



Rasgos esenciales de la imagen del ser humano y, especialmente de la mujer, en Gertrud von Le Fort

The image of the human being and specially of the woman in Gertrud von Le Fort

Clemens Franken Kurzen¹

¹ Pontificia Universidad Católica de Chile.

cfranken@uc.cl



Resumen:

Se analizan las principales novelas (*El velo de Verónica* (1928), *La última en el cadalso* (1931) y *La corona de los ángeles* (1946) de la narradora, poetisa y ensayista católica alemana Gertrud von Le Fort (1876-1971) y en su ensayo *La mujer eterna* (1934). Para Le Fort, el ser humano se caracteriza como una persona insegura (a nivel vital, cognoscitiva y religiosa), libre (ante todo en la decisión entre Dios y el Demonio), digna (en sus derechos) y espiritual (posee un alma abierta a Dios). Al igual como Le Fort defiende decididamente al individuo, lo destaca, por otro lado, también como ser comunitario, logrando, según los críticos literarios, sus pasajes literarios más convincentes en la descripción de encuentros profundamente humanos. La comunidad humana consiste, para ella, en un estar del uno en el otro (cf. aspecto de unión espiritual), con el otro (cf. actitud solidaria) y para el otro (cf. colaboración vicaria también en la salvación). Este ideal vive generalmente, en forma más lograda, la mujer como virgen, esposa y madre con su enorme capacidad de entrega, cuyo modelo es la Virgen María con su 'fiat'. De esta forma, Le Fort revela su pertenencia a un personalismo solidario que comparte con varios fenomenólogos católicos como, por ejemplo, su amiga Edith Stein, Max Scheler y Dietrich von Hildebrand.

Palabras Clave: Antropología literaria; Mujer; Personalismo solidario; Escritoras alemanas católicas del siglo 20.

Abstract:

The main novels are analyzed: *The veil of Veronica* (1928), *The Song at the Scaffold* (1931) and *The Wreath of the Angels* (1946) of the catholic german writer, poet and essayist Gertrud von Le Fort (1876-1971) and her essay *The eternal woman* (1934). According to Le Fort, the human being is characterized as an insecure (at the level of life, knowledge and religion), free (specially in his decision between god and the devil), worthy (with her rights) and spiritual (he has a soul open to god) person. On the same time as she defends decisively the individual, Le Fort emphasizes, on the other side, his social being, obtaining her greatest literary performance in the description of profound human meetings. The human community consists according to Le Fort in being the one in the other (cf. aspect of spiritual unity), with the other (cf. solidarious activity]) and for the other (cf. vicarious collaboration in the salvation). This ideal generally is lived in a better form on part of the woman as virgin, wife and mother with her great capacity of devotion, whose model is the Virgin Mary with her 'fiat'. In this way, Le Fort revels her belonging to a solidarious personalism which she shares with other catholic phenomological philosophers like Edith Stein, Max Scheler and Dietrich von Hildebrand.

Keywords: Literary anthropology; Woman: Solidary personalism; German catholic writers of the 20th century.

Introducción

Esta investigación se basa, ante todo, en el análisis antropológico-literario de las novelas principales *El velo de Verónica* (1928), *La última en el cadalso* (1931) y *La corona de los ángeles* (1946) de la narradora, poetisa y ensayista católica alemana Gertrud von Le Fort (1876-1971), complementado brevemente por el análisis de algunas de sus narraciones y por consideraciones filosóficas y teológicas expresadas tanto en su conocido ensayo *La mujer eterna* (1934) como en obras de algunos filósofos y teólogos, especialmente de los fenomenólogos católicos Max Scheler, Edith Stein y Dietrich von Hildebrand, que sirven como contexto filosófico y teológico.

La obra literaria lefortiana, su efecto y recepción están estrechamente vinculados a la historia del siglo veinte. Los “*principios de la responsabilidad religiosa-cristiana, de la misericordia y del compartir humanista*” (Meyerhofer, 1993, p. 96), defendidos por ella y otros representantes de la “primavera católica” cultural de la primera mitad del siglo XX, del “Renouveau catholique” europeo o de la ‘literatura cristiana’, encontraron mucho eco inmediatamente después de las experiencias desastrosas de la catástrofe política de la Segunda Guerra Mundial hasta fines de los años cincuenta. Sin embargo, a mediados de los años sesenta se produce un cambio paradigmático que pretende “*someter la totalidad de la existencia histórica y social al dominio del principio de la racionalidad*” (Rohrmoser, 1988, p. 56), renovando únicamente la fe utópica de la modernidad en el progreso, y bajando claramente el interés por una literatura configurada conscientemente desde el mundo de la fe.

Este estudio literario, cuya temática es principalmente antropológica, se inserta dentro del ámbito de la Literatura Comparada comprendida, según uno de sus fundadores más destacados, Henry Remak (1998), como “*las relaciones entre literatura y otras áreas de conocimiento o de opinión, como las artes (i. e. pintura, escultura, arquitectura, música), la filosofía, la historia, las ciencias sociales, la religión, etc.*” (p. 89). Aquí cabe muy bien el diálogo de la literatura con, por ejemplo, la filosofía, sociología, psicología, el cual se refleja muy nítidamente en los diferentes modelos y/o aproximaciones de la crítica literaria del siglo XX de procedencia filosófica (p. e. la Estética de la Recepción, el Postestructuralismo, etc.), sociológica (p. e. Lucien Goldman, Mijail Bajtín, etc.) y psicológica (Georges Poulet, Charles Mouron, etc.) (cf. Blume Sánchez y Franken Kurzen, 2006). Pero también el diálogo de la literatura con la teología cabe perfectamente en esta definición. Según el metodólogo alemán de la Literatura Comparada, Manfred Beller, existe entre los tematólogos “un innegable acuerdo fundamental sobre la influencia y efecto recíproco de las *ideas, materias y motivos* generales, así como de las *imágenes, topoi y estructuras* específicas...” (Beller, 1984, p. 103) entre los diferentes ámbitos del saber. En la misma línea argumenta el filólogo español Antonio Blanch que, citando al prestigioso crítico literario George Steiner, sostiene, en su libro *Espíritu de la letra. Acercamiento creyente a la literatura*, que si:

... todo buen artista convierte las formas estéticas en vehículos de un significado mayor, al intensificar así la natural capacidad creativa del lenguaje, que es la de 'inventar el ser y decir lo otro', el arte, la poesía y la música se convertirán en fabulosos generadores de trascendencia. 'El arte es por sí mismo testimonio de una heteronomía, quizás porque reconoce (intuitivamente) que hay unas presencias reales anteriores a la conciencia y a las de una interpretación racional' (Blanch i Xiró 2002, p. 19).

Blanch menciona aquí un aspecto sumamente importante de la literatura para un análisis como el que estudia la imagen del ser humano en Gertrud von Le Fort y revela, al mismo tiempo, el aporte que la imagen del artista como generador de trascendencia puede significar para el diálogo de la literatura con diferentes antropologías. Ya en su libro anterior, *El hombre imaginario. Una antropología literaria*, Blanch había citado la frase del filósofo alemán de la lengua Ernst Cassirer de que *"la literatura es la mejor revelación de la vida interior de la humanidad"* (citado en Blanch i Xiró, 1996, p.10), destacando de esta forma claramente la relevancia de la literatura en el diálogo antropológico con la filosofía, teología, etc. Blanch sostiene luego que:

...en antropología literaria lo que se pretende directamente es captar, con la mayor exactitud posible, los rasgos del hombre creado artísticamente y no los del artista que los crea. Y las imágenes literarias que surjan del texto nos irán dando no una verdad histórica del hombre, sino una verdad simbólica (Blanch i Xiró, 1996, pp. 11-12)

Se parte, por tanto, de la base de que los símbolos, imágenes y metáforas, que Gertrud von Le Fort, que estudió varios años Filosofía, Teología, Historia y Arte en la Universidad de Heidelberg, usa en su obra literaria y ensayística, revelan una visión profunda del hombre y significan un aporte valiosísimo al diálogo con la antropología filosófica, teológica, sociológica, psicológica, etc.

1. El ser humano marcado por la incertidumbre

Al igual como el mundo lefortiano está caracterizado por la tensión entre superficie ordenada y abismo caótico (cf. Biser, 1980), que hemos analizado en otra parte (cf. Franken, 2019), así también en su imagen del ser humano se percibe una tensión entre el esfuerzo superficial de la mayoría de los seres humanos de asegurarse y cobijarse en forma precaria y la verdadera situación de inseguridad y desprotección que surge en la profundidad de la existencia humana.

El filósofo católico Peter Wust, cercano a la imagen lefortiana del hombre y del mundo, describe, en su libro *Incertidumbre y riesgo (Ungewissheit und Wagnis)* (1946), al ser humano como *"el animal insegurum por excelencia, el ser que lleva la incertidumbre como esencia en toda su estructura"* (Wust, 1946, p. 31)¹. Al contrario del animal con su seguridad y orientación instintivas, el ser humano tiene una "razón" con la cual puede buscar la verdad y autodeterminarse libremente. Sin embargo, como un ser corporal y espiritual, el ser humano

¹ N. R. Esta y otras traducciones de libros en alemán no traducidos al español fueron realizadas por el autor.

vive “en una tensión dialéctica entre la claridad y la oscuridad, entre la noche profunda del ser natural y el día cristalino de los seres puramente espirituales” (Wust, 1946, p 47). El ser humano, según Wust, logra penetrar con la razón hasta las profundidades del misterio del mundo, pero sufre, sin embargo, a pesar de toda su certeza racional una “catástrofe mística de incertidumbre” y queda amarrado, finalmente, “dentro del campo de la Inseguridad humana” (Wust, 1946, p 51 y 129).

Aparte de esta inseguridad cognoscitiva, el hombre experimenta, según Wust, también una inseguridad vital de todas sus circunstancias de vida, la que encuentra su clímax en la experiencia de la muerte.²

Como tercer espacio de incertidumbre del ser humano recalca Wust (1946) el de la salvación, que está lleno de preguntas por “la certeza religiosa de Dios, de la revelación y de la salvación personal” (p. 196).

Frente a estas tres inseguridades, el ser humano intenta asegurar la dimensión vital, intelectual-espiritual y religiosa de su existencia de la mejor forma y ocultar lo mejor posible el abismo que abren la inseguridad e incertidumbre.

También en la obra literaria de Le Fort, el hombre se encuentra expuesto, según Erich Schmalenberg (1956), “a este ‘espacio de inseguridad’” (p. 15). Es justamente el joven poeta Enzo, el protagonista masculino de su novela *El velo de Verónica*, quien expresa, en Roma y frente a Verónica, la también joven protagonista femenina, el abandono y desamparo del hombre moderno en forma más clara cuando visitan el Coliseo:

El aspecto de Roma es verdaderamente para dar escalofrío. En este viejo coloso atemorizante se demuestra esto: la ley y la piedra, la piedra y la ley. ¡Así es exactamente este mundo! ¡Y estamos cercados en él lo mismo que aquellos que, antaño, arrojaban aquí a las fieras! ¡Dios mío, qué solo está el hombre en el universo! (Le Fort, 1966b, p. 100)

Luego, Enzo se refiere a la fe cristiana en el alma humana, que no comparte, y menciona en este contexto a la tía Edelgart cuyas recientes crisis de angustia “son indicio de algo más profundo que simples ataques nerviosos. Hay actualmente muchos individuos que no están muy seguros de su personalidad...” (Le Fort, 1966b, p. 100).

Verónica, por su parte, encuentra incomprendible que Enzo no pudiese existir, pues lo ama y por eso desea que exista. Sin embargo, también ella experimenta varias veces una cierta forma de disolución de la personalidad, un escaparse, perderse y alienarse. Por ejemplo, al volver a la casa después de dicha visita al Coliseo, en primer lugar “tiene la sensación de haber[se] tornado extrañamente ajena a [sí] misma, como si anduviera con los pies de otro” (Le Fort, 1966b, p. 102). Luego siente que Enzo y ella están “liberados de [su] personalidad, no sólo de [sus] cuerpos, sino también de [sus] almas...” (Le Fort, 1966b, p. 103).

² Aquí se ofrece, sin duda, como comparación el conocimiento existencialista de Martín Heidegger sobre el hombre como ‘ser lanzado’ y su ‘vida para la muerte’.

Las experiencias de incertidumbre de Verónica culminan, sin duda, en la experiencia de alienación extrema al final de la novela *La corona de los ángeles* - que conforma la continuación de la historia de amor entre Enzo y Verónica en la ciudad alemana de Heidelberg - cuando por amor a Enzo se automargina del recibimiento de los sacramentos de la Iglesia y experimenta en sí misma 'la noche mística del abandono de Dios' que describe de la siguiente forma:

Sentía como si en mi pecho llevara un corazón que no fuese el mío y sobre él ni Dios ni yo teníamos poder alguno, me dominaba por completo. Antes, temía que Enzo pudiera anularme, pero ahora me había anulado yo misma. ¿Qué era aquello que decía la tía Edelgart? 'La misericordia de Dios salvaguarda el alma de los hombres y cuando un alma deja de estar bajo su amparo, ésta se convierte en un fantasma que habita la casa vacía de su cuerpo'...

Verdaderamente en aquellos días todo me llegaba al alma, como si mi cuerpo fuese un cristal expuesto a la luz. Me daba cuenta de que mis fuerzas disminuían de día en día. En mi interior todo se había derrumbado. Parecía que todo mi ser se hubiese disociado en fragmentos pequeñísimos y yo era solamente como un eco de mí misma... (Le Fort, 1963, p. 233).

De esta forma, tanto Verónica como Enzo experimentan la incertidumbre vital, intelectual-espiritual y religiosa. Sin embargo, mientras que en el caso de Enzo, dado que es un "hombre sin vínculos (religio) en el cosmos" (Jappe, 1950, p. 18), se trata de un vacío terrible que corresponde al vacío de su interior, en el caso de Verónica, según G. von Le Fort, habría que interpretar su sensación de abandono de Dios, tristeza y vacío espiritual, como consecuencia del riesgo de la entrega completa que ella realiza confiando en el amor y la providencia divinos. Al final de *El velo de Verónica*, ella se entrega totalmente, es decir, con su voluntad, su corazón y todas sus fuerzas, cuando percibe de repente, y con mucho estremecimiento, que antes se había negado al amor divino por causa de experiencias negativas con la tía Edelgart.

En muchas de las figuras principales de G. von Le Fort se encuentra este riesgo de la entrega total, y también el elemento existencialista en su literatura que se une aquí con la mística de una Santa Teresa de Ávila y de un San Juan de la Cruz. Modelo de la "entrega incondicional" del ser humano "a Dios" es, para Le Fort (1965), la Virgen María la que define en *La mujer eterna* como "la fuerza de entrega del cosmos" (p. 20). "La entrega a Dios es el único poder absoluto que posee la criatura: sólo la ancilla Domini es la regina coeli" (Le Fort, 1965, p. 33). En la misma línea, Le Fort agrega que: "entrega como misterio metafísico, entrega como misterio de Redención según el dogma católico, es el misterio de la mujer en una perfección infinitamente superior a toda criatura, plasmado en la imagen de la Bienaventurada Virgen y Madre" (Le Fort, 1965, p. 22) María.

Ahora bien, lo que vale para el modelo María vale también para toda mujer, que Le Fort analiza como virgen, esposa y madre, pues "allí donde la mujer es ella misma en toda su profundidad no es ya ella misma, sino un ser que se entrega..." (Le Fort, 1965, p. 23), sea a Dios, al marido o al hijo.

Las afirmaciones de Peter Wust sobre el riesgo de la entrega total, escritas con una espiritualidad parecida, se puede leer ahora como la explicación teórica de las figuras principales lefortianas. En primer lugar, señala la *"dialéctica entre humilitas y superbia, entre amor y egoísmo"* (Wust, 1946, p 136), en la que el ser humano se encuentra amarrado. Mientras que los grandes filósofos, hasta el comienzo de los tiempos modernos, se orientaron, según Wust, humildemente al ethos de la objetividad y sintieron por causa *"de su amor natural al ser (...) un espontáneo respeto profundo a la correctitud intelectual de lo objetivo"* (Wust, 1946, p. 155), *"al misterio original del ser"* y *"veneraron silenciosamente lo inescrutable"* (Wust, 1946, p 169), la filosofía moderna desde Descartes y con egoísmo filosófico intenta, según Wust (1946), tapar este abismo de inseguridad e incertidumbre mediante *"una matematización de la metafísica"* (p. 136), y, de esta forma, se cierra, según Wust (1946), el acceso al ser que se revela solamente si hay *"una autoentrega extrema"* (p. 158).

La pretendida actitud de Wust y Le Fort, al contrario, no solo reconoce la incertidumbre cognoscitiva y religiosa, sino percibe en ella el deseo de Dios de que los hombres le regalen su voluntad y, ante todo, *"su corazón como el núcleo esencial de su persona humana"* (Wust, 1946, p 214). Si el hombre supiera todo exactamente, lo más probable es que no aceptaría este deseo divino; asunto que Pascal ya sabía.

El hecho de que Dios se interesa decisivamente por el corazón humano como núcleo de toda la personalidad humana, que abarca lo sub- e inconsciente y que cumple una función integradora tanto entre lo consciente e inconsciente como entre la voluntad y la razón, queda manifestado en la conocida sentencia agustina según la cual el hombre logra la paz interior recién cuando su corazón descansa en Dios. Por tanto, Le Fort intenta con su literatura estremecer el corazón del lector porque sabe que a través del corazón puede alcanzar a toda la persona.

Al renunciar Verónica, al final de la novela *La corona de los ángeles*, a toda voluntad propia y a cualquier seguridad religiosa frente al incrédulo Enzo, se entrega *"con serenidad filial y en forma arriesgada a la mayor voluntad amorosa de Dios"* (Wust, 1946, p. 268), tal como Cristo se entregó al Padre en obediencia y confianza filiales. Cabe mencionar aquí la importancia de la espiritualidad teresiana acerca de la filialidad divina para Le Fort. Aquí sea indicado solo el *"Ludus Amoris"* teresiano que expresa, según Wust (1946), la *"dialéctica del Dios que se revela para luego esconderse"* (p. 256), es decir la periodicidad con la cual cercanía y distancia divinas se siguen. Como ya se expuso en el caso de Verónica, este juego de Dios con el hombre tiene rasgos sumamente serios y presupone ánimo de riesgo y capacidad resolutiva en el ser humano, es decir, todo menos que hábitos infantiles.

Al entregarse a Dios y a los hombres en una actitud filial respetuosa y amorosa y al 'jugar' con Dios con serenidad filial y dejarse llevar por él, el ser humano se encuentra, según Le Fort, consigo mismo, experimenta un recogimiento profundo y da con el sentido de su vida.³

³ La cercanía de esta antropología lefortiana también con el principio dialógico y el personalismo filosófico de Martín Buber está aquí a la vista.

Al contrario de la figura central positiva de Verónica, hay otros personajes y antagonistas importantes que asumen el riesgo de la entrega total no en forma tan radical o, incluso, no logran realizarla. Todo el abanico de figuras literarias lefortianas se puede catalogar según el grado de la tensión entre incertidumbre y riesgo, lo que acentúa nuevamente la importancia que Le Fort le otorga a esta imagen del ser humano como “*ser pendular*” (cf. Schlosser, 1971, p. 101) entre estos dos polos y entre cercanía y distancia de Dios.

En Blanca de la Force, Le Fort nos presenta en su novela corta *La última en el cadalso*, una figura central que, al contrario de Verónica y por miedo a las consecuencias de la entrega total, que ella efectuó en conjunto con su comunidad de hermanas, abandona el monasterio y huye a París donde experimenta tanto la noche del abandono de Dios hasta las últimas consecuencias, como también el poder de la gracia divina que le regala finalmente una muerte heroica junto a sus hermanas de fe.

En el miedo existencial, en el sentirse perdido, en la preocupación y en la incertidumbre de Blanca, Le Fort elabora un análisis de la existencia humana parecida a la de Heidegger. No obstante, mientras que Heidegger obtiene la conclusión de que el hombre debe superar todas las formas de decadencia de la existencia humana, ante todo la entrega al anónimo “se” (“man”), para conocer en un proyecto el propio yo mismo autónomo para luego serlo y vivirlo (cf. Rombach, 1980, p.75), Le Fort quiere mostrar, por una parte, la incertidumbre de la existencia humana, pero, al mismo tiempo, también el miedo como un medio para encontrar cierto recogimiento en los brazos de Dios a través del riesgo del salto de la fe. Al contrario de Heidegger, Le Fort sostiene que el ser humano se gana a sí mismo recién cuando va más allá de sí mismo. De esta forma, Le Fort se acerca al pensamiento de Kierkegaard, el fundador del pensamiento existencialista moderno, quien pone énfasis tanto en el pensar concreto de cada uno en su necesidad salvífica como en el riesgo de sus decisiones existenciales (cf. Biser, 1980, p. 171 y Wust, 1946, p. 274).

Sin embargo, el concepto de Heidegger y Jaspers de la existencia se aplica mejor a las antagonistas de las figuras centrales, es decir, a la “Abadesa” de “Los llamados de Mechthilde de Barby” (1966), a la maestra de novicias María de la Encarnación de *La última en el cadalso* y a la abuela de *El velo de Verónica*. Las tres son personalidades fuertes y perfectamente capaces de entregarse, pero, al mismo tiempo, descansan demasiado en sí mismas y viven, según Biser (1980), “*en la fuerza de un acto existencial que es expresión tanto de su autoafirmación como de su autorrealización*” (p. 171).

No obstante, en estas tres antagonistas se pueden constatar también grandes diferencias, pues mientras que la autoafirmación de María de la Encarnación consiste en que no pudo esperar el momento estipulado por Dios para su entrega total, cuyo riesgo era capaz y estaba dispuesta a asumir, la “Abadesa”, al contrario, se apegaba a medios religiosos convencionales y exteriores para solucionar los problemas y así no corre el riesgo de confiar en los medios sobrenaturales. Por otra parte, la abuela no logra, ni en la ‘situación límite’ de la muerte, correr el riesgo de la fe abandonándose a sí misma. Por eso ella enfrenta la muerte en forma valiente, pero sin consuelo, sola y silenciosa como suelen morir personas grandes y apegadas a lo terrenal.

En forma parecida, Le Fort relata el caso del tutor, aunque desde la perspectiva de Verónica, que recuerda, por ejemplo, una clase de carácter más confesional de su tutor en la cual abandonaba su general actitud reservada y exigía el riesgo del salto metafísico al abismo:

Hoy investigábamos hasta lo más recóndito de su alma y la metafísica, palabra mágica, emergió en el horizonte como un blanco arrecife de coral. Para mí esta palabra siempre había representado una puerta cerrada cuya llave sólo poseían los filósofos. Mi tutor me demostraba que en realidad no era así. Según él, no había nadie que pudiese abrir aquella puerta; teníamos que forzarla. Sólo podíamos descubrir su secreto si asaltábamos su misterio con osadía. Ahora bien, el asalto a las profundidades del alma humana es una empresa arriesgada, pero a pesar de su peligro y de la incertidumbre del resultado, era necesario hacerlo, porque los problemas que no se presentaban en la vida no eran mera casualidad: todo había sido dispuesto por Dios. No dijo exactamente 'por Dios', sino 'por la vida suprema'. Pero para nuestro círculo cultural éstas eran fórmulas constitutivas del cristianismo. (Le Fort, 1963, p. 155).

Según Biser (1980), el tutor de Verónica se manifiesta aquí claramente como un sabio que mantiene sus ojos abiertos ante la profundidad esencial del mundo. No obstante, su mirada revelaba un leve escepticismo cuando se sacaba los anteojos, pues entonces sus ojos tenían un aspecto mucho menos valiente y brillante. Sus lentes prometían una fuerza que en realidad no tenía. En forma parecida a Enzo, que amaba a Roma solamente como poeta, pero no como hombre, también el tutor parece hablar solamente como profesor de filosofía del riesgo del salto metafísico, pero no realizarlo como hombre, pues si fuese así tendría la esperanza necesaria para enfrentar a Enzo de forma más efectiva (cf. Bergs, 1948, p. 172). Su falta de esperanza queda muy evidenciada en la escena de despedida cuando, estando junto con Verónica en el puente del Neckar, confiesa que se puede vivir cierto tiempo del crepúsculo del cristianismo, pero "*el crepúsculo no puede durar mucho, es imposible. Cuando empieza, el sol ya casi ha desaparecido*" (Le Fort, 1963, p. 199).

En la figura de Edelgart, la tía de Verónica en *El velo de Verónica*, Le Fort parece representar muy plásticamente la tensión entre incertidumbre y riesgo. Toda su vida hasta poco antes de su muerte se caracteriza por su incapacidad de entregarse confiadamente a Dios. En su lecho de muerte confiesa su fracaso por miedo:

Me negué por omisión, por una triste necesidad terca y limitada de permanecer y persistir en mí misma, por lo que está en nuestra naturaleza física la voluntad de vivir, (...). Muy pronto tuve que luchar contra una singular oclusión de sentimiento, quiero decir, contra una gran incertidumbre respecto de mí misma. No en lo que se refería a mi carácter y mis capacidades, ni a mi valor personal, sino a la realidad y continuidad de mi yo íntimo. (...) Pero eso que en mi tiempo brotaba de todos los libros era innato en mí, como si su germen hubiera sido misteriosamente depositado en el seno de mi madre, (...). (Le Fort, 1966b, p. 207y ss.)

Esta alma miedosa le impide entregarse totalmente a Dios como respuesta a las abundantes gracias recibidas. A pesar de su nostalgia por Dios logra solamente "*un Sí insuficiente*" (Le Fort, 1966b, p. 207), que le otorga a su personalidad un carácter débil, poco

definido e interiormente dividido, el cual le molesta especialmente a la abuela, según la cual solamente personajes fuertes tienen el valor de la entrega. Este sí insuficiente a la entrega total es tomado por Le Fort como algo serio y grave, y que se refleja en las consecuencias de la conducta de tía Edelgart, pues pronto es reemplazado primero por *“el directo y completo no”*, luego por *“el odio a Dios”* y, finalmente, por la total *“indiferencia respecto a Dios”* (Duelli, 1954, p. 123).

A la falta de entrega a Dios en el caso de la tía Edelgart corresponde, según Biser (1980) averiguó en los esbozos póstumos lefortianos, la falta de entrega al marido en el caso de Seide, la esposa del tutor. Todo en ella es apariencia y engaño, todo gira, en forma egocéntrica, en torno a ella. Por eso, Le Fort le da el sobrenombre de *“Seide”* (*“Seda”*). Durante las conversaciones en la mesa, ella las interrumpía a menudo *“para hacer alguna observación voluntaria que siempre tenía algo de sorprendente por no decir incoherente...”* (Le Fort, 1963, p. 30). Frente a Enzo y Verónica ella permanentemente destacaba que hacía esto o aquello por amor a su marido, lo que en verdad no era así. El tutor desenmascara el verdadero carácter de Seide, en forma más nítida, cuando ambos tienen una fuerte discusión con relación a la permanencia de Verónica en la casa del tutor. Ella le reprocha el hacer el ridículo junto a esta jovencita (Verónica), a lo que el tutor responde en forma indignada:

Bueno, por fin has llegado a donde querías. Como que tú no has podido darme un hijo, quieres que aleje de mí esta hija que me ha dado el destino sin contar contigo. Este ha sido el único motivo de tu discurso; como siempre, ha sido la única razón de todo lo que has dicho y has hecho: quitarme lo que tú misma no eres capaz de darme. Nunca me has dado otra cosa que no sea tu egoísmo y tu vanidad sin límites. (Le Fort, 1963, p. 186)

La incapacidad de Seide de entregarse a su marido - Seide se puede considerar, según Le Fort, como una mujer moderna que *“ya no se entrega, sino que se abandona; ya no tiene nada más que dar, ya no es la otra mitad del hombre, sino que deja de existir (...) el mysterium caritatis en su profunda reciprocidad se apaga y con ello la fecundidad de la relación”* provocando *“la ruptura del amor y del matrimonio”* (Le Fort, 1965, p. 97s)- es causa de su egoísmo, su vanidad y envidia. G. von Le Fort expresa su poca autenticidad y su miseria mediante la imagen de sus ojos lucientes y grises como el agua, anotando así que su mirada resulta artificial. En realidad, todo su ser depende exclusivamente de seguridades prácticas para su propia persona las que hacen parecer imposible cualquier tipo de arriesgado salirse de sí mismo.

En la madre de Enzo, la *“señora Nube”* (*“Frau Wolke”*), crea Le Fort una figura que no puede guardar ni la apariencia de un cierto nivel de interés o exigencia intelectual, ya que con su pura aparición espanta al espíritu en forma inmediata, debiendo sufrir mucho en Roma por la permanente confrontación con la historia universal o, incluso, la eternidad. Al igual que en el caso de Seide, su sobrenombre revela una adicción demasiado fuerte a medios artificiales, en su caso a los polvos (de maquillaje). También ella manifiesta en una fuerte discusión con la abuela *“a plena luz lo que había en ella de esencialmente grosero, de vulgar, y que habitualmente escondía bajo sus flemáticos modales”* (Le Fort, 1966b, p. 164). No

obstante, al contrario de Seide, está dispuesta a sacrificarlo todo por el bien material de su hijo Enzo, incluso parece que vive exclusivamente para él. Sin embargo, se limita a los valores terrenales como, por ejemplo, el bienestar y la alimentación, para los cuales lucha como si fuesen los bienes humanos más altos. Por eso desea que Enzo se case pronto con una joven acomodada para que esté asegurado económicamente. Este apego a las correspondientes seguridades materiales y su vida banal sin ninguna relación trascendente, se le revela a Verónica en el hecho de que la señora Nube, a diferencia de la abuela y la tía Edelgart, no cambia ni en la hora de la muerte, la que, según las palabras del padre Ángelo, durante siglos ha sido un gran maestro de conversión, pero que hoy en día ya no lo es. De esta forma, Verónica es testigo de una muerte sin la presencia de grandeza humana y de la gracia divina.

La Sra. Nube representa así para Le Fort, por un lado positivo, la mujer como madre que “desaparece en el hijo” y que siente un *“inmenso amor natural que fluye de la madre y que a la vez constituye el espacio vital en el cual crece el niño para convertirse en figura y persona [y que] significa para la madre negarse a sí misma y sacrificarse hasta llegar al peligro de su propia impersonalidad y desfiguramiento (...)”* (Le Fort, 1965, p. 116). Por otro lado negativo, la Sra. Nube es, según Le Fort, otra Eva que hace caer la creación *“en su sustancia femenina, pues cayó en lo religioso”* al negar al espíritu y a Dios convirtiéndose, así, en una *“mujer infiel a su determinación metafísica”* (Le Fort, 1965, p. 26 y 27), pues le interesa solamente la seguridad terrenal.

Con Verónica, como el grado máximo de cercanía de Dios y valor para el riesgo de la entrega total, y con la señora Nube, como ejemplo máximo de lejanía de Dios y apego al esfuerzo de asegurarse en este mundo, G. von Le Fort ha mostrado diferentes grados de la tensión del ser humano, especialmente de la mujer, entre incertidumbre y riesgo, entre cercanía y lejanía de Dios, los que reflejan la importancia decisiva que ella otorga a esta imagen del ser humano como un ‘ser pendular’.

El hecho de que en varios puntos del análisis lefortiano de la existencia humana haya cierta cercanía intelectual-espiritual no solo con el filósofo católico Peter Wust, sino también con Heidegger y Jaspers, cuyo pensamiento existencialista también está dominado por la problemática de la seguridad e incertidumbre, revela su capacidad de dar con la situación intelectual-espiritual de su tiempo y de representarla. Las distintas conclusiones que obtiene de un análisis de la existencia confirman, por otro lado, su anticonformismo (cf. Biser, 1980, p. 208), su independencia intelectual-espiritual y su valor de tomar posiciones que proceden claramente del mundo de la fe cristiana.

2. El hombre como ser libre y espiritual

El riesgo de la entrega amorosa en la fe se basa, en última instancia, en la decisión libre de cada persona. Amor y libertad están estrechamente unidos. Para G. von Le Fort, lo más importante es el hombre singular y su decisión personal. Según Focke (1960), *“ya su maestro Troeltsch puso la decisión personal en el centro”* (p. 395) de su pensamiento, dando énfasis a la *“libre entrega personal”* y al *“riesgo total de la personalidad”* (p. 395).

En la figura de la abuela, Le Fort creó una defensora decidida de la libertad y dignidad humanas. Al hablar con el padre Ángel, confiesa, por ejemplo, su creencia en la libertad humana, razón por la cual el ser humano debería ser considerado un ser libre y responsable de sus actos. Sin embargo, al mismo tiempo, la abuela sabe del entrelazamiento de libertad, amor y entrega, de que *“solamente las personalidades fuertes y decididas se atreven a darse por completo. Para una sumisión real se necesita un alma grande, que se sienta libre”* (Le Fort, 1966b, p. 147). Por eso, no solo rechaza la permanente indecisión de su hija Edelgart, sino también su hablar irresoluto e irrespetuoso en las tertulias sobre “la realidad del objeto religioso”, detrás del cual se esconde, según la abuela, una indecisión religiosa y una falta de entrega. En este círculo alemán de tertulia en Roma, el uso de la palabra “salvador” por parte de Edelgart parece inapropiado porque presupone una clara posición en relación con la persona de Jesucristo.

En la figura literaria del libertino Marqués de la Force, Le Fort (1977) ironiza, en la novela *La última en el cadalso*, la forma elocuente, pero en el fondo vacía y ligera, de hablar sobre “las necesidades del orden religioso” que evita elegantemente una decisión vital en pro o en contra de Dios. En su literatura, Le Fort intenta hacer un llamado al lector a decidirse a favor o en contra del logos.

El padre Ángel, como sacerdote, sabe especialmente de la decisión fundamental del hombre libre entre entrega a Dios y su negación, pues según su convicción, *“Dios no fuerza a las almas para que vayan a él”* (Le Fort, 1966b, p. 130). Le Fort hace que la tía Edelgart, en su gran confesión al final de la novela *El velo de Verónica*, confirme esta afirmación importantísima para su concepto del ser humano repitiéndola casi textualmente. Por eso, el padre Ángel intenta liberar a la tía Edelgart de todos los impedimentos (p. e. su miedo) que obstaculizan su entrega libre a Dios. Ante todo, trata de convencerla de tomar la decisión fundamental a favor de Dios y, a pesar de su tino y respeto profundo a su libertad, la pone ante la decisión de recibir un determinado sacramento.

A pesar de que tía Edelgart sabe que es libre gracias a Dios, vive, sin embargo, una experiencia opuesta con el así llamado *“Príncipe de este mundo”*, quien la obliga a determinada actitud. Entre otras cosas, *“él [la] obligó a lo que el amor de Dios nunca quiso obligar[la]: [la] obligó a dejar[se] ir”* (Le Fort, 1966b, p. 212).

Una experiencia parecida tiene Verónica en el caso de Enzo, pues no puede liberarse de la vaga impresión de que su amigo, tan confiado en su poder de voluntad, *“era incapaz de hacer otra cosa que no fuera mantenerse en lo suyo (...) [y] no podía decidir libremente lo que su voluntad le aconsejara, porque ella misma le había aprisionado”* (Le Fort, 1963, p. 189).

Verónica lucha permanentemente por mantener su libre decisión fundamental de entregarse totalmente a Dios y especialmente después de su resolución de asumir la ‘actitud sobrenatural’ frente al incrédulo Enzo, es decir luego de renunciar, libremente y por amor a Enzo, al recibimiento de los sacramentos para poder acompañarlo así mejor en su mundo sin Dios e Iglesia, ella experimenta una constante lucha entre la voluntad de Dios y las

tentaciones 'demoníacas' de Enzo. En su ensayo *La mujer eterna*, Le Fort parece comentar teóricamente lo que pasa a Enzo:

Esto quiero decir que el mysterium caritatis entre hombre y mujer puede degenerar también en el mysterium iniquitatis; pero incluso en la degeneración en la línea creadora de la cultura significa siempre fertilidad; sólo que la creación que surge de él tiene carácter destructivo. En este hecho reside la tremenda responsabilidad que resulta de la relación entre hombre y mujer. (Le Fort, 1965, p. 77)

Enzo se caracteriza, ante todo, por su actuar destructivo. En la línea de un orgulloso y soberbio superhombre Nietzscheano y, además, influenciado por las fuerzas demoníacas, se convierte en un 'agente del mal' (Biser, 1980) como muchas figuras masculinas de la obra literaria lefortiana. Enzo pretende, ante todo, destruir la fe religiosa de Verónica, que la caracteriza como mujer, para poder manipularla a su antojo. Las siguientes dos citas de *La mujer eterna* parecen valiosos comentarios al respecto:

La exclusión de la mujer según su simbolismo significa la exclusión del fiat mihi – o sea, de lo religioso -, lo que tiene lugar por la soberbia del hombre que se ensalza a sí mismo... (Le Fort, 1965, p. 103).

El hombre creador, que ya no concede a Dios el honor, se exalta a sí mismo, y entonces junto con lo religioso debe excluir prácticamente también lo femenino en la línea de la cultura (Le Fort, 1965, p. 86).

Según Le Fort, la libertad del hombre consiste pues, primero, y ante todo, en su decisión fundamental entre Dios y el "Príncipe de este mundo" y depende del resultado de esta decisión si el hombre mantiene su libertad o la pierde. En su tratado *La estructura de la persona humana y su problemática cognoscitiva*, la alumna del fundador de la fenomenología, E. Husserl, y posterior carmelita Edith Stein llega a la misma conclusión:

El sujeto libre -la persona- está pues totalmente expuesto al vacío. Tiene a sí mismo, puede moverse hacia todos los lados y, a pesar de esta misma libertad absoluta, está, sin embargo, fijado absolutamente en sí mismo y condenado a la inmovilidad. Pues la mismidad que posee es completamente vacía y gana su plenitud de parte de aquel imperio al cual se entrega gracias a su libertad. (Stein, 2003b, p. 684)

El sujeto libre, según E. Stein, no logra liberarse del apego al reino de la naturaleza "sin entregarse a otro campo" (Stein, 2003b, p. 685), es decir, sin vincularse con Dios. Si el hombre se somete al "reino de la altura o de la gracia", es decir, al reino cuyo centro es Dios, entonces puede ser "llenado con el espíritu de la altura, es decir conectarse con el reino de la gracia" (2003b, p. 690). El Espíritu Santo provoca entonces en el alma, de la cual toma posesión, una transformación de sus reacciones naturales y la llena con "amor, misericordia, perdón, bendición y paz sin extinguir la individualidad..., lo más propio del alma" (Stein, 2003b, p. 697). Según E. Stein (2003b), la "autoentrega es la acción más libre del alma. Quien se entrega tan despreocupado de uno mismo –su libertad e individualidad- a la gracia divina, éste entra totalmente libre y completamente él mismo en ella" (p. 701).

Cuanto más intensivamente se entrega el hombre - y esto lo muestran tanto las exposiciones de E. Stein como también la figura lefortiana de Verónica -, tanto más profundamente encuentra el hombre su propio yo; cuanto más vinculado está el hombre a un tú personal humano o divino, tanto más libre es el yo. Justamente cuando el hombre se entrega completamente, se recibe a sí mismo en forma enriquecida. El *“amor personal es libre y engendra libertad”* (Schlosser, 1971, p. 83).

Según E. Stein (2003b), si el hombre pretende ser su propio dueño y dominar la naturaleza, puede suceder que se entregue a un “espíritu maligno” que, como dice la leyenda de Fausto y Próspero, sí puede “cumplir su voluntad en un determinado caso particular”, que, sin embargo y finalmente, pretende:

...apoderarse de su alma y llenarla con su espíritu. No le deja espacio para su vida propia. Ahora el alma está aún más esclavizada que en el estado natural (...). La persona poseída por el espíritu maligno (...) ya no reacciona a su manera, ella está alienada de sí misma; (...) [y] por tanto no puede encontrar paz. (Stein, 2003b, p. 688)

De la misma forma como el amor es inimaginable sin libertad, así también la libertad es inimaginable sin el espíritu que convierte al hombre recién en un ser humano. En las figuras de la abuela y del tutor, Le Fort creó dos representantes claros del espíritu, así como plasmó en las figuras de “Seide” y la “señora Nube” dos seres humanos sumamente banales. Toda la obra literaria de Gertrud von Le Fort podría ser considerada como un homenaje al hombre libre y animado por el espíritu, que es dueño de sus impulsos y que ejecuta con amor lo que su espíritu ha descubierto como lo correcto. Le Fort no pretende entonces una represión de lo físico y psicológico, sino más bien una incorporación y subordinación de la esfera corporal en la esfera espiritual (cf. Schlosser, 1971, p. 70).

La tensión entre espíritu y vida atraviesa también la novela *La corona de los ángeles*, donde el agudo tutor y la espiritual Verónica representan el principio espiritual. Las acciones de ambos son fruto de una determinada actitud y postura intelectual-espiritual. Enzo, al contrario, se convierte cada vez más en un representante del principio de voluntad nietzscheano y pierde con el tiempo y en forma creciente el control sobre su ilimitado impulso de poder que finalmente se revela como terriblemente destructivo.

Lo que vale para estas las novelas lefortianas más relevantes rige también *pars pro toto* para la obra literaria completa de Le Fort. Siempre opone las respetuosas, amorosas, libres y espirituales figuras femeninas centrales a los irrespetuosos, violentos e impulsivos actores masculinos de la desgracia.

3. El destino y el misterio de cada persona

Gertrud von Le Fort destaca en toda su obra literaria al ser humano como un ser respetuoso, libre y espiritual, con una dignidad intocable, con un destino misterioso y con una historia particular de su alma en relación con Dios. En la figura de la abuela creó un personaje grandioso y digno, que recuerda el período del humanismo clásico de un Goethe

y que defiende con categoría los valores que incorpora y simboliza. Por eso, el tutor habla de ella a Verónica con mucha admiración respecto a su personalidad:

Pero nunca se te ocurra confundir la noble hidalguía de tu abuela con la de la gente de hoy en día. Tu abuela todavía representaba el derecho absoluto de la personalidad. Igual que ella, en sí misma representaba una personalidad de la categoría más alta; también mantenía la cómoda postura de no mezclarse en las personalidades de los demás. (Le Fort, 1963, p. 142)

Al contrario de Enzo, quien nunca percibía nada particular, la abuela defendía el mundo como un cosmos ordenado que toma cuerpo solo y especialmente en el individuo, pues según su convicción, *“no poseemos el todo, sino en la perfección del detalle”* (Le Fort, 1966b, p. 53). Ahora, cada persona, por su parte, está sola, lo que la abuela experimenta al final de su vida en forma muy dolorosa. Sin embargo, la valiente y solitaria lucha contra la muerte como grandeza y fuerza decidora de su personalidad se revela especialmente en sus palabras dirigidas a Verónica de manera suave y lenta: *“Doquiera que vayas, llega hasta el final. No te retengas, pues yo estoy en el umbral donde está escrito para todo el que llega: ‘Nadie entra aquí en lugar de otro’”* (Le Fort, 1966b, p. 181).

De esta forma, Verónica experimenta la muerte de su abuela como la tragedia de un gran personaje, pues *“murió de lo que mueren todos los hombres grandes y poderosos; murió de su propia vida, de la maravillosa, de la opulenta y radiante plenitud de su ser, que por tantos años había llevado como una real corona, y para la que, de súbito, no tuvo fuerzas suficientes”* (Le Fort, 1966b, p. 172).

No obstante, antes de recibir la muerte en forma respetuosa, silenciosa y solitaria, Le Fort la hace reconocer, en un proceso doloroso, la culpa acumulada durante su vida la que durante largos años no había querido admitir. Por eso Verónica, como acto de muy profundo respeto al destino de su abuela, siente el deseo de besarle la mano.

En otro ámbito, el tutor siente y exige igualmente una actitud humilde y respetuosa frente al ‘destino del vencido’ que le tocó sufrir a Alemania después de la derrota al final de la Primera Guerra Mundial. El tutor tiene plena conciencia de que para superar interiormente la derrota se necesita la fuerza religiosa, *“porque el que un pueblo adquiriera la humildad necesaria para conseguir una paz interior, no dependía de los hombres sino de Dios”* (Le Fort, 1963, p. 141).

Experiencias parecidas tienen también el joven científico y yo-narrador del relato “A la puerta del cielo”, quien al final de la narración siente *“un enorme respeto profundo”* (Le Fort, 1966, p. 440) al destino de su querida amiga Diana, y el apático Príncipe de Beauvau en el relato “La torre de la constancia”, quien al final *“besa con muchísimo respeto profundo las manos desaseadas”* (Le Fort, 1966, p. 496) de la valiente prisionera Marie Durand que, como lo insinúa el título de la narración, mostró durante larguísimo años una constancia sencillamente sobrehumana y una fidelidad inquebrantable a su fe.

Le Fort (1966) describe, además, muchas escenas de gran misericordia respetuosa y amorosa por parte de un ser humano con otro que padece un destino muy difícil. Según Biser (1980), estas escenas pertenecen, sin duda, a lo literariamente más logrado y

convinciente de la obra lefortiana y deben ser consideradas de la misma calidad literaria que las destacadas escenas de despedida. Por ejemplo, en la escena final de la narración "El último encuentro", la ex amante del rey y actual carmelita se apiada, en forma impactante, de su rival. Otro ejemplo es la narración "La hija de Farinata", donde la madre de dicha figura masculina central lo abraza con toda su misericordia maternal cuando él se entera del anatema papal y lleno de rabia quiere vengarse anatematizando por su parte al papa.

De esta forma, Le Fort muestra su maestría literaria, ante todo, en la descripción de importantísimos y estremecedores procesos psicológicos en el corazón de la persona, los cuales revelan tanto la dignidad y grandeza como la debilidad y culpabilidad del hombre.

En último término, Le Fort (1966) comprende el destino de cada individuo y su culpa como un misterio. Lo podemos ejemplificar nuevamente en la figura de la carmelita Luisa en la narración "El último encuentro". Cuando su ex rival le confiesa que su [Luisa] feliz, fiel e inmutable amor al rey había sido la causa para las terribles 'misas negras', con las cuales [su ex rival] pretendía comprar la pasión del rey, Luisa:

temblaba en un terror perplejo - ella sentía como si alguien le quitara un velo de su alma y le abriera una puerta a un rincón de su interior del cual no sabía y el cual menos aún había pisado. 'Oh Dios mío, Dios mío', susurró, '¿existen entonces pecados del pasado de los cuales nada sabemos y los que, sin embargo, son los nuestros? - ¿Existen entonces rincones misteriosos en nosotros donde nadie está solo?'. (Le Fort, 1966, p. 544).

Con imágenes parecidas, el escritor católico alemán Reinhold Schneider expresa la misma idea en su libro *Erbe im Feuer*, cuando constata que "el hombre posee el singular arte de esconder y encerrar su culpa en rincones y es una hora de gracia cuando investiga estos rincones de su alma y descubre lo que ha escondido delante de sí mismo" (Schneider, 1946, p. 115).

El aspecto de la culpa comunitaria, al que G. von Le Fort apela aquí, será tratado más adelante en el capítulo sobre el hombre como ser comunitario. Aquí se trata de su literariamente expuesta convicción de que "los hombres [son], en su esencia más honda, seres misteriosos" (Bruggisser, 1959, p. 66).

Esta afirmación se comprueba, por ejemplo, en la narración "La llama del sacrificio", donde la yo-narradora sostiene que vive en su "misterio como en un castillo impenetrable" (Le Fort, 1966, p.144), en cuyo interior solía refugiarse y cuyas oportunidades se le abrían tanto más maravillosamente cuanto más amenazada se sentía.

En la misma línea, el temor de Verónica de que "otro personaje desconocido (...) podía a cada instante suplantar[la] y llevar[la] hacia un sufrimiento ajeno y un amor extraño" (Le Fort, 1966b, p. 93), detrás del cual se esconde también su respeto profundo a sí misma, que ya Goethe había declarada como el más alto respeto profundo, hace girar nuevamente la mirada hacia la abuela, la que comparte esta afirmación y actitud goetheanas. Justamente su profundo respeto a sí misma la guardó de "creer de haber accedido a un conocimiento acabado de sí misma" y le aconsejó que "mirara siempre de nuevo hacia su interior donde guardaba aún tesoros no hallados e, incluso, como dice Scheler tan bellamente, 'inhallables' de

su existencia" (Wolff, 1935, p. 44). El ya mencionado reconocimiento de la abuela de su 'culpa', poco antes de morir, seguramente no hubiese sido posible sin ese gran respeto profundo que sentía de sí misma.

El respeto profundo más alto frente al misterio de cada persona, finalmente, ya no encuentra palabras. Esto confirma tanto el impresionante silencio y la vigilia de Verónica en la hora de la muerte de su querida abuela como la misericordia respetuosa y silenciosa de la madre de Farinata o el acompañamiento silencioso de Jeanette durante el camino de vida de la tía Edelgart.

Esta mirada coincide con la de Friedrich Kienecker (1988), quien sostiene, en el contexto del respeto profundo de Gertrud von Le Fort al destino y al misterio del ser humano, que *"en su conciencia de responsabilidad por el individuo y en la modernidad de sus convicciones al respecto ella se sabe apoyado por Alexander Solchenizyn"* (p. 113). Justamente porque Le Fort cree firmemente en *"que también en el aparente destino colectivo de una guerra cada individuo es reconocido por Dios quien decide su destino"* (Bach, 1976, p. 89), se convierte en una representante decidida de un personalismo cristiano que, en concordancia con la Doctrina Social de la Iglesia, destaca tanto la importancia esencial de cada persona particular como la relación estrecha del hombre con la comunidad.

4. El ser humano como ser comunitario

4.1. La comunidad humana como un uno dentro de otro

De la misma forma enfática con que Le Fort defiende, por una parte, la dignidad intocable de la personalidad y los derechos del individuo, destaca, por otra parte, la vocación del hombre a la comunidad. La característica principal de sus figuras centrales es pues el amor respetuoso que busca y encuentra el camino hacia el "tú" para unirse en un "nosotros". Según Biser (1980):

...a pesar de que Kierkegaard con su doctrina sobre el 'individuo' pertenece a sus experiencias formativas más determinantes, [Le Fort] no coincide de ninguna manera con aceptar la categoría del individuo en el sentido de Kierkegaard como la más fundamental y decisiva para ella misma. Partiendo de la convicción de que el fundamento de todas las cosas es el amor, percibe lo óptimo para el hombre en aquellos actos donde trasciende a sí mismo y se abre al otro. Así lo más destacable del ser humano es para ella su capacidad de comunicarse y entregarse. (p. 160)

En la figura de Verónica, Le Fort plasma, en forma más clara y profunda, su imagen del hombre como ser social y comunitario. Cuando Verónica es aún una niña en Roma, su abuela teme que se deje influenciar y determinar demasiado por otras personas y no logre desarrollar suficientemente su propia identidad. Su "ductilidad universal" le parece a la abuela una "debilidad fatal" y por eso no se da cuenta que la ductilidad es *"efectivamente la condición para que esta vida tome su forma"* (Biser, 1980, p. 163). Por eso Le Fort resuelve que la abuela y Verónica vayan finalmente por caminos separados, a pesar de su mutuo respeto profundo y cariño. Mientras que el grandioso comienzo del camino de la abuela como personalidad particular desemboca en *El velo de Verónica* en soledad y silencio, en la novela

La corona de los ángeles concluye, al contrario, en la renovada unión de amor entre Verónica y Enzo, luego de muchos sufrimientos y sacrificios vicarios por parte de la primera. Entre el fuertemente estremecido y desesperado Enzo y la muy agotada Verónica surge, al final de la novela, un diálogo impactante que expresa claramente la unión de ambos por un mismo destino. A pesar de que Enzo está consciente de que su odio y violencia le han hecho perder todo mérito de amor por parte de Verónica, ella le hace saber que Dios, paradójicamente, le hace sentir de nuevo este amor a través de él, lo que Enzo, en un primer momento, considera imposible. Sin embargo, cuando ella lo abraza y le dice:

Si tu vida está aniquilada toma la mía: ya sabes que todo lo que es mío te pertenece, [Enzo] apoyó su cabeza en su pecho y por fin [sus] seres se fundieron realmente, sin reservas ni engaños. El símbolo de los ángeles había cobrado realidad. La corona que sostenían era la corona de [sus] vidas, que desde entonces y para siempre iban a ser una sola. (Le Fort, 1963, p. 253)

Las dos novelas tematizan entonces los trayectos separados de Verónica y Enzo, que luego de muchos sufrimientos y malentendidos se unen finalmente en un camino de vida común.

El primer hito de la incipiente unión de sus destinos es la experiencia de aquella noche durante la Primera Guerra Mundial cuando Verónica *“al despertar[se] asustada de [su] profundo sueño creía oír su voz llamándola, como si se hallara en peligro de muerte”* (Le Fort, 1963, p. 9). Ella creía vislumbrar vagamente su cara en alguna parte del campo de batalla, *“sumida en su ilimitado y metafísico abandono”* como aquella vez en el Coliseo nocturno. Ella se levanta y reza largamente por la vida de su amigo *“como si Dios [le] hubiese regalado aquella vida a [ella]”* (Le Fort, 1963, p. 9). Poco después llega a Heidelberg con la firme convicción que ella y Enzo pertenecían el uno al otro, y que ella debería iluminar la oscuridad metafísica de su amigo. Como una persona que ama de verdad, no se conforma con lo que enseña *“la ciega razón de nuestros días”* en el sentido de que *“no basta, entre los seres humanos, con la simple justicia entre ellos y con la voluntad de entendernos”*. Esto le parece una *“idea corta”* y un *“sentimiento estrecho”*, pues *“¡el verdadero fiel sabe demasiado de esto: con todo su ser aspira a la unidad viviente, pero quiere también la unidad en el espíritu y en fe!”* (Le Fort, 1966b, p. 181).

Ya en Roma, Enzo sabe por experiencia propia de la nostalgia de Verónica por esta unión completamente personal y profunda. Por eso le dice: *“Contigo, es preciso estar en unión con lo más profundo de sí mismo; si no, es inútil”* (Le Fort, 1966b, p. 170). Sin embargo, Enzo sufre menos por sus diferencias religiosas que Verónica la que permanentemente reza y hace sacrificios esperando al fin el *“milagro de unidad”*. Por respeto profundo a su incredulidad y por su propia creencia, Verónica está dispuesta a renunciar al matrimonio a pesar de que nunca cesará de anhelarlo, de sentirse inseparablemente vinculada a él y de pertenecerle para siempre.

Le Fort simboliza esta unidad profunda y este uno dentro del otro espiritual de Verónica y Enzo en la escultura de la corona, que dos ángeles hermanos mantienen en sus manos, y la cual, ya al comienzo de este capítulo, fue descrita por Verónica como símbolo de la inseparable unidad de sus destinos. Algunos días más tarde, luego de la visita al deán, que

parece haber facilitado, alegremente para ambos, su pronto matrimonio, Verónica piensa en la noche, cuando no logra conciliar el sueño por tanta emoción, que ella y Enzo ya no *“estab[an] individualizados; [eran] amor, y las palabras mío y tuyo ya no exist[ían]”* (Le Fort, 1963, p. 113). Se debe consultar al respecto también al filósofo católico Max Scheler (1954), para quien *“cada persona es con la misma originalidad individuo como (esencialmente) miembro de una persona corporativa”* como, por ejemplo, del matrimonio, de la familia y del pueblo natal, se constituye una modalidad social fundamental que llama *“comunidad de vida”* justamente *“en esta experiencia y comprensión directas, en las cuales falta (...), ante todo, cualquier separación de la experiencia de lo mío y de lo tuyo”* (Scheler, 1954, p. 528). Dado que el hombre es también para Scheler un *“ser comunitario”* vale para él también lo siguiente: *“Tan verdaderamente como estoy yo, tan verdaderamente estamos nosotros, o pertenezco a un nosotros”* (Scheler, 1968, p. 372).

En su poco conocido tratado *Individuo y comunidad*, Edith Stein parte del hecho de que individuo y comunidad se condicionan mutuamente y enfatiza luego el hecho de *“que por comunidad se entiende la vinculación natural y orgánica entre los individuos...”* (Stein, 2003, p. 344). Junto con Le Fort destaca la función del amor como fundador de la comunidad de vida, el que *“persigue la unión total, una comunidad de vida y una comunidad consistente”* (Stein, 2003, p. 352).

Al mismo tiempo, Stein (2003) aclara que *“pueda surgir entonces la genuina comunidad como una unidad de vida de estructura ampliamente análoga a la de una personalidad individual”* (p. 473). Al igual que en el caso de Le Fort, se trata de un estar uno dentro del otro espiritualmente y de una unión en el amor de dos personas indisolubles. También ella da énfasis en que *“el sujeto de la vida espiritual es la persona”* (Stein, 2003, p. 517), que busca la unión espiritual con el otro, y llega incluso a creer *“que allí donde individuos se entrelazaron realmente con su ‘más íntimo’, con su alma, se debe hablar de un alma de la comunidad que forman”* (Stein, 2003, p. 466). Seguramente, Le Fort estaría de acuerdo con el siguiente resultado de las consideraciones steinianas: *“Como forma suprema de comunidad consideramos la unión de personas totalmente libres que están unidas entre sí con su con su más íntima vida ‘personal’ o anímica, y cada una de las cuales se siente responsable de sí misma y de la comunidad”* (Stein, 2003, p. 486).

4.2. La comunidad humana como un uno con el otro solidario y un uno para el otro vicario

Las comunidades humanas representadas literariamente por Le Fort se caracterizan más allá de su uno en el otro espiritual por una profunda unión solidaria de sus miembros, la que la convierte en una unión de destino. Un tal destino común de distintas personas insinúa Le Fort a través de indicaciones a la voluntad divina la que unió, por ejemplo, el destino de Enzo y Verónica. En ese sentido, Jeanette le escribe a Verónica que ella y Enzo desde el comienzo se pertenecían el uno al otro porque Dios lo quiso así, de la misma manera como en su tiempo el padre de Enzo y la madre de Verónica se pertenecían el uno al otro.

Desde que se conocieron en Roma, donde Verónica expresa ya a Jeanette su deseo de casarse más adelante con Enzo, pasando por el ya mencionado acontecimiento durante la guerra que profundizó su destino común, hasta su creciente unión de amor en Heidelberg, la que pronto adquiere rasgos de una unión de sufrimiento, ambos se saben profundamente unidos por un mismo destino. Caminando con Enzo hacia el castillo de Heidelberg, Verónica percibe afirmadas las palabras de Jeanette porque *“era como si [se] perteneciese[n] desde tiempos inmemoriales y como si estas viejas calles fueran un camino que [les] había sido trazado desde la eternidad [y que] nada podrá interponerse entre [ellos]”*, lo que también Enzo *“sabía (...) ya días y años”* (Le Fort, 1963, p. 64). Ambos saben, por lo tanto, intuitivamente de su destino común. Sin embargo, Verónica, al igual que Jeanette, percibe, además, el carácter providencial de este destino común.

Verónica se mantiene fiel al Enzo derrotado en el campo de batalla y manifiesta una actitud solidaria con él como no creyente al renunciar por él a los sacramentos y al ejercicio de su fe eclesial. Cuando se da cuenta que no debe abandonarlo por su lejanía de Dios, pues *“Dios nunca abandonó a quienes le habían abandonado, sino que fue Él quien los buscó y siguió amándoles”* (Le Fort, 1963, p. 165), Verónica toma la difícil decisión de compartir su no creencia por solidaridad con este.

A más tardar en este momento, el uno **con** el otro solidario de Verónica se transforma en un uno **para** el otro vicario. En el sentido de su guía espiritual, el padre Ángelo, quien *“considera tan grande la caída actual que la mayoría de la gente ya no pueden convertirse, sólo pueden salvarse por medio de un amor que supla su conversión”* (Le Fort, 1963, p. 20), Verónica ofrece al comienzo en la misa diaria *“su alma a Dios como ofrenda para [su] amigo”* (Le Fort, 1963, p. 57). Luego cuando todas sus acciones piadosas no parecen tener éxito, toma la decisión, nuevamente de acuerdo con el padre Ángelo, de asumir la *“actitud sobrenatural”* frente al incrédulo Enzo, es decir, ella *“permane[ce] a su lado”* (Le Fort, 1963, p. 223) y siguiendo a Cristo, al igual que Blanca en *La última del cadalso*, está dispuesta a participar en la comunión de los no creyentes que le provoca terror y la destruye totalmente tanto en cuerpo como en alma. Así, Verónica, dicho con las palabras del deán, se sacrifica por un no creyente y, al igual que Cristo, quien *“abandonó su morada en el cielo y toda bienaventuranza, para bajar a la tierra y poder participar en el destino de los infieles y poder morir”* (Le Fort, 1963, p. 228), renuncia a toda ayuda sacramental y se expone casi indefensa *“al enemigo mortal de Cristo: al demonio”* (Le Fort, 1963, p. 227).

Aquí G. von Le Fort relata detalladamente la participación forzada de Blanca en la ‘comunión’ de los no creyentes:

Delante de ella estaba un individuo terrible que llevaba un bonete rojo. Naturalmente no era el mismo que había echado un día una mirada a su celda, y sin embargo, por alguna adivinación infernal, parecía saber quién era ella. ¿O tal vez reconoció a la religiosa en la manera como juntaba sus manos crispadas? ¿O sus cabellos cortos habían delatado a la monja? El individuo hizo un gesto blasfemo encima del cubilete que tenía en la mano. (Usted sabe, amiga, lo que son las procesiones de nuestros incrédulos). ¡Comulga, ciudadana!, clamó y le aplicó por fuerza el cubilete en los labios. (Le Fort, 1997, p. 95)

Le Fort sabe muy bien que el camino místico de la 'actitud sobrenatural' es un camino extraordinario que la mayoría de los cristianos no comprende y que la Iglesia, representada por el deán, no puede recomendar en forma general. Por eso, ella hace escribir al padre Ángelo lo siguiente a Verónica: "*La Iglesia ya sabe lo que se hace, no dudes nunca de su sabiduría milenaria...*" (Le Fort, 1963, p. 224).

Por eso, cuesta entender ciertas reacciones contra esta novela poco después de su publicación. Pars pro toto el conocido jesuita Erich Przywara rechaza, en su ensayo "Claridad visionaria" (Le Fort, 1950), decididamente el reproche de que "*la despreocupada claridad visionaria de Gertrud von le Fort estuviera en oposición a una sabiduría de la moderación de la Iglesia Católica*" (p. 27)

Más adelante, Verónica reconoce que con este paso se expuso libremente a una situación extremadamente peligrosa, pues no quería cuidarse ni protegerse. De esta forma, Verónica deja de lado todo 'romanticismo del amor' o 'romanticismo de la piedad' para que quede nada más "*que la dulce y difícil entrega que había hecho de [sí] misma al callejón sin salida de [su] amor. En aquel momento no podía decir otra cosa sino: 'Hágase Tu voluntad'*"⁴ (Le Fort, 1963, p. 172). La voluntad divina permite ahora, según Le Fort, que Verónica entregue casi su vida como sacrificio vicario por Enzo, sin embargo, transforma finalmente su derrota en una victoria de la gracia divina que provoca la conversión interior de Enzo y en las escenas finales de la novela hace desembocar la unidad de destino de ambos, es decir, su uno **con** el otro solidario y su uno **para** el otro vicario en un profundo uno **en** el otro espiritual.

En la estrecha unión de destino de Verónica tanto con Enzo como también con su tía Edelgart, Le Fort, aparte del aspecto de la comunidad de salvación solidaria, es decir, de la responsabilidad mutua por la salvación del prójimo, destaca también el aspecto de comunidad de culpa con sus consecuencias desastrosas, porque esta culpa suele ser el punto por el cual se entrometen las fuerzas del mal.

La tía Edelgart, por ejemplo, confiesa al final de *El velo de Verónica* textualmente: "... *el alma de Verónica expiaba por mi negación, sufría por mi rechazo. Todo su destino religioso estaba de antemano ligado a mí*" (Le Fort, 1966b, p. 210). Por otra parte, Verónica sabe que su tía Edel fue el primer instrumento de Dios en su vida, y por eso está dispuesta a darlo todo por ella teniendo consciencia de que Dios transformará su amor y entrega en beneficio de su tía. Sin embargo, al igual que en el caso de Enzo, el amor vicario de Verónica logra implorar la conversión de su tía recién después de una lucha a muerte con las fuerzas demoníacas. En esta lucha por la salvación de su tía, Verónica experimenta profundamente su unión de destino con ella. Lo relata de la siguiente forma:

Me veía ligada con tía Edelgart, tan cerca, que apenas nada me distinguía de ella. Me pareció de súbito que este combate [entre los ángeles y los demonios] se libraba por mí misma. Ahora estaba arrodillada entre el deslumbramiento de los ángeles. Uno se inclinó hacia mí y me mantuvo los ojos cerrados. Oí estas palabras: 'No somos nada de particular; somos el Amor'" (Le Fort, 1966b, p. 215).

⁴ Aquí queda manifiesta textualmente la actitud mariana de Verónica como la describe sistemáticamente en su ensayo *La mujer eterna*.

Sin duda, la comunidad de destino en la culpa y en la salvación de Verónica y su tía Edelgart adquiere aquí el mismo grado de profundidad del uno en, para y con el otro como aquella entre Verónica y Enzo.

También en el amor fiel y sacrificado de Jeannette a su marido infiel, Le Fort muestra un modelo expresivo de la unidad de destino en el sacramento del matrimonio y del uno para el otro vicario, pues Jeanette mantiene la relación con su marido inútil e irresponsable hasta la muerte y logra, incluso, *“reconciliarle con la Iglesia. Creía con firmeza que Dios se apiadaría de él y si le faltaba todavía gracia suficiente para acabar de pagar por todas sus culpas, ella esperaba poderla ofrecer con sus oraciones...”* (Le Fort, 1963, p. 205).

Otro ejemplo ilustrativo de amor vicario y unión de destino en la comunidad de culpa y salvación nos presenta Le Fort (1966) en la narración “El último encuentro”, donde la ex amante del rey y ex rival de la Marquesa de Montespan y actual carmelita Luisa de Valliere se percata en la conversación con su ex rival de que también ella, aunque en forma involuntaria e inconscientemente, ha sido corresponsable de la conducta de su ex rival y que existía *tanto “un misterio universal de la salvación” como uno “de la culpa”*. De la misma forma como Luisa participaba inconscientemente de la culpa de la rival, también ésta *“participaba inconscientemente en el amor de Luisa”*, pues, según Le Fort, en última instancia *“todo es común y compartido”* (p. 551).

Resumiendo con Eugen Biser, podemos constatar que el concepto del uno con, para y en el otro de Le Fort va más allá del común “modelo de la solidaridad cooperativa” y corre el riesgo:

de tomar el concepto del ‘prójimo’ (‘Mit-Menschlichkeit’) en forma literal. La causa del ser humano se llega a resolver, según ella, recién en aquel momento cuando se logra transformar la miseria de la individualidad en la virtud de una esencial comunidad de vida. Tomando en cuenta la procedencia de la autora, lo que menos debe temerse es que se trate aquí de una abolición de la personalidad individual. Lo que sí debe considerarse es que ella, como antes lo hizo solamente Kierkegaard, toma la expresión ‘prójimo’ en su sentido pleno y superlativo. Y éste la lleva al ideal de un humanismo integral que, evitando los escollos peligrosos del individualismo y colectivismo, gana la libertad para construir una comunidad de vida que nace de la entrega y autotransferencia. (Biser, 1980, p. 179)

En su *Aufzeichnungen und Erinnerungen (Notas y recuerdos)*, Le Fort (1958) aclara su visión de la comunidad de destino y de culpa solidaria del ser humano citando *“la palabra profunda de Dostoievski: ‘Todos son culpables de todo’ que, según su convicción, “significa modificada positivamente: ‘Todos están capacitados de mejorar todo’”* (p. 144). Detrás de este concepto del sacrificio solidario y vicario, L. Pottier (1988) supone con razón la presencia de la convicción carmelita de que en la misteriosa *“comunidad de los santos existe – en alguna parte – un sacrificio expiatorio, un equilibrio místico que tiene lugar en la oscuridad divina”* (p. 144).

También Max Scheler, en su tratado *La idea cristiana del amor y el mundo actual*, llega a la conclusión de que cada individuo es, en primer lugar, responsable de sí mismo y

comparte responsabilidad como miembro de una comunidad. El gran principio moral y religioso, de la “solidaridad moral”, culmina en la conciencia de sus miembros de formar una comunidad de culpa y salvación. El principio de la solidaridad significa por eso para Scheler (1968):

...que debemos sentir realmente responsabilidad común de toda culpa. Quiere decir que original y naturalmente –incluso donde no conocemos la medida y el tamaño real de nuestra cooperación – tenemos responsabilidad común ante el Dios vivo de todo subir y bajar del nivel moral y religioso de la totalidad del mundo ético como una unidad solidaria. (p. 375).

Esta cita de Max Scheler constituye, sin duda, un comentario profundo tanto a la sentencia de Dostoievski como a su modificación positiva por Le Fort.

En forma parecida, Edith Stein destaca la idea de la representación supletoria en su tratado *La estructura de la persona humana y su problemática cognoscitiva* (Stein, 2003b, p. 161s). Partiendo de la “posibilidad de una mediación”, es decir, de que “un ser humano pueda servir de distintas formas a la salvación de otros seres humanos”, convirtiendo así la salvación en un “asunto común de todos los hombres”, llega a la conclusión de que el ser humano, justamente por ser libre, puede llegar a ser culpable o ganar méritos. Lo curioso es para ella ahora que la libertad que “aisla al ser humano y lo hace descansar en sí mismo (...) lo vincula, al mismo tiempo y en forma indisoluble, a otras personas fundando una verdadera comunidad de destino” (Stein, 2003b, p. 162s). Al igual que para Le Fort, también para Edith Stein (2003b) “la iglesia se caracteriza (...) por el uno para todos y todos para uno” (p. 163). Aquel ser humano que “está más pleno del amor divino” es el más apto para “asumir la representación vicaria posible para cada persona” (Stein, 2003b, p. 163). Uno casi podría llegar a pensar que se trata aquí de un comentario teórico del pensamiento y comportamiento de Verónica.

De esta forma, Edith Stein y Max Scheler comprenden también la comunidad como un uno en el otro espiritual, un uno con el otro solidario y un uno para el otro vicario y consideran a la comunidad eclesial de culpa y salvación como la máxima forma de solidaridad humana.

En concordancia con Le Fort y los filósofos de orientación fenomenológica citados en la nota seis, el crítico literario Wolfgang Frühwald (1976) expone en relación a la figura literaria de Verónica lo siguiente:

Así, G. von le Fort no configuró en ella el tipo del santo místico-ascético, aislado de todo lo social, sino la lucha del cristiano por su fe como una lucha por los corazones de los que lo rodean (...). Dado que Gertrud von le Fort le otorga un componente social a la imitatio Christi, su gran tema es el obrar divino en la historia de la humanidad. (p. 65)

A diferencia de Tomás von Kempen y a pesar de su tendencia hacia la interioridad mística, Le Fort supera una comprensión predominantemente individualista de la salvación del alma propia, poniendo énfasis, según las palabras de Biser (1980), “en el elemento social-político” (p. 38), aunque “trasladado a un nivel diferente – el religioso” (p. 38). Por eso, espera

una salvación del mundo burgués tardío “solamente de parte de una *Imitatio Christi* radicalizada”.

Representación religiosa de aquellos que están destinados a ayudarse mutuamente en el camino hacia Dios significa entonces para Le Fort (1965) “*la responsabilidad de todos para todos*” y la “*superación del individualismo*” (p. 49) también en el ámbito de la vida profana. Justamente porque Le Fort pretende una síntesis de cultura y cristianismo y no separa la naturaleza y la gracia siguiendo el axioma escolástico ‘*gratia naturam non destruit, sed elevat*’, considera la comunidad eclesial de salvación como la máxima forma de una comunidad solidaria que vale también para otras formas de comunidad humana. En el amor de Verónica y Enzo, que se preparan al matrimonio, y los que Le Fort considera probablemente como modelo de su comprensión de la comunidad como un uno en, con y para el otro, se puede ilustrar muy claramente la unidad entre comunidad religiosa y profana, pues la familia es, según la doctrina católica tanto ‘la célula de la sociedad humana’ como también la ‘iglesia doméstica’ (cf. Los párrafos 42 y 65 de la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* del Papa Juan Pablo II).

Biser (1980) destaca, por eso, con razón, que Gertrud von Le Fort “*con su enfoque antropológico no alcanza solamente el estado de la discusión actual, sino (...) con su ‘radicalidad silenciosa’ va incluso un claro paso más allá*” (p. 179), mostrando, así, su máxima actualidad, pues si “*diálogo, solidaridad y responsabilidad social compartida pertenecen a los factores decisivos del presente, entonces la obra completa lefortiana documenta su real contemporaneidad*” (Biser, 1980, p. 165).

5. La mujer como colaboradora ejemplar con Dios

Esto queda manifiesto, ante todo, en el actuar de las protagonistas femeninas Verónica, Jeanette, Blanca, Bice, etc. En su camino doloroso, Verónica, por ejemplo, no huye del mundo, sino que su amor bautizado es un puente hacia él, pues intenta asumir sus dolores en forma cristiana y ser una cooperación a la salvación del mundo (cf. Focke, 1960, p. 415).

También en la narración “La hija de Farinata”, Gertrud von Le Fort (1966) plasma otro ejemplo de una colaboración corredentora y transformadora del mundo: esta vez se trata del amor misericordioso y sacrificado de la joven mujer Bice, que logra estremecer el corazón del bruto y fuerte Guido Novello y salvar así la ciudad de Florencia. Dado que se entera, por parte de sus hermanos, de que Guido no desea nada más que pasar una noche de amor con ella, accede aparentemente a su deseo para lograr efectivamente la transformación de su actitud, la que el padre de Bice en vano había esperado de él. Cuando Guido Novello se opone inicialmente a abandonar la ciudad de Florencia, e intenta convencer a Bice para que pase una noche de amor con él, ella accede aparentemente y lo lleva al lecho de muerte de su padre logrando un decisivo cambio de actitud en él, haciéndolo reconocer que “*un muerto le está quitando la posibilidad de una noche de amor*” (Le Fort, 1966, p. 268). Con esto se da cuenta de que no tiene ningún derecho a convertir, a la hija del malogrado Farinata, en su ‘amante’. Se enfurece más aun y en su vieja ‘terquedad

de gibelino⁵ maldice a la ciudad de Florencia. Frente a su dolor y rabia, Bice se acuerda de sus propias lágrimas, dolores y horas indignadas sobre su propio destino y hace:

... algo incomprensible e insólito: ella se acerca con una faz anegada en lágrimas a este gran hombre indignado y debilitado por su dolor de rabia quien hace poco casi quería violarla y lo abraza con mucho cariño, (...). En este momento aconteció nuevamente algo incomprensible e insólito: este hombre fuerte y enfurecido permitió que ella tomara su faz en sus manos recibió en su frente el suave y valiente beso de Bice y fue anulado por las lágrimas de su [Bice] amor de tal forma como su gran maestro se lo había anticipado. Y mientras ella estaba ahora nuevamente entregada a su antojo sin ningún tipo de protección, Guido se percataba en forma estremecedora de que no existe nada más intocable y santo que lo desprotegido y ningún honor mayor para un hombre que defender lo débil. (...) Pues la voluntad de destrucción de este mundo se estrella solamente contra la misericordia y únicamente contra ella. (...) Todavía esta misma noche Guido Novello hace abandono de la ciudad de Florencia sin disparar un tiro. (Le Fort, 1966, p. 270 y ss)

Parece difícil representar la fuerza corredentora y transformadora del amor, respetuoso y misericordioso, de una mujer en forma más impactante que como lo logró plasmar Gertrud von Le Fort en esta narración.

Según su ensayo *La mujer eterna*, Le Fort muestra en la figura de Bice la mujer como virgen y su "idea de virginidad [que] roza la de maternidad espiritual" y que significa "capacidad y libertad para la acción". Al igual que una "Antígona" o una "Ifigenia" en la Antigüedad, Bice "se sienta impulsada a colaborar en la vida histórico-cultural de su pueblo", manifestando, al mismo tiempo, "que su actividad en sentido estricto no es actividad de por sí, sino entrega; es sólo una forma del femenino *fiat mihi*" (Le Fort, 1965, p. 54s), cuyo modelo es, como ya dijimos anteriormente, la Virgen María.

Además, "la entrega de la virgen asegura el valor de la persona tanto diacrónica o históricamente, como particularmente para su propia generación". Hablando específicamente de la virgen consagrada, Le Fort la reconoce como "verdadera *sponsa Christi*" que encuentra "la consumación de su vida por el *mysterium caritatis* dentro de una esfera más elevada que la natural" (Le Fort, 1965, p. 49). Ella accede de forma especial al misterio del vicariato, que la autora define como "la responsabilidad de todos para todos" (Le Fort, 1965, p. 49). Lo último queda especialmente patente en la relación entre Verónica y Enzo. En la nupcialidad de Verónica se expresa el valor individual de la persona en "la responsabilidad espiritual de uno [cf. Verónica] respecto al otro [cf. Enzo] en su camino hacia Dios" (Le Fort, 1965, p. 63).

También en la novela corta *La última en el cadalso*, el poder del amor corredentor está en el centro y supera el miedo de Blanca. Pues apenas cuando asume el miedo para soportarlo unido a la figura de Cristo en el Getsemaní, o más tarde cuando, al igual que Verónica, está dispuesta a participar en la comunión del terror, se abre a la gracia divina que supera el miedo y la capacita para el sacrificio corredentor al lado de sus hermanas espirituales. Gertrud von Le Fort insinúa la función corredentora de la muerte de martirio de las carmelitas cuando hace decir al narrador de esta novela sobre la Revolución Francesa

⁵ Partidario del imperador y no del papa como los güelfos.

que “[efectivamente] *el imperio terrible* [de la Revolución Francesa] *se derrumbó diez días más tarde*” (Le Fort, 1997, p. 78). El germanista Wolfgang Frühwald (1976) ve en la figura de Blanca una imagen lefortiana de:

...su concepción de la poesía y literatura. De la misma manera como la pequeña y miedosa Blanca asume el miedo mortal del Cristo agonizante, terminando el canto de sus hermanas asesinadas, así la futura tarea del poeta consistirá en finalizar el canto de los asesinados para que la voz de la poesía no quede muda ante la violencia del mundo. (p. 70)

Según Biser (1980), la intención de Gertrud von Le Fort se toca aquí “*estrechamente con una sentencia fundamental de la ‘Teoría crítica’, que considera como la tarea más noble de la filosofía es traducir lo que las víctimas enmudecidas ‘han hecho’ en un lenguaje que es escuchado aunque sus voces mortales han sido silenciadas por la tiranía*” (p. 38).

Estos ejemplos del amor corredentor tomados de la obra literaria lefortiana comprueban, según Burggraf (1988), que le interesa:

la salvación y mantención de la cultura europea, la renovación de nuestra sociedad que solamente es posible si el hombre se renueva a sí mismo. En su obra literaria apela, pues, a los rincones más profundos del corazón humano: desde aquí debe ocurrir una transformación para que el mundo podrá ser construido de forma renovada. (p. 61).

Dicho con palabras de Kienecker (1988), Gertrud von Le Fort “*...pretende un corazón estremecido, pues solamente el corazón estremecido es capaz de dar un impulso nuevo y una nueva dirección a los acontecimientos de la vida*” (p. 113). De esta forma, Le Fort confía en que el lector “*renueva la faz de la tierra cooperando con el espíritu divino: ‘Transformémonos a nosotros mismos y la transformación de nuestro mundo acontecerá’*” (Kienecker, 1988, p. 122).

La ‘imitatio Christi’ recibe entonces en Le Fort claramente “*una dimensión social*”, como Frühwald (1976, p. 65) observa correctamente. Es decir, a diferencia de la literatura de crítica y compromiso social, que pretende el cambio del estatus quo, Le Fort procura la transformación del corazón humano, dado que solo de tal transformación se espera un crecimiento en la libertad y la humanidad y, como consecuencia, también un cambio de las condiciones de vida. Le Fort no estima mucho las iniciativas políticas y “*cualquier activismo masculino*” le causa “*un profundo malestar*”. Al contrario, busca, según Biser (1980), por:

...camino femeninos más ‘tranquilos’ ejercer influencia. (...) Por lo general, la poetisa no responde a las exigencias del tiempo con una apelación, sino solamente con la imagen-reflejo de sus figuras principales quienes, como reflejos de los acontecimientos metahistóricos, agudizan la conciencia de la amenaza y, como imágenes de la entrega, intentan clarificar las posibilidades de una solución religiosa del conflicto. (p. 43).

Según Le Fort, la mujer madre se inclina por lo débil del mundo: “*La naturaleza maternal de la mujer en general, su relación absoluta con lo pequeño y lo débil, comprende necesariamente la cuestión del sentido y la justificación de lo pequeño y débil del mundo*” (Le Fort, 1965, p. 129). Se trata de realzar el lugar donde se acaban las fuerzas humanas y solo

pueden actuar las divinas con su misericordia. *“El límite del hombre es siempre la puerta de entrada de Dios”* (Le Fort, 1965, p. 133). La madre, por tanto, para Le Fort no es solamente guardiana y pregonera de la realidad sobrenatural, en que la humanidad está vinculada en dependencia a lo divino, sino como mujer maternal cumple *“aquella función silenciosa, tan importante, del saber esperar y callar, aquella facultad de pasar por alto, respetar y cubrir en ocasiones un agravio o una debilidad...”* (Le Fort, 1965, p. 128).

Justamente porque Gertrud von Le Fort no espera mucho de cambios violentos, pone todas sus esperanzas en la solidaridad de aquellos que se comprometen por amor al prójimo.

Lo decisivo es ahora, según Le Fort, que esta acción solidaria y corredentora del ser humano es comprendida como una cooperación histórica libre con Dios. La idea de la ‘disposición’, mencionada a menudo en este trabajo, idea tan central de la espiritualidad carmelita como la del amor vicario, indica claramente que el destino del mundo es, para Le Fort, fijado por Dios, el fundamento de todas las cosas. Las protagonistas Verónica, Blanca, Bice, etc., se destacan especialmente por el hecho de que, a diferencia de las antagonistas María de la Encarnación, la abadesa, etc., se abren con respeto y amor a las disposiciones divinas y cooperan con la salvación de sus contemporáneos, gracias a su vinculación respetuosa y su entrega total a la voluntad divina. Impotencia humana y omnipotencia divina forman así, según Le Fort, una unidad indisoluble, son *“los dos polos de la historia divina”* (Biser, 1980, p. 151). Para manifestarse ahora como el sujeto decisivo de la historia, Dios necesita por parte del hombre una apertura humilde y respetuosa a sus planes y deseos y una disposición a cooperar con Él. Toda su obra literaria puede ser considerada, por eso, como una única persuasión a este amor cooperativo en la salvación de los hombres. Según Peter Wust, el problema principal, en la cooperación entre Dios y el hombre, consiste en que el hombre tiende a rechazar todo lo que se opone a sus propios planes de vida y que no se da cuenta de:

...que el fracaso de todos sus planes egoístas tiene un profundo sentido pedagógico y que los destinos de vida difíciles son solamente gracias de la providencia divina. La providencia divina primero debe desmoronar la voluntad propia mediante una gran cantidad de reveses hasta que nace algo así como un espacio vacío en el interior del alma en el cual puede penetrar la fuerza sobrenatural de la gracia. (Wust, 1946, p. 308).

Mediante sus figuras femeninas principales, G. von Le Fort ilustra esta verdad de la fe. Verónica, por ejemplo, recién cuando madura su fe luego de muchos sufrimientos, los que reconoce después de su incorporación a la Iglesia católica como enviados por Dios y los que acepta libremente renunciando, incluso, a su ‘Romanticismo de la piedad’, se convierte, como vimos ya más arriba, en una cooperadora plena en la salvación de las personas que la rodean y en una casi santa colaboradora con la providencia divina.

Florencia, su ciudad natal, por fidelidad al juramento de su padre, cuando besa su destino, es decir, cuando por amor a su padre y su ciudad natal está dispuesta a renunciar al amor de un hombre de su misma edad. Recién en este momento se convierte realmente en

la hija de Farinata, coopera en la protección de su ciudad natal, liberándola de la guerra y reconociendo la tarea que Dios le ha designado.

Especial énfasis le otorga Le Fort ahora en este punto a la oración, pues en ella se revela más nítidamente la apertura y la vinculación del hombre a Dios. En la narración “Los llamados de Mechthilde de Barby” (1966) pone énfasis en la unión íntima y mística del alma con Dios en la oración. También Verónica se destaca por su vida intensa de oración. Y en la novela corta sobre la Revolución Francesa el narrador expresa en forma muy clara el encuentro del hombre con Dios en la oración al decir textualmente: *“Recuerdo clarísimamente todavía, cuando me vuelvo hacia los días de mi infancia, ese extraño escurrimiento, durante la oración, como a través de todos los grados del ser, hasta –digámoslo– el fondo mismo de las cosas, donde no hay ya caída posible”* (Le Fort, 1997, p. 28).

En su ensayo “La oración del alma femenina”, Le Fort denomina la oración como “la respuesta del alma al llamado de la gracia divina” y descubre el sentido de cada oración *“en la unión con Dios, [pues] la oración, vista desde el hombre, es entrega”* (Le Fort, 1958, p. 112). El hecho de que la oración significa para Le Fort (1958), además, cooperación con Dios se expresa claramente en la siguiente cita:

Él [Dios] es quien actúa, nosotros cooperamos solamente. (...) En el consentimiento con la voluntad divina reside finalmente el poder de la oración. Nunca puede tratarse de que superamos la voluntad de Dios en la oración, sino el poder de la oración lo experimentamos en la entrega humilde de nuestra impotencia a su omnipotencia. (p. 113).

La oración se revela entonces, según Le Fort, como un acontecimiento en el cual el ser humano puede consentir e identificarse, en forma más profunda, con los planes de Dios. La oración es, por lo tanto, el modelo fundamental más efectivo y la fuente de energía espiritual más grande para toda cooperación humana en la salvación de los hombres.

Esta alta valoración lefortiana de la oración se refleja, en forma probablemente insuperable, cuando Jeanette, la “verdadera cristiana” en la novela *El velo de Verónica*, enuncia la siguiente expresión: *“Rezo, luego existo”* (Le Fort, 1966b, p. 101). Sin duda encontramos en esta sentencia una herencia espiritual esencial de Gertrud von Le Fort solamente comparable con las ‘palabras de despedida’ del conocido filósofo católico Peter Wust a sus estudiantes de Münster, mediante las cuales quiere entregarles, poco antes de morir, una herencia espiritual-intelectual, una llave mágica *“que les podría abrir la última puerta a la sabiduría de la vida (...)”. Y esta llave mágica no es la reflexión, (...), sino la oración”* (citado en Pflieger, 1959, p. 95).

La oración más grande y más decisiva que jamás una mujer pronunció, fue, para Le Fort (1958), *“el ‘fiat’ de la Virgen María en respuesta al mensaje del ángel”* (p. 112), porque revela tanto el misterio primordial del alma femenina como parte más receptiva del género humano como también el de la esencia de la oración. En su conocido ensayo *La mujer eterna*, Gertrud von Le Fort profundiza su visión de la Virgen María como representante cooperadora del género humano en la obra de salvación:

En el humilde fiat con que responde al Angel, vemos que el misterio de la Redención depende de la criatura. Pues para su Redención el hombre no tiene más que ofrecer a Dios [que] la disposición a la entrega incondicional. La receptividad pasiva de la mujer, en la cual la filosofía antigua veía lo puramente negativo, aparece en el orden de la gracia cristiana como lo positivamente decisivo. Formulado brevemente, el dogma mariano significa la doctrina de la colaboración de la criatura en la obra de la Redención. (Le Fort, 1965, p. 19).

Este misterio velado de la mujer corredentora es, según Le Fort (1965), la entrega: "allí donde la mujer es ella misma en toda su profundidad no es ella misma, sino un ser que se entrega" (p. 23) especialmente en los roles de novia, esposa y madre. La más mínima donación en todo plano de la naturaleza es un reflejo de la mujer eterna, "Pero en donde la mujer se quiere a sí misma, allí se esfuma el misterio metafísico. Elevando su propia imagen, destruye la imagen eterna" (Le Fort, 1965, p. 25).

Sin embargo, para Gertrud von Le Fort, la Virgen María no cooperó solamente mediante su 'fiat' en la salvación del género humano, sino también como "Madre de la Cruz y de los Dolores" ella es "la que sufre con su Hijo. Pero al mismo tiempo que es Copaciente es 'Corredentora'" (Le Fort, 1965, p. 20). En la vida de la Virgen María se puede ilustrar más claramente cómo el ser humano, vinculado profundamente a Dios, se abre en la oración, con una obediencia humilde y respetuosa, a los planes salvíficos de Dios convirtiéndose en un cooperador creativo en la salvación de los hombres sin caer ni en un activismo típicamente masculino ni en el pasivismo. Según Le Fort (1965) "...la fe en la Redención por los propios medios, como fe creadora, es la locura masculina de nuestro tiempo secularizado y al mismo tiempo la explicación de todos sus fracasos" (p. 33). Es una negación al principio de que "... la entrega a Dios es el único poder absoluto que posee la criatura" (Le Fort, 1965, p. 33).

Conclusión

De esta forma se puede concluir que, según Gertrud von Le Fort, el ser humano se caracteriza esencialmente como una persona insegura (a nivel vital, cognoscitiva y religiosa), libre (ante todo en la decisión entre Dios y el Demonio), digna (en sus derechos) y espiritual (posee un alma abierta a Dios). Al igual como Le Fort defiende decididamente al individuo, lo destaca, por otro lado, también como ser comunitario, logrando sus pasajes literarios más convincentes en la descripción de encuentros personales profundamente humanos. La comunidad humana consiste, para ella, en un estar del uno en el otro (cf. aspecto de unión espiritual), con el otro (cf. actitud solidaria) y para el otro (cf. colaboración supletoria también en la salvación). Este ideal vive generalmente, en forma más lograda, la mujer como virgen, esposa y madre con su enorme capacidad de vinculación personal y entrega, cuyo modelo es la Virgen María con su 'fiat'. De esta forma, Le Fort revela su pertenencia a un personalismo solidario que comparte con varios fenomenólogos católicos como, por ejemplo, su amiga Edith Stein, Max Scheler y Dietrich von Hildebrand.

Referencias Bibliográficas

- Bach, H. (Ed.). (1976). *Dichtung ist eine Form der Liebe: Begegnung mit Gertrud von le Fort und ihrem Werk: Zum 100. Geburtstag am 11. Oktober 1976*. München: Ehrenwirth.
- Blanch i Xiró, A. (2002). *El espíritu de la letra: acercamiento creyente a la literatura*. Madrid: PPC.
- Blanch i Xiró, A. (1996). *El hombre imaginario: una antropología literaria* (2a ed.). Madrid: PPC.
- Beller, M. (1984). Tematología. En M. Schmeling (Ed.) e I. Torres Corredor (Trad.), *Teoría y praxis de la literatura comparada* (pp. 101-133). Barcelona: Alfa.
- Bergs, E. (1948). *Das Menschenbild der Gertrud von le Fort und die christliche Mystik* (Doktorarbeit). Universität Bonn.
- Biser, E. (1980). *Überredung zur Liebe: die dichterische daseinsdeutung Gertrud von le Forts*. Regensburg: Habel.
- Blume Sánchez, J. y Franken Kurzen, C. (2006) La crítica literaria del siglo XX. 50 modelos y su aplicación. Santiago: Ediciones Pontificia Universidad Católica.
- Bruggisser, H. (1959). *Gertrud von le Fort: das dichterische Werk*. (Doktorarbeit). Universität Zürich.
- Burggraf, J. (1988). Maria als Vorbild für die Frau. Das Marienbild bei Gertrud von le Fort. En L. Bossle & J. Pottier (Eds.), *Christliche Literatur im Aufbruch: Im Zeichen Gertrud von le Forts*. (pp. 62-72). Würzburg: Creator.
- Duelli, E. (1954). *Das Problem des Bösen im Werk der Gertrud von le Fort*. (Doktorarbeit). Universität Freiburg im Breisgau
- Focke, A. (1960). *Gertrud von le Fort. Gesamtschau und Grundlagen ihrer Dichtung*. Graz: Verlag Styria.
- Franken, C. A. (2019). *La literatura debe estremecer el corazón: la forma de pensar y la imagen del poeta, del mundo y del hombre en Gertrud von le Fort*. Buenos Aires: Ágape Libros.
- Frühwald, W. (1976). Deutscher 'renouveau catholique. Zur literarischen Einordnung des Werkes Gertrud von le Forts". En: H. Bach (Ed.), *Dichtung ist eine Form der Liebe. Begegnung mit Gertrud von le Fort. Zum 100. Geburtstag am 11. Oktober 1976* (pp. 60-73). München: Ehrenwirth.
- Jappe, H. (1950). *Gertrud von le Fort : das erzählende Werk*. Meran: Unterberger.
- Juan Pablo II. Vaticano II. *Familiaris Consortio*. 22 de noviembre de 1981. <https://bit.ly/2JN11hp>
- Kienecker, F. (1988). Blinkzeichnen vom Hochsitz der Heiligen? (Gertrud von le Fort am Ende des Jahrhunderts). En L. Bossle & J. Pottier (Eds.), *Christliche Literatur im Aufbruch: Im Zeichen Gertrud von le Forts*. (pp.110-122). Würzburg: Creator.
- Le Fort, G. (1950). *Werk und Bedeutung. 'Der Kranz der Engel' im Widerstreit der Meinungen*. München: Ehrenwirth.
- Le Fort, G. (1958). *Aufzeichnungen und Erinnerungen*. Einsiedeln: Benziger.

Rasgos esenciales de la imagen del ser humano y, especialmente de la mujer, en Gertrud von Le Fort

- Le Fort, G. (1963). *La corona de los ángeles*. M. R. Font Playá (Trad.). Barcelona: Destino.
- Le Fort, G. (1965). *La mujer eterna* (3a ed.) (M. C. Aguilera, Trad.). Madrid: Rialp.
- Le Fort, G. (1966). *Die Erzählungen*. Wiesbaden: Herder-Buchgemeinde.
- Le Fort, G. (1966b). *El velo de Verónica* (3a ed.) (J. M. Souviron, Trad.). Santiago: Zig-Zag.
- Le Fort, G. (1997). *La última en el cadalso*. (A. L. A., Trad.). Santiago: Andrés Bello.
- Meyerhofer, N. J. (1993). *Gertrud von le Fort*. Berlín: Morgenbuch.
- Pfleger, K. (1959). *Kundschafter der Existenztiefe*. Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1959.
- Pottier, J. (1988). Gertrud von le Fort: Sängerin der Kirche – Kundschafterin an den Grenzen der Glaubenswelt. En L. Bossle & J. Pottier (Eds.), *Christliche Literatur im Aufbruch: Im Zeichen Gertrud von le Forts* (pp. 123-148). München: Ehrenwirth.
- Remak, H. R. (1998). La Literatura comparada: definición y función. En M. J. Vega y N. Carbonell (Eds.), *La literatura comparada: principios y métodos* (pp. 89-99). Madrid: Gredos.
- Rohrmoser, G. (1988). Verlust der grossen Utopie. Ethik in der Überlebenskrise der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. *Mut*, 253, 55-65.
- Rombach, H. (1980). *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*. München: Karl Alber.
- Scheler, M. (1954). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (4a ed., Vol. 2, Gesammelte Werke). Bern.
- Scheler, M. (1968). Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt. En su *Von Ewigen im Menschen* (5a ed., Vol. 5, Gesammelte Werke, pp. 335-401). München: Francke Verlag.
- Schlosser, H. (1971). *Der neue Mensch, die neue Gesellschaftsordnung*. Vallendar: Schönstatt.
- Schmalenberg, E. (1956). *Das erzählerische Werk Gertrud von le Forts*. (Dissertation). Marburgo.
- Schneider, R. (1946). *Das Erbe im Feuer: Betrachtungen und Rufe*. Freiburg im Breisgau: Herder
- Stein, E. (2003). Individuo y comunidad. En su *Escritos filosóficos: etapa fenomenológica* (Vol. 2, Obras completas, pp. 343-520). Burgos: Monte Carmelo.
- Stein, E. (2003b). *La estructura de la persona humana y su problemática cognoscitiva*. En su *Escritos antropológicos y pedagógicos* (Vol. 4, Obras completas, pp. 555-740). Burgos: Monte Carmelo.
- Wolff, P. (1935). *Vom Sinn der Ehrfurcht* (Doktorarbeit). Universität Bonn.
- Wust, P. (1946). *Ungewissheit und Wagnis* (4a. ed.). München: Im Koesel Verlag.

Para citar este artículo bajo Norma APA 7a ed.

Franken Kurzen, C. (2020). Rasgos esenciales de la imagen del ser humano y, especialmente de la mujer, en Gertrud von Le Fort. *Cuadernos de teología – Universidad Católica del Norte (En línea)*, 12, e4279, <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-2020-0005>



DOI

Copyright del artículo: ©2020 Clemens Franken



Este es un artículo de acceso abierto, bajo licencia Creative Commons BY 4.0.