

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

teologiyvidauc@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Bustamante E., Cristina
María Magdalena: Literatura, Psicoanálisis y Teología (1)
Teología y Vida, vol. XLVII, núm. 2-3, 2006
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32220746011>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

María Magdalena: Literatura, Psicoanálisis y Teología (1)

Cristina Bustamante E.

Licenciada en Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

«L'alcool dégrise. Après quelques gorgées de cognac, je ne pense plus à toi»
YOURCENAR

"La palabra deseo viene del vocablo latino *de-siderare*, cuyo primer significado es comprobar y lamentar que las constelaciones, los *sidera*, no den señal"

LYOTARD

INTRODUCCIÓN

María Magdalena opera hoy como un síntoma. En el "Diccionario de psicoanálisis" de Laplanche y Pontalis, "síntoma" se define como "retorno de lo reprimido" a través de "formaciones substitutivas" (2). En términos generales, un contenido inconsciente es reemplazado por una sustitución que aporta igualmente satisfacción del deseo. Las permutas e intercambios se realizan siguiendo "ciertas líneas asociativas". Por lo tanto, para que un malestar sea un síntoma, en el sentido psicoanalítico, debe tener al menos dos características: la primera es que sea una transacción, una permuta, una operación de intercambio y sustitución; la segunda es que se repita, que insista. El síntoma, a su manera, nos da a conocer un saber no sabido acerca de nosotros mismos.

María Magdalena opera hoy como un síntoma. Baste echar un pequeño vistazo a los *best sellers* que se venden en las librerías, cierta producción cinematográfica actual y lo que ocurre hoy día en este Seminario. María Magdalena retorna, insiste, acontece con un significado que no acabamos de dilucidar. En todo caso, este personaje nos habla más de nosotros mismos que de ella y, por diversas vías asociativas, metafóricas y metonímicas (condensaciones o desplazamientos) hemos llegado a juntar en un solo personaje a tres mujeres distintas, al igual como ocurre en el proceso de elaboración de los sueños o cualquier otra formación del inconsciente.

El presente trabajo pretenderá ahondar en este síntoma y para ello interrogaré sobre el deseo en singular en el personaje de Yourcenar en el cuento "María Magdalena o la salvación" (3).

En un segundo momento, interrogaremos al psicoanálisis acerca del deseo en general. Para ello nuestra mirada no irá hacia Freud mismo (que habla más de la pulsión), sino hacia Jacques Lacan, que realiza una relectura de Freud desde el eje del deseo.

Finalmente, nos preguntaremos por las implicancias del deseo a nivel teológico.

1. LITERATURA: MARGUERITE YOURCENAR, "MARÍA MAGDALENA O LA SALVACIÓN"

El cuento de Yourcenar pretende relatar la historia de María Magdalena utilizando como referentes los textos bíblicos, fundiendo en un solo personaje aspectos de otras dos mujeres. Se hace cargo de cierta tradición que cree ver en María Magdalena a la novia de Juan, el discípulo amado. Sin embargo, Jesús, a quien ella llama "Dios" a lo largo de toda la obra, le arrebata el amor de Juan y ella, entonces, pretende seducir al Maestro, como una forma de vengar el desprecio del amado. Sin embargo, cuando se encuentra con Jesús es ella quien cae seducida y ocurre su transformación, ya que ella se ha prostituido, pero el encuentro con Dios sella definitivamente otro destino para Magdalena. Luego de ser la amada de Juan, será posesa de los demonios y finalmente nos dirá que se ha convertido en "posesa de Dios" (4).

Según Ignacio Navarro, podemos entrar por muchas puertas a la interpretación del texto. La elegida por él será "la progresiva transfiguración de la protagonista a causa de sus confrontaciones con otro personaje principal del relato: Jesús" (5). Se trata de una mirada evolutiva, guiada por el paso de "un tipo de experiencia de la felicidad hasta otro distinto" (6) y precisamente "en" ese tránsito se constatará la salvación de María Magdalena, pero teniendo que atravesar por el crimen, el mal y la muerte.

La ventaja del método de Ignacio Navarro es que, por ser evolutivo, puede dar cuenta de toda la obra, realizando un trabajo exhaustivo y detallado, pero dando cuenta del marco general, al mismo tiempo. Es por ello que remito a este autor para el lector que quiera tener un análisis de toda la obra.

En este trabajo me centro solo en el término "deseo" y ciertos significantes asociados a él, por lo tanto, el resultado será más parcial. Pienso que es tan solo una puerta posible, dentro de tantas, pero mi elección está inspirada en el autor citado, ya que según él el "elemento erótico atraviesa todo el relato" (7).

En el cuento, el deseo es puesto en diversos contextos, asociado a distintas ideas: deseo como embriaguez; la textura del deseo, como un líquido pesado; contaminación y deseo; el arte de seducir o despertar el deseo en otro; el rechazo como imposibilidad de seducir; Dios como el gran Seductor; pérdida del objeto del deseo o la separación descrito como mendicidad.

En primer lugar, el deseo está ligado a la idea de la **embriaguez**, es decir, a aquello que nos hace perder el sentido, que nos saca de la "realidad".

En este sentido, en un lugar se dice "El alcohol **desembriaga**. Después de beber unos sorbitos de coñac, ya no pienso en ti" (26) (8).

La misma idea, contenida ya en el cuento mismo, está al comienzo de la obra: "los obreros **bebían** mi sonrisa a lengüetazos" (73) (9), justo antes ha dicho que "Marta repartía jarras de cerveza" (10). En otro lugar, más explícitamente: "Le oculté (al teniente romano) que Juan me había abandonado en mi noche de bodas por miedo a que se creyera obligado a verter, en **el vino de su deseo**, el agua insípida de su compasión" (76) (11).

Además, el deseo está ligado a la sustancia del corazón, que hace que este se vuelva pesado, tanto como los metales, y que hace que María Magdalena caiga debido a ese peso: "Cuando estás ausente, tu figura se dilata hasta el punto de llenar el universo. Pasas al estado fluido,

que es el de los fantasmas. Cuando estás presente, tu figura se condensa; alcanzas las concentraciones de **los metales más pesados**, del iridio, del mercurio. Muero de ese **peso**, cuando me cae en el **corazón**" (25) (12); "Caí de rodillas, tragándome mi salivazo. Me di cuenta en seguida de que no podría seducirlo, pues no huía de mí" (78) (13); "caí de rodillas, llena del dulce temblor de las mujeres enamoradas que creen sentir cómo se derrama por todo su cuerpo **la sustancia de su corazón**" (82) (14). Ante el resucitado: "caí con los brazos en cruz, **arrastrada por el peso de mi corazón**" (82) (15).

Además esa sustancia de la que está hecha el deseo y que anida en el corazón, pareciera comportar un peligro de contagio para el resto: "los Apóstoles se levantaron con gran tumulto, por miedo a verse **infectados** con el roce de mis faldas: a los ojos de aquellas gentes yo era tan impura como si estuviera continuamente sangrando" (78) (16) y ante el resucitado: "Yo adivinaba que su primer ademán sería para apartar a la **pecadora contaminada por el deseo**. Me sentía babosa en aquel universo de flores" (82) (17).

Junto con lo anterior, el deseo va unido a un arte, el de la seducción. Se alude a una verdadera "escuela" donde Magdalena aprende el oficio de seducir a otros: "El posadero me contrató para limpiar los vasos: **aprendí** de mi patrón la **cocina del deseo**" (77) (18); "**me enseñaron** la dulzura que el chancro de la ostra y las pieles de los animales feroces añaden a la piel de una mujer desnuda, de suerte que fui envidiada, además de **deseada**" (77) (19); "**Me atavié** como para ir al baile, **me perfumé** como para meterme en una cama. Mi entrada en la sala del banquete hizo que se parasen las mandíbulas" (78) (20); "Deshice **mis cabellos**" (78) (21).

Este arte de la seducción comporta el riesgo de rechazo y la imposibilidad de seducir a otro. La seducción, antes manejada como un arte, se vuelve gestos vanos: "Yo era incapaz de distinguir en el rostro de Juan la mueca del **asco** de la del **deseo**" (75) (22); "Era muy dulce para mí saber que la mujer **despreciada** por Juan caía sin transición al último puesto de las criaturas" (77) (23); "En **vano** vertí a sus pies la ola oxigenada de **mi cabellera**" (80) (24).

El deseo y la seducción de Magdalena finalmente caen en Dios: "**Seducir a Dios** era quitarle a Juan su porte de eternidad, era obligarlo a recaer sobre mí con todo el peso de su carne" (78) (25); "Me di cuenta en seguida de que no podría **seducirlo**, pues no huía de mí" (78) (26). Sin embargo el gran Seductor (con mayúscula) es Dios mismo: "No sabía yo que estaba luchando contra un **rival invisible**" (74) (27); "no reparé en el blanco vagabundo que comunicaba a los jóvenes, solo con **tocarlos** o con **darles un beso**, la horrible especie de lepra que les obliga a apartarse de todo. Yo no adivinaba la presencia del **Seductor** que hace parecer la renuncia tan dulce como el pecado" (74) (28); Dios seductor y rival es el "Cordero ladrón" (74) (29). "Perdí de vista a aquel tránsfuga incapaz de preferir una mujer **al pecho de Dios**" (76) (30); "Hice bien en dejarme llevar por la gran **ola divina**" (83) (31), contrapuesta a "la **ola** oxigenada de **mi cabellera**" (80) (32).

El deseo además está ligado a la pérdida del objeto del deseo, en otras palabras, a la separación: en un primer momento Magdalena pierde a Juan porque Dios se lo roba. Él le arrebata el amor de Juan y una vida hecha juntos: "Juan y yo, sentados el día de la boda bajo la higuera de la fuente, sentíamos ya sobre nosotros el intolerable peso de setenta años de **felicidad**" (73) (33). Esa felicidad intolerable nunca llegó. No se trata tan solo de Juan, sino todas las posibilidades unidas a una vida junto a él: "**Dios** me había **robado** no solo **el amor de una criatura**, a la edad en que uno figura que son insustituibles, **Dios** me había **robado** además mis náuseas de embarazada, mis sueños de recién parida, mis siestas de anciana en la plaza del pueblo, la tumba cavada al fondo del cercado en donde mis hijos me hubieran enterrado" (82-83) (34).

En un segundo momento ella pierde a Dios, pero aquí la pérdida es radical porque Magdalena no solo debe consentir "en verlo morir" (80) (35), sino que Dios "Después de su cadáver, **me quitaba su fantasma**" (83) (36).

Los efectos de las pérdidas exponen a María Magdalena a la "mendicidad": "percibía las casas por primera vez, como las ven desde fuera **los que no tienen hogar**" (76) (37); "no pude encontrar el dinero necesario para adquirir en el carro uno de esos puestos de tercera clase" (77) (38); "caía sin transición al **último puesto** de las criaturas" (77) (39). La mendicidad la obliga a subsistir "mediante el **pago en abrazos**" (77) (40); y respecto a Dios dirá que "No he recibido más que una **migaja** de su amor infinito" (83) (41).

Dios también es mostrado como un mendigo: "no reparé en el blanco **vagabundo** sentado entre los **parientes pobres**, en el extremo más alejado de la mesa de los hombres" (74) (42). Se trata de un Dios errante, que ha dejado su hogar y, por lo tanto, se convierte en un pobre desamparado: "Dios continuaba **errando** de pueblo en pueblo" (77) (43); "instintivamente reconocí aquellos **pies desgastados** aquellos cabellos llenos de piojos de astros Era feo como el dolor; estaba sucio como el pecado" (78) (44); "Caí de rodillas incapaz de añadir el sarcasmo al horrible peso del **desamparo de Dios**" (78) (45); "Comprendía que aquel Dios fuera de la ley debía haberse deslizado una mañana fuera de las puertas del alba, dejando tras de sí a las personas de la Trinidad, sorprendidos de no ser más que dos. Se había alojado en la **posada** de los días" (79) (46); "Tanto lo quise que dejé de compadecerlo: mi amor se cuidaba de agravar ese **desamparo**, lo único que lo convertía en Dios" (79) (47); "los **harapos** de la Túnica infinita no le servían a nadie para hacerse un traje" (80) (48).

Hasta aquí el cuento de Yourcenar, ahora diré algo del deseo desde el psicoanálisis.

2. ELEMENTOS PSICOANALÍTICOS

2.1. Lacan y el deseo

En primer lugar habría que señalar que el aporte lacaniano al psicoanálisis consistirá en pensar el Inconsciente estructurado como un lenguaje, por lo tanto, el sujeto se constituye a partir de la palabra (49), los ejes sintagmáticos y paradigmáticos lo cruzan, constituyéndolo a partir de la metáfora y la metonimia (50). Así, por ejemplo, el síntoma es metáfora (el cuerpo "habla"), el sueño en el proceso de "condensación" opera como "proceso metafórico", el sueño en el mecanismo de desplazamiento actúa como "mecanismo metonímico", el chiste opera como "condensación metafórica" o "desplazamiento metonímico", cuando se accede a lo simbólico el sujeto se constituye a partir de la metáfora paterna o nombre del Padre, el deseo es "trayectoria metonímica" (51).

En relación al deseo, este eje articula todo su pensamiento, ya que para él, el ser humano se define en cuanto sujeto deseante.

¿Cómo se constituye un sujeto? ¿Cómo se constituye en cuanto sujeto de deseo?

Retomando la configuración de la novela edípica freudiana, Lacan constata que la resolución de tal conflictiva tramitará las vías por las que el deseo nos transitará hasta devenir en sujetos. El punto de partida será la fusión primordial, el estado paradisíaco en el que el niño(a) es uno junto a otro, la madre. Ella, habitada por la falta, es decir, castrada, desea un hijo, que se constituye, por lo tanto, en el objeto del deseo materno. La fase fusal o

materna constituye el punto cero, el nirvana, un estado de beatitud que, para poder permitir al sujeto "ser" en cuanto sujeto separado, debe fracturarse. El ingreso del padre en la escena edípica, en cuanto la ley que coarta el deseo, permitirá que cada uno se constituya como sujeto e ingrese al orden de lo simbólico. Desde la perspectiva de Lacan, el paso desde la madre hacia el padre se realiza por una sustitución de significantes, desde la metáfora materna hacia la metáfora paterna, Nombre del Padre o significante fálico (52).

De allí en adelante, el sujeto no es ya "uno con el otro" sino "separado de". Gracias a esta operación de ruptura, cada uno "se salva", puesto que de no operar esta permuta significante, lo que sobrevendría sería el ahogo del sujeto en el deseo de la madre.

Sin embargo, la pérdida del primer amor, imprime la huella de esa fusión primordial que nos permitirá "seguir deseando". ¿Deseando qué? Aquello que pueda ser capaz de colmar y calmar ese anhelo de ser uno, siempre metonímico, permanentemente insatisfecho (53).

La función paterna (en cuanto opera como la ley) reconduce al sujeto al principio de realidad, las obligaciones, los deberes, lo permitido. A partir de la instauración de la ley cada uno podrá retornar a la madre, pero desde la mediación. Los deseos se pueden satisfacer en cuanto la realidad lo permite o en cuanto se pueden realizar "a medias", es decir, a través estratégicas vías sustitutivas. Estamos en el terreno de las permutas, las negociaciones, las demandas, la queja y el malestar constituyente.

De todo lo anterior podemos concluir que la existencia del sujeto se sostiene a partir de una ausencia, de una falta, un vacío, una grieta. Se trata del sujeto en cuanto escindido, constituido a partir de una escisión primordial. Por lo tanto, para que exista un sujeto deseante es necesario que algo se pierda. Si el objeto del deseo se ha perdido para siempre, el vacío es condición del deseo, pero solo podemos aspirar a objetos substitutos. Si el deseo no se satisface, se transforma en demanda o queja y supone permanentemente que el otro puede dar algo de lo que se carece. En todo caso, pareciera que nunca logramos encontrar el "objeto bueno total", capaz de llenar esa falta originaria.

De esta manera, el deseo siempre estará ligado a otra cosa que le antecede: la separación. Somos sujetos deseantes porque "hemos sido separados de". La escisión no es un mero accidente, algo que pueda estar o no estar. La ausencia, la privación del Otro, en definitiva la pérdida entendida como "separación" es lo que nos configura. Al nacimiento del niño o la niña le debe seguir el nacimiento del sujeto (54).

2.2. El deseo y la separación en el cuento de Marguerite Yourcenar

El deseo de reunión con el "otro" atraviesa todo el relato. En cuanto al aspecto "embriagador" que adquiere a través del cuento, se constata que si el deseo, al igual que el vino, nos hace "huir" de la realidad, es porque el deseo nos hace entrar en un embotamiento o un "sueño". El despertar y la lucidez frente a la condición de ser-en-cuanto-separados-de nos dejan expuestos al dolor.

¿De qué dolor se trata? Tomando una frase contenida casi al final del cuento, encontramos una pista: "Después de su cadáver, me quitaba su fantasma: ni siquiera quiso que yo me **embriagara** con un **sueño**" (83) (55). Dios le quita todo, su cuerpo, su cadáver, su fantasma. Magdalena comprende súbitamente que nuestra existencia implica "ser separados de". El deseo es el vino que nos hace olvidar, aunque sea por un momento, que si el deseo de reunión con Otro nos constituye, es porque no soportamos el dolor de "ser sin" ese otro. Dios no le permite a Magdalena el embotamiento, sino que la conduce a la lucidez, a pesar

del desgarro. Sorprende la diferencia de esta perspectiva con lo que se establece desde la crítica freudiana a la idea de Dios, es decir, una pura ilusión y consuelo frente a la dureza de la vida.

Hemos dicho además que el deseo es metonímico. Esta idea la expresa muy bien Ignacio Navarro cuando, desde otra perspectiva, describe las permutes y desplazamientos en el deseo de Magdalena: "En realidad, Magdalena quiere retener a Juan, que se le va desdibujando dentro de la figura de Cristo, que comienza a crecer. Sin embargo, en medio de sus entregas furiosas, Juan seguirá siendo evocado Incluso para arrojarse a otras entregas tendrá que fantasear una muerte de Juan por amor (77). Cuando Cristo aparece y la cosa ya no se sostiene, Juan *se borra* (s.a.) en el momento en que ella se transforma en *posesa de Dios* (s.a.) (79)" (56).

3. ELEMENTOS TEOLÓGICOS

3.1. María Magdalena en la Biblia

¿De dónde surge esta tradición paralela que alimenta tanto a los *best-sellers* como a los filmes actuales?

La literatura ficción sobre Magdalena recurre a un antecedente mucho más arcaico: la literatura apócrifa. Estos son escritos más tardíamente que los evangelios canónicos y alimentan la tradición oculta de los grupos gnósticos, es decir, aquellos grupos sectarios que conciben la salvación a partir de la transmisión de una "gnosis" secreta, un tipo especial de conocimiento al que solo podrán acceder los pocos iniciados en estos misterios. Jesús traería la salvación no por su muerte en la cruz, sino porque él es portador de una gnosis que transmite veladamente a unos cuantos privilegiados, dentro de los cuales destaca María Magdalena, vinculada más que los otros con el Maestro, y en permanente conflicto con las cabezas masculinas de la comunidad primitiva (57).

Dejando a un lado los textos gnósticos y centrándonos en los evangelios canónicos, se puede constatar que el cuento de Marguerite Yourcenar realiza una condensación de tres personajes bíblicos en uno solo: una sería la hermana de Marta y de Lázaro, que también es María de Betania, otra María Magdalena y otra la prostituta (58).

Para algunos autores lo clave es que cierta tradición unió los personajes y las historias, pero los evangelios mismos no dan base para estas confusiones (59). Si María Magdalena ha sido confundida con "la pecadora" de la unción en casa del fariseo (Lc 7, 36-50), esto se debe seguramente a que se ha leído la posesión de los siete demonios sacados de Magdalena con una cuestión de tipo pecaminosa, pero sabemos que en la cultura mediterránea del s. I se está aludiendo a la sanación de una enfermedad.

Detrás de este malentendido se oculta otra cuestión. A través de la Magdalena "construida", se han infiltrado otros desplazamientos, por de pronto, una "erotización" del personaje. ¿Cuál sería el motivo de invitar a Eros a hacer su entrada en esta escena?

3.2. Eros, deseo y teología

En la teología, el elemento erótico y lo que se relaciona con el deseo se ha espiritualizado al máximo o se ha cargado de negatividad. Una "trama semántica", es decir, términos asociados, han unido a nuestro deseo con lo pecaminoso: appetitio, cupiditas, delectatio,

desiderium, libidinis, concupiscentia, gaudere, incontinentia, intemperatus, etc. (60). Hoy en día en teología tenemos que resemantizar el lenguaje sobre Dios y resemantizar la carne, que por otro lado, está "feminizada" (61).

Tal vez este fenómeno tenga que ver con las profundas relaciones que han existido históricamente entre la filosofía y la teología y, en cierto sentido, la teología ha tenido una "ancilla" afásica, desde el punto de vista erótico (62). Independiente de esta ceguera filosófica, el término mismo "deseo" ha estado impregnado de unas significaciones peyorativas, cuyo origen se remontan a ciertas corrientes filosóficas de corte dualista, estoicas (63).

Pareciera que la experiencia mística se ha constituido en "el" lugar en el que ha sido posible el goce de Dios, sin embargo, se ha tratado la mayoría de las veces de la mística en contexto monacales, que no son los nuestros.

Sin embargo, pese a la carga semántica negativa, la teología no puede desentenderse del deseo, puesto que este nos constituye. ¿Cómo dejar fuera precisamente a aquello que "nos define en lo que nos concierne en última instancia"? (64).

Más allá de este desencuentro, nuestro contexto cultural actual nos reclama reparar estas relaciones entre Eros y teología, tomar en serio el dato del deseo constituyente como un elemento antropológico fundamental en cuanto "deseo metafísico", como diría Levinas, que se dirige a lo "totalmente otro", distinto de la mera necesidad (65).

Es interesante hacer notar que en el cuento de Yourcenar el deseo aparece con una característica fundamental, y es que deseo y mendicidad van de la mano. Y es que Eros, según la filosofía, es hijo de la abundancia y la pobreza, por eso él es ambiguo, reúne en sí a los contrarios: vida y muerte; indigente y rico en recursos, etc. (66). El deseo, por lo tanto se teje permanentemente en el fondo de una ausencia, pero que de algún modo intuye la presencia de lo deseado (67), aunque también corremos el riesgo de absolutizar objetos parciales. A pesar de ello, el deseo nos apremia a transitar permanentemente por otras sendas, nos recuerda constantemente nuestra pobreza y nuestra sed de otra cosa. Solo se está bien en otra parte, dice nuestra autora.

Más allá de la Antropología Teológica como el lugar privilegiado para plantear la cuestión del eros y el deseo, habría que retomar esta problemática desde lo que concierne a Dios mismo. Según Jean-Luc Marion (68), luego de dibujar, fenomenológicamente hablando, los contornos de una reducción erótica, habría que preguntarse si ¿habrá que concluir que Dios ama como amamos nosotros, con el mismo amor que nosotros, de acuerdo a la única reducción erótica? (69) Marion concluye al final de su libro que, la única diferencia es que Dios es infinitamente mejor amante que nosotros, pero que "Dios practica como nosotros, con nosotros, la lógica de la reducción erótica, según el mismo rito y siguiendo el mismo ritmo que nosotros, a tal punto que incluso podemos preguntarnos si no lo aprendemos de él y de nadie más" (70).

Dentro de esta misma perspectiva "teológica", según Gesche, siguiendo a Kristeva, "al crearnos, Dios ha satisfecho su deseo" (71).

CONCLUSIÓN

Nuestra apuesta es que María Magdalena es un síntoma. El imaginario popular, partiendo de un malentendido "involuntario", siguiendo "ciertas líneas asociativas", ha condensado tres

personajes en uno, a fin de ligar el Eros, es decir, María Magdalena, la pecadora "contaminada" con el deseo, y lo divino, es decir, Jesús. Mucho se ha dicho acerca del carácter más bien light de la producción actual centrada en "la cuestión María Magdalena", su dudosa calidad cinematográfica, sus fines ligados al consumo fácil y masivo, etc.; sin embargo, a pesar de la verdad de esa crítica, no se debe olvidar que los síntomas no están para ser "valorados" o enjuiciados desde un discurso ético o estético, sino que están para ser interpretados, descifrados.

Las lágrimas de Magdalena, junto con sus cabellos revueltos, la súplica, la cercanía, el contacto, los besos en los pies del Maestro, todo esto nos habla de la necesidad de repensar una espiritualidad cristiana no "volatilizada", que integre "nuestra carne", nuestra sexualidad tan difamada. Esto es lo que hoy añoramos y que nuestra cultura expresa, a su manera (72).

El elemento erótico, en la medida en que no sea tomado en cuenta, ya sea reprimido o sublimado, negado o silenciado, desintegrado o evaporado, nos hará poco creíbles ante los demás, ante nuestra sociedad actual, y a pesar nuestro, tal elemento insistirá como solo Eros sabe hacerlo, puesto que este hijo de Penía es rico en recursos y por ser "indigente", como su madre, está obligado a ser ingenioso (73).

Será necesario replantear nuestro discurso sobre Dios y el ser humano, la salvación, la espiritualidad y la santidad, porque hombres y mujeres, en nuestro camino hacia Dios, no podemos transitar sino desde la integración de "todo" lo que somos. Dicho en palabras de Yourcenar: es posible escuchar el latido de un reloj divino a través del delgado tabique carnal de la vida (74).

NOTAS

(1) Este trabajo fue presentado en el X Seminario Literatura y Fe titulado "La presencia de la mujer y lo femenino en la literatura y en la teología", septiembre de 2005, bajo el mismo título.

(2) Laplanche y Pontalis, "Diccionario de psicoanálisis", Ed. Paidós, B. Aires, 1996, pp. 164-165.

(3) Yourcenar, Marguerite, "María Magdalena o la salvación", en "Fuegos", Ed. Alfaguara, Madrid, 1985 [Tit. Orig. "Marie-Madeleine ou le salut" en "Feux", Editions Gallimard, 1974]. Trabajo con ambas ediciones, poniendo el texto en francés a pie de página.

(4) Cfr. el exhaustivo análisis de Ignacio Navarro, "María Magdalena o la Salvación: un Eros Teológico", en Cecilia I. Avenatti de Palumbo y Hugo Rodolfo Safa, edits., "Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología", Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA), Buenos Aires, 2003.

(5) Ignacio Navarro, *op. cit.*, p. 270.

(6) *Op. cit.*, p. 271

(7) *Op. cit.*, p. 267

- (8) «L'alcool dégrise. Après quelques gorgées de cognac, je ne pense plus à toi» (30).
- (9) «aux ouvriers ils lapaient mon sourire» (113).
- (10) «Marthe portait des cruchons de bière» (113).
- (11) «Je lui cachai que Jean m'avait abandonnée le soir de ma fête nuptiale, de peur qu'il ne se cr^ot obligé de verser dans le vin de son désir l'eau fade de sa pitié» (120).
- (12) «Absent, ta figure se dilate au point d'emplir l'univers. Tu passes à l'état fluide qui est celui des fantômes. Présent, elle se condense; tu atteins aux concentrations des métaux les plus lourds, de l'iridium, du mercure. Je meurs de ce poids quand il me tombe sur le cur» (29-30)
- (13) «Je tombai à genoux, ravalant mon crachat Je vis tout de suite que je ne pourrais le séduire puisqu'il ne me fuyait pas» (124).
- (14) «je tombai à genoux, envahie par ce doux tremblement des femmes amoureuses qui croient sentir se répandre dans tout leur corps la substance de leur cur» (131-132).
- (15) «je tombai les bras en croix, entraînée par le poids de mon cur» (133).
- (16) «les Apôtres se levèrent en tumulte de peur d'être infectés par le frôlement de ma jupe: aux yeux de ces gens de bien, j'étais impure comme si j'avais continuellement saigné» (124).
- (17) «Je devinais que son premier geste serait pour écarter de lui cette pécheresse contaminée par le désir. Je me sentais limace dans cet univers de fleurs» (132).
- (18) «L'aubergiste me garda pour essuyer les verres: j'appris de mon patron la cuisine du désir» (121).
- (19) «m'apprirent ce que le chancre de l'huître et le poil des bêtes fauves ajoutent de douceur à la peau d'une femme nue, de sorte que je fus enviée en même temps que convoitée» (122).
- (20) «Je me parai comme pour un bal»; je me parfumai comme pour un lit. Mon entrée dans la salle du banquet arrêta les mâchoires» (124).
- (21) «Je défis ma chevelure» (125).
- (22) «J'étais incapable de distinguer sur le visage de Jean la grimace du dégo^ot de celle du désir» (117).
- (23) «Il m'était doux que la femme dédaignée par Jean tombât sans transition au dernier rang des créatures» (121-122).
- (24) «En vain, j'ai versé sur ses pieds l'onde oxygénée de ma chevelure (128-129).
- (25) «séduire Dieu, c'était enlever à Jean son support éternel»; c'était l'obliger à retomber sur moi de tout le poids de sa chair» (123).

- (26) «Je vis tout de suite que je ne pourrais le séduire puisqu'il ne me fuyait pas» (124).
- (27) «Je ne savais pas que je luttais contre un rival invisible» (115).
- (28) «je ne vis pas le blanc vagabond qui communiquait aux jeunes gens, dans un attouchement, dans un baiser, l'horrible espèce de lèpre qui les oblige à se séparer de tout» (116).
- (29) «l'Agneau ravisseur» (116).
- (30) «Je perdis de vue ce transfuge incapable de préférer une femme à la poitrine de Dieu» (119).
- (31) «J'ai bien fait de me laisser rouler par la grande vague divine» (135).
- (32) «l'onde oxygénée de ma chevelure» (128-129).
- (33) «Jean et moi, assis le jour du mariage sous le figuier de la fontaine, sentions déjà sur nous l'intolérable poids de soixante-dix ans de félicité» (114).
- (34) «Dieu ne m'avait pas que volé l'amour d'une créature, à l'âge où l'on se figure qu'elles sont irremplaçables, Dieu m'avait pris jadis mes nausées de grossesse, mes sommeils d'accouchée, mes siestes de vielle femme sur la place du village, la tombe au fond de l'enclos où mes enfants m'auraient couchée» (133).
- (35) «j'ai consenti à le voir mourir» (127).
- (36) «Après son cadavre, il m'a pris son fantôme» (134).
- (37) «j'apercevais pour la première fois les maisons comme les voient du dehors celles qui n'ont pas de foyer» (119).
- (38) «je ne pus trouver l'argent nécessaire pour prendre dans le char de feu une de ces places de troisième classe» (121).
- (39) «(la femme dédaignée par Jean) tombât sans transition au dernier rang des créatures» (121-122).
- (40) «contre un salaire d'étreintes» (122).
- (41) «Je n'ai reçu qu'une miette de l'amour infini» (134).
- (42) «je ne vis pas, assis parmi les parents pauvres au bas bout de la table des hommes, le blanc vagabond» (116).
- (43) «Dieu continuait à rôder de village en village» (123).
- (44) «d'instinct, je reconnus ces pieds usés ces cheveux peuplés d'une vermine d'astres Il était laid comme la douleur; il était sale comme le péché» (124).

(45) «Je tombai à genoux incapable d'ajouter un sarcasme à l'horrible poids de cette détresse de Dieu» (124).

(46) «Je comprenais que ce Dieu hors la loi avait dû se glisser un matin hors des portes de l'aube, laissant derrière lui les personnes de la Trinité étonnées de n'être plus que deux. Il avait pris pension dans l'auberge des jours» (125).

(47) «Je l'ai tant aimé que j'ai cessé de le plaindre: mon amour prenait soin d'aggraver cette détresse qui, seule, le faisait Dieu» (127).

(48) «Les lambeaux de la Robe infinie ne suffisaient à personne pour s'en faire un vêtement» (128).

(49) "Jeroglíficos de la histeria, blasones de la fobia, laberintos de la Zwangsnurose (s.a.); encantos de la impotencia, enigmas de la inhibición, oráculos de la angustia; armas parlantes del carácter; sellos del autocastigo, disfraces de la perversión; tales son los hermetismos que nuestra exégesis resuelve, los equívocos que nuestra invocación disuelve, los artificios que nuestra dialéctica absuelve, en una liberación de sentido aprisionado que ve desde la revelación del palimpsesto hasta la palabra dada del ministro y el perdón de la palabra", Lacan, "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" en Escritos I, Siglo XX edit., Madrid, 1995, p. 270.

Ver además: "o más bien, si hemos de atenernos a su letra, de un rebus (s.a.), es decir de una escritura, de la que el sueño del niño representa la ideografía primordial, y que en el adulto reproduce el empleo fonético y simbólico a la vez de los elementos significantes, que se encuentran asimismo en los jeroglíficos del antiguo Egipto como en los caracteres cuyo uso se conserva en China Elipsis y pleonasmo, hipérbaton o silepsis, regresión, repetición, aposición, tales son los desplazamientos sintácticos, metáfora, catacresis, antonomasia, alegoría, metonimia y sinécdoque, las condensaciones semánticas en las que Freud nos enseña a leer las intenciones ostentatorias o demostrativas, disimuladores o persuasivas, retorcedoras o seductoras, con que el sujeto modula su discurso onírico", Lacan, *op. cit.* pp. 256-257.

(50) "Dentro de la perspectiva lacaniana, las nociones de metáfora y metonimia son dos de las piezas maestras de la concepción estructural del proceso inconsciente. Estas dos clavijas maestras sostienen, en efecto, gran parte del edificio teórico movilizado por la tesis: el inconsciente está estructurado como un lenguaje", Joël Dor, "Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje", Gedisa, Barcelona, 1995, p. 61.

(51) J. Dor, *op. cit.* p. 61

(52) Ver Laplanche y Pontalis, *op. cit.* p. 138: "En Francia, J. Lacan ha intentado volver a centrar la teoría psicoanalítica en torno a la noción de fallo como "significante del deseo". El complejo de Edipo, tal como ha sido reformulado por este autor, consiste en una dialéctica en la que las principales alternativas son: ser o no ser el fallo, tenerlo o no tenerlo, y cuyos tres tiempos están concentrados en el lugar que ocupa el fallo en el deseo de los tres protagonistas".

(53) Algunos han visto en este punto una conexión con algunas premisas teológicas. Lo que me propongo realizar en la última parte de este trabajo apunta en este sentido, tratando de clarificar cómo podemos retomar esta pista desde el lenguaje teológico: "Mi existencia y mi deseo están así definidas desde la interrelación. El otro es quién enseña a desear, y el

lenguaje lo que estructura las posibilidades del deseo. Una de las afirmaciones más importantes en Lacan se liga a esa posibilidad del deslizamiento incesante, por distorsión metonímica del deseo: en la medida en que las posibilidades de nominar nuevos objetos del deseo existe siempre, el deseo es inextinguible, y siempre se deseará algo más. El desplazamiento interminable del objeto del deseo, en Lacan, tiene resonancias agustinianas y en la tradición cristiana, en términos de la afirmación de Agustín de Hipona de que solo Dios puede satisfacer la sed del hombre por algo más", Florenzano, "Breve Historia del Psicoanálisis", Edit. Universitaria, Santiago de Chile, 1999, p. 199.

(54) Ver Paul Verhaeghe, "¿Existe la mujer? De la histérica de Freud a lo femenino en Lacan", Paidós, B. Aires, 1999. En las pp. 286-287: "El niño abandona lo Real por lo Simbólico; lo Real tiene que ser conquistado por lo Simbólico. El vínculo entre estos dos registros es el significante fundamental que indica la diferencia, el significante que fundamenta el orden simbólico: el falo. El cuerpo de la madre es el registro de lo Real, mientras que la función del padre simbólico tiene que introducirle significante fálico Todo niño tiene que adquirir una existencia, como decía Lacan, fuera de lo real del cuerpo de la madre, fuera de la relación en la cual funciona como objeto pasivo del goce del Otro El nacimiento del niño debe ser seguido por el nacimiento del sujeto, para que se pueda cortar la relación original intrauterina. La transición a esta separación de sujeto y objeto implica la existencia de la madre como sujeto separado: ella pierde su posición de madre omnipotente y muestra una falta que el niño debe enfrentar".

(55) «Après son cadavre, il m'a pris son fantôme: il n'a même pas voulu que je me saoule d'un songe» (134).

(56) Navarro, Ignacio, *op. cit.*, p. 281.

(57) Ver: Ev Tomás 114, 22, 61; Ev Felipe 63, 32-64,2; 59,2; Ev María 9,10-19, 21; 17,10.

"Por otra parte en las colecciones de escritos gnósticos recientemente aparecidos, en 1945, en Nag Hammadi (en Egipto, próxima a la antigua Luxor), encontramos tres evangelios apócrifos que presentan a María como la depositaria de un conocimiento más profundo del misterio de Jesús, al que Pedro, representante del cristianismo exotérico, se resistía una y otra vez", María Toscano, Germán Ancochea, "Mujeres en busca del amado. Catorce siglos de místicas cristianas", Edic. Obelisco, Barcelona, 2003, pp. 23-24.

Los apócrifos dan cuenta de los celos que inspira en los apóstoles el trato íntimo entre Jesús y María Magdalena:

"El Salvador la amaba más que a todos los discípulos, y la besaba frecuentemente en la boca. Los demás discípulos se acercaron para preguntar. Ellos le dijeron: "¿Por qué la amas más que a todos nosotros?" El Salvador respondió y les dijo: "¿Por qué no os amo a vosotros como a ella?", María Toscano p. 25, citando evangelio de Felipe 63, 32-64,2.

Además, en el evangelio apócrifo de Tomás se enfrentan Pedro y María:

"Simón Pedro les dijo: "Que María salga de entre nosotros porque las mujeres no son dignas de la vida". Jesús dijo: "Mirad, yo la impulsaré para hacerla varón, a fin de que llegue a ser también un espíritu (pneûma) viviente semejante a vosotros los varones; porque cualquier mujer que se haga varón, entrará en el Reino de los cielos", María Toscano p. 24, citando evangelio de Tomás 114.

Además. "Este papel de María Magdalena como la más digna conocedora de los misterios de su Maestro hizo que por determinadas comunidades circulase un evangelio atribuido a ella (o sobre ella) del que quedan muy pocos fragmentos, algunos de los cuales resultan muy significativos:

"Ellos, sin embargo, estaban entristecidos y lloraba amargamente diciendo '¿Cómo iremos hacia los gentiles y predicaremos el reino del hijo del hombre? Si no han tenido con él ninguna consideración, ¿cómo la tendrán con nosotros?'. Entonces Miriam se levantó, los saludó a todos y dijo a sus hermanos: 'No lloréis y no entrístezcáis; no vaciléis más, () su gracia descenderá sobre todos vosotros y os protegerá. Antes bien, alabemos su grandeza, pues nos ha preparado y nos ha hecho hombres'. Dicho esto, Miriam convirtió sus corazones al bien y comenzaron a comentar las palabras del (Salvador). Pedro dijo: 'Miriam, hermana, nosotros sabemos que el Salvador te apreciaba más que a las demás mujeres. Danos cuenta de las palabras del Salvador que recuerdes, que tú conoces y nosotros no, que nosotros no hemos escuchado'. Miriam respondió diciendo: 'Lo que está escondido para vosotros os lo anunciaré' () -Después de decir todo esto Miriam permaneció en silencio, dado que el Salvador había hablado con ella hasta aquí", María Toscano, p. 26, citando evangelio de María 9,10-19, 21; 17,10.

(58) "En todo caso, andando el tiempo, la similitud de los relatos de María de Betania y de la prostituta hará que se confundan, al menos en parte, ambos personajes. Luego se sumará María Magdalena, sobre la que recaerá la idea de la prostitución, sin duda por el parecido del nombre con María de Betania, quien resultará más bien absuelta de la imputación, quizás por el entorno familiar en el que ella suela aparecer. Es posible que también haya influido sobre la figura de Magdalena la afirmación de que ella estaba poseída por siete demonios. Se produce, pues, una suerte de carácter transitivo: el relato (más que el personaje) de María de Betania en la unción es identificado con el relato de la prostituta; luego alguna confusión, probablemente a causa del nombre de Magdalena (también 'María'), hace que ésta cargue con la nota de la prostitución, que queda despejada de María de Betania. Esto en el mejor de los casos, ya que a veces la confusión de las tres fuentes es completa", Ignacio Navarro, *op. cit.* p. 269.

(59) "En las iglesias occidentales al menos desde la época de Gregorio Magno- se ha identificado a esa pecadora con María de Betania e incluso con María Magdalena, 'de la que Jesús había expulsado siete demonios' (Lc 8, 2). Pero el Nuevo Testamento no ofrece el más mínimo dato para esta confluencia de tradiciones ni para pensar que la "posesión diabólica" de la que era víctima María Magdalena fuera resultado de una condición personal pecaminosa. La tradición de la iglesia griega ha mantenido, por lo general, la distinción entre estos personajes", Joseph Fitzmyer, "El evangelio según Lucas", vol II, Ed. Cristiandad, Madrid, 1987, pp. 697- 698.

(60) Cfr. Naughton, Virginia, "Historia del deseo en la época medieval", Ed. Quadrata, B. Aires, 2005.

(61) Cfr. el texto de Marta Palacio, "Hablar de Dios desde los márgenes: cuerpos y mujeres", en Carlos Schickendantz (ed.), "Lenguajes sobre Dios al final del segundo milenio", Ed. Universidad Católica de Córdoba, 2003, pp. 107-123.

(62) Jean-Luc Marion, "El Fenónemo erótico", Ed. El cuenco de plata, B. Aires, 2005, p. 7. Ver además: "*Ego cogito, ego sum* vale decir: dado que soy en cuanto *ego*, un *ego* esencialmente *cogitans* y que principalmente piensa a través de ordenamientos y mediciones de objeto, entonces el acontecimiento erótico nunca me sobrevendrá sino como una

derivación segunda, e incluso como una lamentable perturbación como accidentes incalculables y desordenados, felizmente marginales Pero la evidencia más indiscutible que engloba, rige nuestro tiempo y nuestra vida de principio a fin y que nos penetra en cada instante del lapso intermedio atestigua que por el contrario somos en tanto que nos descubrimos siempre ya presos en la tonalidad de una disposición erótica y que no podemos pretender nunca que alcanzamos una neutralidad erótica de fondo sin mentirnos a nosotros mismos Por el contrario, el hombre se revela a sí mismo por la modalidad originaria y radical de lo erótico", pp. 13-14.

"Además, el hecho de que, entre todos los supuestos errores que se le reprochan a Descartes, solo este sin duda su único error siga pasando inadvertido desde hace casi cuatro siglos expresa más claramente que cualquier otra cosa la ceguera erótica de la metafísica", p. 14

Y más abajo: "Habrá que retomar pues las *Meditaciones* a partir del hecho de que yo amo antes incluso de ser, porque no soy sino en cuanto experimento amor como una lógica. En una palabra, habrá que sustituir unas meditaciones metafísicas por una meditaciones eróticas", p. 15

Paradójicamente, la filosofía, según Lyotard, comienza con el deseo: "La palabra deseo, que fue el objeto de nuestra primera reflexión, viene del vocablo latino *de-siderare*, cuyo primer significado es comprobar y lamentar que las constelaciones, los *sidera*, no den señal, que los dioses no indiquen nada en los astros. El deseo es la decepción del augur. Ya hemos dicho que la filosofía, en tanto que pertenece al deseo y que es quizás lo que hay en él de indigencia, comienza cuando los dioses enmudecen", Jean-François Lyotard, "¿Por qué filosofar?", Paidós, Barcelona, 1989, p. 121.

(63) Carlos Domínguez, "El deseo y sus ambigüedades", Sal Terrae, 1996 (nº 993), p 607.

(64) Jean-Luc Marion, *op. cit.* p. 12.

(65) Levinas, "Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad", Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 57-ss. [Tit. Or. "Totalité et infini"].

(66) Ver el texto citado de Lyotard: "Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar pues aún no existía el vino, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, impulsada por su carencia de recursos, planea hacerse un hijo por Poros. Se acuesta a su lado y fue así como concibió a Eros. Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza, un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella", pp. 82-83, citando a Platón, *Diálogos*, III. Madrid, Editorial Gredos, 1986, pp. 248-249.

"Siendo, pues, hijo de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre al raso y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo,

hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y un sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca está falto de recursos ni es rico", pp. 83-84, citando Platón, Banquete, p. 249.

El comentario de Lyotard: "el deseo, por ser indigente, tiene que ser ingenioso, mientras que sus hallazgos terminan siempre por fracasar. Eso quiere decir que Eros continúa bajo la ley de la Muerte, de la Pobreza, tiene permanentemente necesidad de escapar de ella, de rehacer su vida, precisamente porque lleva la muerte en sí mismo", p. 84.

(67) "El deseo no pone en relación una causa y un efecto, sean cuales fueren, sino que es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a sí mismo. Eso quiere decir que lo otro (el objeto, si se prefiere, pero precisamente, ¿es el objeto deseado en apariencia el que de verdad lo es?) está presente en quien desea, y lo está en forma de ausencia. Quien desea ya tiene lo que le falta, de otro modo no lo desearía, y no lo tiene, no lo conoce, puesto que de otro modo tampoco lo desearía en el "sujeto", la ausencia del deseo (su carencia) en el centro de su propia presencia, del no-ser en el ser que desea; y en el "objeto" una presencia, la presencia del que desea (el recuerdo, la esperanza) sobre un fondo de ausencia, porque el objeto está allí como deseado, por lo tanto como poseído", Lyotard, *op. cit.* pp. 81-82.

Ver Además: "Lo esencial del deseo estriba en esta estructura que combina la presencia y la ausencia algo que está ahí no está y quiere estar, quiere coincidir consigo mismo, realizarse, y el deseo no es más que esta fuerza que mantiene juntas, sin confundirlas, la presencia y la ausencia", p. 82; "el deseo en su crepúsculo, es Eros en tanto que hijo de la Pobreza, el peso de la muerte en el deseo es el paroxismo de la separación", p. 87; "cualquier relación a la presencia tiene lugar sobre un fondo de ausencia" (Lacan). Así, pues, el deseo, que por su esencia contiene esta oposición en su conjunción, es nuestro maestro", p. 86.

(68) Jean-Luc Marion, "El Fenónemo erótico"

(69) *Op. cit.*, p, 253 y ss. "El se vuelve amante, como nosotros pasando por la vanidad (los ídolos), el pedido de que lo amen y el avance de amar primero, el juramento y el rostro (el ícono), la carne y el goce de la comunión, el dolor de nuestra suspensión y la reivindicación celosa, el nacimiento del tercero el anuncio en tránsito y el anuncio del tercero escatológico, que terminan identificándose con el Hijo encarnado, hasta la promulgación unilateral por parte suya de nuestra propia fidelidad. Dios practica como nosotros, con nosotros, la lógica de la reducción erótica, según el mismo rito y siguiendo el mismo ritmo que nosotros"

(70) *Op. cit.*, p, 254.

(71) Adolphe Gesche, "Dios para pensar I. El Mal. El hombre", Sigueme, Salamanca, 1995, pp 301-ss. [Tit. Orig. «Dieu pour penser I. Le mal» y «Dieu pour penser II. L'homme», Editions de Cerf, Paris 1993]. Citando a Julia Kristeva, «Histoires d'amour», Paris, 1983, pp 157-158. Ver además en la p. 301: "¿Tomista, Lacan? ¿fue Marx hegeliano?, ¿el uno sin Dios el otro sin Espíritu absoluto? Inútilmente, en el imposible y con todos los riesgos de fallo. Pues, si no hay Creador, ¿de dónde vendría ese *appetibilis* (apetecible) que nos haría amar?, ¿de dónde vendría la *naturalidad* significativa de las pulsiones del deseo, del amor? Descartando al Creador, descartamos al fundamento del bien", J. Kristeva «Histoires d'amour», pp 180-181.

(72) De allí que la encíclica *Deus Caritas Est*, especialmente en los N°s 5 y 6, nos recuerde que Eros (en el sentido pleno del término) nos quiere remontar "en éxtasis" hacia Dios.

(73) Cfr. Jean-François Lyotard, *op. cit.* pp 83-84.

(74) "No caeré. He llegado al centro. Escucho el latido de un reloj divino a través del delgado tabique carnal de la vida llena de sangre, de estremecimientos y de jadeos. Estoy cerca del núcleo misterioso de las cosas así como en la noche nos hallamos, en ocasiones, cerca de un corazón" (72); «Je ne tomberai pas. J'ai atteint le centre J'écoute le battement d'on ne sait quelle divine horloge à travers la mince cloison charnelle de la vie pleine de sang, de tressaillements et de souffles. Je suis près du noyau mystérieux des choses comme la nuit on est quelques fois près d'un cur» (112).

BIBLIOGRAFÍA

- 1) Dor, Joël "Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructura como un lenguaje", Gedisa, Barcelona, 1995.
- 2) Fitzmyer, Joseph "El evangelio según Lucas", vol II, Ed. Cristiandad, Madrid, 1987 [Tit. Orig. "The gospel according to Luke", N. York, 1981]
- 3) Florenzano, Ramón "Breve Historia del Psicoanálisis", Edit. Universitaria, Santiago de Chile, 1999
- 4) Gesche, Adolphe "Dios para pensar I. El Mal. El hombre", Sigueme, Salamanca, 1995. [Tit. Orig. "Dieu pour penser I. Le mal" y "Dieu pour penser II. L'homme", Editions de Cerf, Paris 1993].
- 5) Lacan, Jacques "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" en *Escritos I*, siglo XX edit., Madrid, 1995.
- 6) Laplanche y Pontalis "Diccionario de psicoanálisis", Ed. Paidós, B. Aires, 1996.
- 7) Lyotard, Jean-François "¿Por qué filosofar?", Paidós, Barcelona, 1989 [Tit. Orig. "Pourquoi philosopher?"]
- 8) Levinas, Emmanuel "Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad", Sigueme, Salamanca, 1987. [Tit. Orig. "Totalité et infini"].
- 9) Marion, Jean-Luc "El Fenómeno erótico", Ed. El cuenco de plata, B. Aires, 2005 [Tit. Orig. "Le phénomène érotique", Éditions Grasset y Fasquelle, 2003]
- 10) Naughton, Virginia "Historia del deseo en la época medieval", Ed, Quadrata, B. Aires, 2005.
- 11) Navarro, Ignacio "María Magdalena o la Salvación: un Eros Teológico", en Cecilia I. Avenatti de Palumbo y Hugo Rodolfo Safa, Edits., "Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y

Teología", Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA), Buenos Aires, 2003, pp. 266-301 y pp. 81-83.

12) Palacio, Marta "Hablar de Dios desde los márgenes: cuerpos y mujeres", en Carlos Schickendantz (Ed), "Lenguajes sobre Dios al final del segundo milenio", Ed. Universidad Católica de Córdoba, 2003, pp. 107-123

13) Toscano, María; Ancochea, Germán "Mujeres en busca del amado. Catorce siglos de místicas cristianas", Edic. Obelisco, Barcelona, 2003.

14) Verhaeghe, Paul "¿Existe la mujer? De la histérica de Freud a lo femenino en Lacan", Paidós, B. Aires, 1999. [Tit. Orig. "Does the woman exist? From Freud's Hysteric to Lacan's Feminine", Rebus Press Limited, London, 1997. Originalmente publicado en Holandés como "Tussen Hysterie en Vrouw"]

15) Yourcenar, Marguerite "María Magdalena o la salvación", en "Fuegos", Ed. Alfaguara, Madrid, 1985 [Tit. Orig. "Marie-Madeleine ou le salut" en "Feux", Editions Gallimard, 1974]