

Formar el deseo y desde el deseo, reto de la formación sacerdotal contemporánea

Nelson Jair Cardona Ramírez*

Sumario

Después de presentar una síntesis de la reflexión que diversos pensadores han desarrollado sobre el deseo, desde la antigüedad hasta nuestros días, el artículo ofrece algunos apuntes para una pedagogía espiritual del deseo en la formación sacerdotal.

Antes de presentar sus propuestas, al autor hace un llamado a reconocer la influencia que las teorías posmodernas del deseo están ejerciendo en la vocación sacerdotal: crisis de identidad, crisis de fe, relativismo de la moral y del dogma, crisis en el amor gratuito, tentación del hedonismo y, en definitiva, menos gusto por el sacerdocio.

Asumiendo el contexto actual, el autor desarrolla diez propuestas generales para una pedagogía espiritual del deseo en la formación de los presbí-

* Sacerdote de la Diócesis de La Dorada –Guaduas. Licenciado en Teología con especialización en espiritualidad por la Universidad Gregoriana de Roma. Doctorado Canónico en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Delegado Diocesano de Pastoral para los Ministros Ordenados, Profesor del Seminario Mayor y Párroco de Manzanares (Caldas), Docente de Itupal.



teros, desafiando con ello no sólo los conocimientos y habilidades de quienes se dedican a la formación sino, sobre todo, sus actitudes para re-proponer el deseo en la formación y re-encantar a los seminaristas y a los ministros ordenados.

Palabras clave: Deseo, Formación sacerdotal, Amor, Ascesis, Posmodernidad, Pedagogía, Espiritualidad.

Educate the desire (commitment), Challenge for Contemporary Priestly Formation

Abstract

Having presented a summary of the literature that has been written on the theme of desire (commitment) from ancient times to the present, the author offers some pointers for the spiritual pedagogy of desire for priestly formation.

Prior to presenting his proposals, the writer draws attention to the influence that postmodern theories of desire have had on vocation to the priesthood: identity crisis, crisis of faith, moral and dogmatic relativism, the crisis of committed love, hedonism and in a word, less attraction towards priesthood.

Taking into account the present context, the author makes ten general proposals for a spiritual pedagogy in desire (commitment) in the formation of priests that challenge not only the knowledge and skills of those involved in formation but also wants to examine their attitudes with the goal to renew the desire and reawaken the attraction for their calling in seminarians and priests.

Key words: Desire, Priestly formation, Love, Ascesis, Postmodernity, Pedagogy, Spirituality



No ha sido fácil para el hombre entender los mecanismos del deseo, éste aparece ante la conciencia como ambiguo, inaferrable e incomprensible. El deseo es eros, tendencia, carencia, producción, esencia del hombre, ansias de nirvana, hambre del otro, ambición de ser, obsesión de poder; es recuerdo, necesidad y aspiración, es del cuerpo, es del alma, es de ambos; es del hombre que reclama el reposo de la muerte para unos y del hombre que se proyecta al infinito para otros; para algunos ímpetu, para otros quimera; para algunos posibilidad, para otros infierno.

1. La reflexión tradicional sobre el deseo

1.1. El deseo: entre el amor y el odio

Los elogios para el deseo no son pocos. Los pensadores lo han considerado como potencia que mueve el alma (Aristóteles, 2008), dinamismo por el que el hombre adquiere lo que todavía no posee (Platón, 2003), disponiéndolo a querer para el futuro aquello que le parece conveniente (Descartes, 1986). Spinoza (1983) lo elogia, al punto de considerarlo la esencia misma del hombre y apetito que es consciente de sí; es la fuerza que hace posible los sueños y la realización de posibilidades mejores, dirán Bloch (1997) y Heidegger (2005).

Pero no todos lo ven con tanto optimismo y han subrayado la negatividad del deseo, su inapagable apetito y su frustración perenne. El deseo es falta de ser, es búsqueda perpetua que nunca se sacia (Sartre, 2004). El hombre es deseo encarnado, saco de necesidades inseguro de todo excepto de su miseria y del ansia que lo oprime (Schopenhauer 2001). Tan negativamente ha llegado a verse el deseo que, el Budismo afirma que el origen del dolor se halla en el deseo



y si se quiere ser feliz, no hay más camino que buscar la extinción del apetito (Eliade, 1999).

Platón entendió esta ambigüedad del deseo y quiso explicarla con el nacimiento de Eros que no es propiamente un dios, sino un ser intermedio, una especie de *demon*. Eros como el deseo, lleva en sí una cierta ambigüedad y tiene carencias: está ubicado en un lugar intermedio entre lo bueno y lo bello, entre lo mortal y lo inmortal, entre la sabiduría y la ignorancia, entre la riqueza y la pobreza. Por un lado, Eros es pobre, duro, seco, descalzo, sin casa, sin cama, sin cobija, compañero inseparable de la indigencia; en esto se asemeja a su madre Penia y, justamente por eso es capaz de desear aquello de que adolece. Por otro lado, gracias a la herencia de su padre Poros, Eros busca lo bello y lo bueno, es valiente, audaz y activo, buen cazador, siempre al asecho, ávido de sabiduría y rico en recursos, amante del conocimiento, mago, hechicero y sofista. A causa del legado de su madre muere frecuentemente pero, por el legado de su padre revive constantemente, pero lo que consigue siempre se le escapa (Platón, 2003).

1.2. Deseo y placer

El placer es común a todos los deseos. Tanto lo encuentra el hombre estragado en el libertinaje, como el moderado en la templanza (Platón, 1992). Los deseos tienden siempre al placer y se les obedece con alegría, (Aristóteles, 2003, Freud, 1992b). Así, placer siente el que satisface sus deseos fisiológicos, como el que satisface sus deseos espirituales, el que lleva a cumplimiento los deseos del cuerpo como los de la mente (Hobbes 2006). Fromm, (citado por Maslow, 1968), siguiendo a Aristóteles, distinguirá entre placeres superiores e inferiores, entre el placer por escasez y el placer por abundancia. Al relajamiento y superación de la tensión que se sigue a la saciedad por deficiencia se le puede llamar alivio, en contraste con el éxtasis y la serenidad que se experimenta con la unión de amor, con el crecimiento como persona. El alivio desaparece pronto, no así la alegría que acompaña la unión y el crecimiento, las cuales continúan avanzando por siempre.

1.3. *Incitadores y objetos del deseo*

El deseo puede ser provocado en el recuerdo, que entendemos como la impresión que deja en la memoria un acontecimiento efectivamente acaecido en la realidad, esto porque todo deseo que produjo satisfacción tiende a ser repetido (Freud 1992b); pero puede ser también provocado en la fantasía, por la que entendemos la capacidad que tiene el humano de imaginar situaciones futuras y desear alcanzarla (Heidegger, 2005; Bloch 1997). Si procede del recuerdo, el deseo se constituye en una especie de presencia de lo ausente y si nace de la fantasía puede entenderse como una presencia de lo posible.

Los activadores del deseo son múltiples.

En primer lugar está la necesidad por la que muchos han visto el deseo como estado de carencia (Platón 2003; Descartes, 1986).

En segundo lugar está el atractivo que, sobre la sensibilidad de la persona, ejerce un objeto considerado agradable y cuya consecución representa, para quien lo desea, un cierto bien (Aristóteles 2008). No todo objeto responde a una auténtica necesidad, sino muchas veces a la sofisticación del capricho humano, pero éste, es capaz de convertir las veleidades en fuente de alguna clase de satisfacción (Rousseau, 2011).

En tercer lugar por una persona, ya que es de la constitución misma del ser humano ser sociable, y por eso se siente impulsado a poseer de alguna manera no solo la visión del otro, sino el ser mismo del otro (Hegel 1996; Sartre 2004; Levinas 2002). Este deseo de la persona incluye también a las Personas Divinas, cima mayor del deseo del otro (Plotino, 1996). Finalmente, el hombre por su capacidad de transformar y transformarse, tiene aspiraciones y estas se constituyen en un fuerte provocador del deseo que está constantemente mirando hacia adelante en aras del desarrollo del individuo y de su entorno.

Aunque existen muchos deseos en el hombre, es posible, gracias a las sensibilidades propias del deseador que buena parte del actuar se enderece a un deseo fundamental que dirija, regule y re-signifique los demás y sea considerado como fundamental para el logro de la propia felicidad.



El objeto del deseo es siempre lo bueno o lo que así se considera (Aristóteles, 2008), pero los filósofos y psicólogos se han preocupado mucho por determinar cuál es el bien fundamental. Algunos, sobre todo los que aceptan una parte espiritual en el hombre se inclinan por un objeto espiritual del deseo. Así, para el Budismo es el Nirvana (Eliade, 1999); Para Platón (2003) la bondad y belleza más allá de la esencia; para Aristóteles (2003), Kant (1998) y Brentano (1935) es el bien; para Los Estóicos (Laercio, 1985b) es la virtud; para Plotino (1996), Leibniz (1710) y Kierkegaard (1997) Dios se constituye en el deseo máximo del hombre; en Descartes (1986) el deseo final es lo infinito presente en el pensamiento; Dante (2008) preferirá como objeto del deseo a la verdad; para Hegel (1996), Fromm (2007), Levinas (2002) es el deseo del otro; Feuerbach (2006) y Sartre (2004) afirman que lo que en últimas el hombre desea es la plenitud de Ser y por tanto ser Dios; Heidegger (2005) afirma que el deseo supremo es la máxima posibilidad a que el hombre aspire; Unamuno (1983) prefiere poner como supremo objeto el deseo de ser y ser por siempre; Frankl (1997) se inclina por la sed de sentido.

Otros pensadores se han inclinado más a considerar el deseo como una cuestión meramente orgánica y homeostática defendiendo la autonomía fisiológica y egocéntrica del deseo y al momento de escoger un deseo con categoría de fin se inclinan por la búsqueda del placer. Así los Cínicos (Laercio, 1985b), De La Metrie (1962), los Cirenaicos (Laercio, 1985a), Epicuro (Laercio, 1985b), Locke (2000), Stirner (1976), Hutcheson, Bentham, Mill, Stuart (Russel, 1961). Nietzsche (2007) y Hobbes (2006) añaden al placer el poder; Freud (1992b) le añade la distensión; Marx (2005), el conductismo (1994) y Maslow (1968) dicen que el deseo tiende sólo a satisfacer necesidades; Spinoza (1983) y Bloch (1997) optan por la autoconservación como fin máximo del deseo.

1.4. Deseo, reflexión y ascesis

El placer que acompaña la satisfacción del deseo es visto como un bien, sin embargo puede correr el riesgo del desenfreno haciendo necesaria la reflexión y la ascesis.

La reflexión se hace necesaria sobre todo cuando se descubre contrariedad entre la razón y el apetito, pues el intelecto impele a

resistir al apetito previendo el futuro, mientras el apetito se atiende más bien a lo presente e inmediato; esto porque el placer con toda la fuerza que ejerce sobre la sensibilidad del sujeto aparece como bien absoluto, haciendo perder de vista cualquier bien futuro que se pudiera alcanzar del aplazamiento o frustración del apetito. Aunque a veces gane el deseo, Aristóteles (2008) reconoce que el intelecto acierta siempre, pues, según la naturaleza, el principio superior y más fuerte es el llamado a originar el movimiento; el deseo, por su parte, a veces acierta, a veces no acierta. Aristóteles (2003), además, considera necesario que el deseo busque su equilibrio en la templanza, entendida por el filósofo como medianía (justo medio) entre los placeres. Pero, no todos los placeres deben evitarse y por eso el hombre templado lo es sólo respecto de aquéllos placeres corporales, sobre todo el tacto y a veces el gusto, pero no de la vista que permite ver algo bello, o del oído que permite escuchar algo armonioso o del olfato que nos permite percibir aromas agradables.

Ni siquiera las tendencias materialistas del deseo han sido ajenas a la necesidad de reflexión y ascesis del deseo. Así por ejemplo, la escuela Cínica, aunque libertina en cuestiones sexuales, ejercita una ascesis rigurosa contra los deseos de poder, honra, lujo y comidas (Laercio, 1985b). Epicuro y sus seguidores, aunque afirmen que el deleite es el fin del deseo, no entienden los deleites de los lujuriosos y desordenados, sino que unen el no padecer dolor en el cuerpo con el estar tranquilos en el alma, pues no es el sexo o los manjares lo que produce buena vida, sino un sobrio raciocinio que indaga perfectamente las causas de la elección o aversión de las cosas. Nadie de hecho puede vivir bien sin ser prudente, honesto y justo, pues las virtudes y la buena vida van de la mano (Laercio, 1985b). También el filósofo judío Spinoza (1983), reconoce que el abuso del placer puede llegar a ser malo y que hay que evitar el hedonismo. El hombre está llamado a actuar según la virtud, que no es otra cosa que obrar, vivir o conservar el propio ser bajo la guía de la razón poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad. Es que, la templanza en vez de limitar el placer lo conserva (Platón, 2003).

Ahora bien, desde el punto de vista filosófico hubo exageraciones en cuanto a la ascesis del deseo, que dicho sea de paso no fue un invento del cristianismo para asfixiar el aspecto dionisiaco de la vida



como algunos pretenden afirmar. Filial de la corriente socrática fueron los estoicos quienes relativizaron la felicidad y el deleite poniendo mayor énfasis en la consecución de una vida recta y honesta. Ellos propusieron la templanza aun para los placeres espirituales sintiendo que también éstos podrían esclavizar al hombre (Cicerón 1774). Más adelante Kant (1988), llevará la disciplina del placer a un rigor extremo, afirmando que no hay diferencia cualitativa entre el placer que busca la facultad apetitiva inferior y el que busca la facultad apetitiva superior, pues cuando el placer es lo expresamente buscado, no importa de dónde provenga, sino cuánto placer produzca, con qué facilidad se adquiera y con qué frecuencia se repita. Kant define la felicidad más bien como una armonía entre razón, deseo y voluntad, llamando abiertamente inmoral el hecho de hacer de la felicidad determinante del movimiento de la voluntad. En su obra “Crítica del Juicio” (2007), Kant afirma tajantemente que la obligatoriedad del goce es absurda aun cuando llegara a tratarse del gozo de los mismísimos místicos.

1.5. El deseo como proceso

Poco a poco el proceso de comprensión del deseo lo ha ido poniendo en relación con los acontecimientos que lo anteceden y lo suceden. Ya Fichte (1987) hacía una diferencia entre lo querido y el querer, diciendo de lo primero que sólo existe idealmente mientras es pensado y está sujeto a la deliberación y que el querer, en cambio, es el resultado de su acción efectiva. El querer supera la voluntad porque es productora de lo querido. El querer es producción de ser. Para Fichte querer y deseo son diversos. En el querer el objeto se ha definido y la voluntad se ha determinado, en el deseo en cambio la imaginación vaga todavía. La eficacia del deseo sólo es posible gracias a la voluntad.

Más tarde Brentano (1935), unirá el asunto del deseo al de la intencionalidad, es decir a la referencia a un objeto. Así, en la representación hay algo representado, en el juicio algo admitido o rechazado; en el amor algo amado, en el odio algo odiado, en el deseo algo deseado. Este representante de la psicología rechaza las posiciones clásicas de que la representación, el sentimiento y la voluntad se separen en el suelo del alma, surgiendo como series evolutivas independientes y con raíces distintas. Piensa más bien que hay un empalme magistral entre

ellos, pero sin que el precedente determine absolutamente al siguiente. Brentano propone tres clases de actividad psíquica atendiendo al modo como se refieren al objeto: representación (siempre que algo se nos aparece), juicio (admitir algo como verdadero o rechazarlo como falso) y emoción (interés, amor, deseo, resolución, propósito). De esta manera, el deseo es el fruto de un proceso entre elementos cuyo tránsito es imperceptible, lo mismo que imperceptible es la diferencia durante el proceso de lo que es sentimiento y lo que es volición. Así por ejemplo: tengo tristeza por una carencia, aparece luego el deseo de procurar el objeto que la satisface, decido entonces emprender el asunto y me resuelvo a actuar. Así, se unen dos aparentes extremos: un sentimiento con una volición y resulta difícil hacer clasificaciones de los actos individualmente asumidos. En el deseo está ya el germen de la tendencia, de la decisión y de la resolución. Todo deseo se refiere a una acción. No es solo el afán de que algo suceda, sino un deseo de que tenga lugar algo como consecuencia del deseo mismo.

Entendido como proceso y asumiendo todo el arco de las investigaciones sobre el deseo, podemos definirlo entonces como un desasosiego subjetivo-fisiológico, precursor de toda acción humana, provocado en el recuerdo o en la imaginación por una necesidad, objeto, persona o aspiración, temporal o trascendente, que incita a la supervivencia, desarrollo e inmortalidad del ser y que, si activa el querer y alcanza su objeto, hace experimentar placer.

Podemos organizar el proceso del deseo de la siguiente manera: Elemento activador (necesidad, objeto, persona, aspiración) → deseo → discernimiento emotivo (agradable, desagradable) → discernimiento racional (adecuado-inadecuado) → voluntad intencional (decisión sobre actuar o no actuar) → Voluntad determinadora (quiero y voy a emprenderlo) → acto (búsqueda efectiva de lo deseado) → satisfacción (por haber alcanzado el objeto).

2. La reflexión posmoderna sobre el deseo

2.1. La sensación de que algo cambió en el deseo

La reflexión sobre el deseo que hemos presentado fue la que, en líneas generales, se impuso durante muchos siglos. Sin embargo, el



momento presente está siendo testigo de un cambio en la dimensión desiderativa del hombre.

La Obra Pontificia para las Vocaciones Eclesiásticas (1998) analizando la cultura actual en Europa, afirmaba que era común encontrar jóvenes con serias dificultades para tender hacia objetivos grandes, de tener esperanza en un mundo mejor, con poca tensión vital, sin vocación y sin futuro. Por su parte el psicopedagogo vocacional Cencini (1996) afirmaba que la actual era la generación del placer, no del deseo. El Episcopado Latinoamericano y del Caribe (2007) decía respecto al mismo tema en Aparecida, que la avidez del mercado había descontrolado el equilibrio del deseo sometándolo al consumismo y hedonismo; lo mismo Benedicto XVI en la audiencia del 7 de noviembre de 2012 invitaba a generar una pedagogía que reavive el deseo, en una sociedad que parece haber perdido la capacidad de desear el auténtico bien.

¿Qué fue lo que pasó con el deseo?

2.2. Deseo y mentalidad posmoderna

La posmodernidad ha sido definida como una deconstrucción de todo lo que se daba por sentado. Fieles a ello Guattari y Deleuze (1985), filósofos posmodernos afirman que descubrir la esencia del deseo exige desprenderse de lo imaginario, estructural, simbólico, exige desprenderse de la idea de deseo que se ha tenido que la afiliaba a la carencia y la sometía a disciplina.

La propuesta posmoderna exige la decodificación del deseo, dejarlo chorrear como un flujo natural, liberado de los territorios cerrados a que han querido someterlo los idealistas y el mismo psicoanálisis. Desear para el posmoderno es ser un nómada, es desterritorializarse, liberarse del sometimiento a los códigos, interpretaciones y subjetivaciones del entorno. El loco es el modelo del hombre que ha decodificado el deseo, pues como en él, el deseo debe ser flujo, arroyo indomable, sin corte e inhibición. Debe ser productivo, sin nada que ver con la carencia; no debe tener dirección alguna, ni estar atado a la idea de placer.

Hay que cambiar la historia del deseo, pues sobre él la tradición filosófica, psicológica y religiosa occidental han lanzado una triple maldición: - Cada vez que desees serás testigo de tu carencia, -para calmarte sólo puedes limitarte a la descarga; - perseguirás sin éxito un imposible gozo. No, el deseo debe ser hoy dinamismo, producción interminable, espontaneidad, desinhibición sin códigos ni tapujos.

El autor modelo del deseo es para Deleuze el literato Masoch, que en *“La Venus de las Pielas”* (1973) describe sus aficiones amorosas, extrañamente alejadas de las formas convencionales de obtener placer, para alcanzarlo a través del sufrimiento, del dolor, de la humillación. Deleuze lo admira no tanto en su exaltación del dolor, sino en cuanto que afirma que el placer interrumpe la positividad del deseo; el deseo produce lo que inventa y por eso el deseo crea la necesidad y no al contrario (Deleuze, 2004). El deseo es proceso, que no se deja agotar en la miseria del placer, sino que como en Masoch, busca siempre con creatividad la manera de disfrutar el deseo en sí mismo y buscar en el deseo el goce. El objetivo de la propuesta Deleuziana es devenir desorganizado, deshacer significaciones e interpretaciones para llegar a ser un auténtico experimentador, un nómada feliz en el único territorio posible de la experiencia, sin sujeto que emita juicio sobre el deseo. El deseo debe ser su propio juez (Deleuze & Guattari, 1985).

Foucault (1968) se mueve por las mismas líneas pero prefiere identificar el deseo con el placer y por eso su personaje admirado es el Marqués de Sade, quien afirma que todo se hace por placer y que entre este y el dolor hay una extraña compenetración (Sade, 2000). En él la ley que disciplina el deseo da paso al nuevo deseo sin ley, el del libertino que obedece todas las leyes del deseo y cada uno de sus furores; libertino que sigue obediente el orden estricto de la vida placentera en la que toda representación se anima en seguida en el cuerpo vivo del deseo. De hecho, en su obra *“Justine”* hay una magistral combinación entre erotismo desenfrenado y salvaje y el encadenamiento de sus razones apropiadas. A partir de Sade la violencia, la vida, la muerte, el deseo, la sexualidad, extienden por debajo de la representación una oscura sombra que hoy se trata de retomar en el discurso de la libertad. Lo mejor de Sade es que en él, el deseo y su mejor manifestación que es el sexo carecen de norma y no conocen más ley que la suya propia (Foucault, 1976). También



Onfray (2002) admira a Sade por declarar las relaciones incestuosas como las más dulces y mejores de la naturaleza, por hacer ver que la sodomía es una bella manera de liberar el sexo de la vil reproducción y hacer ver que el único fin de la sexualidad es ella misma y el placer que provoca.

Pero, la concepción del deseo posmoderno se une a otros enunciados suyos haciendo desaparecer los objetos espirituales del deseo: todo es relativo, no hay verdad objetiva por lo tanto su deseo y su búsqueda no es más que quimera y fuente de violencia (Derrida 2001). No hay un bien objetivo y lo así considerado depende de la cultura y de los gustos del sujeto (Vattimo 2003) ¿para qué entonces buscarlo? No hay realidades metafísicas, Dios es la peor ficción de la humanidad y su trono debe quedar totalmente vacío, permitir que otro lo ocupe no sería más que volver a permitir la opresión (Onfray 2006). No existe el alma, no somos más que carne, “la polimorfia diversa sabe que no hay agujero, ni interior, tampoco ningún santuario a ser respetado; sólo hay piel” (Lyotard, 1990, p. 30).

Así las cosas, sin Dios, sin bien, sin verdad, sin alma, el hombre queda a merced de sus deseos. Todo lo que el hombre dice, hace, siente, piensa, desea, no es más que impulso corporal. Y, si es sólo impulso corporal no hay bien ni mal, moralidad o inmoralidad, ni capacidad de decisión. El hombre está sujeto a un determinismo orgánico en que la reflexión lo único que hace es envenenar el deseo. El libre albedrío viene considerado como una de las tantas ideas personificadas, una de las perniciosas imaginaciones inventadas por la religión para extraviar los instintos (Nietzsche, 1998; Onfray 2006).

Sin libre albedrío no hay espacio para la ascesis. Para el posmoderno, el asceta es una especie de masoquista que trata la vida como un camino errado, haciendo de la virtud una necesidad. El triunfo sobre la sollicitación auténticamente humana es imposible (Nietzsche, 2006; 2007^a). Según Onfray (2006) la maléfica ascesis cotidiana del seguimiento de Cristo, de su sufrimiento y de su pasión gangrenó la existencia entera del asceta. ¿Qué le queda entonces a la ascesis? Simplemente desaparecer por ficticia e imposible, si no somos más que impulso ciego ¿para qué fingir oponerse?

Así, en un mundo sin metafísica y por tanto carente de escatología supramundana, el hombre aterrorizado por el miedo de su desintegración, de su muerte se ha construido una escatología y felicidad presentes a través de la obsesión por la medicalización, las dietas, los embellecedores corporales, la experimentación cada vez más variopinta del placer sexual y la acumulación de las cosas, en la que cree atrapar momentos de felicidad. El narcisismo, el hedonismo y el consumismo son las consecuencias lógicas de esta nueva visión del deseo (Bauman, 2000; Lipovetski & Charles 2004).

Es claro, pues, que con la filosofía posmoderna del deseo, difundida ampliamente por la publicidad, y aplicada en los códigos de los Estados gracias a la influencia de la filosofía del derecho, buena parte del bagaje reflexivo sobre el deseo se vino a pique. Aquella idea de que el deseo era subjetivo y orgánico se reduce sólo al último enunciado; Dios, el bien, la verdad, el otro como objetos del deseo desaparecen del elenco y los elementos de discernimiento y voluntad saltan por los aires. Así las cosas, el deseo en la concepción posmoderna es una fuerza de atracción por algo o alguien, surgida en el organismo físico, que puede ser satisfactoria en sí misma e impulsa a su inmediata y egoísta satisfacción sin que deba ser disciplinado por nada y por nadie. Consecuentemente el proceso se acorta: Elemento activador (necesidad, objeto, persona, aspiración natural) → deseo → discernimiento emotivo (agradable, desagradable) → acto (búsqueda efectiva de lo deseado) → placer (por haber alcanzado el objeto).

3. Deseo Posmoderno y Ministerio ordenado

3.1. *Influencia de las teorías posmodernas del deseo en la vocación sacerdotal*

Es inevitable para quien vive en esta sociedad no respirar este clima y sufrir su influencia. Es lógico por tanto que las últimas generaciones de sacerdotes, por haber nacido en medio de la posmodernidad sufran la presión del principio del hedonismo y tiendan a reivindicar en la práctica y en la teoría el derecho a satisfacer sus propias necesidades y el mandamiento de amarse por encima de todo y de todos con una doctrina de la autoestima muy bien afianzada. Ellos llegan a los seminarios acostumbrados más a satisfacer placeres



que a ordenarlos y no han sido educados en el desear intensamente lo que realmente vale, lo que permanece y a realizar los sacrificios necesarios para conseguirlo (Cencini 1996).

3.1.1. *Adelgazamiento del deseo de ser: crisis en la identidad sacerdotal*

Del sacerdote decía San Juan Crisóstomo (1863) que es elegido por Dios y tiene una potestad celestial superior que la de los ángeles que les permite transformar con el Espíritu, perdonar los pecados, permitir o negar la entrada en el Reino de los cielos. Muchos siglos después Bernanós (1998) testimonia que todavía el sacerdote de su época goza de esa misma consideración en el ser. En su “Diario de un Cura Rural” muestra cómo el sencillo párroco de Ambricourt era un hombre sin mucho talento, tímido y apocado, que se siente incapacitado para cambiar el mal que hay en su pueblo, pero poco le importa porque lleva sobre sí el sacerdocio que lo hace grande por el mero hecho de serlo, pues le permite actuar no con sus dotes, sino con la gracia del Resucitado. Eran tiempos en que sólo por haberse ordenado eran sacerdotes, maestros, padres, eran autoridad y, aunque a mucha gente poco interesara la teología, con su comportamiento les hacían sentir que eran *alter Christus*.

Pero la sociedad cambió y junto con el repliegue de la ontología filosófica, replegó también la ontología sacerdotal. El mundo cobró una conciencia mayor de la igualdad y responsabilidad personales, la democracia fue ganando terreno y la autonomía se fue gestando como una de las características de la modernidad. Empieza entonces una corriente al interno de la Iglesia católica que bajo la influencia protestante se atrevió a decir que el sacerdote no era elegido por Dios, sino por la comunidad y que en caso de necesidad cualquiera podría presidir la Eucaristía (Schillebeeckx 1980) y se popularizó además la idea de que el celibato no tiene ningún *plus* respecto al matrimonio y que la vocación común a la santidad derriba las diferencias.

Por otra parte la literatura y cinematografía anticlerical tuvieron una explosión impresionante y la filosofía posmoderna se ensañó contra la persona del sacerdote no con el fin de despertar una reforma sino de impulsar la desaparición del ministerio. No sentimos odio

por los que se arrodillan, dirá Onfray (2006), pero sí repugnancia y deseo imperativo de combatir a los que invitan a esa posición y hacen permanecer en ella. Los sacerdotes se sienten mensajeros de un Dios que no habla, pero que a través de ellos nos dice lo que debemos pensar, hablar, hacer, evitar y pretenden evitar que pensemos por nuestra cuenta. Poder, eso es todo lo que buscan, era el poder lo que estaba detrás de su pretendida misericordia para con los leprosos y los dementes (Foucault, 1976); subyugar, era eso lo que buscaban al inventarse una moral policiva frente al sexo, que sirviera a los intereses de la producción que no toleraba distracciones en el coito (Foucault, 1998). Comparten los posmodernos con Nietzsche (2006) la convicción de que peligroso es el sacerdote y peligrosa la cura que ofrece y por eso la historia los ha desvelado como personas de baja categoría (Onfray, 2006).

También el sacerdote retirado Drewerman (1995) aportará a ese derrumbamiento ontológico al decir que el pretendido llamado divino del sacerdote no es más que una represión inconsciente que, cercenada de su ser humano viene trasferida a Dios. En el fondo su inconfesado deseo es ser un gran jefe, ese es todo su proyecto existencial, pues su inseguridad ontológica los atormenta. Por esa inseguridad renuncian a sus propios principios, opiniones y convicciones para mantener de modo funcional los principios, dogmas y convicciones de un aparato que consideran superior a ellos, llamado magisterio, cometiendo así un terrible equívoco para consigo mismos al hacer de lo exterior forma de su interior, contribuyendo a un exasperado superyó que aplasta inmisericordemente su individualidad y elevando peligrosamente el valor de la función. La formación que les ofrecen está perfectamente diseñada para montar en ellos la ideología de la fe y por eso omiten todo lo que tenga que ver con la ciencia que explica el cosmos, el hombre, la economía y cualquier asomo de filosofía contemporánea. Una terrible inmadurez para las relaciones los invade y por eso ocultan su incapacidad para amar a alguien concreto en los principios de universalidad del amor y en un pretendido cristiano celibato que no es más que ocultamiento hábil de su incapacidad para establecer su propio nido de amor. Su opción por el sacerdocio, sigue Drewerman, tiene mucho que ver con las posiciones de status y confort económico que todavía ofrece en muchas culturas, pero está sobre todo originada en fijaciones mal gestionadas de los complejos:



Así, su pobreza es fijación en la oralidad, su obediencia es fijación en la analidad y su castidad es fijación edípica. Es por eso que sólo se hacen sacerdotes los sujetos que por culpa de su familia han aprendido a compensar el sentimiento de inseguridad ontológica y de falta de justificación de la existencia por medio de una inclinación a reparar las posibles malformaciones asumiendo sobre sí un exceso de responsabilidades.

Así, en los últimos tiempos el Sacerdote ha pasado de estar en el pódium a ser uno entre otros; de *alter Christus* a Ministro, Pastor y Líder; de Celebrante a presidente, de conductor absoluto a coordinador, de elegido a acomplejado. Quizás por eso haya sido tan difícil asumir con valentía una identidad externa e interna bien definidas y sea tan común hoy la pluralidad de identidades, algunas de ellas notoriamente contrastantes.

3.1.2. Adelgazamiento del deseo metafísico: crisis de fe

Erradicada la metafísica del escenario posmoderno la teología y la fe quedan como mito. Engrandecida la búsqueda de placer inmediato y minimizada la tensión por lo infinito el deseo de Dios se hace exiguo. Que el mundo reduzca su sed metafísica es triste, pero que lo haga la religión, encargada de mantener esa sed en el mundo es catastrófico.

Resulta paradójico que muchos hoy no tengan dificultad en creer en la existencia de Sócrates, aunque lo que se sepa de él esté diseminado en las más contrastadas opiniones de sus discípulos; en cambio la existencia de Jesús, es algo que desde los tiempos de Reimarius y Bultmann muchos piden probar, pues quizás los evangelios no son más que la magnificación de una persona por parte de la comunidad creyente. Sobre la historicidad y divinidad de Jesús, se tienden muchas sombras de dudas declarando inauténticos o imprecisos los testimonios de Flavio Josefo, Tácito, Suetonio y Plinio el joven. Sobre sus milagros, ni se diga, ni los más enconados enemigos del cristianismo naciente pusieron en duda que Jesús fuera un taumaturgo maravilloso, como se demuestra en los testimonios que de Jesús ofrece el Talmud Judío, que no niega su sobrehumano poder, atribuyéndolo al demonio (Pagola 2007) o Celso que lo atribuye a poderes aprendidos (Orígenes

1996). Cuando el tema es la resurrección, el asunto se les hace más espinoso, algunos se ven tentados a alegorizarla y espiritualizarla para que no quede tan mítica, al punto de diluirla en una simple experiencia subjetiva de los discípulos, o en una metáfora de lo que su recuerdo y la continuidad de su obra harían en la sociedad. Los últimos tiempos van siendo testigos de un cambio en la cristología y se va llegando a un mayor consenso de que el Cristo de la historia y el Cristo de la fe son la misma persona.

El Papa Benedicto XVI dijo recientemente en su Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía (2011) que la crisis de la teología se encuentra en la crisis de la metafísica. Podríamos decir nosotros que buena parte de la crisis presbiteral tiene su fuente en un debilitamiento de la fe en lo trascendente, en lo divino, en la acción de Dios sobre el hombre, en la infinitud de la vida. Si el horizonte de la eternidad se estrecha, al hombre no le queda más que realizar su escatología en su presente, lo que está ahí, lo fáctico, lo utilizable, lo placentero. Sin fe en la fruición contemplativa del Eterno, no queda más que disfrutar el efímero placer de un nuevo juguete tecnológico; del vértigo de la velocidad del computador de última generación; del volátil sentimiento de satisfacción que produce el ascenso en la carrera; del falso record de los amigos virtuales, en su mayoría perfectos desconocidos para atiborrar de ruido las existencias sin meta o el placer de la posesión erótica de un cuerpo, del que, como dijera Sartre (2004), al final nada queda, sólo su capa, su despojo, su hábito, pero jamás su ser.

La fe en la resurrección y en la vida eterna no puede ser diluida, pues en esa verdad el cristianismo se juega toda su existencia.

3.1.3. Adelgazamiento del deseo del bien y la verdad: relativismo de la moral y el dogma

De alguna manera el sacerdote se sentía poseedor, por la revelación de Cristo, de la verdad sobre Dios y sobre el hombre; de la aceptación de esa verdad derivaba un estilo de vida que se ajustaba a una moral objetiva y se consideraba como bien verdadero. Pero la sociedad posmoderna concluyó que no había verdad y por lo tanto tampoco valores objetivos y propuso que tanto la verdad como el valor se deberían establecer por consenso.



De nuevo el problema mayor es cuando el relativismo se inserta en la teología y desde esta pasa al ministro y a los fieles. No se trata de que la reflexión bíblica y teológica no puedan hacer esfuerzos para mejor ser comprendidas, pero cuando se llega, como de hecho ha sucedido, a relativizar por ejemplo el papel de Cristo en la salvación del género humano llegando a equiparlo con los profetas de otras religiones, respetables claro está, como sucedió con muchos teólogos y sacerdotes que se opusieron a la “Dominus Iesus” (2002), se pierde el piso de la verdad y de los valores cristianos y surgen preguntas inquietantes ¿es salvador de alcance universal o no? ¿Sus valores pueden considerarse objetivamente buenos o no? cuando se le hace el juego al relativismo de la verdad y al relativismo del valor, entonces algo no está caminando bien. Ya ha sucedido muchas veces que, cuando el hombre es superado por el don, prefiere mutilarlo y eso parece estar sucediendo con la verdad y el valor: como su búsqueda fatigan, entonces se les degrada para ponerlos al alcance de todos.

Si a esto se suma una creciente desvalorización de la verdad sobre la posibilidad de la condenación y una creciente lista de traumas y supuestos genes que predisponen a taras morales, entonces los cristianos, incluido el sacerdote, tendrán mil justificaciones para mermar el ritmo de la misión y para tranquilizar o adormecer su conciencia.

3.1.4. Adelgazamiento del deseo del otro: crisis en el amor gratuito

Una de las diferencias entre el deseo y el placer es que, mientras el primero se refiere al otro y a lo otro, el segundo es autoreferencial. Justamente la búsqueda tan frenética del placer y el bienestar, han hecho perder de vista al otro o han elevado el riesgo de utilizarlo para el propio placer.

El deseo del otro se expresa en el sacerdote ante todo en su capacidad de amistad y de entrega, sin embargo, la mayor parte de estudios serios sobre la amistad sacerdotal arrojan un resultado preocupante: al sacerdote le cuestan las amistades gratuitas y se siente más a gusto en las relaciones de tipo funcional (Cencini 1996). Estos resultados empalman con otros que han medido la madurez afectiva del clero y de los aspirantes en que casi todos coinciden en que

entre el 10 y 20 % son afectivamente maduros, entre el 60 y 80 % presentan diversos grados de inmadurez y entre el 10 y 20 % presentan patologías más o menos graves (Cencini 1996; Valle, Benedetti & Antoniazzi 2003).

Aunque no compartimos con Drewerman (1995) su negación de toda trascendencia en la vocación, debemos, a partir de las estadísticas anteriores, admitir con él, que uno de los problemas fundamentales del clero es que su manera de relacionarse es eminentemente funcional. Esta funcionalidad relacional, obstaculiza las amistades libres y desinteresadas y no satisface el natural deseo del otro que lo que busca es darse para recibirse, gastarse para encontrarse. La tendencia al aislamiento, generada quizás por profundas insatisfacciones internas o por modelos de formación que en aras de un abstracto amor universal reprime los afectos de predilección resulta problemática, pues si le creemos a Erikson existen dos fases del desarrollo psicosocial entre los 20 y 50 años que, si bien vividas conducen a la intimidad y a la generatividad, y si mal vividas conducen al aislamiento y la absorción en sí mismo. Si buena parte de los clérigos de nuestro tiempo se refugian en el aislamiento y en la autocontemplación, lo que están haciendo es dejar estéril su ministerio, renunciando a una fecundidad espiritual que se da no sólo en relación con los fieles sino que debe también darse en relación con sus hermanos de presbiterio. Hay una fuerza interior desbordante que nos impulsa a ser íntimos de alguien (no necesariamente con implicaciones genitales) y a ser padres de alguien y si no la realizamos físicamente tenemos que realizarlo espiritualmente, y si no se realiza engendra neurosis, esas neurosis que buscan falsamente calmarse en la pseudopaternalidad de mis cosas, mis mascotas, mis actividades y mis obras, o en los peligrosos intentos de poseer impuramente al niño, a la niña, al joven y a la joven o en el engañoso refugio que ofrecen el licor, el consumismo, las drogas, las pseudo-relaciones virtuales y la tecnofilia en general.

3.1.5. Adelgazamiento de la ascesis y el sacrificio: tentación hedonista

En la posmodernidad el placer ya no está proscripto. El derrumbe de la familia tradicional como institución reguladora del placer, tan promovido por Foucault se está dando y con él la liberación del



placer. Según Rahner (2008), caer hoy en el hedonismo es más fácil pues lo que antes se temía hacer por los riesgos de la enfermedad o del castigo, físico, moral, social o divino, hoy ya no es problema y el bienestar que antes no se podían dar por limitaciones económicas hoy se ha abierto paso al goce y disfrute ilimitados. Dentro del sacerdocio acudimos a la transición de una vida de placeres tolerada con escándalo, al reclamo de poder experimentar esa vida placentera con todo derecho.

Aunque no se conocen estadísticas sobre los hábitos de consumo del clero, la *Pastores Dabo Vobis* (Juan Pablo II, 1992) en el análisis que hace de la realidad los pone entre las cosas que obstaculizan la opción sacerdotal, al hacer dependientes a los jóvenes de una interpretación individualista y materialista de la existencia. Si el bienestar material se asume como único ideal de vida entonces todo lo que suene a sacrificio es rechazado y por tanto también la ascesis propia de una vida consagrada al servicio del Reino. En una sociedad tal, el tener reemplaza la supremacía del ser y tergiversa la lógica de los valores y termina fácilmente en la instrumentalización del otro.

Pero existe un peligro aún mayor por envolvente, y es hacer de la religión, de la que el sacerdote es líder, un producto más del consumo. Esta tendencia ha sido denunciada por los críticos de la posmodernidad. Fromm (1989), por ejemplo, rechaza el sentimiento de que estamos en un período de renacimiento religioso. Lamenta que se usen los símbolos de tradiciones genuinamente religiosas para transformarlos en fórmulas de consumo, convirtiendo la religión en un dispositivo para lograr el propio éxito y a Dios en socio de ese negocio, por cierto muy lucrativo. Los movimientos que hoy revalorizan lo sagrado defienden la teoría del individuo legislador de su propia vida y por eso ofrecen religiones a la carta que, para favorecer su aceptación, no tienen problema en mezclar las más disimiles tradiciones y psicologizar sus doctrinas con propuestas de autorrealización subjetiva. El tiempo contemporáneo no suprime la religiosidad sino que la reorganiza y la ofrece individualizándola, cubriéndola de emoción, disociando la creencia de la práctica y reivindicando la primacía del presente (Lipovetski & Charles, 2004). Precisamente, el Papa Benedicto XVI (2005) en su viaje apostólico a Colonia con motivo de la XX jornada mundial de la juventud, puso en guardia sobre ese

peligro, afirmando que hay en el mundo actual un fuerte sentimiento de frustración que cohabita con un *boom* de lo religioso y dice que si se exagera demasiado, la religión se convierte en un producto de consumo del que se escoge lo que place sabiéndole sacar provecho. Es una religión cómoda pero que al momento de la crisis abandona a la propia suerte.

3.1.6. A mayor ambiente posmoderno, menos gusto por el sacerdocio

Los datos de los anuarios Pontificios (1999 y 2011) de los últimos años nos dicen que los sacerdotes y seminaristas aumentan en Asia, África y Oceanía, siguen descendiendo dramáticamente en Europa y Norte América, especialmente Canadá y en la cristiana Latinoamérica se empieza a sentir preocupación porque el número de ministros no crece a la par con el número de fieles (Episcopado latinoamericano y del Caribe, 2007).

Sostenía Lyotard (1987) que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna y que este cambio es más o menos rápido según los países, y en los países según los sectores de actividad; cabe entonces preguntarnos: ¿en la medida en que la posmodernidad se vaya apoderando de nuestros países, cambiará el estatuto del saber y consecuentemente el deseo de optar por el presbiterado será cada vez más escaso? ¿Será la América Latina la esperanza de la Iglesia o lo serán más bien las iglesias cristianas del oriente y del África, tan alejadas aún de las ideologías posmodernas?

3.2. Apuntes para una pedagogía espiritual del deseo en la formación sacerdotal

La posmodernidad, afirma Lyotard (1989) es tiempo para “desear el deseo”. Sólo el deseo posibilita el vínculo entre ausencia y presencia, y permite que algo que de modo actual no está, lo esté en el deseo por recuerdo o por esperanza. En este tiempo de ausencia de tantas cosas esenciales es necesario apelar con fuerza al deseo. Cuando el deseo vuelve a surgir, la esperanza del retorno de aquello ausente recomienza y por el deseo, de algún modo lo ausente está presente.



3.2.1. *Reproponer el espíritu desiderativo del hombre*

Frente al sujeto débil y por tanto con deseos exiguos hay que proponer la imagen bíblica del hombre. Es cierto que el hombre nunca es o bueno o malo, sino que es lo uno y lo otro, en él luchan permanentemente fuerzas antagónicas; es un místico y salvaje que, aunque se haya decidido por Dios sigue siendo por siempre el que deseando lo bueno se ve envuelto en lo malo (Rom 7,16-20). No es ni ángel caído ni animal promovido, es simplemente el hombre, el caminante; el perfectible nunca por sí mismo perfecto.

La Biblia reconoce eso en el hombre y en todo hombre, y por eso, Dios en su insuperable pedagogía lleva al hombre a reconocer lo que es, pero no como el punto final de un proceso, sino como el trampolín que lo eleva hasta lo que debe ser. Los hombres de la Biblia no olvidan que Dios ha hecho al hombre imagen y semejanza suya, un poco inferior a los ángeles (salmo 8). No por acaso, los más grandes hombres de la biblia y de la mística son llamados a subir: Elías al Horeb; Moisés al Sinaí, Jesús a Jerusalén, Juan de la Cruz al monte Carmelo, Teresa a la estancia central del castillo de perfección.

Dios nos permite partir de lo que somos pero incitándonos permanentemente a llegar a lo que podemos ser: Jacob era embaucador y ambicioso, pero, luchando con los deseos de Dios fue vencido y bendecido; Moisés tartamudo y acobardado será el inolvidable interlocutor de Dios con quien hablaba como con un amigo; Elías violento y pretencioso llegará a ser el gran profeta del Yahvismo; David lujurioso el amado Rey modelo; Jeremías, inexperto e inseguro llegará a ser sostén para su pueblo, implacable voz profética del Señor; Pedro primario y cobarde llegará a ser el primero en la fe; Pablo soberbio, fanático y perseguidor será al apóstol de los gentiles. Desde eso que eran emprendieron una aventura en la que sus deseos fueron vencidos por los deseos de Dios. No se conformaron con las exiguas posibilidades de su frágil humanidad, se pusieron en las manos de Dios y confiados en él emprendieron algo que para los conformistas parece imposible, pero no para los que tienen fe en las posibilidades que Dios puso en el hombre: "Sean Santos porque yo su Dios soy Santo" (Lv 19,2) "Sean perfectos como perfecto es su Padre del Cielo" (Mt. 5,48). Ni más ni menos que hacer de Dios la medida.

El seminarista y el sacerdote no pueden conformarse nunca con lo que han alcanzado, deben procurar mantener esa sana inquietud que lleva a ser más exigentes y a desear un bien más alto, más profundo, y a percibir cada vez con mayor claridad que nada finito puede colmar nuestro corazón (Benedicto XVI, 2012).

Ni siquiera frente a la realidad tan abrumadora del pecado el seminarista y el sacerdote pueden tener actitudes derrotistas, pues si nos justificamos permanentemente en la fragilidad nos haremos merecedores de la reprensión de San Agustín en su comentario al Salmo 60 (Liturgia de las Horas II, oficio del domingo I de cuaresma) cuando habla de las tentaciones de Cristo: “¿Te fijas en que Cristo fue tentado, y no te fijas en que venció la tentación?... Hubiera podido impedir la acción tentadora del diablo; pero entonces tú que estás sujeto a la tentación, no hubieras aprendido de él a vencerla”.

Tan predispuestos como estamos en estas épocas a la autonomía o en el peor de los casos a la anomia, no queremos modelos, ni reglas de conducta que vengan de fuera. Hablar de imitación de Cristo es para muchos un abuso inaceptable, somos tan narcisistas que no aceptamos ni siquiera a Dios como modelo. La auto-realización es el criterio a seguir y a esto nos ayuda la educación contemporánea que tiene como meta sacar a flote las propias potencialidades del individuo para que, autogestione su vida y lleve a los niveles por él elegidos sus capacidades. Obra grande e importante sin duda, pero el sacerdote tiene un *plus*, un más allá, su camino no sólo es educativo por el que saca lo mejor de sí, sino que su camino es también formativo por el que ha decidido permitir que en él se formen los mismos sentimientos de Cristo.

En esa reconstrucción del hombre fortalecido por la gracia es interesante implementar el “proyecto de vida”. La ciencia del momento tiende al determinismo orgánico y por lo tanto es presentista, por eso las proyecciones futuras y la búsqueda de ideales no pertenecen de modo natural, como antes, a los anhelos del ser humano. La pedagogía proyectiva es ante todo una pedagogía del deseo y de la transformación que, sin perder el acumulado histórico, no permanece en lo ya dado como algo estático, sino que se abre a panoramas nuevos que cada actor quiere transitar. Es una pedagogía del proyecto de vida,



del deseo de hacer realidad los sueños para sí y para el entorno, de caminar hacia un futuro deseable, pero de modo intencional, no automático y que como tal exige una disciplina del deseo desde la práctica de la autonomía y de la libertad, no de la represión (Aguilera & Martínez, 2009).

3.2.2. *Del deseo egocéntrico a la descentración del deseo*

Levinas (2002 p. 57) ha mostrado con honda seriedad que el camino de la trascendencia comienza con el salir de sí para dirigirse luego a lo “Totalmente Otro, hacia lo absolutamente Otro”, lo mismo Benedicto XVI (2006 nro.6) ha evidenciado la importancia del amor para que el hombre pueda trascender sus deseos. El amor, dice

Es «éxtasis», pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios.

Amar significa ayudar a obtener al otro su deseo. Este desear la realización del deseo ajeno, no sólo lleva a la realización y felicidad del otro, sino también a la madurez humana y cristiana de quien así actúa. Jesús de Nazaret lo demostró y lo enseñó: “Hay más gozo en dar que en recibir (Hch 20,35), el que quiera ser considerado superior hágase el último (Mc 9,35), el que quiera el poder se haga servidor (Mc 10,43); el que quiera saber algo que se haga sencillo (Lc 10,21); el que así obre tendrá el placer de la bienaventuranza. Descentrar y reorientar el deseo (Castillo 2010) es presupuesto para la felicidad del hombre y esa salida de sí se constituye en un peregrinaje continuo que puede llevar a las puertas mismas de Dios

3.2.3. *De la descentración del deseo a la metafísica del deseo*

Amurallado en el más acá, al hombre no le queda más que disfrutar los pequeños placeres que le ofrezca una vida efímera y tormentosa. La situación no es nueva, y las palabras de la Sabiduría (2, 1.6) parecen pronunciadas por un enardecido posmoderno: “Corta es y triste nuestra vida; no hay remedio en la muerte del hombre

ni se sabe de nadie que haya vuelto del Hades [...] Venid, pues, y disfrutemos de los bienes presentes, gocemos de las criaturas con el ardor de la juventud". Pero, las soluciones meramente humanas, al margen de Dios, resultan incompletas.

Ni siquiera el más grande de los amores humanos es capaz de saciar el deseo que se esconde en el corazón, más bien, le permite entreabrirse al interrogante sobre su origen y su destino, sobre la posibilidad que tiene de durar para siempre. La experiencia humana del amor tiene en sí un dinamismo que remite más allá de uno mismo; es experiencia de un bien que lleva a salir de sí y a encontrarse ante el misterio que envuelve toda la existencia (Benedicto XVI, 2012).

El reposo de la nada de Schopenhauer (2001) o Freud (1992b), sólo conducen a una náusea sartriana que colma la vida de angustia y sinsentido. Es verdad: sin esperanza ultraterrena, el hombre no es más que pasión inútil. No bastan las ilusiones de un mundo mejor propuestas por Marx y sus amigos, pues ante la desesperación de un hoy sin mañana toda acción pierde potencia y el entusiasmo se acobarda ante el irrefrenable pragmatismo que termina invadiendo la vida. Puede la esperanza propuesta por Bloch (1997) ser un paliativo, pero su ontología del "no ser" que busca en la esperanza su ser, se aniquila ante la impotencia que produce una muerte sin más allá. Por eso, Kant (1998), desde la filosofía trata de hallar una salida a la búsqueda interminable del bien en la esperanza de un más allá; si no puede desde la razón pura, al menos lo hace desde la razón práctica. Unamuno (1983) sentirá que la única forma de calmar la sed infinita de ser es en un más allá. Vattimo (1996) afirmará que después de caminar un tiempo lejos de Dios y de la religión, retorna, porque tiene que buscar una esperanza que dé sentido a todas sus fallidas búsquedas personales y sociales. Pero, por encima y muchas veces a pesar de los grandes pensadores, el hombre común, el hombre de la calle, se resiste a renunciar a la esperanza.

Entre el año 300 y 200 a.C. bajo el gobierno Tolomeo que favoreció una sociedad ávida, obsesionada por los beneficios, la riqueza y la búsqueda de poder algún sabio maestro en Jerusalén escribió el Qohelet. Ese maestro había satisfecho todos los deseos, pero al final concluye que en ellos no está la felicidad. El hombre y el cosmos



viven un vacío recomenzar de donde se había partido, situación frustrante de deseos truncados (2, 1-11). Fatuo es imaginarse un mundo futuro de ensueños, vacío es el deseo de poder, de conocimiento, de posesión y de placer a los que el autor afirma haberse dedicado. Qohelet fue un experimentador desenfrenado del deseo y del placer cuya insaciabilidad le dejó el alma vacía. Sin embargo, algo queda, aunque no es mucho: disfrutar el instante de placer que a veces Dios en sus incomprensibles designios ofrece, pues la vida del hombre no es más que una oscura noche con fugaces relámpagos de luz. Niñez y juventud son efímeras y hay que aferrarse a ese relámpago de luz y de placer antes de hundirse en las tinieblas de la vejez y en la nada definitiva de la muerte (Ravasi, 1999).

Qohelet llega a un desencanto tal porque la teología retributiva no alcanza a llenar los deseos más agudos del hombre. Por eso, la Biblia, ya desde el Antiguo Testamento plantea posibilidades más allá de lo meramente histórico. Tritoisaiás dirá que la salvación escatológica no es de este mundo, sino que hay que esperar cielos nuevos y tierra nueva (Is. 65, 17). Desde otras perspectivas, los libros de Daniel (12,2 ss.) y 2 Macabeos (7), abren enormemente las expectativas de la esperanza al plantear la posibilidad de la inmortalidad. Pero es sobre todo el libro de la Sabiduría, escrito en la última mitad del siglo I a.C. el que abre el deseo a la metafísica.

Sabiduría (2, 1-9) reconoce que en una vida tan breve y sin más allá, el placer y el poder se convierten en absolutos y hay que aprovecharlos pronto y hasta el fondo, pues la vida no ofrece nada mejor que placer y poder. Pero, a diferencia de Qohelet la Sabiduría se abre a la trascendencia y la esperanza, afirmando que Dios creó al hombre para la incorruptibilidad, haciéndolo a imagen de su misma naturaleza (Sab.2, 23) y por eso los justos vivirán con Dios y los impíos recibirán castigo (Sab.3, 1-10) y el deseo insatisfecho encuentra en Dios su plenitud.

Si bien la resurrección se anuncia ya en el Antiguo Testamento, Cristo es el primero que resucita y quien lo siga verá colmados sus insatisfechos deseos de ser a través de la palabra y vida de Jesús que anuncia a los hombres divinidad; a los mortales, inmortalidad; a los pecadores justificación; a los miserables glorificación (San Agustín,

1993a); esta verdad no es opcional para el cristiano; ella es certeza, pues está indefectiblemente unida a la fe en la Resurrección de Cristo, prenda de nuestra esperanza (Benedicto XVI, 2007).

Así como la Biblia pasó de la insatisfacción del deseo a la eternidad en Dios, lo mismo puede suceder al hombre, quien en palabras de San Bernardo de Claraval (1993) aspira siempre a lo mejor sin lograr saciarse. Tenga cuanto tenga, el hombre siempre codiciara lo que no tiene y vivirá en la inquietud por lo que le falta. Soñando con lo que podría tener, frustra el deleite de lo que tiene. El que así obra no consigue un fin, pero podría llegar a él si alcanzando todas las cosas, la fuerza misma de su ambición lo llevara a la búsqueda de lo único faltante, el Dios del universo.

Así fue precisamente la experiencia de Agustín (1991, L. X, XXVII, 38) que busca sin cesar la verdad y el bien auténticos, aquéllos que ni su paso por otras religiones, ni su experiencia del placer le han otorgado, pero desea y busca hasta que encuentra dentro Aquello que tanto buscaba afuera.

El deseo de Dios es la primera condición para hallarlo. Así lo creía San Anselmo (1993 0227b) cuando orando a Dios le dice: “Te buscaré deseándote, te desearé buscándote; amándote te encontraré, encontrándote te amaré”. Y la perseverancia en ese deseo tarde o temprano encuentra lo que busca; así lo señala San Gregorio Magno (1993) hablando de Santa María Magdalena en el acontecimiento de la resurrección cuando afirma que, primero lo buscó sin encontrarlo, pero perseveró y así fue como lo encontró; con la dilación iba aumentando su deseo, y este deseo cada vez más acrecentado le valió hallar lo que buscaba. Los deseos, en efecto, aumentan con la dilatación del encuentro. Si la espera enfría el anhelo, es porque no eran verdaderos deseos.

3.2.4. Formadores: provocadores de la mimesis del deseo

Para Sócrates (Platón 2003), Rousseau (2011), Ortega y Gasset (1992), Lyotard (1989), la provocación se ha reconocido como uno de los mejores métodos para educar. Se trata, no de instruir, sino de provocar interrogando la inteligencia e interrogando la vida. En los



últimos tiempos René Girard (1996) se ha dedicado a estudiar con profundidad el elemento mimético del deseo afirmando que los hombres se influyen unos a otros, y tienen tendencia a desear el uno lo que desea el otro y que es común encontrar que el deseo del hombre está fundado en el de su semejante.

Este dinamismo mimético del deseo es justamente el que mueve el seguimiento de Cristo. Un detalle bellísimo nos ofrece Juan (1,35-46) sobre el modo como Jesús provoca a los que quieren seguirle. Sus primeros discípulos fueron primero discípulos de Juan que se entusiasman con las palabras que sobre Jesús ha dicho el Bautista y el entusiasta encuentro con Jesús va generando una onda vocacional, una especie de antojo colectivo. Los discípulos no son llamados aquí por una palabra imperativa como en los sinópticos (Mc. 1, 16-20; Mt. 9,9; Lc. 5, 10-11), sino que son orientados por un testigo. El Bautista, capacitado por Dios para ver en Jesús al Mesías, provoca el deseo de Andrés y otro discípulo, Andrés provoca el seguimiento de Pedro. Felipe, paisano de Andrés y Pedro, o bien es provocado por Andrés o bien era el segundo que fue a ver a Jesús; Felipe se encuentra con Natanael y provoca en él el seguimiento con palabras equivalentes a las dichas por Jesús a los primeros dos “ven y lo verás”. Todos, volviéndose testigos provocan en otros el deseo del seguimiento.

La Sagrada Escritura y la historia de la espiritualidad son testigos de la mimesis del deseo divino. Eliceo se antoja por Elías (2 Re 2,15), Samuel por Elí (1 Sm 3,1-9), Andrés por el Bautista (Jn 1,40), Simón por Andrés (Jn 1,41-42), Saulo por Esteban (Hch 7,58-8,1), Agustín por Ambrosio (San Agustín 1991), Gregorio Taumaturgo (1990) por Orígenes. Otros, como Ignacio de Loyola (1991), el ateo Clive Lewis (2006), autor de la crónicas de Narnia, y el ateo científico del genoma humano Collins (2008), despertaron a los deseos de Dios incitados por obras edificantes. El deseo antoja y después de antojarse se multiplica.

Reto entonces para el formador y acompañante de vocaciones y ministros sobre todo en este momento, ha de ser el de convertirse en un testigo, una persona con elevados deseos de Dios, que ha visto y oído, que ha contemplado y tocado (1 Jn. 1,1-3), de modo que su entusiasmo sea capaz de sembrar en otros la duda de si ese no sea

quizás el auténtico camino a la felicidad. El mismo Nietzsche (2007) tan enemigo del clero, lo reconocía al afirmar para su tiempo que, la Iglesia católica poseía todavía hermoso número de elementos seculares debido a esa especie de sacerdotes de vida ejemplar, que inquietan a los hombres invitándolos a pensar si no será bueno vivir del mismo modo.

3.2.5. Favorecer el discernimiento racional y espiritual en el deseo

La descristianización de la sociedad occidental ha producido un debilitamiento grave del sentido moral debido al desprecio de la moral evangélica y a la confusión en los principios y valores éticos fundamentales. Subjetivismo, utilitarismo, relativismo, hedonismo reivindican con éxito sus posiciones y esto afecta también a los candidatos al sacerdocio y a los sacerdotes mismos.

Se hace necesaria por tanto, más que nunca, la educación en el discernimiento racional en que se juzga si un deseo corresponde al bien objetivo y un discernimiento espiritual que juzga sobre si ese deseo viene del espíritu bueno o del espíritu malo, es decir, si lo que deseo como posibilidad de actuación corresponde al crecimiento en la fe, la esperanza y la caridad o si tiende más a la desconfianza, la resignación y el egoísmo. San Ignacio de Loyola (1995) ofrece reglas y ayudas en lo que provoca la intervención de todos los planos de la persona: el conocimiento de sí, la consideración racional, la meditación y contemplación espiritual; esas reglas seguramente habrá que complementarlas con todos los progresos de la psicología, siempre y cuando se respeten las características propia del llamado divino.

3.2.6. Enseñar el valor de la exteriorización del deseo

El psicoanálisis afirma que el deseo se racionaliza y pierde su torrente emocional cuando se verbaliza, cuando se vuelve palabra (Freud 1992a). Eso sin duda es cierto y por eso es tan útil contar a otro los deseos, exteriorizarlos. Los que participan de terapias para las adicciones manejan el principio de que la tentación y el mal deseo le temen a la luz, porque ésta los debilita. La dirección espiritual y la confesión son de mucha utilidad en este proceso, pero, para que



sea más eficaz debe estar preparado el formador para saber llevar al candidato y al sacerdote desde el deseo hasta su motivo.

Claro que mucho antes que Freud ya lo sabía Ignacio de Loyola (1995, nro. 326)

Cuando el enemigo de natura humana trae sus astucias y suasionas a la ánima justa, quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto. Mas cuando las descubre a su buen confesor, o a otra persona espiritual que conozca sus engaños y malicias, mucho le pesa; porque colige que no podrá salir con su malicia comenzada, en ser descubiertos sus engaños manifiestos.

3.2.7. Reencantar con paciencia en las crisis del deseo

El hombre, y por tanto el sacerdote es un ser con altibajos en el deseo trascendente, debido a las frustraciones cotidianas, a las crisis orgánicas, psicológicas y espirituales por las que pasa a través de todo el arco de la existencia. Los santos conocen la enfermedad del deseo espiritual y la llaman acedia que Juan Clímaco (2012) en su "Escala Espiritual" define como relajación del entusiasmo, muerte del espíritu que considera gozoso el siglo y malaventurada la total entrega a Dios. Sus síntomas se expresan sobre todo en una pesadez enfermiza para todo tipo de oración y fuerte incapacidad para la obediencia y el servicio, causada por el olvido de las cosas de Dios y el exceso de dispersión.

Los evangelios, sobre todo Marcos, no desconocen las crisis de los discípulos y presentan a Jesús re-encantándolos permanentemente. Buena parte de la tarea de Jesús con los suyos es revitalizarlos en el deseo y casi siempre recomendándoles el retorno al lugar de las utopías, de los primeros sueños: Galilea en Marcos (16,7); Jerusalén en Lucas (24,33), él mismo con quien deben permanecer en Juan (15,5).

Reencantar el deseo de los seminaristas y Ministros ordenados es ardua tarea del momento presente. Las palabras de Pablo VI (1967, 94) a los Obispos parecen dichas para nuestro tiempo:

Todos vosotros, venerables hermanos, estáis ciertamente convencidos de que devolver a un ánimo sacerdotal el gozo y el entusiasmo por la propia vocación, la paz interior y la esperanza de salvación, es un ministerio urgente y glorioso que tiene un influjo incalculable en una multitud de almas. Si en un cierto momento os veis constreñidos a recurrir a vuestra autoridad y a una justa severidad con los pocos que, después de haber resistido a vuestro corazón, causan con su conducta escándalo al Pueblo de Dios, al tomar las necesarias medidas procurad poneros delante todo su arrepentimiento. A imitación de nuestro Señor Jesucristo, pastor y obispo de nuestras almas, no quebréis la caña cascada ni apaguéis la mecha humeante; sanad como Jesús las llagas salvad lo que estaba perdido, id con ansia y amor en busca de la oveja descarriada para traerla de nuevo al calor del redil e intentad como El, hasta el fin el reclamo al amigo infiel.

3.2.8. Favorecer la reviviscencia del deseo a través del memorial y la esperanza

Pasado, presente y futuro están indefectiblemente unidos en la experiencia del hombre, el primero nos ha hecho y no podemos deshacernos de él, el segundo actúa el pasado pero nos permite darle formas siempre nuevas gracias a la libertad y a la intencionalidad, el presente es oportunidad; y ambos, pasado y presente, jalonan un futuro deseado.

El memorial tiene justamente la capacidad de hacer presente, de algún modo, un acontecimiento pasado que llenó de emoción haciéndolo vital y dinámico, pues, recogiendo el pasado se abre permanentemente a las sorpresas de Dios. No es un recordar nostálgico, que como a la mujer de Lot, paralice sin dejar avanzar (Gn. 19, 26), no es un repetir el paso de Dios por la existencia como comunidad y como individuo, pues, como dice Vallés (1997, p. 42) “Dios no se repite”, es más bien un reactualizar la gracia fundamental del seguimiento abriéndose a los panoramas nuevos de la vida y del misterio.

Memorial es el recuerdo agradecido y exigente; recuerdo que hace gozar por el camino recorrido, pero que reta para coronar el



camino faltante; recuerdo que atrae de modo renovado la abundancia de las promesas de Dios que jamás claudican, pero que también hace sentir dolor por las ocasiones en que no se estuvo a la altura de la misión recibida. Tal renovación del deseo se hace de modo privilegiado en la misa crismal, en la celebración del aniversario de ordenación, en los jubileos de plata y oro.

3.2.9. *Reconciliar el deseo espiritual con su placer*

Jesús de Nazaret, Dios encarnado, se presenta como sujeto de profunda emocionalidad y por tanto, desiderativo en grado sumo. No es un asceta riguroso sino que se siente libre para experimentar los sanos placeres de la vida normal (Mt. 11,16-19).

Cuando el cristianismo entró en contacto con la cultura estoica algunos acentuaron la necesidad ascética llegando hasta la propuesta de la *apatheia* (no sentir deseo) o de la *ataraxia* (reprimir el deseo sentido). La Iglesia, sin embargo distinguió siempre bien que hay una concupiscencia que es buena en sí misma, fuerza para la acción y otra que hay que combatir por estar emancipada del querer de Dios (Catecismo del Concilio de Trento 1883). A esa concupiscencia buena sigue un placer bueno, pues según Agustín (1993b), desde el mismo momento que empieza Dios a atraernos hacia sí esto se da con placer, ya que existe también en el alma un apetito que es saciado con placer por la presencia del Señor. Si los sentidos corporales experimentan el placer, también lo experimenta el alma y ese placer es el que llama la Escritura torrente de delicias. Teresa lo llamará arrobamiento (1949), Juan de la Cruz cauterio suave (1987).

Pero, ese placer espiritual no debe ser hedonismo, es decir, se disfruta serenamente como consecuencia del encuentro y no como fin del encuentro. Según San Bernardo de Claraval (1993), quien ama a Dios no queda sin recompensa y aunque el amor no es indiferente al premio, tampoco puede hacer de él su fin, pues entonces el amor sería interesado y mercenario. El motivo de amar a Dios debe ser siempre Dios mismo.

3.2.10. Señalar los nuevos caminos de la ascesis del deseo

Para la Biblia, el deseo hace parte de la creación de Dios y como tal es bueno, es fuerza para la acción. La Biblia no condena el deseo, de hecho, Dios mismo y su hijo Jesús son sujetos de deseos. La Biblia, invita a gozar de las buenas cosas y a no huir de la satisfacción de un legítimo deseo (Eclco.14,14). Sin embargo, como recuerda el Génesis (3), estos deseos se salieron de los justos límites, emancipándose de la voluntad de Dios. En adelante, el anhelo de ser, de saber, de poder, de relación, de tener, y de experimentar el placer al margen de Dios, vendrán continuamente atestiguados en la Biblia y puestos como la causa del castigo al pueblo y al hombre.

De todos modos el hombre en algo puede recuperar la armonía de sus deseos y esto sobre todo si hace de Dios y de su voluntad el objeto primero de su apetito; a Él buscará y amará con todo su ser; (Dt. 4, 40; 27,10; 30, 20; 6, 51 Re. 2, 3; Salmo 19,11; Prov. 4, 4; Jer. 15,16; Ez. 18, 9,17; Salmo 16,11; 128, 1-6), lo mismo que al hermano, pues no puede realmente encontrar al Dios de los deseos quien no se encuentra con el hermano en la justicia, el derecho y la solidaridad (Isaías 58,1-14; Jer. 7,1-7; 22,3-5). Para que ese deseo de Dios y junto a él el del otro fructifiquen de verdad el hombre tiene que someter a disciplina los demás deseos: el de saber al margen de Dios (Job 28), el de poder y dominación al margen de Dios (salmo 131), el de tener lo del otro (Dt. 5,21), el de ser como dios (Abd 1,3-4) y el del placer con desmesura (Prov. 21,17).

El mismo Jesús tendrá que aprender la obediencia a la voluntad del Padre en el sufrimiento (Hb. 5,8). Las tentaciones (Mt. 4, 1-11, Lc. 4, 1-13; Hb. 4, 15), son ante todo una prueba frente a su decisión de hacer la voluntad del Padre. Tentado de usar de modo egoísta su poder para librarse de sus propias necesidades; de desafiar el poder y el amor del Padre y de dominar reinos enteros disfrutando del poder, el prestigio, riqueza y placer que conlleva el dominio regio, supedita sus deseos a los de Aquel que desde la eternidad le engendra, sostiene y ama (Schmid, 1973). Jesús confirma su voluntad de permanecer en esa obediencia hasta el final (Mt. 26,39-42; Mc.14,36; Lc. 22,42; Hb. 5, 7-8).



También los discípulos evidenciarán en sí mismos lo difícil del seguimiento, sobre todo en lo que se refiere a la lucha contra sus deseos: Pablo desea hacer lo bueno, pero no siempre es capaz de hacerlo; en lo íntimo se deleita con la voluntad de Dios pero en los miembros de su cuerpo le atrae la ley del pecado y se halla cautivo en esa lucha (Rom.7, 18-23). Es la oposición que tantas veces se expresa en la imagen de la contraposición de los deseos del Espíritu contra los deseos de la carne (Gál. 5, 16-21; Rom. 8, 5-10, 1 Tes. 4, 3-7; Col. 3, 5-10; 1 Pe.1, 14-15 2,11-12; 2 Pe. 2, 1ss).

En esa ascesis la oración es vital y ante lo duro de la lucha no queda más que orar sin cesar (1 Tes 5,17) y cuando San Agustín (1993a, nro. 0404) se pregunta cómo puede hacerse esto, recurre al deseo.

Tu deseo es tu oración; si constante es tu deseo, constante será tu oración [...] El deseo es la oración interior que no conoce interrupción, en cualquier actividad el hombre esté, si desea su reposo sólo en Dios, entonces su oración no cesa. Si no se quiere dejar de orar, la solución es no interrumpir el deseo, el deseo es la voz del corazón y si el deseo está siempre presente ante Dios él que ve en lo secreto, recompensará.

Los tiempos nuevos presentan, no obstante, una dificultad mayor para la ascesis, pues se han destruido muchas posibilidades de la ascética anterior. Antes la ascética cristiana se veía favorecida por las coacciones externas: el peligro de enfermedades, sanciones legales, sociales, eclesiásticas y la precariedad económica apenas si dejaban espacio al lujo, al capricho, a la ociosidad, al turismo, al placer. La ascesis era entonces casi obligatoria. Actualmente en cambio, el hombre por el amplio dominio de la naturaleza, la técnica, la medicina, la planificación, tiene posibilidades cada vez más amplias, además las estructuras sociales han dado carta de ciudadanía al hedonismo, los riesgos de embarazo y enfermedades se han reducido notoriamente para la actividad sexual, la internet ofrece un mercado bastante amplio para la concupiscencia de los ojos y hasta facilita la fornicación y adulterio sexual con el atractivo manto del anonimato, hasta la misma Iglesia ha reducido su interés por las penas canónicas, o las del purgatorio y el infierno. Ya no existen límites impuestos desde fuera.

Hoy la ascética tiene entonces, más que nunca el carácter de la libertad ante un deber que se me impone desde dentro, no desde fuera. Es más difícil que la antigua porque se presenta en la más plena racionalidad y debe entenderse como una salvaguarda imprescindible para la libertad, pero esta ascética sólo la podrá vivir quien esté abierto a Dios llegando a superar por su confianza en él, la apetencia sin límites de llenar su vida con el mayor número de experiencias y de cosas (Rahner, 2008).

Conclusión

Muchos títulos se han dado al sacerdote a través del tiempo: testigo, hombre de la palabra, hombre de la comunión, hombre del sacramento; pero el suyo debe ser hoy sobre todo, pero sin excluir los otros, el de: hombre de la esperanza. En un momento en que la escatología se amuralló en el placer y la posesión consumista, el “chance” del sacerdote posmoderno es devolver al hombre contemporáneo los motivos para creer de nuevo en que es posible el cumplimiento pleno del desear humano.

El Concilio Vaticano II (1968), tiene muy claro en la *Gaudium et Spes* nro. 38 que hay un grupo de personas que en la Iglesia debe sostener en los demás el anhelo por el siglo futuro y en esa esperanza alimentar en todos el deseo de construir un mundo más humano. La característica de este grupo especial es que su deseo es ardiente. Aunque no lo dice expresamente, con toda seguridad se está refiriendo a aquellos sacerdotes y religiosos que se han consagrado plenamente al Señor y que deben ser, por tanto, sujetos desiderativos en alto grado, llevando el deseo hasta el nivel de la esperanza teologal.

Referencias

- Aguilera Morales, A. & Martínez Lara, A. La pedagogía proyectiva. Aproximaciones a una propuesta innovadora. En *Pedagogía y Saberes No.31 2009*
- Anuario Pontificio*. (1999). Città del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Anuario Pontificio*. (2011). Città del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Aristóteles. (2003). *Ética Nicomáquea- Ética Eudemia*. (traducción de Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.



- Aristóteles. (2008). *Acerca del Alma. Traducción de Patricio de Azcárate*. Buenos Aires: Losada.
- Bauman Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Benedicto XVI (2005) *homilía en la XX jornada mundial de la juventud. Extraído el 5 de mayo de 2012 de:* http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050821_20th-world-youth-day_sp.html
- Benedicto XVI. (2006). *Deus Caritas Est*. Madrid: Encuentro.
- Benedicto XVI. (2007). *Spe Salvi*. Madrid: BAC.
- Benedicto XVI (2011). Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía. En http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20110128_dec-rif-filosofia_sp.html. Extraído el 27 de marzo de 2013
- Benedicto XVI. (2012) Audiencia del miércoles 7 de noviembre. *El año de la fe: el deseo de Dios*. En: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107_sp.html. Extraído el 26 de marzo de 2013.
- Bernanos G. (1998). *Diario de un cura rural*. Madrid: Encuentro
- Brentano, F. (1935). *Psicología desde un punto de vista empírico*. Madrid: Revista de Occidente.
- Bloch, E. (1997). *El Principio Esperanza (Tomo I)*. Madrid: Aguilar.
- Castillo, J.M. (2010). *La humanización de Dios*. Madrid: Trotta
- Catecismo del Santo Concilio de Trento* (1883). Barcelona: Imprenta de Sierra y Marti.
- Cencini, A. (1996). *Por amor, con amor, en el amor*. Madrid: Atenas.
- Cicerón, M. T. (1774). *Los libros de Marco Tulio Cicerón. (Trad. De Juan Jarava).*: Valencia: Benito Monfort. Extraído el 2 de agosto de 2011 de <http://books.google.com.co/books?id=FiN1rOer8kYC&pg=PA341&dq=paradoxos+ciceron&hl=es&sa=X&ei=furTT9DmBlau8QTcmuniAw&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q=paradoxos%20ciceron&f=false>
- Collins, F. S. (2008). *¿Cómo Habla Dios? La Evidencia Científica de la Fe*. Bogotá: Planeta.
- Concilio Vaticano II. (1968). *Documentos*. Madrid: BAC.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (2002). *Dominus Iesus*. Madrid: Palabra.
- Dante, A. (2008). *Convivio*. Buenos Aires: Colihue.

- De La Metrie, J. (1962). *El hombre máquina*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Deleuze, Gilles (2004) *deseo y placer*. Madrid: Alción.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1985). *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (2001). *Tarjeta Postal*. México: Siglo XXI.
- Descartes, R. (1986). *Meditaciones metafísicas. La pasiones del alma*. Barcelona: Orbis.
- Drewerman, E. (1995). *Clérigos. Psicograma de un ideal*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas (III). De Mahoma a la era de las reformas*. Barcelona: Paidós.
- Feuerbach, L. (2006). *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires: Claridad.
- Fichte, J. G. (1987). *Doctrina de la ciencia: Nova Methodo*. Valencia: Natán.
- Foucault, M. (1968). *Las Palabras y las Cosas*. Una arqueología de las ciencias humanas. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1976). *"Historia de la locura" I, USA*. Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. (1997). *Teoría y terapia de las neurosis*. Barcelona: Herder.
- Freud, S. (1992a). *Obras Completas III: Primeras publicaciones psicoanalíticas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). *Obras Completas tomo XVIII: Más allá del principio del placer, psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fromm, E. (2007). *El Arte de amar*. Barcelona: Paidós.
- Girard, R. (1996). *Cuando empiecen a suceder estas cosas. Conversaciones con Michel Treguer*. Madrid: Encuentro.
- Gregorio Taumaturgo. (1990). *Elogio del Maestro Cristiano*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Hegel, G.W.F. (1996). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Hobbes, T. (2006). *Leviatán o la materia forma y poder de una república civil y eclesiástica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Juan Pablo II. (1992). *Pastores Dabo Vobis*. Madrid: Paulinas.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la Razón Práctica*. Salamanca: Sígueme.
- Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio*. México: Planeta.
- Kierkegaard S. (1997). *Temor y Temblor*. Barcelona: Altaya.



- Laercio, D. (1985a). *Vida de los más ilustres filósofos griegos*. (Vol. I). Barcelona: Orbis.
- Laercio, D. (1985b). *Vida de los más ilustres filósofos griegos*. (Vol. II). Barcelona: Orbis.
- Leibniz, G. (1710). *Teodicea*. Extraído el 24 de octubre de 2011 de <http://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz/Teodicea.pdf>
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lipovetsky G. & Charles, S. (2004). *Os tempos hipermodernos*. Sao Paulo. Barcarolla.
- Liturgia de las Horas. (1998). *Tomo II Tiempo de Cuaresma, Triduo Pascual y Tiempo Pascual*. Bogotá: SPEC.
- Liotard, J. F. (1987) *La condición Posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Liotard, J. F. (1989). *¿por qué filosofar? Cuatro conferencias*. Barcelona: Paidós.
- Liotard, J. F. (1990). *economía libidinal*. Buenos Aires: fondo de Cultura Económica.
- Locke J. (2000). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Lewis, C. S. (2006). *Cautivado por la alegría, historia de mi conversión*. Nueva York: Rayo.
- Marqués de Sade. (2000). *Justine*. Madrid: Fundamentos.
- Marx, K. (2005). *El Capital (tomo I vol. I)* México: Siglo XXI editores.
- Masoch, L. (1973). *La Venus de las Pielas*. Madrid: Alianza.
- Maslow, A. (1968). *Introducao a Psicologia do ser*. Rio de Janeiro: El Dorado.
- Nietzsche F. (1998). *Ecce homo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche F. (2006) *Genealogía de la moral*. Madrid: EDAF.
- Nietzsche F. (2007). *Humano demasiado humano (tomo I)*. Madrid: AKAL.
- Obra Pontificia Para Las Vocaciones Eclesiasticas. (1998). *Nuevas Vocaciones para una Nueva Europa*. Madrid: Edicé.
- Onfray, M. (2002). *Cinismos*. Buenos Aires: Paidós
- Onfray, M. (2006). *Manual de ateología*. Barcelona: Anagrama.
- Orígenes. (1996). *Contra Celso*. Madrid: BAC.
- Ortega y Gasset, J. (1992). *Meditaciones del Quijote. En antología del pensamiento político, social y económico español sobre América Latina*. Madrid: Ediciones de cultura hispánica.
- Pablo VI. (1967). *Sacerdotalis Coelibatus*. Bilbao: Mensajero.

- Pagola, J. A. (2007) *Jesús, aproximación histórica*. Madrid: PPC.
- Platón. (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2003). *El banquete*. (Traducción de Fernando García Romero). Madrid: Alianza.
- Plotino. (1996). *Eneada I (Trad. Jesús Igal)*. Buenos Aires: Planeta De Agostini.
- Rahner, K. (2008). *Dios, amor que desciende*. Santander: Sal Terrae.
- Ravasi, G. (1999) *Qohélet*. Bogotá: San Pablo.
- Rousseau, J. J. (2011). *Emilio*. Buenos Aires: Tecnibook.
- Russel, B. (1961). *La saggezza dell'occidente*. Milano: Longanesi.
- San Agustín. (1991). *Obras Completas: Las Confesiones*. Madrid: BAC.
- San Agustín. (1993a). Enarraciones in Psalmos. En *Patrología Latina Database* (Vol. 036-037). Electronic book technologies, inc. And Chadwyck-Healey.Ltd.
- San Agustín. (1993b). In Joannis Evangelium Tractatum. En *Patrología Latina Database* (Vol. 035. Col. 1379- 1976). Electronic book technologies, inc. And Chadwyck-Healey.Ltd.
- San Anselmo. (1993). Proslogion. En *Patrología Latina Database*. (Vol 158. Col. 0223c-0230d). Electronic book technologies, inc. And Chadwyck-Healey.Ltd.
- San Gregorio Magno. (1993). Homiliae in evangelia. En *Patrología Latina Database* (Vol 76. Col. 1071-1312c). Electronic book technologies, inc. And Chadwyck-Healey.Ltd.
- Ignacio de Loyola. (1991) *Ejercicios espirituales y autobiografía*. Bilbao: Mensajero.
- San Ignacio de Loyola. (1995). *Ejercicios Espirituales*. Sal Terrae.
- San Juan Crisóstomo (1863) *Libros sobre el sacerdocio*. Trad. Felipe Scio de San Miguel. Barcelona: Pablo Riera.
- Skinner, B.F. (1994). *Sobre el conductismo*: Barcelona: Planeta D'Agostini.
- Stirner, M. (1976). *El único y su propiedad*. México: Pablos.
- San Juan Clímaco. (2012). *Escala Espiritual del Paraíso. Extraído el 14 de junio de 2012 de: <http://www.multimedios.org/docs/d000162/p000001.htm#0-p0.1>*
- San Juan de la Cruz. (1987). *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- Santa Teresa de Avila. (1949). *Obras*. Burgos: Monte Carmelo.
- Sartre J. P. (2004). *El ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.



- Schillebeeckx, E. (1980). La Comunidad Cristiana y sus Ministros. *Concilium* 153.pp. 402-408. Madrid: Cristianidad.
- Schmid, J. (1973). *El Evangelio según San Mateo*. Barcelona: Herder.
- Schopenhauer, A. (2001). *El amor y otras pasiones, la libertad*. Madrid: Libsa.
- Spinoza, B. (1983). *Ética*. México: UNAM.
- Unamuno, M. de. (1983). *El sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*. Madrid: Akal.
- Valle, E., Benedetti L. & Antoniazzi A. (2003). *Padre, Voce e feliz?* Brasilia: Loyola.
- Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Buenos Aires: Paidós.
- Vallés, C. (1997). *Dejar a Dios ser Dios (12ª ed.)*. Santander: Sal Terrae.
- Vattimo, G. & otros (2003). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.