (K. Rahner); esto es justo pero insuficiente, porque solo se utiliza la aproximación del conocimiento. Debería tenerse más en cuenta el hecho de que la superación noética se efectúa bajo el impulso de la afectividad. Allí donde se detiene el entendimiento, el corazón prosigue el movimiento: este adagio escolástico enunciado por s. Buenaventura y Dionisio el Cartujano, introduce el difícil problema de las relaciones entre amor y conocimiento, pero eso es más interesante que restringir *a priori* al conocimiento racional toda posibilidad de alcanzar y expresar lo real, remitir toda clase de percepción de lo real a un desconocimiento, a un apofatismo, mientras que también es una atestación vital”, CH. BERNARD, “Un diálogo entre la filosofía, la teología y la espiritualidad, camino hacia la sabiduría”, *Teología mística*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 44-45.

5. Conclusión

Al final de nuestro recorrido podemos señalar que una de las características del pensamiento del P. Bernard es que las distintas dimensiones y dinamismos del hombre no son tratados por una única vez, sino que son retomados en distintos contextos, en los cuales destaca su interrelación. De esta manera las nociones se van enriqueciendo y van manifestando su complementariedad. El resultado es una visión del hombre muy equilibrada y unitaria, donde la unidad ontológica del hombre como conciencia encarnada se muestra dinámicamente.

Se debe resaltar su preocupación por lograr un discurso integral, que permita abordar los problemas que se le plantean al hombre de hoy. Precisamente, esto lo abre al diálogo interdisciplinario. La teología, la filosofía y las ciencias humanas son puestas al servicio de una visión sapiencial que tiene un doble aspecto, intelectual y afectivo.

También se debe destacar el fin pedagógico de su obra. En sus tratados da pautas pedagógicas para iluminar el camino que permitirá al hombre alcanzar su plenitud humana y cristiana.

Es definitoria su posición respecto a que no se puede restringir al conocimiento racional la posibilidad de alcanzar y expresar lo real. La conciencia afectiva y el simbolismo tienen una función ontológica, por ello tienen un rol importante en la experiencia espiritual y mística.

Para apreciar de modo pleno su concepción del hombre sería necesario entrar en el ámbito teológico, donde su pensamiento logra su mayor profundidad. Mientras tanto, esperamos haber contribuido a presentar la faceta antropológica de su pensamiento, del cual hemos intentado delinear su riqueza, originalidad y actualidad y al mismo tiempo su arraigo en el magisterio tradicional de la Iglesia. Tal vez logremos suscitar el deseo de conocerlo mejor, de profundizar el aspecto teológico o místico; no hay duda que se trata de un teólogo que se presta a ser estudiado, no sólo por la fuerza de su pensamiento, sino por el sentido tan fuerte que poseía, y que continúa transmitiendo a través de sus obras, de la realidad que es la vida en el Espíritu. La cita de su *Teología afectiva* que hemos elegido para concluir nos parece responder plenamente a lo que hemos intentado hacer y a lo que deseamos pueda acontecer en el futuro:

“la personalidad verdadera del hombre está siempre adelante, allí donde la sitúa su vocación divina [...] Ciertamente, semejante vocación no es objeto de evidencia. Puede solamente ser anticipada por el deseo y descubierta poco a poco, a través del discernimiento de las mociones afectivas suscitadas en nosotros por el Espíritu. [...] La verdadera noción cristiana de persona se debe buscar en esta constante apertura hacia el infinito de Dios y en la realización paciente y perseverante del deseo del Espíritu que se vuelve sensible al corazón”.⁷²

⁷² Taff fr, 449-450; Taff it, 429-430