

---

## UNA PERFORMANCE CATÓLICA

---

Pedro Alzuru

**E**n la intervención que hiciera Merysol León en el VII Seminario Nacional de Estética: “El artista y la guerra” (CIE, Mérida, 06-07 de noviembre de 2003), titulada “De la Acción como otra forma de batalla”, confiesa que ningún tema como el de la guerra le parecía tan difícil, porque nada sentía tan lejano y tan cerca a la vez. Seguidamente hace una crónica de la figuración de la batalla en la historia del arte, “ese momento de la guerra en que los dos bandos se enfrentan cuerpo a cuerpo en combate”: la confusión extrema, el extraño fenómeno de obligar a otro a cumplir nuestra voluntad. Recuerda las imágenes del tapiz de Bayeux, las crónicas de Jean Froissart, la batalla de Alejandro en una casa de Pompeya, la misma batalla representada por Altdorfer, la batalla de San Romano de Ucello, en todas ellas ve lo colectivo, la multitud, el drama de la confusión. Luego de pasar por otras representaciones de este drama, Rousseau, Boccioni, Vallotton, llega y se sitúa en el Futurismo, su exaltación de la velocidad, la violencia y la guerra, la controversia sobre su discurso y su actitud ante la guerra, la lucha, el combate y la destrucción.

Sobre esa controversia Merysol afirma: “Altamente románticos, en el fondo, los futuristas no representarían la batalla, la vivirían”. En efecto, en la Primera Guerra Mundial sus más activos integrantes se integran, Boccioni y Sant’elia mueren en el campo de Batalla, Russolo cae gravemente herido, pero no es esa batalla histórica la que nuestra autora quiere subrayar sino otra batalla que nunca cesa. A partir de los futuristas, señala, el artista se hace un guerrero y establece una guerra sin cuartel contra lo establecido. Agoniza el Futurismo y nace Dadá que hereda la misma actitud: “paz a cualquier precio” en los tiempos de guerra y “guerra a cualquier precio” en los tiempos de paz.

Algunos dadaístas se declaran nihilistas, lo que evoca la negación, la destrucción, la violencia, la revuelta, aunque otros contradicen esta postura, como Janco –citado por León- quien en 1919 afirma que había

dejado de ser verdad que Dadá estuviera contra todo y contra todos, quería superar la negación, ya no consideraba necesarios la agresión y el escándalo en su búsqueda de un nuevo sentido para el arte. Es a esta altura de su intervención que se introduce el argumento que queremos discutir, apoyándose en las imágenes y en los textos revisados, nuestra autora afirma: “En este punto me encuentro totalmente alejada de la representación de la batalla y de sus formulas, percibo en cada uno de los textos repasados, el anuncio, la prefiguración de otro concepto del arte, de su desmaterialización y concluyo que esta lucha desesperada en efecto ganó una batalla. El énfasis de estos movimientos en el proceso de hacer arte más que en los temas o sujetos que se representan...”

Para concluir pocas líneas después: “Ya no se trata de una representación de lo real se trata de la realidad misma y el accionar bélico de las vanguardias no fue otra cosa que la puesta en acto de una intención agresiva ante lo insoportable de la diferencia. Se abrió entonces otro campo de batalla, el arte accional (su-brayado nuestro)...”

Esta interpretación de las vanguardias históricas como un proceso marcado por el deslizamiento desde la representación de la batalla y de sus formulas hasta el énfasis en el proceso de hacer arte, esa batalla que nunca cesa, más que en los temas, se emparenta perfectamente con la definición de sentir católico que desarrolla Mario Perniola en su excelente libro *Del sentir católico* (2001).

La premisa del filósofo italiano al escribir esta estética católica es contribuir a superar el fanatismo y el espíritu de secta que parece extenderse hoy a toda la sociedad y envolver incluso las relaciones más personales e íntimas. Puede sorprender que relacionemos la vanguardista batalla de la vida, lo insoportable de la diferencia -para Merysol-, con el catolicismo, más aún

si consideramos ambos como vías para superar el fanatismo y el espíritu de secta. Para entendernos vamos precisamente a pasar por la particular concepción de catolicismo que desarrolla Perniola.

La tesis central de este original ensayo es que lo esencial del catolicismo no está en un contenido doctrinal específico, sino en una forma de sentir, un método basado en la experiencia de una “participación impar-ticipa” que permite tanto la adquisición del equilibrio individual tanto como actuar eficazmente en el mundo. Tal método encuentra su formulación más clara en Francesco Guicciardini y en Ignacio de Loyola, quienes vivieron en una edad precedente a la ruptura con el protestantismo, cuando podían nutrir todavía el profundo sentimiento de universalidad del cristianismo. Sin embargo esta experiencia distanciada de sí mismo y del mundo, núcleo del sentir católico, fue sustituida en la primera mitad del siglo XIX por el dogmatismo ideológico en el cual la iglesia se encerró para hacer frente a sus enemigos. A partir de aquel momento han sido -según Perniola- sobre todo los escritores y los artistas, generalmente no confesionales (entre los cuales proponemos contar a Merysol León), quienes han interpretado y desarrollado de forma autónoma el sentir católico.

Esta forma de sentir se caracterizaría por un catolicismo sin ortodoxia, que no da por evidente la relación indisoluble entre el catolicismo y la aceptación de las doctrinas que la iglesia propone como divinamente y formalmente reveladas y, por ello, irreformables (por ejemplo: el carácter sacramental del matrimonio, la infalibilidad del papa, la divinidad de Jesús Cristo). Este catolicismo no se identifica de una manera simple con lo que la iglesia católica dice de sí misma, tiende a ver su esencia no en el creer sino en el sentir, no en la doctrina sino en una experiencia susceptible de universalización.

La acentuación de la subjetividad (la fe, la ortodoxia), está relacionada con la Reforma, un particular tipo de sentir que podríamos llamar “desde adentro”, pero

existe en la tradición occidental otro tipo de sentir religioso donde es más importante la dimensión ritual, ceremonial e institucional y no atribuye a la interioridad tanta importancia, éste lo podríamos llamar un sentir “desde afuera”, rasgo del sentir católico, irreductible al subjetivismo.

En la rivalidad mimética que la institucionalidad católica ha desarrollado a partir de la Reforma se ha sumergido en la ortodoxia y la ortopraxis, pero la identificación entre el mundo y la iglesia es un rasgo decisivo de la sensibilidad católica, no considerar el mundo como el lugar del mal, del cual es necesario alejarse y la iglesia como una comunidad de perfectos. El universalismo implícito en el catolicismo supone el abandono de la tendencia a condenar el mundo y a pensar la iglesia como una secta. Por esto Perniola busca la especificidad del sentir católico no donde la ortodoxia y la ortopraxis parecen más fuertes sino donde son casi inexistentes, donde no son determinantes la idea de virtud y de verdad y esto lo ubica en el cristianismo de la primera mitad del siglo XVI, particularmente en Guicciardini y en Loyola, quienes encuentran lo perturbador, lo absolutamente extraño, la diferencia no en Dios o en la subjetividad humana, como hizo la Reforma, sino en el mundo y en su historia, experiencia que vamos a encontrar luego en los Futuristas y en el arte accional de Merysol León, como señalamos antes.

Es esta sensibilidad la que se focaliza en el mundo, en cómo andan las cosas aquí abajo, en el proceso histórico siempre enigmático y ambivalente, la que pone en primer plano no la subjetividad del individuo sino el mundo y su dinámica, que no pretende un absoluto control del mundo sino que ejerce un sentir y un pensar atento a lo incalculable y a lo imprevisible. Un segundo rasgo del sentir católico es el de una fe sin dogma. Hay en la incitación a creer y a comportarse de un cierto modo algo que ofende profundamente la sensibilidad religiosa, la cual, como la filosofía y el arte, prospera sólo en un clima de liberalidad y de magnanimidad. La fe puede ser entendida como confianza y como confesión dogmática, la confianza tiene que ver

con la persuasión, el dogma tiene que ver con el creer. Tener fe entendido como tener confianza es estar en un estado de seguridad ocurra lo que ocurra y no tiene que ver con el tratar de convencer de la verdad absoluta de alguna proposición. Tener fe entendido como creer en un dogma implica la adhesión a una doctrina, el nexo entre dogma y fe de la iglesia católica sólo se consolida en la edad moderna.

Desde la segunda mitad del siglo XVI, la iglesia se enfrenta con el protestantismo, con el iluminismo y su descubrimiento de la experiencia subjetiva individual, luego con las ideologías y, finalmente, con la sensología, el universo afectivo caracterizado por un sentir colectivizado y reificado creado por los medios de comunicación de masas, y el nihilismo que ella implica. En estos tres momentos la iglesia católica se ha defendido con la estrategia de enfrentar a los enemigos con sus propias armas: exigir compromiso y participación en la defensa de los dogmas, dogmatizar la doctrina y la práctica, reificar y espectacularizar su propia imagen. La confusión de esta estrategia, para Perniola, ha sido tratar de imponer normas y creencias comunes a todos en vez de proponer caminos y experiencias que puedan ser gozados por todos. Esta confusión ha contribuido con el actual contexto de oscilación entre credulidad y nihilismo, entre creer en cualquier fantasía y no creer en nada, entre goce y frustración, excitación y depresión.

Se pierde así la experiencia suspendida del mundo, elemento específico del sentir católico, focalizado no en lo cognitivo de la fe sino en lo sensitivo de la experiencia, el sentir desde afuera que se apoya en la exterioridad y suspende las afecciones subjetivas en una experiencia distanciada pero no pasiva, en una fe sin dogma.

En la invitación a esperar hay algo más seductor que en la exigencia a creer, pero también más insidioso e ilusorio. Una tradición filosófica que se remonta al estoicismo nos pone en guardia contra la esperanza al considerarla contraria a la virtud. La esperanza y el



miedo pondrían la existencia en un estado de inquietud que la hacen depender de algo sumamente incierto, el futuro: el ideal de vida de los estoicos privilegia el presente y desacredita el pasado y el futuro, para ellos el que es libre no tiene esperanza ni temor. Este argumento es retomado por Spinoza, para quien no hay esperanza sin temor ni temor sin esperanza, la fe como persuasión excluye la esperanza en la salvación. De aquí que el tercer rasgo del sentir católico sea una esperanza sin superstición.

La emancipación del futuro no llevó a los estoicos al ocio y a la inercia, ellos hacían una sutil diferencia entre objetivo (scopós) y fin (télós) de la acción: el primero, dirige el actuar humano y es sugerido por las acciones y las circunstancias en las cuales nos encontramos, alcanzarlo depende sólo parcialmente de nosotros; el segundo, al contrario consiste en el acuerdo consigo mismo y en una experiencia de juicioso abandono, debe ser alcanzado en cada momento de la vida, vivido como si fuera el último. Esta distinción permite mantener la acción sin ser prisionero de una proyectualidad planificadora y calculadora, la cual con frecuencia fracasa y nos hace incapaces de aprehender y gozar el presente.

Estas enseñanzas estoicas penetraron en la sensibilidad católica, la cual atribuye a la acción una gran importancia en la economía de la vida individual y colectiva, distinguiéndose del misticismo estático y del quietismo. El catolicismo ha debido medirse con una tercera noción, la de fin último (éschaton), ésta pertenece al

Antiguo Testamento, contraponen a la miseria del presente otro tiempo a venir, pleno de la acción salvadora de Jahvé, se presenta junto a la espera del retorno inminente de Cristo a la tierra y del cumplimiento de la salvación de la cual es portador. La escatología ocupó un espacio sin mayor importancia en la historia del catolicismo, sólo recientemente ha devenido una cuestión central de la reflexión teológica, ésta la ha depurado de ingenuidad y de superstición, dándole a la esperanza un carácter paradójico, más auténtica mientras menos determinada esté por el deseo de bienes específicos. Se accede a la verdadera esperanza cristiana sólo a través de la desesperación, con una actitud distinta a la del pensamiento calculador y planificador, opuesta también a la magia y a la superstición, las cuales comparten con el anterior la pretensión de indicar qué es lo bueno y lo malo.

La superstición sigue siendo un peligro para el catolicismo, así como causa de descrédito y de desprecio. Para que la esperanza sea verdaderamente tal y no ilusión o superstición, es necesario suspender el deseo y el miedo, que la mente y la voluntad se ocupen en la realización de lo mejor, pero no es fácil saber que es lo mejor. La paciencia, la acción y la perseverancia son condiciones necesarias pero no suficientes: en el acaecer de lo esperado hay siempre algo incomprendible e irreductible a nuestras previsiones y proyectos. Por esto el sentir católico está lejos de la ilusión, de la escatología y del Apocalipsis y a sus formas culturales no pertenecen ni la idea de origen ni la de fin último. Una caridad sin envilecimiento. En la historia plurimilenaria de la noción de caridad se yuxtaponen el hebraísmo, la prédica de Jesús y el helenismo. Para el hebraísmo, la caridad es uno de los más importantes, si no el más importante, de los mandamientos de la ley de Jahvé. Los preceptos: “Ama a Dios, tu Señor, con todo tu corazón” y “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, caracterizan un nexo con Dios que pone una enorme distancia entre el justo y el culpable, el hombre pío y el impío. Jesús cambia el orden de los valores judaicos en un nuevo tipo de comunión con Dios, fundada no en la ley sino en el amor. Este es el sentido de la palabra

griega ágape, un amor que se dirige sobre todo a los pecadores (en el Nuevo Testamento), no el amor del hombre por Dios, sino el amor de Dios por el hombre, un amor espontáneo e inmotivado.

El ágape es diferente tanto de la ley veterotestamentaria que ancla el amor en la justicia, como del eros griego, inseparable del deseo de posesión, amor dirigido hacia lo alto, lo trascendente, el mundo de las ideas, por esto es amor de los hombres no de los dioses. El eros no es aprobación sino renuncia al mundo sensible, éste sólo es apreciable como peldaño hacia la idea de lo bello. Amor egocéntrico que gira en torno al yo y a su destino.

Nace con San Agustín una nueva noción referida a la palabra latina caritas, irreductible tanto al eros como al ágape pero conteniéndolos, fusionando helenismo y cristianismo. La caritas (amor del hombre por Dios, base del amor por el prójimo) se opone a la cupiditas (amor de las cosas del mundo, origen de todo mal), pero ambas tienen en común el deseo, el eros.

Con Lutero y la Reforma, el significado específico del ágape irrumpe de nuevo, disolviendo la síntesis agustiniana y renovando la auténtica experiencia cristiana del amor, esencialmente teocéntrica y no antropocéntrica. Un amor espontáneo, inmotivado, gratuito y creativo, que prescinde de todo cálculo y es independiente de la ley moral fundada en el temor del castigo y el deseo de un premio.

La respuesta del catolicismo a Lutero, sobre la cuestión de la caridad, fue práctica y operativa, el desarrollo y la organización de las opere di misericordia, misericordia corporal (alimentar a los hambrientos, saciar a los sedientos, vestir a los desnudos, hospedar a los peregrinos, curar a los enfermos, visitar a los prisioneros, sepultar a los muertos), y espiritual (instruir a los ignorantes, aconsejar a los que dudan, consolar a los afligidos, corregir a los pecadores).

Ahora, ¿todo ello ha sido obra del amor de Dios, del amor de sí o del amor al prójimo? Esta es una pre-

gunta crucial desde el punto de vista protestante pero irrelevante desde el punto de vista católico, para el primero es esencial el origen de las obras buenas, para el segundo lo importante es que sean hechas. La primera perspectiva abre la vía de un “sentir desde adentro” y está orientada por interrogaciones filosófico-teológicas, la segunda abre la vía de un “sentir desde afuera” y remite a preocupaciones político-organizativas, lo que no excluye que en el catolicismo se hayan desarrollado orientaciones que caracterizan al protestantismo y viceversa.

Ciertamente la sospecha reformista sobre la bondad de las obras católicas afectó y afecta al catolicismo: quizá las buenas obras son obras sin ser buenas, pueden estar marcadas por la administración burocrática y por el adoctrinamiento dogmático, haber sido cómplices mas o menos involuntarias del colonialismo occidental, parecer una empresa que extrae de la ayuda de los necesitados un poder político, ser acusadas de tartuflismo y de hipocresía; pero lo más grave es que muchos católicos sienten en su corazón que estas acusaciones tienen fundamento, son causa de su mala conciencia y el punto crucial para comprender la esclerosis del catolicismo en la ortodoxia y la ortopraxis. Permanece en el catolicismo la sospecha estoica sobre la compasión, a la cual se le acusa de ser sólo un multiplicador del dolor y de la miseria y por ello no debemos asumir el dolor de los otros, a menos que esté en nuestro poder liberarlos del dolor. Más coherente con el sentir católico es pensar la caritas como un servicio ofrecido a la sociedad, dirección en la cual se desarrolla el catolicismo social.

La especificidad de la caritas católica, con relación al eros y al ágape, el amor al prójimo, está en valorizarlo, particularmente a los “pobres”, los que sufren, los miserables, los oprimidos. Esta valoración va más allá de la filantropía, porque trata de insertar a los pobres en una lógica de producción, de mantenimiento y crecimiento del valor, más allá de las buenas intenciones, se dirige a aquellos de los cuales no podemos esperar nada. La esencia de la caritas está en su referencia al

mundo, considerado como algo irreductible tanto a Dios como al conjunto de las subjetividades particulares, pensar el mundo en su diferencia, su diferencia no sólo respecto al resultado de la voluntad divina, sino también al resultado de la voluntad humana.

De esto deriva que la caridad pertenece a un ámbito autónomo de la moral, tiene que ver más con la política y la economía. La valoración del “pobre” remite a una noción de mundo cuyos rasgos son lo infinito, lo irreversible y lo imprevisible, muy diferente por ello de la concepción técnico-utilitaria. La experiencia de ese mundo común que ha preservado el catolicismo, a pesar de sus límites, pasa por el descubrimiento de su diferencia; mundo común no quiere decir que todos piensan y sienten de la misma manera y por ello no se puede reducir a las subjetividades particulares. Esto si ocurre con la comunidad y el estado-nación que imponen a la colectividad una identidad fija destruyendo la misma idea de política. A la política, inseparable de la experiencia de la diferencia del mundo, que angustió a los Futuristas y fue asumida y hecha opción por Merysol León, la perjudican las tendencias que pretenden fundar el nexo social sobre una identidad rígida de carácter étnico, sexual, biológico, social o religioso. El adjetivo latino catholicus quiere decir universal, expresa una dimensión mundana en contraste con la acepción sectaria del termino. La caritas católica es por esto amor del mundo, no se limita a la oposición paralizante entre amor de Dios y amor propio, sin caer en la ingenuidad del amor al prójimo o, peor aún, de la humanidad.

La experiencia de la diferencia del mundo, es decir del mundo como algo que no depende ni de la voluntad divina ni de la voluntad humana, convicción que nos invita a un catolicismo sin ortodoxia, a una fe sin dogma, a una esperanza sin superstición y a una caridad sin envilecimiento, están presentes en la persona y en las obras de la artista accional Merysol León. ■

## Citas

Merysol León, De la acción como otra forma de batalla, VII Seminario Nacional de Estética,  
06-07/11/03, CIE, Mérida.

Mario Perniola, Del sentire cattolico: La forma culturale di una religione universale, Bologna,  
Il Mulino, 2001.