

revista TEOLOGÍA



Tomo LVII • N° 131 • Abril 2020

n° 131: Nota del Director • ANDRÉS F. DI CIÓ: La gracia para los pobres en 2 Corintios 8-9. Un ejemplo teórico-práctico de la misericordia cristiana especialmente oportuno en tiempos de pandemia • OMAR CÉSAR ALBADO: Teología y pandemia: hacia un cambio de modelos culturales • FERNANDO ORTEGA: Reflexiones acerca del humanismo cristiano • JOSÉ CARLOS CAAMAÑO: Dracón, Melancton y el Coronavirus • IGNACIO J. NAVARRO: La santidad sin Dios. *La Peste* de Albert Camus • MICHAEL MOORE: Francisco de Asís: hospedar al leproso, encontrar la salvación • EDUARDO CASAROTTI: Querer vivir juntos en un mundo plural. Reconocimiento y hospitalidad en Paul Ricœur • FEDERICO AGUIRRE: Lo común y lo eclesial. Apuntes sobre la concepción del espacio en el pensamiento cristiano oriental • VERÓNICA L. MASCIADRO: «Los ancianos son la reserva sapiencial de nuestro pueblo». Algunos aspectos del envejecimiento en el magisterio del Papa Francisco • M. MARCELA MAZZINI: La Cuestión de Género en *Amoris Laetitia*. Aproximación a un tema complejo • Notas Bibliográficas (Néstor Borri; Ricardo M. Mauti) •



revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LVII • N° 131 • Abril 2020

**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**

**Concordia 4422 (C1419A0H) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
teologia@uca.edu.ar**

TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación.

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detalla el enlace digital en el que se encuentran las instrucciones para los colaboradores y el manual de estilo. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones - Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: <http://www.uca.edu.ar/teologia>

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Latindex.
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI) .
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine
- Base d'Information Bibliographique en Patristique (Université Laval)

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO (Arg.)
Profesor ordinario titular de Teología Dogmática I (UCA).

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Hernán M. GIUDICE (Arg.)
Profesor titular de Patrología (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA
Lucio GERA (†)
Carmelo J. GIAQUINTA (†)
Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)
Rodolfo L. NOLASCO (†)
Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY (Arg.)
Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA (Arg.)
Pro-secretario académico.
Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN (Arg.)
Ex director de la Revista "Teología".
Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Jorge A. SCAMPINI (Arg.)
Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.
Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

William CAVANAUGH, *Chicago (EE.UU.)* - Piero CODA, *Florenzia (Italia)*
- Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca (España)* - João DUQUE,
Braga (Portugal) - Margit ECKHOLT, *Osnabrück (Alemania)* - Samuel
FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile (Chile)* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio
de Janeiro (Brasil)* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen (Alemania)* - Rafael
LUCIANI, *Boston (EE.UU.) / Caracas (Venezuela)* - Salvador PIÉ-NINOT,
Barcelona (España) - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires (Argentina)* - Gilles
ROUTHIER, *Québec (Canadá)* - Carlos SCHICKENDANTZ, *Santiago de Chile
(Chile)* - Pablo SUDAR, *Rosario (Argentina)*.

Registro de la propiedad intelectual n° 1390488
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 1.800	\$arg 400
Argentina (sin envío postal)	\$arg 1.100	
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 35	U\$S 15
Resto de América	U\$S 40	U\$S 15
Comunidad Europea	Euros 45	Euros 20
Resto del mundo	U\$S 45	U\$S 20

Suscripciones en Argentina:

- Pago directo en la sede de la Facultad de Teología
- Cheques o giros postales a la orden de
“Fundación Universidad Católica Argentina”
- Depósito o transferencia bancaria:
Banco: Santander Río S.A.
Denominación de la Cuenta:
Fundación Universidad Católica Argentina
Cta. Cte. N°: 425-0-02058/382-0-002058/3
CBU: 0720425220000000205836
Sucursal: 425
CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico teologia@uca.edu.ar o al fax (11) 4501-6748 con la indicación “Suscripción Revista Teología”, más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

Suscripciones en el extranjero:

- Cheques a la orden de *“Fundación Universidad Católica Argentina”*.

TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia
Universidad Católica Argentina

Tomo LVII • N° 131 • Abril 2020

SUMARIO

Nota del Director	7
<i>Andrés F. Di Cio</i>	
La gracia para los pobres en 2 Corintios 8-9 Un ejemplo teórico-práctico de la misericordia cristiana especialmente oportuno en tiempos de pandemia	9
<i>Omar César Albado</i>	
Teología y pandemia: hacia un cambio de modelos culturales	29
<i>Fernando Ortega</i>	
Reflexiones acerca del humanismo cristiano.	37
<i>José Carlos Caamaño</i>	
Dracón, Melanchton y el Coronavirus	59
<i>Ignacio J. Navarro</i>	
La santidad sin Dios <i>La Peste</i> de Albert Camus	67

<i>Michael Moore</i>	
Francisco de Asís: hospedar al leproso, encontrar la salvación	79
<i>Eduardo Casarotti</i>	
Querer vivir juntos en un mundo plural Reconocimiento y hospitalidad en Paul Ricœur	99
<i>Federico Aguirre</i>	
Lo común y lo eclesial. Apuntes sobre la concepción del espacio en el pensamiento cristiano oriental	117
<i>Verónica L. Masciadro</i>	
«Los ancianos son la reserva sapiencial de nuestro pueblo» Algunos aspectos del envejecimiento en el magisterio del Papa Francisco	131
<i>M. Marcela Mazzini</i>	
La Cuestión de Género en <i>Amoris Laetitia</i> . Aproximación a un tema complejo	151
<i>Notas Bibliográficas</i>	171

Nota del Director

Estamos en un momento que nos desafía. Toda situación límite puede dar nuevos sentidos a la vida o sumergirnos en la angustia y la desolación. La humanidad debe hacer memoria de estas experiencias para transitar las cornisas existenciales.

En estos momentos no podemos olvidarnos de los que sufren más el estado de confinación: los pobres, los ancianos, las personas que están solas.

En este número de nuestra revista queremos acompañar discerniendo, motivando, alentando. De allí que ofrecemos un conjunto de textos que, desde la Biblia, la Literatura, el diálogo interdisciplinar, la teología sistemática, permiten recorrer este camino sinuoso que estamos transitando y que no podemos permitirnos, como Caín, hacerlo desentendiéndonos del destino de nuestro hermano.

Los estilos de estos textos son diversos: Estudios, ensayos, meditaciones, trabajos que resultan de investigaciones.

Entre ellos hay dos (los trabajos de Casarotti y Moore) que brindan un excelente marco de recepción para este momento; en efecto, la hospitalidad es el desafío, estar atentos, reconocernos, no olvidarnos que nos salvamos juntos. Fueron expuestos en las VII Jornadas de *Diálogo entre Literatura, Estética y Teología*, que del 7 al 9 de mayo de 2019 se desarrollaron en nuestra Universidad.

Completan la publicación un excelente trabajo acerca de los

desafíos de lo común y lo eclesial y otro acerca de la necesidad de reflexionar en torno a cuestiones pendientes que nos demanda *Amoris Laetitia*. La primera es una investigación acerca del “espacio” en el pensamiento oriental. Puede ayudarnos desde la clave estética a transitar este momento. La belleza salva. La salvación es vida y la necesitamos en momentos de muerte. La segunda nos deja en evidencia que los desafíos anteriores a este contexto siguen estando vigentes aunque deban retomar la agenda reflexiva con nuevas coloraturas.

Quiero agradecer la comprensión de aquellos colaboradores que han visto postergada la edición de sus trabajos, especialmente al profesor Chitarroni, ya que en esta entrega de nuestra publicación hubiera sido editada la parte que completaba su texto presentado parcialmente en diciembre. En agosto saldrá la segunda parte.

Deseamos a todos un tiempo de compromiso sincero con nosotros mismos (dejándonos tocar el corazón) y con los demás (dirigiendo la mirada a los que nos rodean, a los que sufren).

La gracia para los pobres en 2 Corintios 8-9

Un ejemplo teórico-práctico de la misericordia cristiana especialmente oportuno en tiempos de pandemia¹

RESUMEN:

La colecta organizada por Pablo para los cristianos pobres de Jerusalén constituye un ejemplo teórico-práctico de la misericordia cristiana. Por eso el artículo ofrece un doble acercamiento: por una parte, se ubica la colecta en el contexto más amplio de otras prácticas solidarias de la antigüedad; por otra parte, se profundiza la teología que la anima, siguiendo el testimonio de 2 Corintios 8-9.

Palabras clave: San Pablo; colecta; misericordia; gracia; pobres; antigüedad; 2 Corintios

The Grace for the Poor in 2 Corinthians 8-9. A Theoretical-Practical Example of Christian Mercy

ABSTRACT:

The collection organized by Paul for the poor Christians in Jerusalem is a theoretical and practical example of Christian mercy. That is why the article offers a double approach: on the one hand, the collection is placed in the broader context of other solidarity practices of antiquity; on the other hand, the underlying theology is deepened, according to 2 Corinthians 8-9.

Keywords: Saint Paul; Collection; Mercy; Grace; Poor; Antiquity; 2 Corinthians

1. Este artículo fue escrito justo antes de la diseminación del COVID-19. Creemos, sin embargo, que su contenido puede resultar inspirador para este tiempo de graves consecuencias en el ámbito sanitario, económico y social. Esto explica que la pandemia sólo sea mencionada en el subtítulo, sin ninguna otra alusión a lo largo del artículo.

Introducción

La fe cristiana nace en un contexto religioso-cultural de extraordinaria vitalidad. En primer plano se encuentra Israel, pueblo más bien insignificante en términos políticos pero dotado de una asombrosa fortaleza a la hora de resguardar su identidad. En segundo plano está la influencia greco-romana, que con el paso del tiempo irá ganando cada vez más protagonismo en la configuración de la vida de la Iglesia. Basta recordar dos hechos bien conocidos: por un lado, todo el Nuevo Testamento está escrito en griego; por otro, toda la vida terrena de Jesús transcurrió bajo la autoridad política del imperio romano. Esto significa que tanto Jesús como sus discípulos forman parte de una trama más amplia, de la cual se nutren y a la cual aportan su originalidad. De allí que una mirada atenta al cristianismo de los primeros siglos debería poder percibir el juego de semejanzas y desemejanzas entre paganos, judíos y cristianos.

Siguiendo esa consigna el presente artículo se concentra en la colecta que san Pablo organizó para los pobres de Jerusalén, de acuerdo con el testimonio de 2 Corintios 8-9.² Lo interesante del caso es que aquí la *práctica* de la misericordia se cimenta en una profunda *teoría* de la misericordia. En atención a ello el estudio se desarrolla en dos tiempos. En un primer momento se considera la colecta en su dimensión práctica, relacionándola con otras formas de beneficencia existentes en la antigüedad. En un segundo momento se profundiza la teología que respalda la colecta, en la que entra de lleno la novedad de Cristo.³

La realización de la colecta

Por diversos escritos del Nuevo Testamento sabemos que Pablo

2. «La colecta de las comunidades paulinas en favor de la comunidad judeocristiana de Jerusalén es la acción de ayuda más grande de los orígenes cristianos (*die größte Hilfsaktion der Urchristenheit*)», J. Gnilka, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Freiburg, Herder, 2004, 152. Remitimos sobre todo a D. J. Downs, *The offering of the Gentiles*, Michigan, Eerdmans, 2016. Este libro ofrece un excelente estado de la cuestión junto con abundante bibliografía específica.

3. El ángulo de nuestro estudio –teoría y práctica de la misericordia– nos permite pasar por alto la discusión sobre la unidad literaria de los capítulos 8 y 9, así como de la totalidad de la Segunda Carta a los Corintios. Esta cuestión se encuentra ampliamente tratada en B.-M. Kim, *Die paulinische Kollekte*, Tübingen, Francke, 2002, 97-136.

puso lo mejor de sí para recaudar fondos en favor de los cristianos pobres de Jerusalén.⁴ La gran mayoría de los comentarios relacionan esa colecta con el acuerdo que Pablo y Bernabé establecieron con Santiago, Cefas y Juan.⁵ En aquella oportunidad se decidió que estos últimos se ocuparían de evangelizar a los judíos mientras que los primeros se ocuparían de los paganos. El propio Pablo cuenta que estrecharon las manos en señal de comunión, agregando lo siguiente: «solamente nos recomendaron que nos acordáramos de los pobres, lo que siempre he tratado de hacer» (Ga 2,10). Sin embargo, para David J. Downs no resulta tan claro que la colecta promovida en Corinto responda a ese mandato recibido de labios de las «columnas de la Iglesia».⁶ La cronología podría ser diversa. Se aduce para ello el hecho de que Pablo no menciona la obligación contraída como un argumento de peso en orden a justificar la colecta. También se señala la incertidumbre que el apóstol manifiesta en Romanos 15,31 sobre la buena aceptación de la colecta por parte de los santos de Jerusalén. ¿Podrían acaso tomar a mal lo que ellos mismos mandaron?

Las objeciones a la cronología tradicional son serias pero no concluyentes. Tal vez debamos convivir con esta cuestión abierta. No obstante, sea que la colecta emprendida entre los cristianos de Corinto responda o no al acuerdo con las autoridades de Jerusalén, lo cierto es que Pablo está muy interesado en ella. Sabemos, por de pronto, que implicó diversas comunidades, como las de Macedonia, de las cuales alaba su gran generosidad. Por otra parte, el texto de 2 Corintios 8-9 tiene la intención de terminar lo comenzado el año anterior, lo cual no sólo muestra su persistencia en el asunto sino el compromiso asumido por la comunidad de Corinto. En el terreno práctico Pablo se recuesta en la colaboración de Tito y de otros dos cristianos cuyos nombres ignoramos (2 Co 8,16-19.22). El desafío no sólo consiste en la recaudación sino en la transparencia en el manejo de lo recolectado (2 Co 8,20-21).

En síntesis: estamos frente a una colecta voluntaria, no oficial, en la que participan comunidades de diversas regiones. Podemos entonces preguntarnos, ¿se trata de una novedad en el mundo antiguo?

4. Cf. Rm 15,25-31; 1 Co 16,1-4; 2 Co 8-9; Ga 2,10; Hch 11, 29ss; 24,17.

5. Cf. Kim, *Die paulinische Kollekte*, 137-148; Gnllka, *Paulus von Tarsus*, 153.

6. Downs *The offering of the Gentiles*, 14, 16, 33-39, 70-72.

Downs evita calificar la colecta como «un fenómeno único en la historia mundial, sea religiosa o social» (Vassiliadis). Concede, sin embargo, que ella constituye «un tipo relativamente inusual de beneficencia, especialmente para los paganos conversos, familiarizados con tradiciones de euergetismo cívico y patronatos locales».⁷

Numerosas inscripciones dan cuenta de una intensa actividad solidaria en la antigüedad. La beneficencia era por entonces bien considerada. Séneca, por ejemplo, la describe como aquello que «más cohesiona la sociedad humana: *maxime humanam societatem alligat*».⁸ La ayuda se realizaba de formas diversas: a título individual o a través de asociaciones, en favor de personas o de ciudades, de manera puntual o durable en el tiempo. Los ciudadanos más ricos acumulaban así prestigio mediante diversos mecenazgos: la construcción de edificios públicos (v.g. templos), el sostenimiento de festivales, juegos, competencias deportivas y banquetes, o el abastecimiento en tiempos de hambre.⁹ El Evangelio de Lucas nos ofrece un ejemplo en el centurión cuyo sirviente había enfermado gravemente. Los ancianos de Cafarnaúm interceden por él ante Jesús diciéndole: «Él merece que le hagas este favor, porque ama a nuestra nación y nos ha construido la sinagoga» (Lc 7,4-5).¹⁰ Estamos ante un militar romano, un pagano, que ha colaborado en la edificación de una casa de oración judía. La razón esgrimida no es menor para nuestro estudio: porque ama (ἀγαπᾷ) nuestra nación.

La beneficencia en la antigüedad pagana solía estar motivada por la búsqueda de honor. La donación, cualquiera fuere, traía aparejada un reconocimiento público por el bien realizado: decretos honoríficos, monumentos, ceremonias o regalos. Los testimonios epigráficos son numerosos en ese sentido. Gregg Gardner hace notar que esas costumbres eran problemáticas para los judíos, empezando por la interpretación estricta de la prohibición de erigir estatuas u otras imágenes (cf.

7. Downs, *The offering of the Gentiles*, 19; cf. *Ibíd.*, 22. El término «euergetismo» es un neologismo acuñado por el historiador André Boulanger para designar la beneficencia o la práctica de «obras buenas».

8. Séneca, *De beneficiis* 1,4.2.

9. Cf. G. Gardner, «Jewish Leadership and Hellenistic Civic Benefaction in the Second Century B.C.E.», *Journal of Biblical Literature* 126 (2007) 327-328; Downs, *The offering of the Gentiles*, 85-89. Dentro de la beneficencia antigua, ciertos estudiosos distinguen el patronato (particular) del euergetismo (social), pero tal clasificación no parece estar suficientemente fundada.

10. Otros ejemplos a tener en cuenta: 1 Mac 14,25-49; 2 Mac 4,1-2; Rm 16,2.

Ex 20,4). Filón de Alejandría denuncia el orgullo (τῦφος) de las ciudades, ávidas de honores, opiniones vanas (κενὰς δόξας), coronas de oro y túnicas color púrpura.¹¹ También Flavio Josefo critica la recompensa de la justicia en oro, plata y honores, ya que «todo buen hombre tiene su propia conciencia (συνειδός) que da testimonio de sí misma».¹² Pero existe al respecto otro pasaje más duro y explícito de Filón:

«Si consideras el asunto verás que todos los hombres, especialmente de los que se dice que dan gratuitamente (χαρίζεσθαι), más que dar venden (πιπράσκοντας μᾶλλον ἢ δωρουμένους); y aquellos que creemos que reciben favores (χάριτας) en realidad compran los beneficios que obtienen. En efecto, los que dan procurando el premio del aplauso, buscando una compensación por lo concedido (ζητοῦντες χάριτος ἀντίδοσιν), realizan en realidad una venta bajo el engañoso nombre de regalo; pues no otra es la norma de los vendedores: recibir a cambio de lo que entregan. A su vez, los que reciben beneficios, preocupándose por retribuirlos y compensando de manera adecuada, actúan como verdaderos compradores, ya que los compradores saben que el recibir y el pagar van parejos. Pero Dios no es un vendedor que pregona sus bienes, sino el dispensador de todas las cosas, que hace brotar las fuentes eternas de sus gracias (χαρίτων), sin desear retribución, ya que ni Él necesita nada, ni creatura alguna es capaz de retribuir su don».¹³

Este párrafo bien podría haber sido escrito por san Pablo. La perspectiva de 2 Corintios 8-9 coincide con esta de Filón.¹⁴ Lo mismo cabe decir de la enseñanza de Jesús en el llamado sermón de la montaña. «Tengan cuidado de no practicar su justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos: de lo contrario, no recibirán ninguna recompensa del Padre que está en el cielo. Por lo tanto, cuando des limosna, no lo vayas pregonando delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser honrados (δοξασθῶσιν) por los hombres. Les aseguro que ellos ya tienen su recompensa. Cuando tú des limosna, que tu mano izquierda ignore lo que hace la derecha, para que tu limosna quede en secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará» (Mt 6,1-4). Evidentemente, como dice Gardner, «los abordajes de los judíos en estos temas no eran en absoluto monolíticos, y nuestras fuentes muestran una

11. Cf. Filón, *De Decalogo* I,4.

12. Flavio Josefo, *Contra Apionem* II,217; cf. II,216.

13. Filón, *De Cherubim* §§122-123.

14. No obstante, «sus comprensiones de la gracia divina no son ni idénticas ni antitéticas», O. McFarland, *God and Grace in Philo and Paul*, Leiden, Brill, 2015, 9.

variedad de reacciones, incluyendo el rechazo, la acomodación y la aceptación». ¹⁵ No obstante, «la reticencia de algunos judíos a respaldar la ideología de la beneficencia podría haber servido como nota distintiva entre las asociaciones paganas y las sinagogas judías». ¹⁶

En el mundo greco-romano existían asociaciones voluntarias, religiosas o no, que recaudaban dinero con diversos fines, a saber, alquileres, banquetes, prácticas culturales o gastos fúnebres. Los aportes no sólo procedían de gente rica sino también de miembros menos acaudalados. Las sinagogas judías también conocían esa dinámica. ¹⁷ Pero se discute si aquellas asociaciones eran únicamente locales. El tema tiene su importancia porque con frecuencia se señala como una originalidad el carácter supra-local de la colecta paulina. Estudios recientes de Ascough y Downs sugieren lo contrario. ¹⁸ Sin embargo, los ejemplos allí aducidos son de asociaciones comerciales dispuestas a compartir la carga de sus obligaciones, con lo cual la iniciativa de Pablo sigue llamando la atención por su desinteresada motivación. ¹⁹

«Que Pablo invierta tanto tiempo y energía, recaudando fondos de las iglesias de su misión para los santos en Jerusalén, sí llama la atención cuando se lo compara con las prácticas pecuniarias de las asociaciones paganas. De hecho, Ascough sugiere que las dificultades que Pablo afronta al pedir contribuciones para la colecta (...) podrían haberse debido, en parte, a la incapacidad de los corintios de entender sus obligaciones con una comunidad tan distante de la suya». ²⁰

Podemos concluir entonces que la colecta impulsada por Pablo representa un caso original, aunque no sin antecedentes, dentro de la extendida práctica de la solidaridad en la antigüedad. La peculiaridad reside fundamentalmente en el hecho de haber involucrado diferentes

15. Gardner, *Jewish Leadership and Hellenistic Civic Benefaction*, 329.

16. Downs, *The offering of the Gentiles*, 94.

17. Downs, *The offering of the Gentiles*, 95-99. Flavio Josefo informa que los esenios ponían en común sus bienes, «de tal manera que los ricos no disfrutaban de sus propiedades más que los que no poseen nada», *Antiquitates Judaicae* 18,20. Esto recuerda la práctica de la primera comunidad cristiana (cf. Hch 4,34-35) y la exhortación de Pablo (2 Co 8,15).

18. «La práctica de transportar ayuda material de una asociación en una ciudad a un grupo afín en otra región, parece, por tanto, haber sido una actividad inusual aunque no desconocida entre las asociaciones voluntarias paganas en la antigüedad», Downs, *The offering of the Gentiles*, 116.

19. Por eso no tiene mucho sentido comparar la colecta de Pablo con el impuesto que los judíos, incluidos los de la diáspora, debían al templo de Jerusalén.

20. Downs, *The offering of the Gentiles*, 117.

regiones, durante un tiempo considerable, sin que mediaran lazos étnicos o intereses laborales. Junto a ello corresponde apuntar su carácter eminentemente gratuito. Es imprescindible mencionar que la originalidad de esta práctica de misericordia está directamente relacionada con la teoría que la respalda: la teología cristiana fundada en el amor misericordioso de Dios.

La teología de la colecta

En la mentalidad de Pablo, consecuente con su fe, la colecta es el reflejo de toda una cosmovisión. Por eso no sorprende encontrar implicados en un tema tan concreto motivos tan medulares de la teología cristiana, que confiesa a Dios «rico en misericordia», «que nos amó con gran amor» (Ef 2,4).

2 Co 8,1. El exordio pone como ejemplo a los macedonios pero destacando a su vez, antes que nada, que su generosidad es una gracia (χάρις) que Dios les ha dado (δεδομένην). De este modo, en el inicio mismo de la sección dedicada a la colecta ya se deja ver la lógica del don, tan característica del cristianismo.²¹ No se trata de dar para recibir sino, al contrario, de dar porque se ha recibido. O sea: no *do ut des*, sino *do quia mihi datum*. Cabe destacar además, que la temprana mención a la gracia sitúa el aporte material en el contexto más amplio del amor, y más precisamente del amor divino.

2 Co 8,2-5. La descripción que Pablo hace de la respuesta de los macedonios está hecha de contrastes, o más bien de paradojas: probados en la tribulación desbordaron de alegría, y de su extrema pobreza desbordó la riqueza de su generosidad.²² El desborde que Pablo refiere es una nota recurrente de su escrito: la abundancia (περισσειά), entendida aquí no tanto como posesión efectiva de bienes sino como actitud del corazón.²³ Esta riqueza no es estática sino «una plenitud que emerge, se

21. El mismo Pablo escribe en 1 Corintios 4,7: «¿Y qué tienes tú que no hayas recibido?».

22. En relación a ese hecho Teodoro de Ciro comenta: «Pablo urdió el mayor de los elogios»; *Interpretación de la Segunda Carta a los Corintios* (PG 82,421), en: G. Bray, *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia: Nuevo Testamento 7*, Madrid, Ciudad Nueva, 2001, 371.

23. El motivo de la abundancia paradójica ya había aparecido en otros pasajes de la carta (2 Co 1,5; 4,15). También se encuentra en la rotunda sentencia de Rm 5,20: «donde abundó (πλεονάσθη)

prodiga y se difunde copiosa, no tanto en acciones conclusivas sino como signo de su esencia».²⁴ Pablo expresa así la novedad del amor cristiano, superadora del axioma filosófico *bonum diffusivum sui*, pues «se añade el poder misterioso de regenerarse continuamente en el dar o, al contrario, de producir continuamente una plenitud tal que sólo sigue idéntica a sí misma al regalar sin parar la sobreabundancia».²⁵ En esta lógica, movidos por su generosidad, sin coerción de ningún tipo (αὐθαίρετοι), los macedonios fueron más allá de sus posibilidades, al punto de darse (ἔδωκαν) ellos mismos. He aquí otra paradoja: los macedonios pedían darse. Sí, pedían participar (κοινωνία) en esa gracia porque entendían que la colaboración no era una pérdida sino una ganancia, la de entrar en comunión con el amor de Dios.²⁶ Pablo no sólo califica la colecta como gracia sino como servicio (διακονία). Por lo visto, los macedonios entendieron bien que la ofrenda monetaria era un signo de otra ofrenda más profunda, a saber, la ofrenda de la propia vida, entregada en el espíritu de Cristo, el servidor de Dios (cf. Mt 20,28). Señalemos, por último, el matiz litúrgico que asoma bajo la perspectiva del servicio: en la Iglesia, honrar al hermano es una manera de honrar a Dios.²⁷

2 Co 8,6-9. Sin mayor transición Pablo informa el envío de Tito a fin de que lleve a término (ἐπιτελεῖν) la colecta ya empezada por los Corintios. La gracia debe alcanzar la plenitud. Tito tiene la misión de colmar la entrega de los corintios. En los versículos anteriores Pablo había aludido a la generosidad de los macedonios, seguramente como una forma de estimular a los corintios.²⁸ Pero ahora les habla de modo

el pecado, sobreabundó (ὑπερπερίσσευσεν) la gracia». «Pero es sólo en 2 Co 8,1-9,15 donde se hacen visibles (...) las dimensiones cristológico-trinitarias de la "sobreabundancia"», H.U. von Balthasar, *Gloria VII*, Madrid, Encuentro, 1998, 345.

24. Balthasar, *Gloria VII*, 342.

25. Balthasar, *Gloria VII*, 343.

26. «Entonces "amor" está muy cerca de lo que Pablo quiere significar con "gracia" en esa pequeña sección de recaudación, tensa y bien argumentada, que llamamos 2 Corintios 8-9»; N.T. Wright, *Paul and the faithfulness of God*, Minneapolis, Fortress Press, 2013, 429 (Book I - Part II).

27. «Les aseguro que cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos lo hicieron conmigo» (Mt 25,40).

28. Sería contradictorio pensar que Pablo busca la generosidad de los corintios a través de la competencia con los macedonios. Es verdad que una rivalidad de este tipo era usual en la beneficencia pagana, pero el apóstol no entra en ese esquema. «Por el contrario, en última instancia Pablo está interesado en la excelencia del amor de los corintios, aunque la autenticidad de ese amor (ἀγάπη) sea probado ante el "celo" (σπουδῆ) de los macedonios (v. 8)»; Downs, *The offering of the Gentiles*, 133. «... esta estrategia retórica les recordaba a los miembros de esas congregacio-

directo, apelando a su reconocida abundancia en el orden espiritual: fe, elocuencia, conocimiento, solicitud y amor. ¿Cómo podría tanta bendición hacer oídos sordos a la gracia de Dios? ¿Qué sentido tendría interrumpir la lógica de la abundancia? De manera sutil Pablo hace valer su autoridad. Por de pronto, recordándoles a los corintios la parte que le toca a él y a sus colaboradores en la abundancia de su amor (ἀγάπη). El giro es interesante: sin usar verbo alguno Pablo menciona el amor «de nosotros en ustedes».²⁹ Pero la autoridad del apóstol también se deja sentir, paradójicamente, en el hecho de negar estar dando una orden. Porque la simple alusión a una orden, aunque más no sea para desestimarla, ya deja sembrada la noción. No obstante, Pablo prefiere apelar a la autenticidad de la comunidad. La colecta representa una oportunidad perfecta para probar (δοκιμάζειν) la sinceridad del amor.³⁰ ¿Cómo no habrían de sentirse interpelados? El amor es la suma de la identidad cristiana, tal como lo expresó el propio Pablo en 1 Corintios 13.

La colecta se erige entonces como la piedra de toque de la fe de los corintios. Se llega así al nudo de la cuestión, al argumento central, pues si de probar el amor se trata, no existe referencia más luminosa que la de Jesús, «que siendo rico se hizo pobre por ustedes a fin de enriquecerlos con su pobreza». Pablo introduce otra paradoja, semejante a la referida a los macedonios en 2 Corintios 8,2, pero de una implicancia mucho mayor. Porque el apóstol alude al anonadamiento (κένωσις) de Cristo, tanto en su encarnación como en su pascua (cf. Flp 2,5-11).³¹ Joachim Gnilka lo explica con toda claridad:

«Con estas palabras [2 Co 8,9] no se presenta tanto a Cristo como ejemplo sino

nes que eran socios en el Evangelio, unos con otros, no menos que con los pobres entre los santos de Jerusalén»; *Ibid.*, 19.

29. Curiosamente la Vulgata invierte el giro: «et caritate vestra in nos»; cf. R. Gryson (ed.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007, 1796.

30. La noción de prueba ya había aparecido en 2 Co 8,2, en otro sentido aunque no del todo extraño al de 2 Co 8,8.

31. N.T. Wright vincula de manera expresa 2 Co 8,9 con el himno de Flp 2,6-11, que Pablo introduce con el versículo 5: «Tengan entre ustedes los pensamientos/sentimientos en Cristo Jesús»; cf. *Paul and the faithfulness of God*, 688 (Book II - Part III). Lo mismo hace L. Alonso Schökel, agregando: «Conviene leer este verso junto con el himno al amor de 1 Co 13»; *Biblia del Peregrino*. Edición de estudio III, Bilbao - Estella, Mensajero - Verbo Divino, 2002, 460. En consonancia, la liturgia católica asocia este versículo al misterio de la Navidad, tanto en el rito penitencial de la Misa como en la Liturgia de las horas (lectura breve de las Vísperas del Domingo de la infraoctava: Fiesta de la Sagrada Familia; Preces de Laudes del 30 de diciembre).

que se evoca la obra redentora en la que fueron incluidos y a la cual deben corresponder en atención a su estructura interna de anonadamiento y ofrenda amorosa. Los macedonios en parte ya lo captaron, pues a pesar de su pobreza dieron generosamente, más aún, se dieron ellos mismos (8,2-5). En este sentido la colecta es obediencia en la confesión del Evangelio de Cristo (9,13).³²

Quizás llame la atención que Pablo deslice como al pasar, sin desarrollo alguno, una frase de tanta densidad teológica, pero así ocurre con frecuencia en las cartas (y no sólo en las de Pablo).

2 Co 8,10-15. Habiendo sentado el marco cristológico Pablo *da* un consejo, un juicio, un parecer. El verbo, tal vez inevitable, refuerza la lógica de entrega que el apóstol quiere instalar. Pablo quiere que los corintios terminen lo que empezaron bien, no sólo afectivamente (querer) sino efectivamente (hacer).³³ Se usa nuevamente el verbo ἐπιτελεῖν, llevar a término, cuyo significado cotidiano se ve enriquecido por el sentido religioso atestiguado por numerosas inscripciones griegas.³⁴ Este verbo era usado en ambientes paganos para describir la realización de ritos sagrados (*v.g.* sacrificios), juramentos y actos religiosos de beneficencia. También Pablo lo usa en otras oportunidades en contexto religioso.³⁵ Por eso cabe concluir, con Richard Ascough, que

«la colecta debe ser realizada de la misma manera, con la misma actitud, como uno realizaría un deber religioso en el marco de los cultos y asociaciones de las ciudades del mundo greco-romano (...) Cuando Pablo usa esta palabra en el razonamiento de 2 Co 8,1-5 podía apoyarse en experiencias culturales comunes a su auditorio, que incluirían el haber visto usado ἐπιτελέω en el contexto del deber religioso. Por eso no es irrelevante que Pablo haya optado por ἐπιτελέω».³⁶

32. Gnllka, *Paulus von Tarsus*, 160-161.

33. Ya el año antes los corintios se habían mostrado dispuestos a colaborar en la colecta, entonces «Pablo sencillamente les toma la palabra, los coge en su propia trampa», Balthasar, *Gloria VII*, 347.

34. Cf. R. Ascough, «The completion of a religious Duty: The Background of 2 Cor 8.1-15"», *New Testament Studies* 42 (1996) 584-588, 590-597. El autor dice que en 2 Co 8,1-15 ἐπιτελέω hace las veces de "verbo pivot", *Ibid.*, 586.

35. «Pablo usa ἐπιτελέω otras cuatro veces, una con el sentido de observancia ritual (2 Co 7,1), dos veces en discusiones relativas a la formación espiritual cristiana (Ga 3,3; Flp 1,6), y otra vez en el contexto de la colecta (Rm 15,28)», *Ibid.*, 588-589.

36. Ascough, *The completion of a religious Duty*, 599. El énfasis de Ascough en la obligatoriedad de las ofrendas religiosas, aludidas con el verbo ἐπιτελέω, no se condice con el carácter

La idea es que la disponibilidad (*προθυμία*) inicial no quede trunca. De hecho, Pablo parece menos preocupado por el monto que por la actitud. Pues la actitud acaba siendo la clave de lectura de lo mucho o poco que se da, “sin exigir lo que no se tiene”. En este tramo el apóstol procura mostrarse razonable en su pedido, comprensivo de las posibles estrecheces de algunos corintios, pero sin que ello quite fuerza a su exhortación. Con ese fin introduce la noción clave de *ἰσότης*, que podemos traducir como igualdad, equilibrio o paridad. Está claro que la colecta se fundamenta en la igual dignidad de unos y otros (causa), pero no resulta tan claro cómo la igualdad se verá luego reflejada (consecuencia). Una interpretación corriente supone que Pablo vislumbra un futuro cercano en que los roles se invertirán: entonces serán los corintios quienes tengan necesidad de la ayuda de los cristianos hoy pobres de Jerusalén. Pero también podría ser que la abundancia referida en el versículo 14 sea de orden espiritual, a saber, oraciones de intercesión o la simple gratitud. Ellas bien podrían ser el remedio que los corintios necesitan.³⁷ No obstante, más que optar por una u otra interpretación, lo más importante de la igualdad aludida por Pablo consiste en el hecho mismo de la reciprocidad, es decir, en la necesidad mutua.

Downs escribe que tal vez Pablo haya usado el motivo de la igualdad apelando a «las costumbres asociadas al concepto de amistad en el mundo greco-romano».³⁸ Pensamos, por el contrario, que la alusión a la igualdad se explica mucho mejor desde la novedad de la fraternidad cristiana (cf. 2 Co 8,1.4.22.23; 9,1.2.3.4.5), prácticamente ignorada por quienes estudian la colecta. De hecho, es Pablo quien acuña el concepto específicamente cristiano de hermano. Por de pronto, en Cristo la fraternidad adquiere densidad trinitaria.³⁹ Ya no queda

voluntario predicado por Pablo (2 Co 8,3.10; 9,7), como señala Downs, *The offering of the Gentiles*, 136-137.

37. Downs sostiene una interpretación material, cf. *The offering of the Gentiles*, 137. Gnllka, en cambio, es partidario de la interpretación espiritual, aunque sin excluir la igualación material, *Paulus von Tarsus*, 159. En el mismo sentido Balthasar comenta: «aquí se trata de lograr un equilibrio entre los bienes materiales de los corintios y los bienes espirituales de la comunidad madre de Jerusalén (...) Es posible que se piense también en una justa redistribución material entre las comunidades», *Gloria VII*, 347-348.

38. Downs, *The offering of the Gentiles*, 137.

39. «Dios es, en primer lugar, Padre de Cristo, pero nosotros somos «en Cristo» por el Espíritu Santo», cf. J. Ratzinger, *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca Sígueme, 2005, 51. Sobre el concepto de fraternidad en el helenismo y en el Antiguo Testamento, cf. *Ibid.*, 21-32.

reducida a la elección que Dios hace en favor de los israelitas, sino que se abre a la totalidad de los hombres. Según Joseph Ratzinger, Pablo «hace saltar por los aires» la doctrina de la exclusividad de Israel, «superando el privilegio nacional, a los que tienen el espíritu de fe de Abrahán, es decir, a los que están en Cristo Jesús. Es evidente que tampoco aquí se ha debilitado la supresión de barreras, pero en lugar de las fronteras nacionales se levantan aquí las fronteras espirituales entre fe e increencia».⁴⁰ Y de esta nueva comprensión se sigue una nueva ética. «La ética de Cristo es esencialmente la ética del Cuerpo de Cristo. Supone, pues, desprenderse del yo y unirse fraternalmente con todos los que están en Cristo».⁴¹

La doctrina del Cuerpo no sólo es la médula de la eclesiología paulina, sino que ha sido predicada con claridad a los corintios, precisamente en el doble marco de la eucaristía y del amor (cf. 1 Co 11-13). La fe es incorporación a Cristo. En Él los cristianos forman una unidad, en Él quedan relativizadas las diferencias, empezando por aquella que era el primer motivo de división: la diferencia entre Israel y los paganos.⁴² El llamado de Pablo a la solidaridad no puede separarse de esta nueva comprensión de la fraternidad, más honda y más ancha a la vez, graficada en el símil del cuerpo. «¿Un miembro sufre? Todos los demás sufren con él» (1 Co 13,26).⁴³

En 2 Corintios 8,15 Pablo concluye su razonamiento sobre la igualdad recurriendo a la autoridad de la Escritura. La cita de Éxodo 16,18 refiere la dispar recolección del maná en el desierto: «el que recogió mucho, no tuvo de más; y el que recogió poco, no tuvo de menos».⁴⁴ Sin decirlo explícitamente Pablo invita a confiar en la providencia, lo cual es coherente con su énfasis en la gracia divina. La abun-

40. Ratzinger, *La fraternidad de los cristianos*, 53; cf. *Ibid.*, 63-75. «Todos los hombres pueden ser cristianos pero sólo es hermano el que realmente lo es», *Ibid.*, 54; cf. *Ibid.*, 85-95.

41. Ratzinger, *La fraternidad de los cristianos*, 75.

42. «Ya no conocemos a nadie con criterios puramente carnales (...) el que vive en Cristo es una nueva creatura» (2 Co 5,16-17). En este contexto la obra de Cristo es esencialmente reconciliación. Cf. Ga 3,26-29; Ef 2,12-17; 2 Co 5,18-21.

43. Pablo señala de manera expresa que Dios dispuso que los miembros fueran diferentes para que fueran mutuamente solidarios (cf. 1 Co 13,24-25).

44. «También Filón asocia este episodio de Ex 16,1-36 con el principio *ισότης* en *Her.* 191, lo que llevó a especular que Pablo y Filón se valieron de una común tradición helenista-judía que asociaba Ex 16,18 con *ισότης*», Downs, *The offering of the Gentiles*, 138 (nota 62).

dancia de la economía divina puede inspirar la generosidad humana, dejando de lado mezquinas especulaciones, puesto que en última instancia todos son agraciados por la liberalidad de Dios. El apóstol respalda así su llamado a la igualdad en el cuidado amoroso de Dios, que no hace faltar a nadie su ración. En su comentario a la citación de Pablo, Gnllka hace ver que «con la referencia al tiempo de Moisés el presente queda caracterizado como tiempo mesiánico, y la colecta resulta la expresión del tiempo de salvación».⁴⁵

2 Co 8,16-24. En un giro un tanto brusco Pablo vuelve sobre la figura de Tito, presentándolo como una gracia de Dios que suscita una sentida acción de gracias. En efecto, es Dios mismo quien ha *dado* a Tito la solicitud (σπουδή) de hacer más de lo que Pablo le había pedido.⁴⁶ Con él viajan dos hermanos cuyos nombres no se mencionan.⁴⁷ El primero de los enviados (ἀπόστολοι) goza de gran reputación «en el Evangelio», o sea, a causa de él. Su elección no ha dependido sólo de Pablo sino de todas las Iglesias. El apóstol aprovecha la ocasión para dejar en claro que la colecta no es una empresa personal, sino una «gracia que administramos para la gloria del Señor». Con esta breve expresión Pablo resume el espíritu de la colecta: χάρις – διακονία – δόξα. Por eso le preocupa que su esfuerzo sea malinterpretado como afán de enriquecimiento propio. La presencia de los hermanos será entonces la garantía de su recta intención. Es menester ser transparente no sólo delante de Dios sino también de los hombres. El segundo de los enviados es presentado como un hombre de solicitud probada que confía en los corintios. No se dice más pero eso solo basta para dar por hecho el buen ánimo que aportará su presencia. No obstante, por encima de las recomendaciones personales o eclesiales se impone la gloria de Cristo.⁴⁸ La colecta es una oportunidad para que la comunidad de Corinto manifieste la calidad de su amor (ἀγάπη), y así también el fundado orgullo de Pablo.

45. Gnllka, *Paulus von Tarsus*, 159.

46. La solicitud de Tito recuerda la enseñanza de Jesús: «si alguien te exige que lo acompañes un kilómetro, camina dos con él» (Mt 5,41).

47. «Aparentemente Tito es el líder de la delegación macedónica, porque es el primer recomendado y el único llamado por su nombre», Kim, *Die paulinische Kollekte*, 42.

48. K.J. O'Mahony señala que la mención de la gloria de Cristo en el v. 23 «relativiza la importancia» de los emisarios paulinos; cf. *Pauline Persuasion. A sounding in 2 Corinthians 8-9*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 130, citado en: Downs, *The offering of the Gentiles*, 139.

2 Co 9,1-9. Esta sección vuelve sobre ciertos temas: la colecta como servicio, la solicitud de los corintios y el consiguiente orgullo de Pablo. También se insiste en aludir a los macedonios, aunque ahora desde otro ángulo: aquí no se los presenta como un ejemplo a seguir sino como depositarios de una esperanza que no corresponde defraudar. En 2 Corintios 9,5 se utilizan tres términos con prefijo “pro” – προέλθωσιν, προκατατίσωσιν, προεπιγγεμένην –, que dan al escrito un color apremiante. En ese mismo versículo la colecta es referida como una bendición (εὐλογία), lo cual sigue la sintonía previa de la primacía de la gracia. De hecho, Pablo usa el motivo de la bendición para disipar tanto reticencias como mezquindades (πλεονεξία).⁴⁹ La codicia no se condice con el amor, que es bendición y es gracia.

Con el fin de reforzar su argumento, Pablo acude a la contundencia de la experiencia agrícola: la cosecha guarda proporción con la siembra.⁵⁰ En este caso la proporción no es de orden cuantitativo sino cualitativo, es decir, no importa tanto lo que se da sino cómo se da, aunque ciertamente una cosa depende de la otra.⁵¹ La idea es que los corintios participen de la colecta con espíritu fraterno, movidos por amor, con reales deseos de ayudar a los pobres de Jerusalén. Pablo exhorta pero no obliga. «Cada cual dé según lo que resolvió en su corazón, no con tristeza o forzadamente, porque Dios ama al que da con alegría (ἰλαρόν)». Enseguida llega el fundamento teológico de toda liberalidad: la providencia de Dios que «abunda en toda gracia». La frase expresa en un solo movimiento el misterio de la solidaridad cristiana: Dios regala (gracia) sin medida (abundancia). Y esta abundancia de amor es la que debe redundar en abundantes buenas obras, lo cual queda refrendado con la cita del salmo 112,9.⁵² Al igual que en 2

49. El contrapunto entre *eulogía* y *pleonexía* no es en absoluto menor, sobre todo a la luz de Colosenses 3,5: «Hagan morir... la avaricia (πλεονεξίαν), que es una forma de idolatría (εἰδωλολατρία)».

50. La idea que Pablo quiere transmitir es común en la Escritura, aun cuando no cite literalmente ningún pasaje en concreto (cf. Jb 4,8; Pr 11,26; 12,14; 22,8; Si 7,3). El mismo apóstol vuelve sobre la imagen en Gálatas 6,7-8: «Lo que uno siembre, eso cosechará: el que siembre para su carne, de la carne cosechará corrupción; el que siembre para el espíritu, del espíritu cosechará vida eterna».

51. Parece que la metáfora de la cosecha no se aplica únicamente a los corintios (el sembrador), sino también a los pobres de Jerusalén (la tierra sembrada), sobre todo a la luz del contexto (2 Co 9,5-14); cf. Downs, *The offering of the Gentiles*, 141.

52. Sobre la ambigüedad del sujeto en la cita del salmo 112,9, cf. Downs, *The offering of the Gentiles*, 141.

Corintios 8,1 también aquí la generosidad humana es don de Dios. La virtud es gracia, sea de los macedonios o de los corintios.

2 Co 9,10-15. Pablo profundiza la imagen del cultivo elevando la mirada a Dios, “que suministra la semilla al sembrador”. El recordatorio tiene la intención de abrir a los corintios a la confianza en la providencia. Pues Dios, además de suministrar, puede multiplicar la semilla del pan (material) y aumentar los frutos de justicia (espiritual). «El supuesto fundamental detrás de este imaginario es que Dios legitima y sostiene el esfuerzo humano».⁵³ En la lógica del Evangelio el desprendimiento es ganancia. Pero todo parte de un don previo, de una riqueza (πλοῦτος) que no es sólo económica sino también espiritual. Por eso la exhortación reverbera hacia el final gratitud hacia Dios (2 Co 9,11-12; cf. 9,15). La palabra elegida es εὐχαριστία. Con ello se pone de manifiesto el carácter específicamente teológico de la colecta, lo cual distingue la iniciativa de Pablo de otras obras de beneficencia de la antigüedad. En aquella época el reconocimiento social constituía una motivación crucial para la dispensación de bienes.

«Dada la importancia de los donantes en la antigüedad greco-romana, los cuales eran reconocidos con públicos agradecimientos y alabanzas por sus beneficencias, tal vez uno esperaría que Pablo recordara a los corintios que su apoyo a la ofrenda para Jerusalén resultaría en «gratitud hacia ustedes». Pero Pablo no replica nada semejante a la recurrente inscripción de que los corintios «recibirán agradecimientos en proporción a su beneficencia». Pablo, en cambio, deja entender en dos oportunidades que en este contexto εὐχαριστία se aplica propiamente sólo a Dios, cuya abundante gracia hace posible esta ofrenda (...) Esta estrategia retórica subvierte sutilmente la ideología dominante de la beneficencia pagana, en tanto destaca que el honor, la alabanza y la gratitud se deben a Dios, aquel de quien, en última instancia, nace toda beneficencia. De allí también que [Pablo] minimice entre los corintios cualquier tipo de competencia en relación al honor, la alabanza y la gratitud».⁵⁴

Todavía puede decirse más. En el contexto general del cristianismo, así como en el de este escrito, la gratitud expresada con el término εὐχαριστία conlleva una fuerte resonancia litúrgica de tipo cristológico-eucarística (2 Co 8,6.11). No en vano el apóstol escribe que los pobres

53. Downs, *The offering of the Gentiles*, 142. La misma idea ya había sido adelantada en 1 Corintios 3,7: «Ni el que planta ni el que riega valen algo, sino Dios, que hace crecer».

54. Downs, *The offering of the Gentiles*, 143-144.

de Jerusalén «glorificarán a Dios» por la ayuda recibida.⁵⁵ No obstante, cabe aclarar que la perspectiva litúrgica no queda confinada a los ecos de la colecta sino que la atraviesa de principio a fin. Por eso Pablo la describe como un «servicio litúrgico» (ἡ διακονία τῆς λειτουργίας, cf. 2 Co 8,4). Por de pronto, no era raro que el término διακονία se usase en relación al oficio sacerdotal.⁵⁶ Pero el carácter cultural de la colecta – ya insinuado por el verbo ἐπιτελεῖν – se torna evidente con el uso del término «liturgia», sobre todo a la luz del pensamiento paulino.⁵⁷ En griego clásico λειτουργία se usaba para describir las obligaciones públicas de los ciudadanos, incluyendo colaboraciones monetarias, aunque también, más específicamente, en el contexto religioso de las tareas sacerdotales.

«En la versión de los LXX, λειτουργέω y λειτουργία son esencialmente términos técnicos asociados con el servicio sacerdotal y levítico ofrecido a Dios en el tabernáculo o en el templo (p.ej., Nm 16,9; Dt 18,5). Por eso la mayoría de los estudiosos sostiene que la frase ἡ διακονία τῆς λειτουργίας en 2 Co 9,12 debería leerse con connotaciones culturales. Al referir de ese modo la colecta para Jerusalén, Pablo invita a sus lectores en Corinto a mirar su participación en ella como un acto de servicio sacerdotal ofrecido a Dios. Una vez enmarcada como ofrenda religiosa, Dios es quien recibe la gratitud por esta obra de caridad (vv.12.15). Como custodios de la liturgia sacerdotal, los corintios participan en este servicio que deriva en la adoración y la alabanza de Dios».⁵⁸

55. El vínculo entre «glorificación» y «fructificación», presente en diversos pasajes del Nuevo Testamento, tiene su lógica: «el hombre es una planta de Dios, cuyo fruto pertenece a Dios», Balthasar, *Gloria* VII, 336. «El agradecimiento cristiano, la restitución del don recibido de Dios, sólo es posible dentro del fructificar cristiano», *Ibid.*, 338.

56. El Antiguo Testamento sabe usar el verbo hebreo *abad* para describir el oficio sacerdotal (Nm 3,7-8; 8,25-26; cf. Nm 4,35). En la misma línea Flavio Josefo se vale del verbo griego διακονεῖν (que no figura en la versión de los LXX), cf. *Antiquitates Judaicae* 3.155; 7.365; 10.72. El judaísmo tiene en relación a la mentalidad griega, una visión más positiva del servicio; cf. H.W. Beyer, «Diakonéō, Diakonia, Diákonos», en: G. Kittel; G. Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* Band II, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1935, 81-93, especialmente 81. En el Nuevo Testamento en general, particularmente en Pablo, el servicio está fuertemente asociado a un servicio u obra de amor; cf. *Ibid.*, 81, 86, 88.

57. Pablo presenta la vida en Cristo como una liturgia existencial. «Y aunque mi sangre debiera derramarse como libación sobre el sacrificio y la ofrenda sagrada, que es la fe de ustedes, yo me siento dichoso y comparto su alegría» (Filipenses 2,17). «Por lo tanto, hermanos, yo les exhorto por la misericordia de Dios a ofrecerse ustedes mismos como una víctima viva, santa y agradable a Dios: este es el culto espiritual que deben ofrecer» (Rm 12,1). «Yo ya estoy a punto de ser derramado como una libación, y el momento de mi partida se aproxima» (2Tim 4,6).

58. Downs, *The offering of the Gentiles*, 144-145. Cf. G. Barbaglio, *Le lettere di Paolo I*, Roma, Borla, 1990², 686-688.

Finalmente, sobre el binomio servicio-liturgia de 2 Corintios 9,12, Byung-Mo Kim sostiene que responde al doble fin de la colecta: material (διακονία) y cultural (λειτουργία).⁵⁹ Son dos caras de la misma manera, así como es doble el mandamiento del amor: a Dios y al prójimo (cf. Mt 22,34-40).

Conclusión

La colecta en favor de los pobres entre los santos de Jerusalén tiene origen en la misericordia de Dios, no sólo creador providente sino además salvador en Jesucristo. La exhortación de Pablo en 2 Corintios 8-9 permite establecer semejanzas y desemejanzas con otras prácticas solidarias de la antigüedad. Contamos, ante todo, con la perspectiva litúrgica. Pablo presenta la colecta fundamentalmente como culto a Dios, lo cual no sólo debe entenderse a la luz de la piedad judía sino también de la pagana. «La adoración mediante la ofrenda sacrificial de animales, libaciones e incienso sobre altares especiales en áreas consagradas y purificadas por sacerdotes dedicados era una conducta religiosa habitual para casi cualquiera en el mundo antiguo».⁶⁰ Sin embargo, junto con la semejanza aparece la diferencia, porque los cristianos no participaban de este tipo de prácticas sino que tenían una noción original del culto. En efecto, la liturgia cristiana no se reduce a determinadas celebraciones sino que comprende la vida entera.⁶¹ Se trata de una nota peculiar del cristianismo, ya anticipada por el profetismo de Israel: el amor a Dios se verifica en el amor al prójimo (cf. Mt 25,31-46; 1 Jn 4,20). Por otra parte, el presentar la colecta como culto a Dios le permite a Pablo corregir la búsqueda desmedida de reconocimiento que solía animar gran parte de la beneficencia greco-romana. De hecho, en ningún momento se sugiere como incentivo el prestigio que implicaría tener parte en la colecta. En cambio, el apóstol dice con toda claridad que la gloria es para Dios.

59. Kim, *Die paulinische Kollekte*, 95.

60. M. Goodman, «The Temple in the First Century CE Judaism», en: J. Day (ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel*, London, T & T Clark, 2005, 459, citado en: Downs, *The offering of the Gentiles*, 157-158.

61. Sin desmerecer en nada el brillante trabajo de Downs, quisiéramos llamar la atención sobre un punto. Hablar de la colecta en términos culturales no es para Pablo una metáfora sino la realidad propiamente dicha; cf. *The offering of the Gentiles*, 157, 163.

Pablo también usa la imagen de la siembra y la cosecha, que tiene la virtud de recordar que antes y después del esfuerzo humano está el don de Dios. Esta perspectiva destaca una idea central de la teología cristiana, sobre la cual Pablo insiste de manera especial en el texto que nos ocupa: la gracia. La densidad de esta noción queda de manifiesto en las diversas acepciones que recibe el término *χάρις*. Junto con el sentido primero de gratuito amor divino, Pablo lo usa para referir la colecta como limosna, e incluso la gratitud que corresponde a Dios, origen y término de toda obra buena.⁶² Los corintios son invitados a ser generosos con los hermanos de Jerusalén, así como Dios ha sido generoso con ellos.⁶³ En el fondo, el discurso de la colecta no hace más que exponer en un caso concreto la lógica misma del cristianismo. «Para Pablo no hay distinción entre la economía de la salvación y la economía de la colecta, ya que ambas dependen de la actividad de Dios, cuyo gracioso poder está detrás de cada acción humana. Si la *χάρις* de Dios es el primer movimiento en la salvación, también es el primer movimiento en la colecta».⁶⁴

La misericordia divina mueve a replicar la experiencia de amor inmerecido. Es cierto que Pablo alude en un momento a cierta reciprocidad, pero no como un deber estricto sino en el marco del amor fraterno. Precisamente el novedoso realismo de la fraternidad cristiana ampliada juega un rol fundamental en la audacia de Pablo, que propone ayudar no sólo a los cercanos sino también a los lejanos. Estamos frente a un cambio de paradigma: lejanos en la geografía, cercanos en la fe. En relación a esto Nicholas Thomas Wright escribe que, con el tiempo, la colecta llegó a ser para Pablo un símbolo de su cosmovisión:

«que Abraham tiene una familia, no dos, y que esa familia está formada por todos los que comparten la fe en el Mesías y viven bajo la ley del *ἀγάπη*. Por eso la colecta estaba ligada umbilicalmente a los elementos más centrales de su cosmovisión (y en su camino asoció otros elementos, como el magistral apuntalamiento cristológico, luego teológico, en su exhortación a la generosidad). Era una expresión fundamental de sus objetivos centrales como apóstol, una consecuencia directa del evangelio que predicaba y vivía».⁶⁵

62. Balthasar, *Gloria* VII, 345-346.

63. «Ustedes han recibido gratuitamente, den también gratuitamente: *ὄψεσθε ἑλάβετε, ὄψεσθε ὄψεσθε*» (Mt 10,8).

64. Downs, *The offering of the Gentiles*, 160. Cf. *Ibid.*, 72.

65. Wright, *Paul and the faithfulness of God*, 454.

Seguramente la colecta de Pablo pasó desapercibida fuera de las comunidades cristianas involucradas. Sin embargo, es un hecho que la lectura sostenida en el tiempo de las cartas paulinas, especialmente de 2 Corintios 8-9, contribuyó a una insospechada transformación cultural. De ese modo, paulatinamente, el euergetismo clásico fue reemplazado por la caridad cristiana, gracias a la cual los pobres ganaron un lugar en la sociedad. Digámoslo otra vez: esta praxis de misericordia fue posible gracias a una teología de la misericordia, basada en «una comprensión contracultural de Dios como fuente y protagonista de toda beneficencia humana».⁶⁶

Concluimos haciéndonos eco del magnífico trabajo de Downs, del cual mucho hemos recibido. «La colecta de Pablo para Jerusalén no fue un acontecimiento único en la historia mundial ni tampoco una mera repetición de algún modelo previo».⁶⁷ Fue una iniciativa original en el contexto de otras prácticas semejantes, pero con el sello novedoso de la figura de Jesús.

ANDRÉS F. DI CIÓ
andydicio@yahoo.com.ar

FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA

Recibido 20.11.2019/Aprobado 31.12.2019

Bibliografía

Ascough, Richard. «The completion of a religious Duty: The Background of 2 Cor 8.1-15», *New Testament Studies* 42 (1996): 584-599.

Barbaglio, Giuseppe, *Le lettere di Paolo I*. Roma: Borla, 1990².

Downs, David J. *The offering of the Gentiles*. Michigan: Eerdmans, 2016.

66. Downs, *The offering of the Gentiles*, 165.

67. Downs, *The offering of the Gentiles*, 118.

El autor es profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

- Gardner, Gregg. «Jewish Leadership and Hellenistic Civic Benefaction in the Second Century B.C.E.», *Journal of Biblical Literature* 126 (2007): 327-343.
- Gnilka, Joachim. *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*. Freiburg: Herder, 2004.
- Kim, Byung-Mo, *Die paulinische Kollekte*. Tübingen: Francke, 2002.
- McFarland, Orrey. *God and Grace in Philo and Paul*. Leiden: Brill, 2015.
- Ratzinger, Joseph. *La fraternidad de los cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- von Balthasar, Hans Urs. *Gloria VII*. Madrid: Encuentro, 1998.
- Wright, Nicholas Thomas. *Paul and the faithfulness of God I-II*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

Teología y pandemia: hacia un cambio de modelos culturales

RESUMEN:

Después de la pandemia del coronavirus ya nada será igual en nuestro mundo. *Ya* no lo es. Se nos invita, con apremio, a una conversión humana, social y ecológica sin precedentes. Se nos invita a gestar un cambio de paradigma socio-cultural en el que todas y todos estamos llamados a ser protagonistas. Esta colaboración nos propone algunas líneas para vivir la oportunidad de este desafío.

Palabras clave: Cristología; Dios; Teología; Pandemia; Cultura

Theology and Pandemic: towards a Change of Cultural Models

ABSTRACT:

After the Covid-19 pandemic, nothing will be the same in our world. It is not anymore. We are invited, with urgency, to an unprecedented human, social and ecological conversion. We are invited to create a socio-cultural paradigm shift in which we are all called to be protagonists. This collaboration proposes some lines to live the opportunity of this challenge.

Keywords: Christology; God; Theology; Pandemic; Culture

La pandemia del coronavirus ha tocado la fibra más profunda del orden social contemporáneo. De pronto nos dimos cuenta de que se puede vivir de otra manera, aunque hayamos tomado nota obligados por las circunstancias. Percibimos que no sólo la economía puede

globalizarse, sino también un virus. Y advertimos, de hecho, que existe otro modo de vivir, otro modo de entender la existencia. De golpe el aire se volvió más limpio, el agua más transparente. Como dijo el Papa Francisco el 27 de marzo en el momento extraordinario de oración en tiempos de pandemia: «Nos dimos cuenta de que estábamos en la misma barca, todos frágiles y desorientados, pero, al mismo tiempo, importantes y necesarios, todos llamados a remar juntos, todos necesitados de confortarnos mutuamente».¹

Después de la pandemia del coronavirus ya nada será igual en nuestro mundo. *Ya* no lo es. Se nos invita, con apremio, a una conversión humana, social y ecológica sin precedentes. Se nos invita a gestar un cambio de paradigma socio-cultural en el que todas y todos estamos llamados a ser protagonistas. Después de la pandemia, los economistas no podrán seguir sosteniendo con seriedad que el único camino viable es el capitalismo financiero; los políticos no podrán repetir las viejas prácticas de corrupción y estafa moral a la sociedad; los teólogos deberán revisar sus métodos y no encorsetarse en tecnicismos; la pastoral no podrá seguir sobreviviendo de la inercia de otros tiempos y de otros siglos. Se me objetará: ni la economía, ni la política, ni la teología, ni la pastoral son responsables de la pandemia. Me dirán: no es necesario revisar nada porque esto nos cayó como una desgracia, nos sorprendió sin que ninguna de estas causas actuara. Es posible. Pero la pandemia ha mostrado que existe otro modo de hacer economía, de hacer política, de hacer teología, de hacer pastoral. El presidente de Francia, Emmanuel Macron, corrobora esta realidad al afirmar: «Lo que ya ha revelado esta pandemia es que la salud gratuita, sin condiciones de ingresos, de profesión, nuestro estado del bienestar, no son costes o cargas, sino bienes preciosos, unas ventajas indispensables y que este tipo de bienes y servicios tienen que estar fuera de las leyes del mercado».² Además, de un momento a otro, la pandemia ha modificado nuestras prácticas pastorales y ha transformado nuestros ritos

1. Francisco, Bendición "*Urbi et orbi*". Momento extraordinario de oración en tiempos de pandemia, Roma, 27 de marzo 2020, acceso el 13 de abril de 2020, http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/urbi/documents/papa-francesco_20200327_urbi-et-orbi-epidemia.html.

2. El País, «Macron ordena el cierre de guarderías, colegios y universidades hasta nueva orden», 12 de marzo de 2020, acceso el 13 de abril de 2020, <https://elpais.com/sociedad/2020-03-12/macron-ordena-el-cierre-de-guarderias-colegios-y-universidades-hasta-nueva-orden.html>.

sagrados, no porque perdieron valor, sino porque deben adecuarse a las necesidades concretas de las personas. Se multiplicaron las misas por Facebook o Instagram, las catequesis por WhatsApp y las charlas espirituales por YouTube. La necesidad de llevar consuelo a las personas obligó a definir, en la práctica y sobre la marcha, el concepto de participación en la liturgia. Quiere decir que Dios se puede hacer presente de múltiples modos que antes, si bien no eran negados, eran relativizados y puestos en duda.

Si pensamos que cuando pase la pandemia volveremos a la normalidad de nuestras prácticas, sería una desilusión porque significaría que no aprendimos nada de lo vivido. Estamos ante un desafío histórico que requiere un salto audaz de nuestra libertad. Ante la Plaza San Pedro vacía y, paradójicamente, ante miles de ojos y oídos que lo seguían en el mundo entero desde una pantalla, Francisco decía el mismo 27 de marzo dialogando con Dios: «Nos llamas a tomar este tiempo de prueba como un *momento de elección*. No es el momento de tu juicio, sino de nuestro juicio: el tiempo para elegir entre lo que cuenta verdaderamente y lo que pasa, para separar lo que es necesario de lo que no lo es».³ Sin duda, la pandemia no es un castigo divino. No es la manifestación de la ira de un Dios descontento con la humanidad. Pero sí es el momento en el que los pueblos y las personas tenemos que decidir qué camino tomar. Estamos a tiempo. Ya no se trata sólo de nuestra querida Amazonia, sino de nuestro amado mundo, el único que tenemos para habitar.

¿Qué aporte puede hacer la teología y los teólogos? ¿Cómo puede la teología ayudar a separar lo que es necesario de lo que no lo es? ¿Cómo puede la teología ayudar a vivir este momento de muerte y dolor? ¿Cómo puede aportar un sentido al presente y una novedad hacia el futuro? En esperanza, y retomando una reflexión que enraíza en los primeros atisbos de cristianismo, pienso que la teología puede desenmascarar las representaciones idolátricas de Dios y profundizar en la humanización de lo humano. Dos temas íntimamente unidos.

El Dios de Jesucristo no se deja encasillar en esquemas ni cristalizar en instituciones. Es la vieja tentación de pensar que Dios se agota

3. Francisco, *Momento extraordinario de oración...*

en una cultura. El Papa Francisco lo ha dicho a su manera: «El cristianismo no tiene un único modo cultural, sino que... llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado» (EG 116). Porque el cristianismo no es una serie de conceptos o de definiciones sobre Dios o un conjunto de normas a seguir, sino la adhesión por la fe a la persona de Jesucristo, quien nos ha revelado al Padre. La fe en Jesucristo es la que inspira un comportamiento o la que reconoce la conveniencia de crear una institución. Ambas tendrán sentido mientras traslucen a Jesucristo, Hijo del Dios vivo, y dejarán de tenerlo si se creen los primeros actores y olvidan a su Maestro. Si esta premisa está presente en nuestras vidas, tendremos a mano un criterio de discernimiento claro y permanente para revisarnos. Será el primer antídoto contra la tentación de generar una representación idolátrica-ideológica de Dios.

Las narraciones evangélicas muestran a Jesús recorriendo incansablemente las ciudades y las comarcas de su región. Nadie se iba de su lado sin una palabra de consuelo o un gesto amoroso que le cambiara la vida. Porque ese es el efecto que producen las palabras y los gestos de Jesús: transforman la vida. No son huecos o de compromiso. Los que se encuentran con él encuentran otro rostro de Dios y otra manera de ser humano. Las palabras y los gestos de Jesús curan a las personas de sus enfermedades; invitan a compartir sus bienes con los pobres; rompen las fronteras políticas, culturales y religiosas; ponen en evidencia la hipocresía de la casta sacerdotal y cualquier hipocresía tras la cual se quiere ocultar el ser humano; impelen a reconocer a los marginados de la sociedad como hijos de Dios. Situaciones y actitudes provocadas por el encuentro con Jesús, el Dios hecho hombre.

Jesús se relaciona con todo aquel que se cruza en su camino. Con los escépticos, con los que lo aman, con aquellos que lo odian hasta matarlo. A nadie rechaza, con todos dialoga, a todos les pone el cuerpo. Las curaciones que realizó implicaron un desgaste de energía inusual, una entrega en cuerpo y en espíritu que no admite reservas ni especulaciones. Los sufrimientos de su pasión y de su muerte en cruz suponen la desazón de un cuerpo que nunca perdió su confianza en Dios. El cuerpo de Jesús no es un accidente que podamos poner en segundo plano. Allí está Dios. Dios obra en él y por él, porque es el templo del Espíritu (cf. 1 Cor 3,16; 6,19). Dios es espíritu y pone el

cuerpo en su Hijo Jesús para mostrarnos la intensa interpenetración de lo divino y lo humano. Sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, atravesado por el amor de Dios que todo lo puede y todo lo une.

Jesús no estuvo nunca quieto. Llevó su cuerpo y su espíritu a todos los rincones de su patria y del extranjero. Fue un peregrino que mostró a Dios en una humanidad concreta. Peregrinar para Jesús es un acto de amor. No camina entre la gente reclutando prosélitos. No busca adherentes para provocar una revolución y derrocar al Imperio Romano. Ni siquiera se presenta a sí mismo como un reformador religioso. El centro de su misión consiste en recordarles a todas las personas, sin distinción de ninguna clase, que son hijos de Dios. Que pueden rezarle a Dios llamándolo *abbá* y que él los escuchará. Que para eso no tienen que pedirle permiso a nadie. Que el poder está en la fe de ellos, en la que se anida en su corazón y deben despertar. Una fe que es de cada uno de ellos como sujeto y que se vuelve poder transformador cuando se expresa en el sujeto comunitario que es el pueblo. Jesús no necesita ser revolucionario o reformador religioso porque él atraviesa esas realidades, las sobrepaja y las transforma. Por eso Jesús es un peregrino. Porque para contarles a las mujeres y a los hombres esta buena noticia hay que encontrarse con ellos, mirarlos a la cara, escucharlos, reconocerse en sus pobreza y en sus limitaciones. Nada de eso se alcanza sentado en un trono o en un escritorio. Hay que ir a proclamarlo en primera persona.

Los primeros y grandes beneficiarios de esta buena noticia son los pobres, aquellos que viven marginados por todas las expresiones del poder. Jesús les devolvió la fe. De ningún modo les vendió una resignación barata. Eso lo hace la religión cuando alcanza su peor expresión y con sus exigencias normativas excluye a las personas, impidiéndoles expresar su fe personal y comunitariamente. Jesús les mostró que Dios está al alcance de la mano (cf. Rom 10,8-10) y que sobre Dios ninguna institución tiene el monopolio. En todo caso, las instituciones religiosas deben facilitar el acceso a Dios para celebrar el don de la fe como pueblo. [El Papa Francisco dijo: “A menudo nos comportamos como controladores de la gracia y no como facilitadores. Pero la Iglesia no es una aduana, es la casa paterna donde hay lugar para cada uno con su vida auestas” (EG) 47].

Jesús, el Dios encarnado, es un hombre pobre y trabajador. No anhela las riquezas y critica el afán de pensar sólo en el lucro económico. No porque la riqueza sea mala en sí misma, sino porque ella inventa argumentos “razonables” para que no amemos a Dios y al prójimo con un corazón indiviso. En eso consiste su malicia y su engaño, su trampa más sutil. Jesús nunca critica que el hombre gane el pan con el sudor de su frente, pero sí enseña que no puede servir a dos señores al mismo tiempo (o se sirve a Dios o se sirve al Dinero, Lc 6,13), que el sol sale para justos y pecadores (cf. Mt 5,45) y que todo lo que existe en la creación nos pertenece y ningún bien está privatizado (cf. 1 Cor 3,21-23).

Jesús confía en las personas. Sabe que son frágiles, endebles, egoístas, traicioneras... Pero cuando está entre ellos ve a una multitud que vaga por la tierra como ovejas sin pastor y se compadece (cf. Lc 9,36). Su mirada no se deja ganar por el pesimismo y apuesta por hacer el bien, porque cada uno de los que conforman esa multitud que tiene delante fue creado a imagen de Dios. Y Dios vio que era bueno (cf. Gn 1,26-27). Y lo que Dios vio que era bueno, ¿por qué Jesús lo va a mirar con otros ojos? Y entonces reúne a la gente, le enseña, la cura. Confía en las personas, pero no ingenuamente. Las llama a ser responsables, a decidir por sí mismos. No obliga a nadie a creer y nadie será curado contra su voluntad o recurriendo a una estrategia mágica. El único argumento que atrae a las personas es que Jesús es creíble. Y Jesús toma esa fe y la convierte en un acto de libertad en el que quedamos cara a cara con nuestro creador. El teólogo alemán Christoph Theobald dice que la credibilidad de Cristo consiste en que «tiene un respeto absoluto del receptor, como Pablo. Nunca dice a sus interlocutores: “Soy yo quien te ha salvado”, sino “*Tu* fe te ha salvado”. En el fondo, este Jesús se deja sorprender por lo que su Evangelio produce en el otro... Él escucha el Evangelio de Dios por boca de la hemorroísa o por los gestos más simples de la gente que lo rodea».⁴

Y si Jesús confía en las personas, ¿por qué no hacer nosotros lo mismo? ¿Por qué no recuperamos colectivamente el estilo de Jesús y nos devolvemos la fe que nos une a Dios los unos a los otros? Esta es una tarea que involucra a las instituciones y a cada uno de nosotros.

4. Christoph Theobald, *El estilo de la vida cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2016), 21.

No vale oponer, sino complementar. Hace años que sabemos que la historia entró en una nueva etapa con un paradigma cultural inédito. No hace falta que nos lo cuenten los libros. Lo experimentamos en carne propia. Y entonces, ¿por qué nos empeñamos en repetir esquemas viejos en un paradigma nuevo, en donde no encaja y los repele? ¿Qué seguridades defendemos al proceder así? ¿A qué le tememos cuando sostenemos premisas espirituales que no sólo alejan a las personas, sino que las confirma en su indiferencia?

El filósofo francés Maurice Bellet ha planteado con lucidez la necesidad de recuperar nuestra fe en lo humano. No de un modo ingenuo, sino reconociendo que el ser humano es imagen de Dios y que, sin lugar a duda, Dios habita en él. Por tanto, no será necesario “agregar” a Dios para creer en el hombre porque Dios está en él. Dirá Bellet: «Dios está allí; no tiene necesidad de aparecer».⁵ No pensamos rápido en el peligro de caer en el panteísmo. Démonos la oportunidad de considerar a Dios y al hombre como íntimos compañeros de camino. No ignoramos que en el hombre está la causa de la violencia y de la opresión. Pero, ¿qué ganamos insistiendo sólo en eso? ¿No es mejor intentar superar la violencia con el amor? ¿No está dicho que “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (Rom 5,5)? ¿No radica allí nuestro poder más profundo? ¿Por qué no potenciar esa realidad en nuestras existencias concretas? ¿Qué pasaría si, en lugar de odiar a los que nos odian haciéndonos cómplices de su violencia, los amáramos como si se tratara de nosotros mismos para que nos ayudemos mutuamente a liberarnos de la violencia que los esclaviza? (cf. Mt 5,38-48).

Jesús nos devuelve al Dios vivo y verdadero. Ese Dios que las religiones y las ideologías falsearon hasta convertirlo en una caricatura idolátrica y vacía. Ese Dios nos da otra oportunidad para que las religiones y las ideologías recuperen su papel de mediación y de sanación. Jesús nos conduce a encontrarnos con lo humano más humano. Con ese prójimo que es mi hermano y con el cual debo caminar. Jesús ha dejado plantada en el centro de la historia esta certeza: me basta que sea humano para que sea mi hermano.

5. Maurice Bellet, *Nuestra fe en lo humano* (Buenos Aires: Ágape, 2017), 33.

En tiempos de pandemia ya nada es igual y nos obliga a pensar de otra manera. Como dijo el Papa Francisco, no es el momento del juicio final de Dios, sino el tiempo de nuestro juicio, el tiempo para elegir entre lo que cuenta verdaderamente y lo que no.

Cierro con unas palabras de Bellet:

“La fe [en lo humano] es relación, y esa relación sólo es real cuando es actual, no a través de una imagen, sino a través de una presencia: la presencia del otro humano, mi prójimo. Creer en él es percibir en el otro la existencia de lo que me permite abandonar la violencia que hay en mí. Es verlo y escucharlo como portador de esa humanidad que me desborda y que, sin embargo, se manifiesta en esta relación concreta, aquí y ahora, donde me hago prójimo del otro, mi prójimo”.⁶

Y esto sólo puede vivirlo quien de verdad cree en Dios y en la humanidad.

OMAR CÉSAR ALBADO*

omar_albado@uca.edu.ar

FACULTAD DE TEOLOGÍA-UCA

Recibido 22.03.2020/ Aprobado 29.03.2020

Bibliografía

Bellet, Maurice, *Nuestra fe en lo humano*. Buenos Aires: Ágape, 2017.

Francisco, *Bendición «Urbi et orbi». Momento extraordinario de oración en tiempos de pandemia*, Roma, 27 de marzo 2020, acceso el 13 de abril de 2020, http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/urbi/documents/papa-francesco_20200327_urbi-et-orbi-epidemia.html.

Theobald, Christoph, *El estilo de la vida cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2016.

7. Bellet, *Nuestra fe...*, 57.

* Omar Albado es profesor de Cristología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. En ella se desempeña además como Secretario Académico. Los procesos culturales son uno de los ámbitos en los que desarrolla su tarea de investigador.

Reflexiones acerca del humanismo cristiano*

RESUMEN:

El autor presenta una reflexión tendiente a mostrar el desafío que significa proponer un humanismo cristiano (HC) en el contexto cultural actual. En la primera parte pone especial atención en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna, proponiendo una hermenéutica de la posmodernidad en términos de “nihilismo antropológico”. En la segunda parte centra su reflexión en la inaudita novedad de una divinización del ser humano por obra del inimaginable y excesivo amor de Dios Padre. El HC consistiría entonces en una experiencia, la del advenimiento de la divina humanidad del hombre por su inserción en Cristo y por la acción del Espíritu. Esa experiencia se realiza a través de las virtudes teologales, que purifican idolatrías y antropolatrías, pudiendo conducir hacia un paradójal y místico “nihilismo creyente”.

Palabras clave: humanismo cristiano, posmodernidad, nihilismo, divinizar

Reflexions on Christian Humanism

ABSTRACT

The author of this article reflects on Christian Humanism and the challenge that is meant when proposing this in present cultural context. The first part emphasizes the transition from Middle to Modern Ages and suggests hermeneutics of postmodernism as expressed by “anthropological nihilism”. The second part focuses on the unprecedented novelty of deifying human being, as a result of an unconceivable and excessive love to God the Father. Then, Christian Humanism would consist of the experience of man’s divine humanity, due to his insertion in Christ and the influence of the Spirit. This experience lives through theological virtues, which purify idolatry and anthropolatry, leading to a paradoxical and mystical “faithful nihilism”

Keywords: Christian Humanism; Postmodernism; Nihilism; Deifying

* Ponencia propuesta al Consejo Superior de la UCA el 13 de febrero de 2020.

Me gustaría dar inicio a esta reflexión que tengo el gusto de compartir con ustedes, haciendo referencia a Hans Urs von Balthasar cuando, hablando en una oportunidad acerca del humanismo cristiano (desde ahora: HC) señaló –lo cito de memoria– que ese humanismo podía verse realizado plenamente en las pinturas del Beato Angélico y en la música de Mozart. Acerca del primero, sabemos que el gran Miguel Ángel decía: “yo creo que este fraile va al Cielo a contemplar los rostros bienaventurados, para luego pintarlos en la tierra”. En cuanto a Mozart, el teólogo Karl Barth decía que su música hace audible “lo que al final de los tiempos veremos, la síntesis de todas las cosas en su ordenación final”. Es decir que los dos ejemplos señalados por Balthasar tienen en común el hecho de que, en ellos, *lo humano tiene algo (o mucho) que ver con el Cielo*. El HC es lo humano visitado por lo celeste, lo divino. No olvidemos estas dos evocaciones del mundo de la belleza ahora que vamos a internarnos en nuestra reflexión. Los razonamientos podríamos hacernos perder de vista que estamos hablando de eso, siempre.

La cuestión de lo humano está en el corazón mismo de la universidad católica. Fue precisamente “La universidad por un nuevo humanismo” el lema con el que fueron convocadas a Roma las universidades de todo el mundo en el Jubileo del año 2000. Esta centralidad de la cuestión acerca de lo humano queda atestiguada con claridad en numerosos textos del Magisterio. Elijo, entre muchos otros posibles, un pasaje de *Ex Corde Ecclesiae*, de Juan Pablo II, de la cual se cumplirán 30 años el próximo 15 de agosto: “El diálogo de la Iglesia con la cultura de nuestro tiempo es el sector vital, en el que «se juega el destino de la Iglesia y del mundo en este final del siglo XX». No hay, en efecto, más que una cultura: la humana, la del hombre y para el hombre. Y la Iglesia, experta en humanidad, según expresión de mi predecesor Pablo VI hablando a la ONU, investiga, gracias a sus Universidades Católicas y a su patrimonio humanístico y científico, los misterios del hombre y del mundo explicándolos a la luz de la Revelación.”¹

Nuestra Universidad católica destacó siempre con sano orgullo la importancia de cultivar en ella un “humanismo cristiano”. Podríamos decir que es casi un sinónimo de su identidad más profunda, en la que la fe teologal se articula con el interés y el cuidado por la humani-

1. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, 15 agosto 1990, n.3

dad del hombre. El término “humanismo” se inserta en una corriente cultural occidental que puede remontarse hasta la antigua Grecia y que, a partir del siglo XIV, comenzó a vehiculizar un renovado interés por lo humano que desembocó en el Renacimiento, donde se plasmó de manera intensa en las artes, la filosofía, la política, la educación. A partir de allí, el “humanismo” fue recibiendo acentos que originaron diversos tipos de humanismos. Al renacentista le siguieron el humanismo secular, el humanismo religioso, el humanismo marxista, el humanismo ateo, como el que Sartre proclamó en su célebre conferencia: “El existencialismo es un humanismo”. Todos ellos tienen en común una celebración del hombre, de su grandeza y dignidad, reconocido y considerado como centro y sentido del mundo y la historia.

Hoy, en la época posmoderna, que es la nuestra, el o los humanismos no gozan de buena salud. Y es en ese contexto, poco favorable, que nosotros queremos caracterizarnos por la promoción de un humanismo cristiano. No podemos entonces desconocer ese contexto si pretendemos que nuestra propuesta tenga fuerza y vitalidad como para ser real, y no una mera declaración formal a la que nos obligaría el carácter pontificio y/o eclesial de nuestra institución. No es una cuestión menor. Las reflexiones que les voy a proponer tienen el inevitable límite de lo personal, es decir, de reflejar la manera en la que personalmente (aunque siempre en diálogo con otros) he llevado adelante desde hace muchos años –y lo sigo haciendo– la consideración de esta temática. Por otra parte, junto a dicho límite, está el de mis propias insuficiencias intelectuales y culturales para abordar una cuestión de tanta complejidad. De allí entonces el carácter provisorio de lo que les ofrezco, y que puede y pide ser corregido, completado y mejorado.

Las dos partes que configuran mi reflexión tienen su origen, respectivamente, en una meditación muy personal y libre de los capítulos III (*Raíz humana de la crisis ecológica*) y VI (*Educación y espiritualidad ecológica*) de *Laudato si’*.

Primera parte: situación actual

Por eso, podemos empezar nuestra consideración de la situación actual con una breve pero sustancial cita de Francisco en la encíclica

Laudato si': “La humanidad posmoderna no encontró una nueva comprensión de sí misma que pueda orientarla, y esta falta de identidad se vive con angustia”.²

Muy cercanas por su contenido, recordemos las palabras del filósofo argentino Enrique Valiente Noailles, quien afirmaba que el momento actual del mundo podía caracterizarse como una:

«... época de errancia, incertidumbre y penuria espiritual (...) sucede como si el hombre (contemporáneo) hubiese perdido la versión original de sí mismo. Ante ello, tiene la tentación de obturar la falta, de llenar el vacío de manera artificial, de lanzarse a generar un sustituto artificial de la especie por imposibilidad de metabolizar metafísicamente la época».³

Se trataría de “una tendencia, ante lo que angustia y lo que no comprendemos, a cerrar apresuradamente la pregunta. Paradójicamente, el riesgo de la época no está en la incertidumbre, sino en su acelerada supresión.”⁴ Aquí parece manifestarse esa angustia posmoderna de la que habla Francisco, de la que se busca salir eliminando lo más rápido posible la incertidumbre, aunque el precio a pagar sea el de la sustitución de lo verdaderamente humano por una copia artificial, buscando una certeza apresurada que obtura la interrogación profunda y empobrece o anula un verdadero proceso pensante. Por eso concluye este autor diciendo: “Parece que lo que definirá el destino de la especie (humana) en las próximas décadas es el modo que encuentre el hombre para procesar la evaporación del sentido que se produjo en buena parte del siglo XX”.⁵

Evoco ahora a otro pensador, en este caso un humanista excepcional, fallecido hace pocos días: George Steiner. A este célebre intelectual, escritor, teórico de la literatura comparada y de la cultura en general, le preguntaron: “¿Nosotros, que vivimos en la «era del Epílogo», sobre las ruinas de Auschwitz y del Goulag, debemos reaprender a ser humanos? ¿Hay que inventar un nuevo humanismo?” Su respuesta fue la siguiente:

2. Francisco, Carta Encíclica *Laudato si'*, 2015, n.203.

3. Enrique Valiente Noailles, «¿Hacia una poshumanidad?», en *La Nación*, Sección Opinión, 27 de diciembre 2009.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

“El siglo que acaba de terminar ha mostrado suficientemente que el modelo clásico de un humanismo capaz de resistir a la barbarie, a lo inhumano, gracias a una cierta cultura, a una cierta educación, a una cierta retórica, era ilusorio... He llegado a la intuición de que un humanismo sin fundamento teológico es demasiado frágil para satisfacer las necesidades humanas, para satisfacer a la razón misma...”⁶

Más cercano a nosotros, Santiago Kovadloff afirma algo semejante al decir que: “La dimensión de lo teológico no es una dimensión alternativa preexistente que volvería [hoy] a ganar actualidad. La pregunta por el hombre es la pregunta por el misterio del hombre, es decir, por lo que el hombre tiene de incommensurable para sí mismo.”⁷

Agrego a otro autor de referencia, Ghislain Lafont. En su libro “¿Qué nos está permitido esperar?” dice, en apretada síntesis, que estaríamos asistiendo a la muerte de una civilización fundada sobre el primado del saber, en la que el valor supremo era el de la verdad. El mundo occidental que se inició con los filósofos presocráticos y que se ha mantenido durante veinticinco siglos, a pesar de las maravillas logradas en el plano del conocer y del hacer, ese mundo, según Lafont, está llegando a su término y el hecho nos enfrenta a cuestiones de vital importancia. Todo, dice nuestro autor:

«parecería culminar hoy en la desaparición del hombre, al menos en la forma que éste ha tenido hasta hoy. Que se acepte esta eventualidad o que se rechace, ella señala un giro epocal. El remedio, si es que lo hay y si es que hace falta, ¿estará –se pregunta Lafont– en una suerte de reinyección (...) de humilde humanidad?»⁸

¿De qué manera podrá lograrse este objetivo? Aparece entonces la hipótesis central de su libro: propone introducir otro paradigma, distinto los anteriores, los de la primacía de la verdad, del saber y del hacer. Este otro paradigma tiene que ver con un rasgo esencial de la humanidad del hombre, con algo “propio del hombre”, que no se ubica en el nivel de la palabra “considerada en su contenido, en lo que se dice, que queda inmediatamente regido por el saber y la verdad, sino [la

6. George Steiner, «*La barbarie douce*», en *Question de n° 123: Education et sagesse* (Paris: Albin Michel 2001), 323-324.

7. En *Criterio* 2289 (2003), p.687.

8. Ghislain Lafont, *Que nous est-il permis d'espérer?* (Paris: Cerf, 2009), 228-229.

palabra] en su acto vivido cuyo primer efecto es poner en relación, es el acontecimiento de la palabra que despierta la relación”.⁹

Creo que estas citas nos van haciendo sentir y comprender el punto doliente de nuestra actual situación como humanos. Ese punto doliente, esa herida, es el resultado no deseado de algo que, arrancando en las postrimerías de la Edad Media, se acentuó en la modernidad. ¿De qué se trata? Del riesgo de una extinción de la humanidad del ser humano. Volvamos a escuchar a Lafont, que estudió profundamente el tránsito entre la Edad Media y el nacimiento de la Modernidad. Según él, se puede hablar de Modernidad a partir del momento en que:

«el hombre y el mundo comenzaron a ser considerados en sí mismos y, en cierta medida, al margen de la condición de mundo caído y rescatado, [que estaba] definida por la oposición tajante entre Cristo triunfante y el Príncipe de este mundo. Se puede decir entonces que hay ‘modernidad’ cuando las coordenadas de pecado y salvación, de Satanás y de Cristo, dejan de ser las únicas tenidas en cuenta para definir la existencia humana, o también, cuando se descubre que hay una cierta gestión posible de sí mismo y de los otros sin [necesidad de una] referencia inmediata a la dramática de la salvación. Eso significa concretamente que la sexualidad, el dinero, el poder, la técnica conquistan un cierto derecho a la existencia autónoma, según las leyes tomadas de la realidad misma de los hombres y de las cosas [...] la razón humana, artesana del descubrimiento y del uso de esos valores, adquiere entonces una importancia desconocida».¹⁰

Con una mirada más crítica, De Lubac sostiene que para muchos:

«... la modernidad comienza verdaderamente con la aplicación exclusiva del espíritu científico al estudio del hombre, es decir, con el surgimiento de las ciencias humanas y el advenimiento de su monopolio, con la expulsión de toda reflexión metafísica como también de toda religión... y el rechazo de ver en el hombre una aspiración trascendente, y de admitir que el hombre supera infinitamente al hombre».¹¹

La cuestión que se planteaba a partir de aquí consistía en saber de qué manera la imagen moderna del mundo se lograría articular, o no, con la imagen anterior, definida por el conflicto entre dos soberanías, la del Maligno y la de Cristo. Cuestión inevitable, ya que el mundo

9. *Ibid.*, 232.

10. Ghislain Lafont, *Imaginer l'Église catholique* (Paris: Cerf 1995), 31-32.

11. Henri, Cardinal de Lubac, *Entretien autor de Vatican II* (Paris: Cerf 2007), 71-72.

moderno nació y se desarrolló primeramente en el seno de un mundo cristiano, jerárquicamente pensado y vivido.

Y se puede decir que, en lo concreto, ese descubrimiento de una dimensión nueva del mundo, parece haberse realizado con una mentalidad y una voluntad de emancipación, combativa, en parte provocada y agravada porque las instituciones propias de la precedente imagen del mundo no comprendieron ni aceptaron el advenimiento de una concepción diferente del hombre y del mundo, y defendieron ásperamente su legitimidad pasada. Según Lafont, no se supo pensar la autonomía de la creación manteniendo su dependencia del Creador. Habría sido necesario –pero no se logró hacerlo– poder definir rápidamente una cierta línea de pensamiento y de acción que estableciese, para el hombre y para el mundo, una autonomía mesurada, manteniéndola dentro de la Alianza y consciente de los riesgos del pecado. Allí estuvo quizás el drama histórico concreto del nacimiento de la modernidad: intervino y se desarrolló sin ser verdaderamente pensada.

Se trataba de articular una afirmación positiva de los valores creados, con una definición de las justas y necesarias prohibiciones que, limitando el deseo de absoluto que nos es propio como humanos, permitiesen a esos valores desarrollarse sin lesionar al hombre, a la sociedad o a la naturaleza, como también se debían articular dichos valores con una conciencia clara de las heridas que impiden o hacen difícil ese desarrollo. Pero en vez de buscar ese sano equilibrio, el hombre moderno se precipitó cada vez más en un dinamismo desmesurado de expansión, en la extensión ilimitada de su poder, con los consecuentes desequilibrios negativos; mientras que la Iglesia, por su parte, fortificó sus bastiones y se acantonó en actitudes de rechazo y de condenación, sin contribuir verdaderamente a la construcción de ese nuevo equilibrio. Las autoridades de la Iglesia, acostumbradas a la gestión de un mundo concebido de manera inmediatamente religiosa y esencialmente jerárquica, no supieron reconocer la naciente autonomía, para guiarla discretamente, confiando en el hombre. Al contrario, parecen haberse reafirmado en su postura, alimentando así en el hombre de la modernidad una actitud de rebeldía, de la que se siguió un aumento de las “distancias y rupturas” entre la Iglesia y el mundo.¹² Cuando en nuestra Uni-

12. N. del A.: Estas ideas sintetizan LAFONT, *Imaginer...* 33-35.

versidad hablamos de la promoción de un humanismo cristiano, no podemos ignorar las circunstancias históricas tan conflictivas en las que nació el humanismo moderno.

Estamos ahora tal vez en condiciones de responder a la pregunta acerca del punto doliente, de la herida profunda que hace sufrir a la humanidad actual: esa herida sería el nihilismo, fruto de ese dinamismo desmesurado de expansión, de la extensión ilimitada de poder que caracterizó al hombre de la modernidad. Se trata de una crisis humana que, como señala Francisco en el capítulo III de *Laudato si'*, está en la raíz de la crisis ecológica actual. En ese capítulo se nos propone una mirada lúcida acerca del paradigma tecnocrático. Se afirma por una parte, que “no podemos dejar de valorar y de agradecer el progreso técnico, especialmente en la medicina, la ingeniería y las comunicaciones”, como así también los aportes del mismo “para un desarrollo sostenible”. Pero, por otra parte, se nos señala que “el problema fundamental” de nuestro tiempo es “el modo como la humanidad de hecho ha asumido la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma homogéneo y unidimensional”, agregando que “en el origen de muchas dificultades del mundo actual está ante todo la tendencia, no siempre consciente, a constituir la metodología y los objetivos de la tecnociencia en un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad”.¹³

Junto a las innegables conquistas que la racionalidad tecnocientífica ha logrado, se ha señalado que ella nos puede llevar tanto a la progresiva pérdida de una familiaridad afectiva con el mundo que habitamos, como también a un empobrecimiento de nuestras experiencias humanas profundas. En este tema conviene tener en cuenta, por ejemplo, algunos efectos negativos de la cultura de Internet. Julia Kristeva, entre otros,¹⁴ ha alertado acerca de ello:

«El peligro clave es el cierre de la experiencia interior: la velocidad de comunicar, la exigencia de ser eficaces y de adaptarnos a la utilidad de la comunidad social han hecho que la profundidad de la experiencia humana sea olvidada. Eso lo vemos sobre todo en ciertos excesos de Internet: nos comunicamos pero no estamos alertas a la complejidad de la angustia, de los placeres propios y aje-

13. Francisco, *Laudato si'*, n.102.106.107.

14. Cf. Antoine Lachand, «Une culture née sur le web», en *Études*, février 2014, n° 4202, 97-98.

nos... Por eso digo: atención. Necesitamos proteger nuestra experiencia interior de la influencia de Internet. Es allí donde el trabajo del psicoanálisis, de la literatura y de la filosofía... resulta indispensable. Es el único antídoto que podemos tener ante este panorama».¹⁵

Esas pérdidas –la de familiaridad afectiva con el mundo, la de las experiencias humanas profundas– son heridas concretas, epocales, y no por cierto menores, puesto que lastiman la humanidad del hombre. Y así, casi sin que lleguemos a percibirlo, es el corazón (bíblicamente entendido como lo más profundo del ser humano) quien se enferma, padeciendo los devastadores efectos de la compulsión, del impulso irresistible a consumir, que generan depresión, tristeza, y, en lo más profundo, una inconsolable ausencia. Tal vez sea ésta –ausencia– la palabra más adecuada para comprender el mal epocal mayor, la herida esencial de nuestra modernidad tardía. Podemos llamarla “nihilismo”, pero aclarando que no se trata ya del nihilismo de Nietzsche o Heidegger, con su función desenmascarante de lo inauténtico e idolátrico del mundo moderno. Se trata, hoy, de otra cosa: de una doble ausencia, que afecta a Dios y al hombre. En cuanto al hombre, empezamos apenas a descifrar las cuestiones con las que nos enfrentamos. Todavía no tenemos noción de la crisis antropológica en la que estamos sumergidos. Se trataría de la ausencia de aquello que hace humano al ser humano. Entonces –afirma Maurice Bellet– la humanidad se hunde en la locura, y, finalmente, en “la contradicción impensable de una presencia humana que se ausenta de su lugar propio”.¹⁶ En cuanto a Dios el nihilismo no consiste, según Jean-Luc Marion, en “la desaparición de Dios, sino en el descubrimiento de que la ausencia de lo que llamamos «Dios» define la forma contemporánea de su presencia”.¹⁷ Ambas ausencias están vinculadas entre sí, y señalarían, según Marion, una crisis de la racionalidad, más que una crisis de la fe. Y esa crisis nihilista de la racionalidad estriba, según él, en que “la verdad ya no nos sostiene más a nosotros, sino que somos nosotros quienes la sostenemos –tal es la situación insostenible del nihilismo”.¹⁸

“Nos hemos transformado en nihilistas, porque no conocemos

15. Julia Kristeva, Entrevista publicada en La Nación, ADNcultura, 6 de diciembre de 2013.

16. Maurice Bellet, *L'avenir du communisme* (Paris: Bayard 2013), 78-79.

17. Jean-Luc Marion, «Foi et raison», en *Études*, février 2014, n°4202, 68.

18. *Ibid.*, 71.

más que objetos”.¹⁹ Podemos preguntarnos si también Dios corre el riesgo de transformarse para nosotros, creyentes contaminados por el nihilismo actual, en objeto, un Objeto eminente, por cierto, pero “ausente” –aunque hablemos de Él. Conviene ser conscientes de este posible riesgo que señala con lucidez un sugestivo texto de Corona:

«Sólo un pensamiento objetivante y separado puede preguntarse por la presencia o no de Dios. La cuestión no es entonces cómo se prueba la existencia de Dios, sino más bien cómo es que se ha producido su eclipse o, más bien, cómo es que el hombre no ha notado su presencia y se ha visto llevado a alzarse hasta confiar en que su razón conceptual, lógica, demostradora, tenida por instancia última de juicio, prueba la existencia de algo a lo que da el nombre de Dios... Las preguntas se alzan: ¿aquella razón que prueba, es instancia última?, ¿el Dios que así aparece existiendo, es Dios, esto es lo Insuperable para el hombre en su vida?, ¿es ese un Dios divino?, ¿quién ha actuado el ocultamiento del Dios divino?»²⁰

Demos un último paso. El discernimiento de la herida epocal nihilista, como crisis antropológica profunda, nos lleva inevitablemente a replantearnos nuestra manera de ser humanos. De allí la importancia que adquiere, hoy más que nunca, la interpretación que el hombre hace de sí mismo. Esta interpretación se encuentra en una especie de punto muerto. Se dice que ya no sabemos qué es el hombre, y es evidente que esto se debe, en buena medida, al hecho decisivo de que el “sujeto” moderno, el hombre de la modernidad, ese arquetipo humano que se consideró a sí mismo como casi omnipotente, señor de todo y de sí mismo, como alguien que sabía y que podía todo, ese sujeto moderno, junto con sus ilusiones más caras (como la del progreso indefinido) está en crisis y, para muchos, en vías de extinción. Rémy Brague lo afirma de manera lapidaria: “El proyecto ateo de los tiempos modernos ha fracasado”. El “humanismo exclusivo” en el que el hombre moderno se consideró “el ser más elevado, que no tolera a nadie por encima de él”, ese humanismo termina siendo imposible. Y no tanto, como pensaba De Lubac, porque haría inhumano al hombre, sino porque, simplemente, lo destruye.²¹ Volvemos a encontrar ese nihilismo

19. Henri-Jérôme Gagey, «Une crise sans précédent», en *Trouble dans la définition de l'humain*, Révue Transversalités, Supplément N°1, (Paris: Desclée de Brouwer 2014), 26.

20. Néstor Corona, *Verdades y sentido*, texto inédito, 2013.

21. Rémy Brague, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée* (Paris: Flammarion 2013), 35, 21, 36.

antropológico. También Fabrice Hadjadj apunta en esta dirección cuando se pregunta:

«¿cuál es la especificidad de nuestra época? El progresismo se ha hundido. Ya no creemos más en un futuro feliz. Es un hecho. Y el catastrofismo tiende a generalizarse... Se trata, pues, del fin del humanismo progresista. Y todo parece tender, hoy, hacia lo que podría llamarse lo anti-humano o lo post-humano».²²

Las lecturas de la crisis antropológica son convergentes, y plantean el siguiente interrogante: al eclipsarse el sujeto moderno, ¿quién ocupará ese lugar vacío? ¿Qué nueva comprensión e interpretación del hombre? Diría, con Francisco, que la posmodernidad no la ha encontrado aún y que, bajo el predominio de la racionalidad tecnocientífica, esa ausencia de interpretación se intensifica y se instala culturalmente como dolorosa y profunda ausencia de identidad, soñando tal vez – ¿pero no se trata acaso de una pesadilla?– con sueños transhumanistas o poshumanistas, en el hombre-robot, un “casi humano”, o también... con la extinción absoluta de la humanidad, para así liberar al planeta de su implacable e imperdonable predador.

Nuestro HC tiene que salir al encuentro, con respeto y humildad, de este nihilismo contemporáneo, mirarlo con misericordia – como hizo el Buen Samaritano– e intentar establecer con él un diálogo inaudito, inaudito también para el propio humanismo cristiano, que podría reconocer en ese nihilismo... cierto parentesco paradójal.

Segunda parte: Introducción al humanismo cristiano

El humanismo cristiano (HC) tiene que ver con Jesucristo. Él es el humanismo cristiano. Y podemos ya vislumbrar algo muy importante: el HC no es una idea, no son determinados valores, es *una persona* que tiene que ver con nosotros, con nuestras vidas. El HC es una *experiencia*, y esa experiencia es un *acto*. Vamos por partes. ¿Por qué no recordar brevemente el sentido de la palabra experiencia? Según Heidegger:

22. Fabrice Hadjadj, en AAVV: *Regards sur notre temps, Entretiens avec Anne Christine Fournier*, (Paris: Mame 2013), 103.

«Hacer una experiencia (*Erfahrung*) con algo —sea una cosa, un ser humano, un dios— significa que algo nos acaece, nos alcanza, que se apodera de nosotros, que nos tumba, que nos transforma. Cuando hablamos de hacer (*machen*) una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar».²³

El HC, tal como quiero presentarlo, tiene que ver con este sentido fuerte de la experiencia. Pero dado que incluye una dimensión trascendente —Jesucristo es el HC— tenemos que dar un paso hacia una comprensión no ya sólo filosófica sino teológica de la experiencia.

En este sentido, H.U.von Balthasar nos ofrece una ayuda invaluable al decirnos que:

«si ya en el ámbito intramundano, la experiencia no es un estado sino un proceso (a ello alude el prefijo *ex*), entonces no es la entrada del hombre en sí mismo, en sus mejores y más altas posibilidades, sino la introducción en el Hijo de Dios, Jesucristo —que le es inalcanzable en el plano natural— la que se convertirá en una experiencia que es la única que puede reclamar su entera obediencia [...] si la fe es participación otorgada en la perfecta fidelidad de Jesucristo a la alianza, entonces la fe, en su origen y en su centro, no me pertenece propiamente a mí, sino a Dios en Cristo. Cristo es, por así decirlo, la planta madre, y yo sólo soy su sarmiento, y tampoco puedo cerrarme sobre la realidad sobrenatural de la fe como algo propio, sino que en y a través de la fe estoy abierto y expropiado de mí mismo. Lo importante es el movimiento que me saca de mí mismo. Considerada así, la experiencia cristiana sólo puede significar el crecimiento de la propia existencia en la existencia de Cristo sobre el fundamento de la creciente formación de Cristo en el creyente (cf. Gal 4,19) [...] No obstante, el vuelo desde sí mismo hacia Dios no tiene el sentido de un «olvidarse a sí mismo» (Flp 3,13), como si el hombre se perdiera a sí mismo. Más bien, en la experiencia del Espíritu se le comunica la más profunda experiencia de sí mismo, porque el Espíritu Santo es un Espíritu de revelación, habla al espíritu humano, le es inmanente y lo ilumina en su ser».²⁴

Podríamos decir, sintetizando, que el HC, en cuanto experiencia, consiste en el tránsito, por obra de la fe y del Espíritu que nos une a Jesucristo, que conduce del “yo” (el *ego* centrípeto y cerrado) hacia una dimensión más profunda, que podemos llamar el “Sí mismo” (centrífu-

23. Martin Heidegger, *De camino al habla* (Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard 1987), 143.

24. H.U.von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, V.1 (Madrid: Ediciones Encuentro 1985), 203ss.

go, extático y abierto), allí donde cada uno de nosotros “es” verdaderamente: “Ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí” (Ga 2,20). Esto lo puede afirmar todo bautizado, y es el don por excelencia que nos regala el Padre: “desde ahora somos hijos de Dios, y lo que seremos no se ha manifestado todavía. Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él porque lo veremos tal cual es” (1 Jn 3,2). Dios, nuestro Padre, ha querido regalarnos esa divina humanidad que es su Hijo hecho hombre, y que es, a su vez, el secreto y más profundo anhelo del corazón humano. *Cur Deus homo? Ut homo Deus*: con esa fórmula y otras semejantes, algunos santos Padres de la Iglesia (Ireneo, Atanasio, Agustín) se atrevieron a expresar su fe en la divinización cristiana del ser humano. A mi juicio, es posible pensar, a modo de hipótesis, que el hecho de haber descuidado u olvidado estas afirmaciones del Nuevo Testamento es una de las causas del nihilismo contemporáneo. Quiero decir, a la luz del proceso que hemos señalado en la primera parte con Lafont, que pudo darse entre los creyentes –los de ayer pero también los de hoy– una especie de reserva o temor ante esta inaudita e inconcebible transformación –querida y regalada por Dios mismo– del hombre en Dios: “seremos semejantes a Él”. Tal vez como reacción a un proyecto de autodivinización por parte del hombre moderno, una cierta teología se fue alejando de esa inimaginable proximidad entre lo divino y lo humano que constituye el corazón mismo de la fe y del Evangelio, y prefirió pensar lo humano y lo divino no tanto a partir del Evangelio, sino de una cierta metafísica, y con mentalidad cartesiana y dualista. No llegó a percibir que, de ese modo, tanto Dios como el hombre se transformarían finalmente en meros “objetos” o “conceptos” separados; ni tampoco que en la fe cristiana ya no se trata de la antigua representación religiosa del Cielo para Dios, separado de la Tierra, lugar para los hombres, ya que con Cristo había aparecido algo nuevo: el Cielo en la Tierra, lo divino en lo humano. Maurice Bellet ha llamado, a esa separación Cielo-Tierra, la “ruptura de Cristo”,²⁵ y que sería el hecho mayor, desde el punto de vista religioso, en el surgimiento de la modernidad. Allí estaría la raíz de la ruptura y del divorcio entre Evangelio y mundo moderno; no en el ateísmo, sino en la “ruptura de Cristo”, la ruptura de lo inefable hecho por Dios, generando un “hombre sin Dios” y un “Dios sin el hombre”. Una

25. Maurice Bellet, *L'extase de la vie* (Paris: Desclée de Brouwer 1995), 58-60, 120, 129.

vez separados, y aunque se haya pretendido unirlos, el resultado ya no fue más el Cristo viviente, ya no se trató de lo inefable capaz de renovar divinamente la vida humana. Surgió así la imagen de un “Dios sin el hombre”, es decir de un Dios sin verdadero amor por el hombre, el Gran relojero del cosmos, el garante de la armonía de las leyes cósmicas, un Dios reflejo de nuestra idea de lo perfecto. A partir de esa imagen, y como su dramática consecuencia, se dio la aparición “moderna” del “hombre sin Dios”, su inevitable reflejo, es decir, un hombre ajeno a ese Dios abstracto, desinteresado efectiva y afectivamente de su destino. Entonces, no pudiendo ya encontrar en el ámbito vital religioso al “Dios con el hombre”, el hombre de la modernidad fue perdiendo progresivamente la experiencia *cristiana* de sí mismo, la experiencia del *don* de su propia divina humanidad. Pero dado que el deseo de [ser] Dios es el deseo más profundo del hombre, no renunció a él, sino que buscó su realización –muchas veces como *autodivinización*– fuera de la Iglesia, al margen o en contra del cristianismo, en los ámbitos del arte, de la cultura, de la política, de la ciencia y finalmente, hoy, de la tecnociencia. Ámbitos de los que la Iglesia fue quedando paulatinamente excluida. Así, la dificultad para promover un HC no proviene ya solamente del mundo en el que vivimos, sino de las propias carencias de nuestra manera de comprender nuestra fe cristiana en lo que tiene de más revolucionario y esperanzador, a saber, la unión inefable de lo divino con lo humano. Se trata de una cuestión absolutamente vital de la que no estoy seguro de que hayamos tomado plena conciencia. Ahora bien, para superar estas carencias, dejemos que el Evangelio nos descubra nuevamente la maravilla, el secreto único que sólo él nos revela. Decíamos que el HC es experiencia (ya lo hemos desarrollado), y acto. ¿De qué acto hablamos? No puede ser otro que el del *advenimiento de nuestra divina humanidad*. No se trata por cierto del sueño moderno, y posmoderno, del hombre prometeico, del superhombre o del robot, maneras humanas y antropolátricas de querer satisfacer el deseo absoluto de lo divino. Se trata de otra cosa, que el mundo (y que un cierto cristianismo) no puede entender: nuestra divina humanidad adviene en la recepción del Don que nos recrea perdonándonos. En el HC, el ser humano que Dios ama y quiere divinizar es el hombre concreto, pecador, mortal, finito, polvo,²⁶ llamado a ser divi-

26. Francisco, *Homilía del miércoles de ceniza 2020*: “Somos el polvo amado por Dios [...] Por eso somos polvo destinado a vivir para siempre. Somos la tierra sobre la que Dios ha vertido

namente humano no en la expansión ilimitada, infinita, de sí mismo por sí mismo (autodivinización), sino por medio de algo mucho más hermoso y radical: por la unión de amor con el Dios que él, el humano, no es, y que sin embargo, por puro amor, está llamado a ser, porque Dios nos lo quiere regalar, transformándonos en Él (“seremos semejantes a Él”). Es un Dios “nuevo”, el Padre del que nos habló Jesús, el Dios que no quiere ser Dios sin el hombre, el Dios que no quiere ser Dios sin ser hombre, y sin que el hombre sea Dios. Este es el Misterio por excelencia, y deberíamos ser sensibles al mismo: «Hay un sentido de la palabra misterio arraigado en la realidad de la fe. Se trata de comprender de qué manera Dios nos aprecia, nos ama, por qué desea habitar en nosotros. Tal es el corazón, la verdad del misterio, más allá de toda especulación teológica: el porqué del amor de Dios, la manera en la que Él se dona y nos necesita... Enunciar así la fuerza de la gratuidad de Dios, equivale a decir, en otras palabras, que Él existe para nosotros, es atribuirle una relación con nosotros que lo condiciona. Hay una dimensión de “locura” en este amor, según la expresión de san Pablo, la locura de Dios que se revela en el Crucificado... Aquí está su misterio».²⁷ El HC, en cuanto acto, consiste en un estilo de vida: unidos a JC, y animados profundamente por el Espíritu, ser humanamente divinos y divinamente humanos. “Ustedes son [ya] sal de la tierra y luz del mundo” (cf. Mt 5,13-16). Se trata de una manera o estilo de vivir: animados por el Espíritu actuamos a Jesucristo, lo protagonizamos. Y en esa actuación adviene a nosotros y en nosotros ese estilo, esa calidad humana indefinible, ese perfume inefable de lo teándrico, de lo divino-humano. Es como una nueva personalidad, la del “Sí mismo”, precisamente. ¿Cómo aprendemos este HC? No puedo sino sugerir lo que, a mi juicio, son los elementos esenciales de dicho aprendizaje. Se trata de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Ya su nombre indica el poder divinizante que habita en ellas. Nadie mejor que San Juan de la Cruz ha percibido y expresado el dinamismo aniquilante y vivificante que ellas imprimen en nuestra humanidad para divinizarla. Nos sumergen en la Noche pascual de Jesucristo: morimos a lo viejo y resucitamos a lo Inaudito de una Vida que nos es dada ya desde ahora,

su cielo, el polvo que contiene sus sueños. Somos la esperanza de Dios, su tesoro, su gloria.” <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-02/miercoles-de-ceniza-papa-francisco-cuaresma-homilia.html> [consulta: 27 de febrero 2020]

27. Joseph Moingt, *Les trois visiteurs* (Paris: Desclée de Brouwer 1999), 81-83.

hic et nunc. Sin entrar en las abismales consideraciones del santo doctor carmelita, podemos esbozar la acción de cada una de ellas en la génesis del HC. Nos preguntamos entonces: ¿qué figura de la humanidad del hombre diseña la fe teologal? En la fe la humanidad del hombre adviene ante todo como la de un “tú”, un “tú” convocado, llamado y amado incondicionalmente por un “Yo” divino cuyo Deseo es la donación de la Vida. La humanidad del hombre no se declina cristianamente en la soledad “cartesiana” del Cogito, de la primera persona del singular, sino dinámicamente en la gozosa apertura de un “yo” que es, originaria e intrínsecamente –“desde antes de la creación del mundo” (Ef 1,3-4) – también un “tú”, el “tú” de Dios. La fe nos ubica ante un Dios que celebra con intensa alegría nuestra existencia, y nos une a Él: “Hay más alegría en el cielo por un pecador que se arrepiente que por noventa y nueve justos que no necesitan conversión” (Lc 15,7). Comenta Corbin: «Si la ‘alegría en el cielo’ es la alegría misma de Dios, entonces la palabra de Jesús dice que su Dios y Padre (...) recibe un exceso de gloria y de ser cuando volvemos a Él de todo corazón. Esto modifica sustancialmente cierta imagen de Dios que ha pasado de la filosofía griega a la teología clásica. La perfección de lo Divino, suele afirmarse allí, es tan plena, tan totalmente presente a sí misma, que no puede haber en Él verdadero lugar para otros, verdadero amor que los ame [a esos otros] gratuitamente, verdadero deseo que corresponda al [deseo] de otros».²⁸ Las últimas líneas de este texto admirable hacen referencia a ese “Dios sin el hombre”, que ya he mencionado. Pero Dios, el Dios de Jesucristo, nos ama verdaderamente, es el Dios herido de amor por nosotros. Se trata de un amor sin condiciones: nos ama porque nos ama, no para que lo amemos. ¿Creemos en este Dios, o preferimos un Dios más exigente en su justicia ante el pecador, más severo con los que no cumplen sus preceptos, un Dios que pondría exigencias para comenzar a amarnos? La fe, como puerta de entrada en el HC, es la que nos hace descubrir maravillados con qué amor excesivo somos amados. Pero si nos acostumbramos a ese amor infinito e incondicional (incondicional incluso –¡y especialmente!– cuando nos reconocemos pecadores), o si lo cambiamos por una idea nuestra de lo que sería un amor “razonable” de Dios por nosotros, no podremos jamás ser iniciados en el verdadero HC, y haremos de él un

28. Michel Corbin, *Louange et veille IV* (Paris: Cerf, 2015), 82.

mero elenco de valores que deberían plasmarse en nuestras vidas y en nuestras profesiones. El HC adviene en el amor como comunión, la de un “nosotros” nuevo que nos ha sido dado en la amistad del Dios-Alianza, quien nos ha dicho su Nombre en la revelación insuperable del “Yo soy” (Ex 3,14), Nombre divino que ahora, en Jesús, nos incluye entrañable y amorosamente: “Yo –con ustedes– soy” (εγώ –μεθ’ ὑμῶν– εἶμι) (Mt 28,20). Advenimiento de divina humanidad, de HC: aprender a vivir también nosotros –llamados a la semejanza divina (1 Jn 3,2)– del mismo deseo inclusivo de Dios, diciendo y actuando la divina humildad del “yo con ustedes soy”, del siguiente modo: yo quiero ser con ustedes, no sin ustedes. “Desafío del hermanamiento”, como afirma José Caamaño.²⁹ En cuanto a la esperanza, ella busca enamoradamente el advenimiento de la divina humanidad del hombre –el Reino– en la historia, pero a la vez ahonda la tensión del deseo hacia la futura bienaventuranza definitiva. El Dios que ella tiene en cuenta y con el que cuenta para alcanzar lo prometido – “ser semejantes a Él”– es el Dios del que la Biblia y especialmente el Evangelio dan testimonio, el Dios de la iniciativa creadora y recreadora, el Dios que lucha hasta dar su vida para rescatar al hombre del mal, el Dios de la locura del Amor más grande, ese amor que consiste en dar la vida –su Vida– por sus amigos los hombres y para ellos. Es el Dios que se parece al hombre de la parábola, que encuentra un tesoro escondido en un campo y que vende todo lo que posee para comprar ese campo. Es el Dios que se parece a un negociante que se dedica a buscar perlas finas; y que al encontrar una de gran valor, fue a vender todo lo que tenía y la compró (cf. Mt 13, 44-46). El tesoro, la perla, somos nosotros; así nos hace sentir Dios ante Él, porque él es “amor a los hombres” (Tito 3,4). La esperanza teologal soporta abnegadamente la contradicción entre lo que es y lo que debería ser la humanidad del hombre revelada por la fe e iniciada en la caridad. Pero esa abnegación se resuelve siempre en canto nuevo, que resurge victorioso de toda muerte y de toda desilusión, y resurge porque la esperanza conoce –aunque no domina– el secreto de la promesa que le da vida, secreto que se llama resurrección. Si el HC puede ser sintetizado con la fórmula de Pascal: “el hombre supera infinitamente al hombre”, también puede decirse, parafraseando y a la vez apartándonos de Nietzsche, con la fórmula: “humano, pero nunca dema-

29. José Carlos Caamaño, «Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana», *Teología* 112 (2010): 101-115.

siado humano”. Las virtudes teologales son el lugar donde estos hermosos excesos se realizan, y donde el dinamismo pascual imprime en lo humano la divina paradoja de encontrar la Vida plena entregándola por amor en la vida cotidiana. Finalmente, la pregunta que podría estar en el inicio del HC: “¿Quieres ser más humano?” Y también, “¿Quieres ser divinamente humano?”. Divinización del hombre entendida como el don gratuito de una realización plena de lo humano, como “posibilidad de desplegar todo su ser y conferir a los valores humanos su máxima realidad”.³⁰ Me gustaría cerrar esta reflexión presentando algunos rasgos que podrían ayudar a discernir, en lo concreto de la vida universitaria, ese estilo de vida propio del HC tal como lo he presentado:“(1) El cristiano no debe ser tanto un modelo a imitar como un compañero de ruta que llega a tocarnos por su misma humanidad, en la medida en que es capaz de transformar lo cotidiano como un “alquimista”. Realizándolo, además, gracias a una neta actitud de humildad y sencillez (...).(2) El cristiano no puede ser una “vedette”, actuando como una “star”, de acuerdo a las leyes del “show-business” y de su lógica de la superficialidad. Debe ser, más bien, un hombre de perfil bajo, serio en la búsqueda de la calidad profesional pero sin tomarse demasiado en serio, ni profesional ni sobre todo personalmente (...).(3) Un cristiano no debe aparecer como un héroe sino como el testigo de un acontecimiento que sobreviene al propio quehacer, que lo traspassa, lo desborda, pero que es inseparable del mismo (...) En el acontecer adviene algo del orden del “misterio” (...). A ese algo, sin embargo, hay que prepararse con el mayor amor y respeto para disponerse a que se produzca sabiendo que no lo conquistamos ni lo poseemos, y teniendo también conciencia de que así solamente podemos transmitirlo a los demás, es decir dejar que pase por nuestro intermedio hasta los otros (...).(4) El cristiano no debe aparecer como un sabio (a la manera de Sócrates el justo, o de Séneca el estoico), sino como un hombre abierto a la esperanza, a la confianza, tanto en lo humano como en lo profesional. En él la confianza como apertura al Don que introduce al misterio debe vislumbrarse como un relampagueo de lo invisible que atraviesa su misma actividad cotidiana. Por eso puede aparecer como un alquimista de lo cotidiano. Para decirlo cristianamente como un signo de la gratuidad evangélica (...).(5) El cristiano no debe ser, en fin, un espec-

30. Charles Moëller, *Humanismo y santidad* (Barcelona: Juventud 1960), 15.

tador pasivo de lo que acontece sino, a la manera del Samaritano, un creador, un artista que crea con sus manos, con sus sentimientos, con sus talentos, con lo que posea. Sólo así la apertura al Don se hace tarea, sólo así el sentir profundo del hombre se transforma en la “piedad del espíritu” que modela toda su actividad permitiendo la irrupción de los relámpagos de lo invisible”.³¹ Como conclusión de las ideas de esta segunda parte de mi exposición, diría que el HC, o mejor, la fe que actúa en el corazón del mismo, es una fe viva, inquieta, preocupada por purificarnos de las idolatrías y antropolatrías que empañan nuestra comprensión y vivencia del Evangelio y arruinan la posibilidad del advenimiento de nuestra humanidad verdadera. Esa purificación obrada por la fe, que podemos denominar fe crítica, puede llegar a la deconstrucción de todo nuestro imaginario religioso. Esa benéfica deconstrucción deja tal vez en el creyente la experiencia de haber perdido su fe. Pero se trata de lo contrario, es decir, de la máxima participación concebible en la fe y en la Cruz de Cristo, en su grito abismal “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado”? Muchos santos y santas han sido llevados a ese punto extremo, donde parece no quedar nada más que un puente tendido hacia el vacío, sin conocer si hay Alguien del otro lado. Experiencia que podemos calificar de nihilista, pero, paradoja extrema e insoluble para nuestras mentes, se trataría de un nihilismo creyente, ya que la fe crítica ha llegado a su máxima madurez. Lo “único” que nos queda como presencia de Dios es el ágape, el amor fraterno. “El amor fraterno no sólo proviene de Dios, sino que es Dios”, nos enseña San Agustín. Al amor fraterno no hay que “agregarle” a Dios ¿Podremos comprenderlo alguna vez? Aunque no nos sea dado vivir esa dimensión nocturna extrema de la fe teológica, su consideración al menos teórica podría abrirnos un canal de encuentro con el nihilismo antropológico al que me referí en la primera parte. Me animo a plantearlo del siguiente modo. Jean-Luc Marion decía que “para vivir humanamente, hay que vivir un poco divinamente”. Admirable coincidencia con lo que hemos entendido por HC. Y concluye Marion: “El amor no es algo que tengamos que defender nosotros, es algo que nos va a defender a nosotros... Es así como se sale del nihilis-

31. Eduardo Briancesco, “¿Qué teología moral para el siglo XXI? Hacia una moral teológica fundamental”, en *La Iglesia de cara al siglo XXI* (Buenos Aires: Ed. San Pablo 1998), 157-160. Su reflexión se inspira en *Figures de sainteté*, en *Études* 3885 (Paris: 1998), 655-670.

mo”.³² Si en la experiencia de ese nihilismo creyente “sólo” nos queda el amor fraterno como lugar y presencia del verdadero Dios, entonces, felizmente despojados –¡por la fe!– de toda representación idolátrica de Dios, podremos dedicarnos a lo esencial: amar, amar a este mundo nihilista, amar a nuestros hermanos que lo sufren. Eso es ser divinamente humanos, y además... “es así como se sale del nihilismo”.

FERNANDO ORTEGA

fernando_ortega@uca.edu.ar

FACULTAD DE TEOLOGÍA-UCA

Recibido 15.02.2020/ Aprobado 10.03.2020

Bibliografía

- Bellet, Maurice, *L'avenir du communism*. Paris: Bayard, 2013.
- Bellet, Maurice, *L'extase de la vie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1995.
- Brague, Rémy, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*. Paris: Flammarion, 2013.
- Corbin, Michel, *Louange et veille IV*. Paris: Cerf, 2015.
- De Lubac, Henri, *Entretien autour de Vatican II*. Paris: Cerf, 2007.
- Hadjadj, Fabrice, en AAVV: *Regards sur notre temps, Entretiens avec Anne Christine Fournier*. Paris: Mame, 2013.
- Heidegger, Martin, *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard, 1987.

32. Jean-Luc Marion, en *Regards sur notre monde. Entretiens avec Anne Christine Fournier* (Paris: Mame 2012), 155.

El autor es Director del Departamento de Teología Moral de nuestra Facultad. Es miembro del Instituto para la Integración del Saber de la Universidad. Ha sido Decano de la Facultad de Teología y Miembro del Pontificio Consejo para la Cultura.

Lafont, Ghislain, *Que nous est-il permis d'espérer?* Paris: Cerf, 2009.

Moëller, Charles, *Humanismo y santidad*. Barcelona: Juventud, 1960.

Von Balthasar, Hans Urs, *Gloria. Una estética teológica*, V.1. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.

Dracón, Melanchton y el Coronavirus

RESUMEN:

Este ensayo pone en diálogo la teología, la historia y la literatura para pensar lo que nos acontece. Su contenido ofrece una modalidad de construcción literaria como aporte metodológico a la narratividad teológica de la realidad.

Palabras clave: Dracón; Suda; Melanchton; Leonardo da Vinci; Coronavirus; Cultura

Dracon, Melanchthon and the Covid-19

ABSTRACT:

This essay puts into dialogue theology, history and literature to think about what happens to us. Its content, it offers a modality of literary construction as a methodological contribution to the theological narrative of reality.

Keywords: Dracon; Suda; Melanchton; Leonardo da Vinci; Covid-19; Culture

La *Suda*, aquella antigua enciclopedia bizantina escrita hacia el siglo décimo, consigna que en el teatro de Égina, bajo capas, vestiduras y distintos tipos de gorros, murió Dracón. El saludo de sus entusiastas seguidores cerró su vida.

En efecto, allí vivía el arconte griego, luego de que el descontento popular –debido a la severidad de sus leyes– lo obligara a escapar de Atenas. Ante la extendida arbitrariedad de las leyes, Dracón impuso un código en el cual, se decía, todo se castigaba con la muerte. Hacia el s.

VII antes de Cristo, los nobles ricos y aristócratas tenían el monopolio de la interpretación de las leyes. Estas, resguardadas en códigos a los que nadie accedía, quedaban en manos de aquellos que las interpretaban a su beneficio. Por ello, Dracón publicó las leyes de su código haciéndolas esculpir en piedra, en el ágora, para que todos los ciudadanos las conocieran y cumplieran. Para no fallar en la aplicación de las penas se dice que unificó el castigo: todo delito era penado con la muerte. Se cuenta que hasta sentenció a una estatua a ser arrojada al mar luego de que al caerse matara a un hombre. El “se cuenta” siempre es una advertencia de que lo que “se dice” debe ser tomado con pinzas.

La dureza de Dracón lo expulsó de Atenas a Égina donde, venerado por sus seguidores, murió víctima del entusiasta afecto.

Pero el valor de Dracón reside para muchos estudiosos en haber dado origen al estado de derecho promoviendo la aplicación de una ley no arbitraria para la Polis Griega. Antes de él las cuestiones eran resueltas, fundamentalmente, a través de la venganza. Esta llevaba a arbitrariedades y sobre todo al triunfo de la posición del poderoso. Luego de él se establece lo que será llamado el código penal.

En realidad, además, no obstante la severidad de las leyes, es posible que no fuera cierto que la muerte fuera la única pena prevista. Ni siquiera que Dracón hubiera hecho todas. Había una serie de castigos que mostrarían una cierta elaboración de la cuestión de la aplicación de las penas por parte del Estado. Imposiciones que incluían la muerte, pero también el exilio, a la vez que contemplaban la posibilidad de condonación de la pena en caso de reconciliación entre los enfrentados.

No muy distante a este tiempo, en el antiguo Israel se habla de año jubilar (por el *yobel*, el cuerno de macho cabrío con el que se lo convocaba), y de tiempo de salvación y reconciliación. Este año de jubileo en el cual cada uno recobraba su propiedad y volvía a su familia hace recordar a aquellas leyes draconianas del retorno del exilio del arrepentido que, además, al no haber perdido su propiedad puede recobrarla.

Con Dracón se da un salto cualitativo: el paso de las aplicaciones de leyes consuetudinarias, aristocráticas, poseídas por las clases privi-

legiadas, a la ley del Estado, que viene a garantizar también derechos para los plebeyos. Ciertamente era una “exageración”. En el fondo, el uso peyorativo del adjetivo “draconiano” se debe quizá a una interpretación desarrollada por quienes perdieron privilegios ejercidos de modo arbitrario. Pues se pueden poseer privilegios en función de servir a los demás de un modo más efectivo.

Draconiano, quizá, podría haber significado “igualador”, volviéndolo un verdadero elogio. El sentido profundo de esas leyes desmedidas era igualar ante la ley a los de toda condición. Además, estas medidas de Dracón dieron origen a lo que en Occidente se llama el Estado. Un sistema que tiene por objetivo limar los desequilibrios que se dan en la convivencia humana generando igualdad a la vez que oportunidades al alcance de todos. De hecho, Solón –uno de los siete sabios de Grecia y sucesor de Dracón– otorgará ciudadanía a los plebeyos.

Una cuarentena significa un mundo que se detiene, y que debe reconocer que para quien no tiene reservas o respaldo, frenarse es sumarse problemas. Es muy distinta una cuarentena para el pobre que para el que no lo es. Sobran los relatos de la época de la peste negra en los que se da cuenta de las riñas, las trampas y las transgresiones de diversas formas para obtener alimento. La solidaridad deberá expresarse en la responsabilidad frente a la transmisión del virus, pero también en la comprensión de las consecuencias para aquellos que son más frágiles y desprovistos de posibilidades, por vivir al día de su cartoneo y otras empresas de sobrevivencia. En fin, medidas draconianas. ¿Qué pasará con las deudas de aquellos que deban bajar sus persianas? Cuando todo vuelva a la normalidad, ¿cómo se reclamarán los pendientes?

Un breve relato de Jorge Luis Borges, de 1935, da cuentas de que cuando murió Melanchton “le fue suministrada en el otro mundo una casa ilusoriamente igual a la que había tenido en la tierra”. Vale de paso recordar que Felipe Melanchton fue un reformador –fiel amigo de Lutero– a quien su tío, el hebraísta Johannes Reuchlin, le aconsejó que cambiara su apellido Schwartzertdt precisamente por Melanchton para que, como se acostumbraba en los círculos “helenistas” tuviese una sonoridad y etimología de procedencias griega. En efecto, traduce al griego Schwartzertdt, su apellido alemán, que significa “tierra negra”. Fue el hombre que unió el humanismo a la Reforma, por haber sido

también admirador de Erasmo. Este último resistió hasta el fin de sus días tanto sumarse a la Reforma como aceptar ser cardenal, honor que se le quiso conceder por haberse negado a sumarse a la Reforma. Le interesaba lo auténtico.

Pero el pobre Melanchton de Borges enoja a los ángeles por no hablar de la caridad e insistir con la fe, de modo que aquellos seres sutiles lo abandonan y su casa del más allá comienza a volverse fantasmal. Aquella cotidianeidad sin amor se volvió fría, oscura y pobre. De vez en cuando interrumpida, narra Borges, por simulacros de esplendor que procedían de arreglos que había hecho con un brujo.

El Melanchton histórico, antes del martillo de Wittemberg, creía en el triunfo de la libertad, poseía un optimismo antropológico raro en los círculos luteranos. Intentará, luego de la proclamación de los grandes principios de Lutero, reconciliar el humanismo con la crítica de la Reforma precisamente a esta perspectiva del mundo.

Posiblemente la conexión entre el Melanchton histórico y el de Borges está en el engañoso pensamiento de que podemos manejar todo. Y que si no lo manejamos podemos hacer su mimesis. Quizá esa reconciliación de los dos mundos aparentemente opuestos ha llevado a Borges a mostrar un más allá gris en su relato *Un Teólogo en la muerte*.

En todo caso, me interesa rescatar, o quizá forzar, una enseñanza en este texto borgeano: si queremos manejar todo pues entonces todo se vuelve gris y, especialmente, resistiremos a lo cotidiano creando ficciones. Una cuarentena es un tiempo excepcional de cotidianeidad, de estar siempre ante los mismos muebles, lugares y personas. De guardar mejor la comida y no desaprovechar las sobras. Aquellos que reencontramos luego de la jornada de trabajo y nos dan alegría y reposo, pueden volverse el más allá del personaje de Borges: un lugar que poco a poco se vuelve pobre, deforme y fantasmal. Todo el día y todos los días se repetirá lo mismo, a menos que dejemos espacio al infinito espacio interior. Puede ensombrecerse lo que era luminoso. A menos que se llene de amor, de juego, de alegría, de creatividad, de reconocimiento, al fin, de que ha sucedido el hecho de encontrarnos con la evidencia de nuestra limitación y que le tenemos miedo a la muerte.

Podemos también permanecer encerrados para seguir en la

misma. Un aislamiento también puede servir como excusa para conservar viejas mañas y, aún peor, para el desarrollo de nuevos gérmenes. Virus “intrahospitalarios” que pueden ser también nuevos procesos éticos. ¿Por qué no seguir encerrados en adelante para prevenirnos de un futuro siniestro? ¿Y si fuera mejor vivir aislados? La humanidad sabe de cracks que parecen un fin y en realidad son un fortalecimiento más concentrado de aquello que aparentemente había muerto. La crisis del 30 es un ejemplo notable. No fue una pandemia, pero sí un hundimiento económico que arrastró todas las latitudes y permitió reconfigurar, luego de la segunda gran guerra, las lógicas de concentración del capital de un modo más exitoso y sin tanto margen de error... hasta ahora.

También un ejemplo interesante es la gran peste negra. Mató a un tercio de la población europea en los siglos XIV y XV. Esperaríamos luego de ella una nueva visión de la humanidad con renovadas formas de convivencia. Pero a partir del siglo XV comienza un nuevo movimiento de expansión, sin precedentes por su alcance y sus consecuencias para la historia posterior: la unificación peninsular y el imperio español. Innumerables ejemplos hay en la humanidad de salir de una crisis a través de una reproducción en mayor magnitud de lo que hubo. Luego de la Revolución Francesa, en 1789, hubo que esperar poco tiempo hasta la expansión del poder de Napoleón, que fue cónsul vitalicio desde el 2 de agosto de 1802 hasta su proclamación como emperador de los franceses el 18 de mayo de 1804, y su coronación el 2 de diciembre. Durante poco más de una década, tomó el control de casi toda Europa Occidental y Central mediante una serie de conquistas y alianzas.

Toda crisis es una oportunidad de recrear nuestras pautas de convivencia, pero también para prestar atención y estar alertas. Las propuestas extraordinarias parecen ser nada más que pautas de sensatez cotidiana: acompañarnos, estar despiertos a las necesidades de los demás, no invadir los espacios, no amontonarnos ni empujarnos, ser higiénicos, acostarnos medianamente temprano, no estornudar ni toser en la cara de los otros, respetar la casa del otro y su espacio, cuidar a los mayores y a los niños, descansar mejor. Podemos hacer cosas sin empujarnos ni amontonarnos, ni número hay que sacar pues se paran todos en la vereda y preguntan quién es el último quedando

claro el orden de los turnos. Nadie se abalanza pues si lo hace corre la amenaza de linchamiento. Esta situación me hace acordar a un pequeño y risueño librito de Leonardo Da Vinci titulado *Apuntes de Cocina*. Si bien se discute la autoría de ese librito encontrado en el llamado *Codex Romanoff*, cierto es que el gran genio del Renacimiento fue, de joven, aprendiz de cocina en la taberna *Los Tres Caracoles*, en el Ponte Vecchio de Florencia, y luego abriría una posada con su amigo Sandro Boticelli llamada *Las Tres Ranas de Sandro y Leonardo*. Su gusto culinario se deja ver en su magna obra *La última cena*, donde hay servidos, por ejemplo, puré de nabos con rodajas de anguila, huevos cocidos con rebanadas de zanahoria y muslo de pato con flores de calabacín.

Leonardo es invitado por Ludovico Sforza (el moro) a su corte en Milán, donde escribe este librito, en el cual, además del recetario culinario, hay algunas normas para sentarse a la mesa. En ellas se deja entrever la barbarie en la que vivían. Vuelve cosas elementales (como no orinar en la mesa, no escupir sobre el plato, ni tocar indecorosamente a los sirvientes, o no dormir sobre la comida) reglas que deben aprenderse para poder convivir con cierta humanidad. Una de ellas resuena especial para este momento: «No ha de escupir ni hacia delante ni hacia los lados». Hoy también las normas excepcionales, draconianas, que nos proponen dejan en evidencia un mundo acostumbrado al dominio, al ruido y al abuso en un arcoíris de matices. Estamos muy lejos de la cuarentena medieval, y no sólo porque el virus nuestro posee un período de catorce días y no de treinta y nueve como el de la peste bubónica, sino porque abrimos la canilla y tenemos agua potable. Al menos un grupo bastante amplio. Nada más y nada menos... Además de tener farmacias y almacenes abiertos con algo más que granos de trigo.

Podemos aprender mucho del momento, pero debe haber una decisión ética de hacerlo. De lo contrario todo volverá fortalecido. También puede retornar la “normalidad” en nuevas formas de poder global que serán más invisibles, poderosas y capaces de anular toda intimidad. Nunca hay que olvidar, en definitivas, que «a río revuelto, ganancia de pescadores».

Hace rato sabemos que las redes son parte de nuestra realidad, pero hoy son casi toda nuestra realidad: en ellas estamos programando las clases, haciendo las compras, entreteniéndonos y desplegando una

amplia vida social. Su poder es inconmensurable ya que han pasado de ser un medio a ser una auténtica condición de la existencia. Casi una metafísica. La realidad, por un tiempo, será nuestro pequeño universo de convivencia directa, lo que guarda nuestra memoria de los tiempos antiguos de libertad y las redes. De nuevo, como en épocas de Dracón, el Estado será fundamental

Su decisiva intervención, en este momento, regulando nuestra vida –con firmeza y con respeto– hace que nos animemos a una discreta esperanza.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO
josecarcaa@uca.edu.ar

FACULTAD DE TEOLOGÍA-UCA

Recibido 20.03.2020/Aprobado 27.03.2020

Bibliografía:

Adler, Ada (Edit) *Suidae Lexicon*. 5 vols. Leipzig: Teubner, 1928–1938.

Borges, Jorge Luis, *Cuentos Completos*, «Un Teólogo en la muerte». Buenos Aires: Debolsillo, 2013, 72-75.

Calvi, Gerolamo, *I Manoscritti di Leonardo da Vinci dal punto de vista cronologico, storico e biografico*. Bologna: Zanichelli, 1925.

Cid Rodríguez, José María. *Leonardo da Vinci. Dibujo y escritura en espejo en los manuscritos. Itinerario bibliográfico ilustrado*. Madrid: Caligrama, 2018.

Maurer, Wilhelm. *Der Junge Melanchthon, zwischen Humanismus und Reformation*. 2 Bd. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

· El autor es profesor Ordinario Titular de la Pontificia Universidad Católica Argentina y profesor invitado en la Universidad de Buenos Aires.

La santidad sin Dios¹ *La Peste* de Albert Camus

RESUMEN:

Este texto propone una clave de lectura de *La peste* de Camus que se vuelve particularmente elocuente en este momento que estamos viviendo.

Creemos que puede ser un instrumento para meditar acerca de este momento de la humanidad, para recorrer los caminos de silencio, de aprendizaje y de muerte que suceden en nuestras vidas.

Palabras clave: santidad; Dios; duda; condición humana

Holiness without God The Plague of Albert Camus

ABSTRACT:

This text proposes a key to reading *The Plague* of Camus that becomes particularly eloquent at this moment we are living. We believe that it can be an instrument to

1. Parte de este texto acerca de “*La peste*”, de Albert Camus, apareció hace algunos años en la revista *Criterio*. La he querido ofrecer ahora, con algunas modificaciones, como un simple aporte ante la reaparición y notable difusión de la novela de Camus. Se trata de un punto de vista entre otros. Pero me alienta la convicción de la grandeza literaria y de la nobleza ética del texto del argelino, del bien enorme que puede hacer ante el miedo, la negación, la trivialidad que pueden acometernos ante la irrupción de lo amenazador, inesperado y desconocido. Es, sencillamente, un libro de importancia espiritual. No sería honesto si no dijera que también me ha impulsado el disgusto que me produjo leer que Vargas Llosa, hace poco, ha calificado a “*La peste*” como *la peor novela de Albert Camus* y como *libro mediocre*. “*La peste*” es una de las mejores novelas de la segunda mitad del siglo XX. Su autor, uno de los artistas que ha sintetizado de modo excepcional algo sumamente difícil: una escritura pasional, hecha con sangre, con una cuidadosa arquitectura. Y Vargas Llosa, cuya desapareja obra he leído detenidamente, y que ya cargó contra Camus en textos de hace muchos años, es, acaso, un superficial brillante.

meditate on this moment of humanity, to walk the paths of silence, learning and death that occur in our lives.

Keywords: Holiness; God; Doubt; Human Condition

Ninguna palabra, por más significativa y profunda que sea, tendrá jamás carácter de respuesta, de verdadera respuesta, si no es pronunciada ante una gran pregunta.

También la palabra de Dios, que ha querido hacerse respuesta en Jesús, halla su mejor lugar cuando es ofrecida al hombre desgarrado por sus preguntas.

Es obvio que aquí no nos referimos a preguntas triviales, sino a aquellas que surgen como honda certeza de que el propio espacio interior ha sido invadido por lo excesivo e inmanejable, por algo ante lo cual uno se daría por vencido si no existiera la posibilidad de preguntar, de requerir. Toda pregunta fundamental es una convocatoria, y el espacio interior que ha sido horadado por lo nuevo e inquietante se sabe, a la vez y por eso mismo, necesitado de comunión, de otro familiarizado con lo amenazador o extraño que ha motivado la pregunta. Si uno, pues, es capaz de escuchar esta voz de sus zonas más profundas, será capaz también de tornar a ese inquietante espacio interior, que lo ha desconcertado, ámbito hospitalario. Y, desde la otra parte, aquel que, porque ha tenido la experiencia y puede reconocerla, se ha hecho capaz de oír preguntas extremas, sabe que está siendo reclamado por la interioridad de alguien que quizás, mucho más que respuestas, lo que necesita es que su pregunta sea comprendida con toda su carga de dolor y de dudas. La mejor respuesta será, pues, muchas veces, el silencio, un silencio también hospitalario en el que largos ecos hagan posible una mejor resonancia de la pregunta del hermano, un silencio que no está exento de palabras, pero que sólo deja aflorar aquellas que expresan que uno es, en ese momento, pura disponibilidad y presencia, conocedor solidario de las preguntas que justifican aquella frase de Jesús: «uno solo es el Maestro y todos ustedes son hermanos» (Mt. 23,8). Y esto es así porque, en último término, nadie como Cristo ha cargado sobre sí la pregunta humana que surge desde la más profunda impotencia e infortunio: «Dios mío, Dios mío, ¿por

qué me has abandonado» (Mt. 27,46; Mc. 15,34). Su respuesta es la vida que ha vivido, y no puede entregarla a los hombres si no la ofrece al Padre: «en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc. 23,46). Sólo cuando la Palabra se torne Silencio, el más oscuro de los silencios, el del Sábado Santo, podrá transfigurarse también en luminosa respuesta. Sólo así será posible la Resurrección como palabra del Padre a Cristo y don del Espíritu al hombre; sólo en ese extremo será verdadero decir: «todo está cumplido» (Jn. 19,30).

Santidad: Honestidad o “Caso dudoso”

- En resumen -dijo Tarrou con sencillez-, lo que me interesa es saber cómo se hace uno santo.
- Pero usted no cree en Dios -le respondió Rieux-.
- Justamente. ¿Puede uno ser santo sin Dios? Es el único problema concreto que admito actualmente.

Este breve texto, del cuarto capítulo de *La Peste*, de Albert Camus, es uno de los pasajes emblemáticos de una de las novelas más significativas del siglo veinte. En ella se relata el surgimiento sorpresivo de una epidemia bubónica en la ciudad argelina de Orán, en el norte de África. Y *la peste* es eso: una enfermedad que empieza a matar gente; pero también una metáfora de la guerra, un símbolo de la maldad moral, una alusión al mal metafísico... y muchas otras cosas. Dentro de este marco de la peste van surgiendo todas las formas posibles del mal: la muerte de los seres queridos (o la propia), la injusticia y la indiferencia, la separación de los amantes, la crueldad y la mentira, el miedo y la estupidez, el sufrimiento de los inocentes, la ausencia del trabajo y la miseria, el encierro y el aislamiento, la duda, el exilio, el quebranto de la esperanza. Y es ante esto que los personajes deben plantearse sus actitudes. Camus logra, de varias maneras, que toda la novela sea, entre otras cosas, una gran interrogación, explícitamente formulada, por la posibilidad de la santidad, de *un tipo* de santidad. (Y además logra, con gran habilidad, que sea una figura cristiana levantada contra *cierto tipo* de cristianismo.)

El protagonista principal es un médico: Bernard Rieux, y su situación es compleja: él es un hombre de acción al que le ha tocado un

papel intransferible. Hay peste, él es médico y por tanto debe actuar. Pero además irá consignando (en tercera persona) una reflexión acerca de su acción, con la intención, no de dejar una mera reseña, sino un testimonio:

«testimoniar en favor de los apestados, para dejar por lo menos un recuerdo de la injusticia y de la violencia que les había sido hecha y para decir simplemente algo que se aprende en medio de las plagas: que hay en los hombres más cosas dignas de admiración que de desprecio. Pero él sabía que, sin embargo, esta crónica no puede ser el relato de la victoria definitiva. No puede ser más que el testimonio de lo que fue necesario hacer y que sin duda deberían seguir haciendo contra el terror y su arma infatigable, a pesar de sus desgarramientos personales, todos los hombres que, no pudiendo ser santos, se niegan a admitir las plagas y se esfuerzan, no obstante, en ser médicos».

Camus no es ingenuo al invertir los términos e ir presentando, poco a poco, a su protagonista como al verdadero santo. El doctor Rieux es un hombre apasionado en su corazón y sereno y decidido en sus acciones. No puede aceptar que la santidad sea «*un conjunto de costumbres*», como le señala en un momento su amigo Tarrou, el personaje que estará más cercano a él, refiriéndose a la modalidad de un enfermo al que han ido a asistir.

Al culminar el capítulo segundo, el doctor Rieux tiene un pequeño diálogo con otro personaje, el periodista Raymond Rambert:

«Se trata solamente de honestidad. Es una idea que puede que le haga reír, pero el único medio de luchar contra la peste es la honestidad”. “¿Qué es la honestidad?” -dijo Rambert, poniéndose serio de pronto-. “No sé qué es, en general. Pero, en mi caso, sé que no es más que hacer mi oficio».

Pero en realidad, la honestidad de Rieux (que no es creyente) va mucho más lejos. Mientras desempeña su oficio, éste es constantemente confrontado con la posibilidad de una santidad; pero ninguna de las formas que le salen al encuentro parecen satisfacerlo. Por eso, al hablar justamente acerca de este tema con Tarrou, dirá en un momento determinado: «yo me siento más solidario con los vencidos que con los santos». Una sola cosa impulsa el corazón de Rieux y sostiene y justifica ante él mismo su actitud: «saber qué es lo que se ha respondido a la esperanza de los hombres».

Pero el trazo grueso de la novela y la indagación más profunda acerca de la posibilidad y estilo de la santidad estarán dados por el contraste entre el doctor Rieux y otro personaje: el Padre Paneloux.

Es interesante la primera aparición del sacerdote, en la que ya se percibe una división interior. Es en el comienzo de la novela. Todavía no han aparecido muchos enfermos. (Lo que sí ha llamado la atención de todos es la irrupción de algunas ratas que han empezado a salir y a morir a la vista de los habitantes de la ciudad). En un momento dado, el doctor Rieux ve venir por la calle a un viejo que camina y respira con dificultad: «venía apoyado en el brazo de un cura que el doctor reconoció. Era el padre Paneloux, un jesuita erudito y militante con quien había hablado algunas veces y que era muy estimado en la ciudad, incluso por los indiferentes en materia de religión». Es la “parte buena” de Paneloux: hombre sabio, estimado, activo, que, luego de Rieux, es el primero en aparecer asistiendo a un enfermo. El médico, luego de auscultar brevemente al paciente, «preguntó al padre Paneloux qué pensaba él de ese asunto de las ratas. “¡Oh -dijo el padre-, debe ser una epidemia” -y sus ojos sonrieron detrás de las gafas redondas-!» El renglón es inquietante. El significado de la sonrisa de esos ojos se comprenderá más adelante. Pero uno siente ya algo semejante a lo maligno (la “parte mala” de Paneloux). El contraste se agudizará cuando, ya declarada la peste por las lentas autoridades de la ciudad, el padre Paneloux pronuncie un sermón en la iglesia, a la que asiste “una multitud considerable”. También están allí Rieux y su amigo Tarrou, que tampoco es creyente; han sido invitados por Paneloux. El entusiasmo retórico del sacerdote va muy lejos: «Hermanos míos, habéis caído en desgracia; hermanos míos, lo habéis merecido». A partir de aquí la peste será diagnosticada como un castigo de Dios, y deberá ser entendida como una forma benéfica que Dios tiene para revelar su Verdad, Verdad que es, a la vez, su manera de amar. La misericordia de Dios con la ciudad ha sido larga. «¡Pues bien!, esto no podía durar. Dios, que durante tanto tiempo ha inclinado sobre los hombres de la ciudad su rostro misericordioso, cansado de esperar, decepcionado en su eterna esperanza, ha apartado de ellos su mirada». Después de haber demostrado el origen divino de la peste, y, por lo tanto, la inutilidad de cualquier esfuerzo contra ella, Paneloux invita al auditorio a reflexionar y a volverse nuevamente a Dios. Todo esto es desarrollado por el

sacerdote a partir de citas (mal interpretadas y mal manejadas) del Antiguo Testamento, y de algunas referencias históricas más bien cercanas a la leyenda piadosa. Ni una sola vez es pronunciado el nombre de Cristo. Ante esto, el resultado es un general ensombrecimiento de la población y, dado que se ha cometido una falta gravísima que nadie puede saber cuál es, todos intentan, en vez de volverse a ese Dios inexplicable o de luchar contra una peste penitencial insuperable, evadirse de la mejor manera posible.

Hay luego una escena, narrada sólo en cuatro o cinco páginas, que está estructurada mencionando la luz o a la sombra que, según la posición de los interlocutores, ilumina u oscurece sus rostros. Tarrou y Rieux conversan acerca de las acciones que es necesario disponer para luchar contra la peste. En un momento, Tarrou pregunta:

«¿Qué piensa usted del sermón del padre Paneloux, doctor?» La pregunta había sido formulada con naturalidad y Rieux respondió con naturalidad también. «He vivido demasiado en los hospitales como para que me guste la idea del castigo colectivo. Pero, ya sabe usted, los cristianos hablan así a veces, sin pensar nunca realmente. Son mejores de lo que parecen».

La luz y la sombra de las que se habla en esta escena son, obviamente, físicas. Pero expresan también, explícitamente, estados espirituales. Tarrou y Rieux comienzan su conversación en una habitación con una única lámpara entre ellos, que los ilumina por igual. Terminarán de hablar, ya en la calle, iluminados por los faroles públicos y por un curioso resplandor del cielo (es de noche). Todo el tramo intermedio estará marcado por un *ensombrecimiento*, que ocurre inmediatamente después de que las actividades que están programando sean puestas a la “luz” del sermón de Paneloux. (Del mismo modo, al final del sermón que había pronunciado el jesuita, uno de los tres efectos que se mencionan sobre los ciudadanos es el *ensombrecimiento*. Los otros dos son el *pánico* y la *evasión*). Luego de mencionar el sermón de Paneloux, Rieux manifiesta un punto de acuerdo con el sacerdote: que la peste, «como todas las enfermedades de este mundo, abre los ojos»; pero inmediatamente agregará (a diferencia de Paneloux) que «hay que ser ciego o cobarde para resignarse a la peste». Inmediatamente Tarrou le preguntará: «¿Cree usted en Dios, doctor?» Y Rieux responderá: «No, pero, eso ¿qué importa? Yo vivo en la noche y trato

de ver claro». Esa claridad que Rieux intenta se manifestará ahora justamente como luz en medio de la sombra del sermón de Paneloux, de cuyo Dios parece hablar el médico por un momento: «¿No es cierto, puesto que el orden del mundo está regido por la muerte, que acaso es mejor para Dios que no crea uno en él y que luche con todas sus fuerzas contra la muerte, sin levantar los ojos al cielo donde Él está callado?» Hay que destacar que este es el único momento durante toda la conversación, que transcurre en medio de sombras, en el que se aclara que Rieux «vuelve a la luz». Acto seguido, «Rieux pareció ponerse sombrío». Está claro, es la luz del “credo” de Rieux: si Dios es el de Paneloux, el oscuro y silencioso espectador distante del dolor humano que él mismo causa, no está mal ser ateo de *ese* Dios, cuya imagen ha sido forjada a partir de una abstracción inepta surgida de una lectura incompleta y distraída del Antiguo Testamento, volcada luego en el molde de una leyenda mistificada, de cuya forma final Jesús ha sido cuidadosamente excluido. Y ¿qué santidad podrá surgir, como respuesta humana sería, a la “luz” de *ese* Dios “revelado” por la predicación de *esa* Iglesia? Rieux (y los que lo acompañan o secundan en el planteo del problema) se verá obligado a ser santo de otro modo y en otro lugar: por ejemplo, como médico en medio de una peste. Es necesario otro Dios.

En la novela, el clímax de esta confrontación estará dado, sin lugar a duda, a partir de la descripción terrible y conmovedora de lo único indiscutiblemente injusto y sin sentido: el sufrimiento, agonía y muerte de un niño. Un niño que es el primero al que le han aplicado un suero que han logrado obtener, con el que comenzarán a salvarse los demás. Rieux no se separará de él ni un segundo y lo contemplará como al centro en el que misteriosamente confluye el sufrimiento de todos: «la boca se abrió de pronto, dejando escapar un solo grito sostenido que la respiración apenas alteraba y que llenó la sala con una protesta monótona, discordante y tan poco humana que parecía venir de todos los hombres a la vez». Y unos renglones más abajo: «esa boca infantil ultrajada por la enfermedad y llena de aquel grito de todas las edades». El niño es, pues, “todos los hombres”, “todas las edades”. Buena parte de los personajes principales están presentes, «y, sin duda, el dolor infligido a aquel inocente nunca había dejado de parecerles lo que en realidad era: un escándalo. Pero hasta entonces se habían escandalizado, en cierto modo, en

abstracto, porque no habían mirado nunca cara a cara, durante tanto tiempo, la agonía de un inocente». Y es aquí, en la escena más importante de la novela, en el momento previo a la muerte más terrible, donde Camus propone un símbolo central:

«el niño tomó en la cama la actitud de un crucificado grotesco. [...] Rieux, que de cuando en cuando le tomaba el pulso, sin necesidad, más bien para salir de la inmovilidad impotente en que estaba, sentía al cerrar los ojos que aquella agitación se mezclaba al tumulto de su propia sangre. Se identificaba entonces con el niño suplicado y procuraba sostenerlo con toda su fuerza todavía intacta. Pero, reunidas por un minuto, las pulsaciones de los dos corazones se desacordaban pronto, el niño se le escapaba, y su esfuerzo se hundía en el vacío».

El médico se identifica, hasta en el latido de su sangre, con el niño crucificado, con la inocencia y el escándalo. Y aquí ocurre la gran confrontación con Paneloux. Rieux no acepta el sufrimiento, se rebela y hace lo imposible para combatirlo; pero, mientras el sufrimiento está ahí, late con él. El sacerdote, que ha tratado de colaborar, quiere simplemente que el dolor no esté, quiere que meramente se pase, y no logra entregarse completamente ya que entiende que ese padecimiento es, de algún modo, causado por Dios y, por lo tanto, no tiene suficientes fuerzas para actuar en contra de eso con el vigor necesario. Se acentúa su división: ni puede comulgar con el sufrimiento ni puede rebelarse contra él. Rieux hace las dos cosas con pasión; no ve contradicción, sino una tensión insuperable, y eso lo acepta: se rebela contra el dolor y, a la vez, lo abraza. Paneloux, llegado este extremo, se va paralizando, a tal punto que parece querer paralizar la vida misma y anteponer la muerte a las duras acciones que se ejecutan para combatir el dolor. Y mientras el niño, sostenido por el suero, se debate en su agonía, le dice a Rieux: «Si tiene que morir, esto lo habrá hecho sufrir más largo tiempo». El médico, que siente odio por cualquier tipo de violencia, «se volvió bruscamente hacia él y abrió la boca para decir algo, pero se calló, hizo un visible esfuerzo por dominarse y de nuevo llevó la mirada hacia el niño. La luz crecía en la sala». (Es importante señalar que, en el ámbito sombrío de esta novela, la presencia de Rieux coincide muchas veces con la aparición o el aumento de la luz). Pero donde Rieux ya no podrá dominarse ante Paneloux (y ante el telón de fondo de su sermón) es en el momento en el que el niño muere. El sacerdote,

por otra parte, hace lo que tiene que hacer: está al lado del niño, y reza. En el momento en el que se produce “el grito de todas las edades”,

«se dejó caer de rodillas y a todo el mundo le pareció natural oírle decir con voz ahogada pero clara a través del lamento anónimo que no cesaba: “Dios mío, salva a esta criatura”. Pero el niño siguió gritando y los otros enfermos se agitaron [...] una marea de sollozos estalló en la sala cubriendo la plegaria de Paneloux».

La voz de la plegaria del sacerdote es cubierta, sofocada, por la voz del dolor.² Y no porque esté mal que Paneloux rece, ni porque el sufrimiento sea necesariamente más fuerte que la oración, sino porque en la escandalosa agonía del “inocente crucificado grotesco” está clamando otra voz más potente: la del sufrimiento de Dios, drama que el sacerdote no parece entender, y con el que Rieux, aunque tampoco entiende, se ha identificado, se ha hecho “consanguíneo”. Rieux, en definitiva, es alguien cuya santidad está apoyada en la figura de Cristo, cuya misteriosa respuesta ante el dolor consiste en ir a situarse en él. Rieux está, acaso, psicológicamente lejos de Dios; pero teológicamente, existencialmente está muy cerca.

Cuando muere el niño, el primero en retirarse es el sacerdote. Y en el momento en que Rieux,

«como borracho de cansancio y de asco, se alejaba de la sala con un paso tan precipitado y con tal aire que cuando alcanzó a Paneloux y pasó junto a él, éste alargó el brazo para detenerlo. “Vamos, doctor” -le dijo-. Pero con el mismo movimiento arrebatao Rieux se volvió y lo rechazó con violencia, diciéndole: “¡Ah, este, por lo menos, era inocente; bien lo sabe usted!”».

Luego de esto el médico sale al patio y se sienta, agobiado. El

2. Algo que hay que hacer notar aquí: el *sollozo* y el *grito* son, ante el Dios bíblico, dos hechos superiores. Es natural que cubran la plegaria de Paneloux, no porque ese horror triunfe de ella sino porque son una plegaria mejor. Jesús elogia las lágrimas de amor de la pecadora que baña con ellas sus pies (Lc. 7,38.44). El episodio termina así: *Tu fe te ha salvado, vete en paz* (50). Hay otro encuentro cuyo final alberga palabras semejantes: *Mujer, ¡qué grande es tu fe! ¡Que se cumpla tu deseo!* (Mt. 15, 28). Pero aquí ya no se trata de lágrimas, sino de gritos que consiguen la atención de Jesús (15,22-23). Y es curioso que los discípulos, al igual que con los niños que se acercaban al Maestro, se fastidien con los gritos de esta mujer que se dirige a Jesús. (Es una cananea, una pagana; los que están lejos se ven siempre obligados a gritar). No podemos dejar pasar que el mismo Señor, ante el Padre, llora (Jn. 11,35) y grita (Lc. 23,46; Mc. 15,37).

sacerdote lo sigue. Cuando se reencuentran allí, el médico le pide perdón (Paneloux no pedirá perdón en ningún momento). Por toda respuesta, el sacerdote le dice al doctor que «es posible que debamos amar lo que no podemos comprender». Acto seguido,

«Rieux se enderezó de pronto. Miró a Paneloux con toda la fuerza y la pasión de que era capaz y movió la cabeza. “No, Padre -dijo-. Yo tengo otra idea del amor y estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación donde los niños son torturados”».

A partir de aquí, algo se modifica (aunque ligeramente) en Paneloux. Tres aspectos se subrayan de él como consecuencia inmediata de la declaración de Rieux: «turbación, titubeo», y el hecho de que «parecía emocionado». En el momento en el que el sacerdote hace ademán de retirarse, el médico vuelve a pedirle perdón. Paneloux le ofrece su mano e insiste: «¡Y, sin embargo, no lo he convencido!». Rieux, que ha tomado la mano del sacerdote, dice: «¿Eso qué importa? Lo que yo odio es la muerte y el mal, usted lo sabe bien. Y quiéralo o no estamos juntos para sufrirlo y combatirlo». Rieux retenía la mano de Paneloux. “Ya ve usted -le dijo, evitando mirarlo-, Dios mismo no puede separarnos ahora”». El sacerdote, a partir de la asistencia al niño y de este encuentro con el médico, sentirá un cambio, incluso profundo, pero que no será suficiente para sacarlo de su estupidez ilustrada. Esto se reflejará en un segundo sermón en el que, aunque pronunciado “con un tono más dulce”, y diciendo “nosotros” en vez de “vosotros”, reafirmará los principios del primero, sólo aclarando que “lo había dicho sin caridad”. Una vez más, estará ausente lo que sería un verdadero significado cristiano. Hay, en un momento, una mención a Cristo y a su padecimiento, pero es al pasar y nada se concluye de ahí.³ El sermón no surgirá desde la palabra de Jesús, sino desde una especulación teórica que, aunque será más dúctil ante el drama humano que le ha tocado vivir, dejará a Dios distante y sobrevolando ese drama sin que quede allí un lugar real para que pueda protagonizar verdaderamente algo dentro de él. Hacia el final, al igual que en el primer sermón, el

3. El único momento en toda la novela donde la verdadera y evangélica figura de Cristo es mencionada con seriedad y donde tiene importancia es en la agonía del niño, a cuyo sufrimiento aparece asociada, y sólo Rieux puede verla e identificarse con ella.

discurso vuelve a crecer en un delirio inexplicable.⁴ Cuando luego Rieux y Tarrou comentan el sermón, éste le dice al médico que él

«conocía a un cura que había perdido la fe durante la guerra al ver la cara de un joven con los ojos saltados. “Paneloux tiene razón -dijo Tarrou-. Cuando la inocencia puede tener los ojos saltados, un cristiano tiene que perder la fe o aceptar tener los ojos saltados. Paneloux no quiere perder la fe: irá hasta el final. Esto es lo que ha querido decir”».

Lo que Paneloux no termina de entender desde su confusión y maraña dogmática (a la que confunde con la fe y con un saber cierto) es que su anterior afirmación, «es posible que debamos amar lo que no podemos comprender», es justamente lo que el médico cumple y vive de manera cabal, aunque lo exprese desde otro universo mental, que el sacerdote, desde el marco de un espíritu más amplio, debería poder traducir en categorías evangélicas. No puede. Desde este momento las cosas se precipitarán para Paneloux: enferma y se pone muy mal, aunque no todos los síntomas indican la peste. Una vieja feligresa lo asiste y debe escuchar de boca del sacerdote algo que le resulta incomprendible: «que el Padre rehusaba la consulta médica porque no estaba de acuerdo con sus principios». Haciendo caso omiso, la señora llama a Rieux, que se apresura a ir a visitar al sacerdote, y cuya presencia hace que Paneloux, que se ha agravado, parezca reanimarse un poco. Rieux «se quedó mirando al Padre. “Yo estaré con usted” -le dijo con dulzura-». Luego hay un breve diálogo en el que, mientras el médico se hace solidario con el sacerdote, éste parece firme en su posición de aislamiento. «A la mañana siguiente lo encontraron muerto, medio caído fuera de la cama; sus ojos no expresaban nada». Esta última afirmación resulta penosísima. ¿Hasta dónde ha llegado Paneloux? No a tener “los ojos saltados”, como había dicho Tarrou. Rieux había dicho que «hay que ser ciego para resignarse a la peste, y también: yo vivo en la

4. Camus interpola, durante todo el sermón, algo profundamente inquietante: hay un viento que parece querer entrar por la puerta del templo. Esto coincide con la llegada del médico a la iglesia: «Cuando llegó Rieux, el viento que se infiltraba en ráfagas cada vez que se abría la puerta de la entrada circulaba libremente por entre los oyentes». En un momento dado alguien se levanta para trabar la puerta, y Rieux parece ser el único que atiende más al viento que al sofocante sermón del cura. Por fin, cuando Paneloux se está expresando con más insensibilidad y necedad: «Rieux oyó en ese momento, por debajo de la puerta, los quejidos del viento que parecían redoblar». El “soplo” se deja sentir, está, insiste; el sacerdote es ajeno a él.

noche y trato de ver claro». Todo retrotrae al comienzo de la novela, a la misteriosa frase: «sus ojos sonrieron detrás de las gafas». La historia de Paneloux en *La Peste* termina así: «Se inscribió en su ficha: “Caso dudoso”».

Al contrario, el doctor Bernard Rieux sabe que no se trata de no tener dudas, sino de situar las certezas en el mejor lugar del corazón. Tener honestidad y tener un oficio. Lo que mantiene en pie a Paneloux es un arrevesado andamiaje que apenas puede sostener o disimular todas sus limitaciones. Rieux no tiene apoyo; lo que lo mantiene firme es la consciencia de su fragilidad y su compasión, y una fina clarividencia acerca de la condición humana.

En el diálogo que Rieux tiene con el periodista Rambert, con quien conversa acerca de permanecer en el aislamiento de la ciudad o escaparse para reunirse con los seres queridos, se lee en un momento: «“...estoy harto de la gente que muere por una idea. Yo no creo en el heroísmo: sé que eso es muy fácil, y he llegado a convencerme de que en el fondo es criminal. Lo que me interesa es que uno viva y muera por lo que ama.” Rieux había escuchado a Rambert con atención. Sin dejar de mirarlo, le dijo con dulzura: “El hombre no es una idea, Rambert”».

IGNACIO J. NAVARRO*

navarrokw@gmail.com

COMISIÓN PARA LOS ARTISTAS

DEL SÍNODO ARQUIDIOCESANO-BUENOS AIRES

Recibido 20.03.2020/ Aprobado 28.03.2020

Fuente

Camus, Albert, *La Peste*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, traducción de Rosa Chacel, 1977.

* Es sacerdote de la arquidiócesis de Buenos Aires. Es escritor. Ha publicado el libro de poesía *El Umbral* (Tiago Biavez, Buenos Aires, 1994); el ensayo ficcional *Últimas inquisiciones. Borges y Von Balthasar recíprocos* (Ágape - Bonum, Buenos Aires, 2009); la compilación de artículos y ensayos *La alegría invisible* (Ágape, Buenos Aires, 2013). Coordinador de un taller de estética.

Francisco de Asís: hospedar al leproso, encontrar la salvación

RESUMEN

El presente estudio se propone mostrar la hospitalidad con el leproso como experiencia fundante en la vida de Francisco de Asís. Situado en los inicios de su proceso de conversión tal como lo narra en su Testamento, el encuentro y la praxis de misericordia con los leprosos permiten al insatisfecho joven asisiense hacer un quiebre con las anteriores búsquedas de sentido, a la vez que abren un nuevo horizonte de vida resignificado desde las fragilidades propias y ajenas que piden ser reconocidas, asumidas y abrazadas. En el dinamismo de donación y recepción, será el más vulnerable el leproso quien realizará la más significativa donación/revelación; en efecto, en la carne herida del leproso, Francisco “entiende” lo que es la encarnación: la kénosis de un Dios que se manifiesta de un modo especial en la carne destrozada de la humanidad. Así, el huésped revela algo que cambiará el sentido y el destino de su vida: los próximos y últimos veinte años de Francisco quedarán indeleblemente sellados por ese encuentro. En adelante, el desafío que se le presentará al Pobre de Asís será el conmemorar esa experiencia primerísima como catalizador para poder “hospedar fructuosamente” las heridas y angustias que le vendrán de sus hermanos de Orden, de su cuerpo mal herido y de un Dios (aparentemente) ausente... en el silencio de su última gran noche.

Palabras clave: Francisco de Asís; hospitalidad; Theobald; salvación; misericordia; leprosos

Francis of Assisi: hosting the Leper, finding Salvation

ABSTRACT

This essay aims to show hospitality to the leper as a foundational experience in the life of Francis of Assisi. Located at the beginning of his conversion process –as conveyed in his Testament– the encounter and the practice of mercy with the lepers allowed the dissatisfied young man to break with his previous searches for meaning. At the same

time, they revealed a new horizon of life remedied from his own frailties and the frailties of others which ask to be recognized, assumed and embraced. In the dynamism of giving and receiving, the most vulnerable –the leper– will be who will experience the most significant donation/revelation; indeed, in the wounded flesh of the leper, Francis comes to «understand» what the incarnation is: the kenosis of God that manifests itself in a special way in the shattered flesh of humanity. Thus, the guest reveals something that will change the meaning and destiny of Francis's life: the next and final twenty years of his life will be indelibly sealed by that encounter. Going forward, the challenge that will be presented to the poor man of Assisi will be to commemorate this very first experience as a catalyst to be able to “fruitfully host” the wounds and anxieties that he will receive from his brothers in the Order, his infirm and wounded body and from an (apparently) absent God... in the silence of his final great night.

Keywords: Francis of Assisi; Hospitality; Theobald; Salvation; Mercy; Lepers

Introducción

«¿Qué Francisco aún os besa?
¿Qué Clara os sienta a la mesa?
¿Qué Iglesia os hace de hogar?»
P. Casaldáliga¹

El tema de la hospitalidad, tan recurrente en las Escrituras judeo-cristianas y en la posterior espiritualidad, ha sido últimamente puesto en el centro de la reflexión por el teólogo Ch. Theobald,² dentro de su propuesta del «cristianismo como estilo».³ Tomando sólo como provocación y punto de partida esa clave –no pretendemos aquí entablar un diálogo entre el santo italiano y el teólogo alemán–, la presente reflexión se propone mostrar la hospitalidad con el leproso como experiencia fundante en la vida de Francisco de Asís.⁴ Situado en los

1. P. Casaldáliga, *Sonetos neobíblicos precisamente* (Buenos Aires: Claretiana, 1996), 20.

2. Cf. Ch. Theobald, «Il cristianesimo come stile. Fare teologia nella postmodernità», *Teologia* 32 (2007): 284-286; *Id.*, *El estilo de vida cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2016), 73-84.

3. Cf. *Id.*, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité* (Paris: Les éditions du Cerf, 2008), esp. 16-197.

4. Para todos los escritos y biografías antiguas del santo usaremos –por comodidad para los lectores de lengua española– la traducción de la B.A.C: J.A. Guerra, ed., *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época* (Madrid: B.A.C, 2013); y citaremos según las abreviaturas y siglas que figuran allí, en páginas XXI-XXII. Han sido muy inspiradores de nuestras reflexiones los estudios de P. Maranesi sobre el tema, especialmente: *Facere misericordiam. La conversione di Francesco d'Assisi: confronto critico tra il Testamento e le Biografie* (Assisi: Porziuncola, 2007); «Il servizio ai lebbrosi in san Francesco e nei francescani», *Franciscana* 11 (2009): 1-63; y «La conversione di Francesco: racconti di una (doppia) identità», *Vita minorum* 3-4 (2008): 65-108.

inicios del proceso de conversión –tal como lo narra en su *Testamento*–, el encuentro y la praxis de misericordia con los leprosos permiten al insatisfecho joven asisiense hacer un quiebre con las anteriores búsquedas de sentido, a la vez que abren un nuevo horizonte de vida resignificado desde las fragilidades propias y ajenas, que piden ser reconocidas, asumidas y abrazadas.

Así, el huésped revela algo que cambiará el sentido y el destino de su vida: los próximos y últimos veinte años de Francisco quedarán indeleblemente sellados por ese encuentro originario y originante. Y en adelante, el desafío que se le presentará al Pobre de Asís será el conmemorar esa experiencia primerísima como catalizador para poder «hospedar fructuosamente» las limitaciones, heridas y angustias que le vendrán de sus hermanos de Orden, de su cuerpo enfermo y mal herido y de un Dios (aparentemente) ausente... en el silencio de su última gran tentación.

1. Hospedar al leproso: Una experiencia fundante

Los cambios existenciales (los procesos de conversión) son mucho menos espectaculares y puntuales de lo que cierta hagiografía tradicional ha pretendido mostrar: un gran pecador que se ve derribado de su caballo por una irrupción de la gracia –¡que entonces no supone la *natura!*– y comienza, como por arte de magia –¡que no de gracia!–, a ser un gran santo. Los biógrafos primitivos de Francisco de Asís no se vieron exentos de esa tentación. De todas maneras, si nos permitimos una mirada sinóptica de dichas hagiografías, intentando evitar lo que C. Vaiani llama una «lectura concordista de las fuentes»,⁵ podríamos identificar una serie de encuentros que jalonan la vida del hijo de Pedro Bernardone como un proceso de conversión. Así, F. Uribe habla de seis encuentros determinantes: consigo mismo; con los pobres; con el leproso; con el Crucifijo; con el Evangelio; y con los hermanos.⁶

5. Cf. C. Vaiani, *Teologia e Fonti Francescane. Indicazioni di metodo* (Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2006), 56-59.

6. Cf. F. Uribe, «El proceso vocacional de Francisco de Asís», *Selecciones de Franciscanismo* 88 (2001): 44-69.

Y si preguntamos a los conocedores no-especialistas de la vida del santo acerca del momento crucial de su conversión, muy probablemente nos refieran el episodio en San Damián, donde el crucificado le «habló» y le mandó reconstruir la iglesia⁷. Una experiencia que podríamos calificar de mística –una locución divina– y eclesial –en cuanto acontece en un lugar sagrado y en tanto tiene como contenido la vida de la iglesia que debe ser purificada. Toda una teología implícita...

Pero este es sólo *uno* de los episodios que relatan las biografías, aunque también es el que más suceso ha tenido a nivel literario y pictórico (recordemos el gran ciclo de Giotto en la Basílica San Francisco, en Asís). Sin entrar en la discusión de la llamada «cuestión franciscana», resulta evidente a cualquier lector informado que, al momento de una reconstrucción histórica del evento, no pueden considerarse a un mismo nivel un escrito autobiográfico y una biografía realizada por otra persona, más allá de la cercanía en el tiempo que pudiera ostentar. La distancia entre el acontecimiento y el texto es considerablemente mayor cuando dicho texto proviene de manos que escriben desde contextos, intereses e intencionalidades cuya fidelidad a la historia debe ser finamente tamizada por la razón histórico-crítica. Aceptado este principio base de la Hermenéutica contemporánea y ateniéndonos entonces a las palabras del mismo Francisco, esto es, al *Testamento* como escrito autobiográfico, los resultados respecto la historia de su conversión, son otros⁸. Y la importancia de este breve texto, amén de

7. «Cuando caminaba cerca de la iglesia de San Damián, le fue dicho en el espíritu (*dictum est illi in spiritu*) que entrara a orar en ella. Luego que entró se puso a orar fervorosamente ante una imagen del Crucificado, que piadosa y benignamente le habló así: “Francisco, ¿No ves que mi casa se derrumba? Anda, pues, y repárala.” Y él, con gran temblor y estupor, contestó: “Con gusto lo haré, Señor.” Entendió que se le hablaba de aquella iglesia de San Damián, que, por su vetusta antigüedad, amenazaba inminente ruina. Después de esta conversación quedó iluminado con tal gozo y claridad, que sintió realmente en su alma que había sido Cristo crucificado el que le había hablado» (TC 13,6-10). Nótese la expresión: «sintió...en su alma...que le había hablado».

8. En un iluminador estudio de P. Maranesi, donde compara la narración sobre la conversión de Francisco en las biografías con la del Testamento, el estudioso italiano concluye con estas palabras: «Se i lebbrosi danno a Francesco la capacità di ascoltare la voce della Croce, è vero anche l'inverso, che, cioè, l'esperienza davanti al crocifisso di San Damiano dona a Francesco una chiarificazione e una forma teologica compiuta a quanto intuito esistenzialmente con quei malati. In qualche modo, mediante la Croce, Francesco riesce ad aprire e capire fino in fondo il dono già ricevuto dai lebbrosi: essa gli svela quale significato ha avuto per la sua vita il periodo trascorso nel lebbrosario, perché gli mostra lo stesso mistero impresso sul volto lebbroso di Cristo, rivelando fino in fondo quanto vissuto da Francesco tra quei malati. Nella rivelazione-intuizione teologica offertagli dalla fede adorante della Croce, il giovane acquisisce una comprensione nuova e definitiva della

ser de su autoría –dictado por él mismo– reside en que, cercano a la muerte, ofrece –en la primera parte– una mirada retrospectiva de su vida, centrada en momentos que *él* individualiza como fundantes y que, por tanto, sus hermanos no deberán olvidar; es cuanto les lega: «recordación, amonestación y exhortación» (Tes. 34) que deberán conservar y observar, a la par de la Regla (Tes. 34-39). El texto en cuestión comienza así:

¹El Señor me dio a mí, el hermano Francisco, el comenzar de este modo a hacer penitencia: pues, como estaba en pecados, me parecía extremadamente amargo ver a leprosos; ²pero el Señor mismo me llevó en medio de ellos, y practiqué con ellos la misericordia. ³Y, al separarme de ellos, lo que me parecía amargo, se me convirtió en dulzura del alma y del cuerpo; y, después de un poco de tiempo, salí del siglo (Tes 1-4).

De un modo tan sintético como preciso, Francisco refiere lo que nosotros hemos llamado la experiencia fundante en su proceso de conversión: el encuentro con los leprosos y la consiguiente praxis de misericordia. Notemos que esta referencia al comienzo no tiene primariamente un significado cronológico sino teologal-originante.

Pero detengámonos antes un momento en la situación existencial previa, descrita por él como «estar en pecados». Francisco no especifica a qué se refiere⁹. En la línea de reflexión que estamos siguiendo, esto es: un hombre en busca de su salvación, podemos asociar esa etapa a las búsquedas anteriores del joven asisiense, que lo llevaron a permanecer en el sin-sentido, en la no-salvación (en el «pecado», obviando toda connotación moralista del término). Nos referimos en concreto a su apuesta por la vida caballeresca-militar empujada por el deseo de,

rivelazione-intuizione esistenziale vissuta nella misericordia servizievole con i lebbrosi. Nel volto del Crocifisso e nel volto dei lebbrosi, vi è la stessa notizia nascosta dietro lo scandalo della povertà reietta: il primo compie e radicalizza il mistero dei secondi, confermando a Francesco che la vita è diventare "fratello di misericordia", una scelta che costituisce il vero atto eroico, la vera investitura a «cavaliere di Cristo»: «La conversione di Francesco: racconti di una (doppia) identità»: Vita minorum 3-4 (2008), 108.

9. «Los únicos datos que tenemos para esclarecer "la vida en pecados" de que nos habla el Testamento son los de los biógrafos, y con ellos -dado el carácter didáctico de las biografías- no podemos concluir nada. Simplemente que, desde la madurez de su itinerario espiritual, Francisco valora su juventud como un tiempo sin sentido»: J. Micó, «Reflexiones sobre el Testamento de San Francisco», Selecciones de Franciscanismo 28 (1981), 8. Celano, su primer biógrafo, lo sintetizará en los pecados de vanagloria (1 C) y de sensualidad (2 C).

por esa vía, llegar a ser noble; lo cual no era más que un sueño de un joven un tanto autoreferencial y vanidoso. Lo cierto es que ya en su primera concreción desemboca en la prisión de Perusa y la enfermedad que allí contrae (cf. TC 4; TC 5,3-8; AP 5,1-5; 1C 5; 2C 6,1-4; LM I,3, 1-4). Estas situaciones límites, sin duda, obligaron al buscador a replantearse el horizonte de su búsqueda.

Desde esta atmósfera vital de pecado, Francisco no «ve» bien: «pues, como estaba en pecados, me parecía extremadamente amargo ver a leprosos» (Tes1). En un primer nivel de lectura el rechazo a los leprosos sería la actitud común a la mayoría de sus contemporáneos, dado que la enfermedad era considerada como un castigo divino, amén de ser sumamente contagiosa. Por eso, los leprosos eran excluidos – física, moral y jurídicamente– de la sociedad, al punto de ser considerados «muertos en vida».¹⁰ Pero el añadido «pues estaba en pecados» abre a un segundo nivel de interpretación: esa situación espiritual puede interpretarse como una causal. Esto es: *porque* estaba nublado por el pecado no pedía ver en verdad/profundidad, descubrir lo humano (y divino) en esa situación de des-humanización. Será luego de practicar con ellos la misericordia que podrá sentir y juzgar distinto, cambiar de parecer: «lo que me parecía amargo, se me convirtió en dulzura...» (Tes 3). Podríamos decir que esa praxis le permitió superar su anterior mirada superflua, porque, como afirmará en una de sus admoniciones: «Donde hay misericordia y discreción, allí no hay superfluidad ni endurecimiento» (Adm 27,6).

En medio de la angustia, la incerteza y la insatisfacción, el Señor lo condujo hacia aquella experiencia que le cambiaría la vida: «pero el Señor me llevó en medio de ellos» (Tes 2). No está de más recordar que esta afirmación proviene de una lectura de fe retrospectiva –20 años después–, que le permite individuar la mano de Dios que lo acompaña y conduce; en ese momento, muy probablemente, no lo experimentó como una intervención sobrenatural salvadora ni lo que lo motivó fue la convicción religiosa previa de que los leprosos eran una imagen viva del Crucificado. Lo cierto es que, cuando relea su itinerario, será la praxis de misericordia lo que recuerde como hito que le permitió que

10. M.A. Lavilla, «La misericordia en San Francisco de Asís», *Selecciones de Franciscanismo* 77 (1997), 265.

lo amargo se transforme en dulce, que su existencia opaca y condenada, adquiera sentido y salvación.¹¹ En lo des-humanizado, descubre su posibilidad de humanización.

Aunque no podemos precisar con exactitud cronológica, sí podemos afirmar que Francisco, durante al menos un par de años (¿1204-1206?) pasa largos períodos sirviendo a los leprosos: vive «con ellos» y «entre ellos».¹² Y mientras las biografías destacan el encuentro puntual con un leproso, poniendo el acento en lo espectacular, lo milagroso, lo heroico... en el Testamento, en cambio, Francisco alude a un estar entre ellos, durante un tiempo, seguramente con idas y venidas, en la cotidianidad gris de la hospitalidad. Es lo extraordinario *versus* lo ordinario; son los leprosos como «medios» para encontrarse con y servir a Dios, o como «fines» en sí mismo, por su condición de hombres y mujeres excluidos y sufrientes.

Por otra parte, cabe notar que este servicio, además de una obra de caridad y misericordia implicó un modo de ser y estar en el mundo (y en la Iglesia), desde los márgenes, con los excluidos e indefensos... intuiciones que quedarán plasmadas en el nombre que le dará a su fraternidad: «hermanos menores». En efecto, la minoridad incluye inseparablemente una significación espiritual y social.¹³ El cambio de lugar

11. En esta línea, resultan iluminadoras las palabras de F. de Aizpurúa: «El vocablo conversión hace parte casi exclusivamente del mundo religioso. Si se lograra darle algún tipo de contenido social, mostraría el vigor de su verdad. Si se lo reduce exclusivamente al mundo religioso, es cuando se corre el riesgo de dejarlo vacío de sentido (...) Aunque nadie duda que textos como el *Testamento* dibujan un auténtico itinerario de conversión, es preciso caer en la cuenta, ya de entrada, que el hermano Francisco no usa jamás el término *conversio*. Por alguna razón, el azaroso proceso de su acercamiento a la vida evangélica no ha sido entendido por él como conversión en sentido religioso, siendo así que este tema pertenece al acervo común de la espiritualidad de la época, desde san Bernardo a Ricardo de San Víctor, pasando por Guillermo de Saint-Thierry»: F. Aizpurúa, «“Lo amargo, se me tornó en dulzura” La conversión del hermano Francisco como conversión social», *Selecciones de Franciscanismo* 89 (2001) 180-181; cf. también R. Manselli, *Vida de san Francisco de Asís* (Oñate: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 1997), 44-70.

12. Así lo confirman sus biógrafos: «se fue donde los leprosos; vivía con ellos y servía a todos» (1 C 17); «convivió con ellos» (LM 6,2); «entre ellos moraba» (TC 11); «Y deben gozarse, cuando conviven con personas viles y despreciables, con pobres y débiles y enfermos y leprosos y los mendigos del camino» (1R 9,2).

13. «Este ejercicio de la misericordia es el momento más decisivo de la conversión de Francisco, causa y fruto de la misma. Francisco tras convivir con los leprosos sirviéndolos, se detuvo en reflexionar (*después me detuve un poco*) y cambió de vida (*y salí del siglo*). Un cambio de óptica y de comportamiento con el cual Francisco abandona tajantemente los valores y la lógica corrientes en su tiempo. La alteración de valores ante los leprosos significaba más que una transforma-

social le abrirá las puertas a un nuevo lugar teológico desde el cual iniciar una nueva experiencia y un nuevo juicio de fe: «lo que antes me parecía...» (Tes 3).

2 ... Encontrar la salvación

Practicando la misericordia (cf. Tes 2) Francisco encontró un sentido nuevo y definitivo a su vida. Practicando la misericordia fue descubriendo a un Dios que desde siempre lo había sostenido y conducido con manos de misericordia y que mucho antes que se acercara a los leprosarios, había practicado la misericordia con él (cf. Tes 2). Practicando la misericordia pudo «escuchar y entender» al Cristo de San Damián que le pedía que reparase una iglesia decadente... pero que lo hiciera misericordiosamente (cf. Tes 6-9). Practicando la misericordia, gratuita y desinteresadamente, Francisco salió beneficiado porque, mientras esos leprosos morirían inexorablemente (aunque quizá más dignamente), él viviría... y de una manera nueva, encontrando en la carne herida y vulnerable de esos excluidos la respuesta a su pregunta orante y constante: «¿Quién eres Tú y quién soy yo?» (Ll 3).

Esa experiencia fundante de praxis de hospitalidad con los leprosos -que sin duda tiene que entenderse en relación con otros momentos concomitantes e importantes en la vida del santo- dejará en su memoria afectiva y efectiva una impronta que lo marcará de por vida y lo ayudará a afrontar futuros momentos difíciles. Queremos ahora concentrarnos en tres de esas situaciones, donde la memoria de aquella praxis de misericordia -ejercida y gozada- interpelará su libertad para dar respuestas evangélicas: la experiencia del pecado, del rechazo y de la muerte.¹⁴

ción espiritual, pues se trataba de una opción de vida social, de un cambio de «estado social», que comportaba situarse al margen de la sociedad, junto con aquellos que eran excluidos por ésta, los leprosos, ayudándolos y participando de su sufrimiento y de su desdicha. Una opción social consistente en pasar de una posición legalmente precisa, la de mercader, a la condición de aquellos que carecían de un “status” regularmente reconocido, y que, por lo tanto, eran los no “protegidos”, los indefensos de la autoridad»: M.A. Lavilla, «La misericordia en San Francisco de Asís», 267.

14. Estudiando el *Cántico del hermano sol*, hemos analizado esas tres situaciones en: M. Moore, «“¿Dónde estás?”: la pregunta de Dios, del hombre y de la creación. Una respuesta desde el Cántico de las creaturas de Francisco de Asís», en *¿Dónde estás? Ser humanos en este mundo. Teología, humanidad y cosmos*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape, 2018), 199-205.

2.1. *La hospitalidad cotidiana: hospedar al pecador*

Sin duda, para Francisco de Asís, los hermanos significaron desde el inicio de su itinerario un don de Dios: «Y después que el Señor me dio hermanos, nadie me mostraba qué debía hacer...» (Tes 14). La llegada de los primeros hermanos parece marcar un punto de inflexión en su búsqueda puesto que entonces queda constituida la fraternidad. Pero al mismo tiempo que don y, sobre todo en los últimos años de su vida, los hermanos significaron para Francisco su gran cruz. Y entonces hubo de recurrir al poso de su memoria afectiva donde se le recordaba que practicando aquel amor misericordioso se le había revelado cuánta misericordia había tenido el Señor con él. Desde este contexto podemos entender uno de los escritos más conmovedores de la espiritualidad franciscana y medieval: la llamada *Carta a un ministro* (¿1218/1221?), donde nuestro santo despliega una verdadera pedagogía de la misericordia. Nos permitimos citar *in extenso* la primera parte:

¹Al hermano N., ministro: El Señor te bendiga. ²Te digo, como puedo, respecto al caso de tu alma que todas las cosas que te son obstáculo para amar al Señor Dios y quienquiera que te ponga obstáculo, sea de los hermanos o de cualesquiera otros, aunque te azotaran, debes tenerlo por gracia. ³Y quiérello así y no otra cosa . . . ⁵Y ama a los que esto te hacen. ⁶Y no quieras de ellos otra cosa, sino lo que el Señor te dé. ⁷Y ámalos precisamente en esto, y no quieras que sean mejores cristianos. ⁸Y sea esto para ti mejor que vivir en un eremitorio. ⁹Y en esto quiero conocer si amas al Señor y me amas a mí, siervo suyo y tuyo, si procedes así: que no haya en el mundo ningún hermano que, habiendo pecado todo lo que pudiera pecar, se aleje jamás de ti, después de haber visto tus ojos, sin tu misericordia, si es que busca misericordia. ¹⁰Y, si no buscara misericordia, pregúntale tú si quiere misericordia. ¹¹Y, si mil veces volviera a pecar ante tus propios ojos, ámale más que a mí, para atraerlo al Señor; y compadécete siempre de los tales (CtaM 1-11)

Francisco le está respondiendo a un ministro ante una situación extrema planteada por éste –cuyo contenido concreto desconocemos–, donde el pecado de uno o varios hermanos le impiden, incluso, «amar al Señor Dios» (v.1). Pero él no responde –como sería lo más corriente– diciendo que esa situación es una tentación del demonio, sino que es ¡un don de Dios! (vv.2.6).¹⁵ De este modo, intenta que el ministro caiga en la

15. Hijo de la teología de su tiempo hoy prácticamente superada Francisco -siguiendo a

cuenta que aún esa situación –todo lo que la vida nos presenta– puede ser *ocasión* de gracia, de crecimiento. Situación que debe ser vivida gratuitamente, sin pedir nada a cambio... ¡ni siquiera exigir su conversión! (vv.3.6-7); y que debe ser aceptada en toda tu tensión, sin pretender evadirse a una vida de oración, «separado del mundo» (v.8). Y con esto llegamos al corazón de este breve y maravilloso escrito, donde Francisco hace ver que no se trata de indiferencia ante el pecado sino de plantear la estrategia más eficazmente evangélica para que el hermano pecador vuelva al Señor (v.11). Esto es: la praxis de misericordia; la oferta –una y mil veces– de la mirada y el abrazo misericordioso que hospeda sin juzgar, sin exigir conversión, sin exigir examen de conciencia. Sólo amor compasivo hacia la fragilidad del otro. Como en la parábola del Lc 15 donde el padre vuelve a hospedar al hijo ingrato e injusto, sin reproche alguno, sin necesidad de escuchar la confesión arrepentida, sin medir atrición ni contrición, sin advertencias y sin penitencias.

Podemos imaginar que, al momento de escribir la carta, Francisco tenía presente –aunque fuera de modo inconsciente– su experiencia anterior de «estar en pecados» y cómo entonces la misericordia divina de un amor abajado que acompaña y espera, le permitió quebrar ese círculo infernal de culpa y pecado que lo sumergía en una amargura existencial (cf. Tes 1). En la carne deshumanizada del leproso, Francisco habría reconocido, espejada, su carne sinsentido; y mientras lavaba las llagas de esos enfermos, se iría percatando que con esa misma maternal ternura el Altísimo había curado su vacío. Y en la figura bizantina del Cristo de San Damián habría intuido que esos brazos tan abiertos como sus ojos –es un crucificado–resucitado– eran los de un Dios humanado que se abajaba para abrazarlo en su radical fragilidad.

Ahora era el momento de aconsejar, desde su *background* personal, a ese ministro desorientado. Y desde ese mismo poso exhortará, en otra carta, a todos los fieles: «Y practique y tenga con cada uno de los hermanos la misericordia que quisiera que se tuviera con él si estuviere en una situación semejante» (2CtaF 43).

San Gregorio Magno- afirma en la primera Regla: “Y ruego al hermano enfermo que por todo dé gracias al Creador; y que desee estar tal como el Señor le quiere, sano o enfermo, porque a todos los que Dios ha predestinado para la vida eterna «los educa con los estímulos de los azotes y de las enfermedades y con el espíritu de compunción», como dice el Señor: «Yo, a los que amo, los corrijo y castigo» (1 R 10,3).

2.2. *La hospitalidad negada: hospedar al ingrato*

El conflicto entre Francisco y un grupo numeroso de hermanos al que hacíamos referencia en el número anterior hay que encuadrarlo dentro del proceso de institucionalización de la fraternidad... que llega a ser una Orden y donde, por muchos aspectos, la institución tiende a sofocar la intuición.¹⁶ Representa, sin duda, el momento más oscuro de la vida de nuestro santo puesto que se ve cuestionada –ni más ni menos– su opción fundamental de vida, plasmada en un proyecto evangélico alternativo que él había llevado adelante como respuesta a una clara revelación de Dios... ¿o habría sido todo un autoengaño?¹⁷

Esta gris etapa en la vida de Francisco –y de la fraternidad primitiva– queda magistralmente retratada en la conocida parábola de la *Verdadera alegría*. Retóricamente, le pregunta al hermano León si sabe en qué consiste la verdadera y perfecta alegría. Y él mismo se adelanta

16. Cf. Th. Desbonnets, *De la intuición a la institución. Los franciscanos* (Oñate: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 1991).

17. Así resume esta compleja problemática F. de Aizpurúa: «La dialéctica intuición-institución no solamente ha sido una pregunta constante en los estudios del franciscanismo, sino que ha sido una herida siempre abierta en la vida franciscana, herida, quizá imposible de cerrar. Lo cierto es que el problema se planteó, con toda su crudeza, ya desde el comienzo y tuvo apariencia de consolidación con la obra reformadora de san Buenaventura, aunque la posterior historia de la Orden mostró que la herida se había cerrado totalmente en falso. Nadie duda que la vivencia de la fraternidad fue el gran regalo de Dios para el hermano Francisco: los hermanos son don de Dios (Test 14). Pero no se puede obviar la realidad de que esa vivencia, sobre todo la última época de su vida, ha sido su mayor dificultad y ha motivado la más honda crisis de su existencia. La vida del hermano Francisco, como la de los grandes buscadores de Dios, ha estado siempre marcada por la pregunta de todo buscador: ¿Qué quiere Dios que haga? (OrSD). En los últimos años de su vida esta pregunta ha cobrado una fuerza casi angustiada... El hermano Francisco reacciona alejándose de la dirección y haciendo toda una labor profética desde «fuera» de la organización. El retiro anterior a las llagas, en 1224, marca el hito de su “gran tentación” y cómo la manera de superarla fue el aferramiento creyente al valor de la cruz y de la entrega como cauce de salvación y de vida. La parábola de la *Verdadera alegría*, en su aparente ingenuidad, refleja bien la situación de esta época: el éxito del camino cristiano es mantener el equilibrio vital cuando los caminos son oscuros o, más sencillamente, vivir en amor y fraternidad por encima de cualquier rechazo, aunque el tal rechazo afecte a las más queridas opciones personales. Es únicamente así como la Orden podrá seguir siendo fraternidad»: F. de Aizurúa, «“Lo amargo, se me tornó en dulzura”...», 186-187. Dentro de la abundantísima bibliografía sobre el proceso de institucionalización de la Orden, puede verse el clásico: K. Esser, *La Orden Franciscana. Orígenes Ideales* (Oñate: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 1976), 185-267; y más recientemente: G.G. Merlo, *En el nombre de Francisco de Asís. Historia de los hermanos menores y del franciscanismo hasta los comienzos del siglo XVI* (Arantzazu: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 2005), 32-49 y 153-225.

advirtiéndolo que no pasa por el éxito estrepitoso, aun cuando pueda tener visos de evangélico: no consiste en que grandes teólogos, jerarcas de la iglesia o reyes vengan a formar parte de la Orden; tampoco pasa por el que se realicen grandes tareas evangelizadoras ni obras milagrosas (VerAl 4-6). Situaciones todas que tienen referencia directa a lo que estaba sucediendo, como histórica será la escena del rechazo –en su significación– a partir de la cual enseñará dónde reside la verdadera alegría. Imagina que, llegando a la Porciúncula desde Perusa, luego de caminar 15 kilómetros en la noche y bajo un frío aterrador –condiciones que reflejan su interior–, es rechazado por el hermano hospedero por tres veces, es decir: totalmente. La razón esgrimida por el portero es contundente: «Tu eres un simple y un inculto. Ya no vienes con nosotros. Nosotros somos tantos y tales, que no te necesitamos» (VerAl 11). Es que, como resume en frase lapidaria un gran franciscanista, se ha pasado «de la práctica de la pobreza a la teoría de la pobreza, de la pobreza *vivida* a la pobreza *pensada*». ¹⁸ Y para pensar y escribir, Francisco no hacía falta. Francisco, que había parido maternalmente ese proyecto y maternalmente había cuidado y hospedado a cada uno de los hermanos, ahora era declarado «huésped no grato» en su más amada casa, donde todo había comenzado: la Porciúncula.

¿Cómo reaccionar ante tamaña injusticia? Nuevamente deberá rememorar y conmemorar aquella experiencia vivificante cuando, mientras practicaba la misericordia con los leprosos, había descubierto cuánta más misericordia había tenido el Señor con él... y estaría teniendo ahora cuando era tratado como un leproso por sus mismos hermanos. A eso parece aludir la exclamación que Francisco pone en los labios del hospedero hostil: «Vete al lugar de los crucíferos y pide allí» (VerAl 14). Los crucíferos, una Orden hospitalaria de su tiempo que atendía varias de las leproserías existentes en los alrededores de Asís, y donde seguramente él había hecho sus experiencias veinte años atrás. Volver a ese lugar físico era volver a un lugar teologal.

Retroalimentado y revivificado, entonces, podrá afirmar como resolución de esa paradójica situación: «Te digo que, si he tenido

18. G.G. Merlo, «Historia del hermano Francisco y de la Orden de los Menores», en: A. Rigón et al., *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana* (Oñate: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 1999), 4.

paciencia y no me he turbado, en esto está la verdadera alegría, y la verdadera virtud y la salvación del alma» (VerAl 15). Pero esto no significa ataraxia ni indiferencia ante el conflicto, ni un posicionarse más allá del bien y del mal; es la convicción que nace del estar enraizado en un amor irrevocable que ninguna situación externa podrá arrebatar ni, por tanto, quitarle la paz. Porque, en verdad, «el siervo de Dios no puede saber cuánta paciencia y humildad tiene mientras se le da gusto. Más, cuanta paciencia y humildad muestra en el momento en que le contrarían quienes debieran darle gusto, tanta tiene y no más» (Adm 13; cf. Adm 15).

En la línea de lo que venimos reflexionando, podemos concluir afirmando que la verdadera alegría consiste en aceptar humildemente la hospitalidad negada, aunque debida. Y hacerse hospitalario con el ingrato. Setenta veces siete. Gratuidad tan pura como desestabilizante.

2.3. *La hospitalidad última: hospedar al enfermo y a la muerte*

Sin duda, uno de los momentos más desconcertantes en la vida de Francisco fue –paradójicamente– su muerte. Cómo la esperó, cómo la acogió, cómo la hospedó. Pero antes de focalizarnos en ese hecho, digamos una palabra sobre aquella realidad que, de alguna manera, es su causa inmediata, esto es, la fragilidad física y, más concretamente, la enfermedad. Junto a las heridas en el alma y la ilusión a que hacíamos referencia en el punto anterior, habrá entonces que considerar las enfermedades en el cuerpo que lo afligieron sobre todo en los últimos años.¹⁹

Dos de sus admoniciones pueden servirnos de punto de partida: «Dichoso el hombre que, en su fragilidad, soporta a su prójimo en aquello que querría que le soportara a él si se estuviera en una situación semejante» (Adm 18; cf. 1R 10,1; 2R 6,9); y «Dichoso el siervo que ama tanto a su hermano cuando está enfermo y no puede corresponderle, como cuando está sano, y puede corresponderle» (Adm 24). Empatía y gratuidad son las dos notas que nos interesa resaltar de esos

19, Cf. O. Schmucki, «Las enfermedades de San Francisco durante los últimos años de su vida», *Selecciones de Franciscanismo* 48 (1987), 403-436.

textos. Y nos surge la pregunta ¿no aprendió Francisco eso sirviendo a unos leprosos que lo impelían a salir de su autoreferencialidad, lo invitaban a ponerse en su lugar y que, desde su lugar de marginación e impotencia, no reclamaban nada? ¿no comprendió Francisco que esa donación gratuita que él estaba realizando estaba precedida por la gratuita misericordia que Dios estaba teniendo con él? La misericordia implica volver el corazón al miserable, sentir con él; y se embellece con la gratuidad cuando lo hecho es sin esperar recompensa, porque el otro nada tiene que ofrecer, ni siquiera la gratificación de su sanación para quien lo ayuda, porque «*i lebbrosi restarono lebbrosi*». ²⁰ Quizá fueron estos marginados quienes le enseñaron a hospedar de tal modo esas dolencias al punto que Francisco llegó a llamarlas «hermanas enfermedades» (cf. 2 C 212). ²¹

Dirigiendo ahora nuestra mirada hacia el último acto de la vida del Pobre de Asís, su disposición puede resumirse en las palabras con que la recibe, según el testimonio de sus biógrafos: «Bienvenida sea mi hermana muerte» (2 Cel 217), y que quedó plasmada en la última estrofa del *Cántico de las creaturas*, añadido pocos días antes de morir: «Lodo seas mi Señor, por nuestra hermana la muerte corporal» (Cánt 12) ¿Cómo alguien puede hospedar a este huésped tan temido de esa forma: con los brazos abiertos y cantando? (cf. Moore 2018 202-205). Sobre todo, teniendo en cuenta que las narraciones de sus biógrafos distan bastante de la dramaticidad de los relatos evangélicos sobre los últimos momentos de Jesús. ²²

20. P. Maranesi, «La conversione...», 24.

21. «El hermano Francisco ha entendido que la manera evangélica de situarse en la realidad es hacerlo en modos curativos. De ahí que el texto de Mt 9,12: “No tienen necesidad de médico los que se sienten fuertes sino los que se encuentran mal”, ha sido una certeza vivida para él, como lo muestran sus escritos (1 R 5,8; CtaM 15). Y ha querido hacer constar de modo explícito en sus dos Reglas que los hermanos enfermos son parte valiosa de la fraternidad (1 R 10; 2 R 6), sintetizando esta certeza en aquel axioma siempre elocuente: “Dichoso el siervo que ama tanto a su hermano, cuando está enfermo y no puede corresponderle como cuando está sano y puede corresponderle” (Adm 24). Desde aquí ha entendido Francisco que no se puede curar más que desde dentro. Curar desde fuera es hermoso, pero curar desde dentro es liberador»: F. de Aizpurúa. «“Lo amargo, se me tornó en dulzura...”», 185.

22. Resulta estimulante el estudio de P. Maranesi que compara distintas fuentes franciscanas para concluir que hay dos modelos distintos de presentar la pascua de Francisco: como la muerte de un hombre «muy humano», y como la muerte de un héroe, de un santo cristiforme. Cf. P. Maranesi, «La morte di un uomo cristiano. Gli ultimi anni di vita di Francesco di Assisi», *Miscellanea Francescana* 112 (2012), 581-599.

Y dentro de la gran teatralización en medio de la cual Francisco se prepara a morir, queremos concentrarnos en un solo dato, que reviste visos de historicidad y es profundamente simbólico: el pedido de ser colocado desnudo sobre la tierra antes de recibir la Hermana muerte... en la pequeña iglesia de la Porciúncula. Quería irse desde donde –según el relato de la *Verdadera alegría*– en los últimos tiempos, no lo habían recibido. Quería acabar *donde* todo había comenzado. Quería acabar *como* todo había comenzado: con el gesto de desnudez. Veinte años atrás, frente al obispo, su familia y sus conciudadanos; ahora, frente a sus hermanos. Ayer, ante el palacio episcopal, ahora, dentro de su pequeña capilla. Desnudez ante y dentro de dos símbolos eclesiales. Interpelación hoy hacia un modo de habitar la Iglesia, a un modo de hospedar en la Iglesia. Y antes, a un modo de habitar la tierra, «nuestra hermana la Madre tierra, que nos sustenta y gobierna» (Cánt 9): la primer y gran hospedera, que lo despide del mismo modo en que lo había recibido: desnudo. También ahora nos surge la pregunta ¿habrá aprendido a andar desnudo contemplando a los leprosos, tantas veces solo vestidos con sus llagas? Aunque no tenga respuesta certera, creo que es una pregunta lícita. Y, quizá también, esa experiencia de haber hospedado tantas veces antes a la Hermana muerte entre sus brazos abrazando a los leprosos moribundos, le facilitó el poder extender libremente sus brazos ahora, cuando a él lo visitaba.

Conclusión

El autor de la Carta a los hebreos nos aconseja: «no olvidéis la hospitalidad, pues gracias a ella algunos hospedaron, sin saberlo, ángeles» (Heb 13,2). Francisco de Asís, sabiéndolo, en los inicios de su aventura evangélica, practicó la hospitalidad con los leprosos que, antes, lo hospedaron a él (en el leprosario). Pero no se trató de una praxis con la belleza angélica *dei-forme* sino en la carne herida y *de-forme*. Y lo que no sabía Francisco es que esa experiencia de misericordiosa hospitalidad le cambiaría el presente y el futuro. Lo primero, porque le permitiría hacer el quiebre en su proceso de búsqueda vocacional y, lo segundo, porque esa experiencia fundante le posibilitaría, en adelante, enfrenar y resolver situaciones traumáticas (el pecado, la

ingratitude, la enfermedad, la muerte...) de un modo evangélico y jesuánico.

Así, en el dinamismo de donación y recepción que define toda hospitalidad será el más vulnerable –el leproso– quien realizará la más significativa donación/revelación. Porque *en* esa carne des-humanizada, Francisco «comprenderá» –aunque caiga en la cuenta tiempo después– lo que es la encarnación: la kénosis misericordiosa de un Dios que se manifiesta de un modo especial en la carne destrozada de la humanidad. Un Dios que, en Jesús, lava esos pies, se hace menor (el *Deus semper maior* se trastoca en el *Deus semper minor*); un Jesús que seduce a Francisco de tal modo que también él querrá ser *hermano y menor*; y desde ese lugar social y teológico, hospedar a todos, de un modo particular a los pobres y excluidos. Con lo cual se rompe «la simetría, ley fundamental de todo encuentro auténtico»,²³ desde la doble asimetría que supone la encarnación: la de un Dios que se hace Hombre y la de un Hombre que se hace menor; y desde ahí lava, sirve, hospeda. El pobre de Asís –como el profeta de Nazaret– hospeda «desde abajo».

Sin duda, «Dios se manifiesta *en* el encuentro, por el hecho de la encarnación . . . Él habita entre nosotros, no en un templo»;²⁴ pero hay que dar un paso más, porque «dado que la encarnación no es aséptica, desde el momento en que Dios elige entrar a la historia desde los márgenes, se nos revela su opción por las víctimas. Por la encarnación, Dios, de algún modo, se une a todo hombre (cf. GS 22) pero esa unión con todos la realiza y revela desde algunos: desde el lugar del pobre, de quien no tiene una vida digna asegurada».²⁵ Francisco descubrió –a nivel intuitivo– esta verdad fundamental del Cristianismo practicando la hospitalidad y la misericordia con los leprosos: los pobres y víctimas por excelencia de su tiempo. Él, hospedando al leproso, encontró la salvación; a nosotros, nos queda alguna cuestión, porque

23. Ch. Theobald, *El estilo...*, 75-76.

24. *Id.*, 83.

25. Cf. M. Moore, «Esperar con los desesperanzados a la luz del misterio pascual. Meditación teológica», en: *En el camino de Emaús. Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología, (Buenos Aires: Agape, 2017), 393.

Eran diez leprosos. Era
esa infinita legión
que sobrevive a la vera
de nuestra desatención.

Te esperan y nos espera
en ellos Tu compasión.
Hecha la cuenta sincera,
¿cuántos somos?, ¿cuántos son?

Leproso Tú y compañía,
carta de ciudadanía
nunca os acaban de dar.

¿Qué Francisco aún os besa?
¿Qué Clara os sienta a la mesa?
¿Qué Iglesia os hace de hogar?²⁶

MICHAEL MOORE

frmichaelmoore@gmail.com

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Recibido 08.01.2020/ Aprobado 01.02.2020

Bibliografía

Fuentes franciscanas

Admoniciones = Adm

Anónimo de Perusa = AP

Cántico de las creaturas = Cánt

Carta a los fieles, segunda redacción = 2CtaF

Carta a un ministro = CtaM

26. P. Casaldáliga, *Sonetos neobíblicos precisamente* (Buenos Aires: Claretiana, 1996), 20.

El autor es Doctor en Teología Fundamental. Profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Celano, Vida primera = 1C
Celano, Vida segunda = 2C
Consideraciones sobre las llagas = LI
La verdadera alegría = VerAl
Leyenda de los tres compañeros = TC
Primera regla, no bulada = 1R
Segunda regla, bulada = 2R
San Buenaventura, Leyenda mayor = LM
Testamento = Tes

Otras

- Aizpurúa, F., «“Lo amargo, se me tornó en dulzura”. La conversión del hermano Francisco como conversión social», *Selecciones de Franciscanismo* 89 (2001): 180-181
- Casaldáliga, P., *Sonetos neobíblicos precisamente*. Buenos Aires: Claretiana, 1996
- Desbonnets, Th., *De la intuición a la institución. Los franciscanos*. Oñate: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 1991
- Esser, K., *La Orden Franciscana. Orígenes Ideales*. Oñate: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 1976
- Lavilla, M.A., «La misericordia en San Francisco de Asís», *Selecciones de Franciscanismo* 77 (1997): 263-284
- Manselli, R., *Vida de san Francisco de Asís*. Oñate: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 1997
- Maranesi, P., *Facere misericordiam. La conversione di Francesco d'Assisi: confronto critico tra il Testamento e le Biografie*. Assisi: Porziuncola, 2007
- - -, «Il servizio ai lebbrosi in san Francesco e nei francescani», *Franciscana* 11(2009): 1-63
- - -, «La conversione di Francesco: racconti di una (doppia) identità», *Vita minorum* 3-4 (2008): 65-108
- - -, «La morte di un uomo cristiano. Gli ultimi anni di vita di Francesco di Assisi», *Miscellanea Franciscana* 112 (2012): 581-599

- - -, *L'eredità di frate Francesco. Lettura storico-critica del Testamento*. Assisi: Porziunca, 2009
- Merlo, G.G., *En el nombre de Francisco de Asís. Historia de los hermanos menores y del franciscanismo hasta los comienzos del siglo XVI*. Arantzazu: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 2005
- - -, «Historia del hermano Francisco y de la Orden de los Menores», en: A. Rigon et al., *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana*. Oñate: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 1999: 3-35
- Micó, J., «Reflexiones sobre el Testamento de San Francisco», *Selecciones de Franciscanismo* 28 (1981): 3-52
- Moore, M., «¿Dónde estás?»: la pregunta de Dios, del hombre y de la creación. Una respuesta desde el Cántico de las creaturas de Francisco de Asís», en: *¿Dónde estás? Ser humanos en este mundo. Teología, humanidad y cosmos*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape, 2018, 181-207
- - -, «Esperar con los desesperanzados a la luz del misterio pascual. Meditación teológica», en: *En el camino de Emaús. Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape, 2017: 389-398
- Schmucki, O., «Las enfermedades de San Francisco durante los últimos años de su vida», *Selecciones de Franciscanismo* 48 (1987): 403-436
- Theobald, Ch., *El estilo de vida cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2016
- - -, «Il cristianesimo come stile. Fare teologia nella postmodernità», *Teologia* 32 (2007): 280-303
- - -, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*. Paris: Les éditions du Cerf, 2008
- Uribe, F., «El proceso vocacional de Francisco de Asís», *Selecciones de Franciscanismo* 88 (2001): 44-69
- Vaiani, C., *Teologia e Fonti Francescane. Indicazioni di metodo*. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 2006

Querer vivir juntos en un mundo plural Reconocimiento y hospitalidad en Paul Ricœur

RESUMEN:

En el año 2004 sale a luz la última publicación de Paul Ricœur, titulada *Sobre la traducción*, que recoge diversos textos sobre el acto de traducir, entendido como símbolo de encuentro y reconocimiento más allá de la diferencia, incluso en la misma diversidad. El régimen de las lenguas concretas, en su multiplicidad y dispersión, dice que la humanidad se ha configurado en modalidades históricas finitas —incluso cerradas— en el espacio geográfico y en el tiempo histórico. Sin embargo, la traducción, en su realidad efectiva, atestigua que la humanidad está llamada a ser una. Con estas ideas de fondo, Ricœur se orienta a pensar las condiciones de posibilidad de la traducción, en lo que él denomina el «régimen de hospitalidad lingüística»: acoger otra lengua es también reconocer la alteridad de mi propia lengua. Sin embargo, este régimen tiene una significación antropológica más profunda en la medida que sirve de modelo para otras formas de hospitalidad, en particular éticas y políticas. Ricœur sugiere así ampliar el espíritu de la traducción y su práctica, para comprender las modalidades del querer-vivir-juntos en un mundo diverso y plural. Colocado en esta perspectiva ético-política, el paradigma de la traducción permite vislumbrar que la fraternidad no es algo ya dado, sino una tarea a realizar a través de prácticas concretas, asociadas al deseo de entenderse y al diálogo y a la deliberación como actitudes y como método. Estas prácticas no suprimen —por exclusión o por uniformización— la alteridad de las otras culturas, sino que la asumen en un proyecto más amplio y profundo, que constituye su horizonte de sentido.

Palabras clave: hospitalidad; reconocimiento; traducción; Ricœur

Wanting to Live together in a plural World Recognition and Hospitality at Paul Ricœur

ABSTRACT:

In 2004, Paul Ricœur's latest publication, *On Translation*, which includes various

texts on the act of translating, understood as a symbol of encounter and recognition beyond differences and diversity, comes to light. The regime of concrete languages, in its multiplicity and dispersion, states that humanity has been configured in finite — and even closed— historical modalities both in geographical space and in historical time. However, translation, in its effective reality, attests that humanity is called to be one. With these basic ideas, Ricœur thinks about the conditions of possibility of the act of translating, in what he calls the “regime of linguistic hospitality”: welcoming another language also implies recognizing the otherness of my own language. However, this regime has a deeper anthropological significance to the extent that it serves as a model to other forms of hospitality, particularly ethical and political ones. Ricœur thus suggests expanding the spirit of translation and its practice, in order to understand the “will of living together” in a diverse and plural world. Placed in this ethical-political perspective, the translation paradigm allows us to discern that fraternity is not something already given, but a task to be performed through concrete practices, associated with the desire to understand each other and embrace dialogue and deliberation as a method and approach. These practices do not suppress —by exclusion or by standardization— the otherness of other cultures, but instead assume it in a broader and deeper project, which constitutes their horizon of meaning.

Keywords: Hospitality; Recognition; Translation; Ricœur

1. Introducción

Permítanme comenzar recordando un momento en la vida de Paul Ricœur, que nos puede ayudar a comprender mejor las reflexiones que desarrollaré en las páginas que siguen. En el año 1957, Ricœur se instala con su familia en la comunidad de *Les Murs Blancs*, a unas decenas de kilómetros al sur de París. Este lugar, marcado por la fuerte presencia de Emmanuel Mounier que había fallecido algunos años antes, alberga a numerosas familias que tienen en común una pertenencia intelectual al personalismo, y que pretenden vivir una vida diferente, más comunitaria, más fraterna, más abierta y hospitalaria, «lejos del egoísmo de la pequeña burguesía urbana».¹ Instalado en ese lugar, Ricœur participa, domingo a domingo, en los encuentros de su parroquia de la Iglesia Reformada de Francia, a la cual pertenece y donde toma contacto con Louis Simon, un pastor cuyas predicaciones atraen a un núcleo importante de intelectuales franceses.

1. François Dosse, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013), 269.

Estas predicaciones serán recopiladas y publicadas algunos años más tarde, en un libro al cual el propio Ricœur le hace un *Prefacio*;² él que había formado parte activa de los intercambios que suscitaban dichas meditaciones. Entre ellas se encuentra una pequeña joya titulada: «Cristo nació donde los paganos», cuyo contenido expresa en breves imágenes el sentido antropológico profundo de la problemática de la hospitalidad en el pensamiento de Ricœur.

Se trata de una meditación sobre el conocido pasaje de la curación de la hija de una cananea. Para Louis Simon, este texto relata cómo la identidad de Jesús se configura en diálogo/confrontación con la alteridad que representa esta mujer pagana, en cuanto figura de lo otro, de lo ajeno, de lo extranjero. Recordemos el pasaje. A los gritos que profiera la cananea de que cure a su hija atormentada por un demonio, Jesús comienza por hacerse el sordo. Louis Simon comenta:

«¿Cómo hacerse el sordo ante los gritos estremecedores de una madre y seguir siendo todavía alguien? ¡Nunca Jesús se había compartido así! ¿Qué está pasando? Y la cosa se agrava. Jesús le dice: “No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel”. ¡Qué dura respuesta al dolor de una madre! ¿Cómo podríamos calificar a Jesús? ¿de parroquiano? ¿de nacionalista? La madre, sin embargo, sigue insistiendo, lucha por su hija, se pone a sus pies, suplica: “¡Sócorreme, Señor!”. ¿Qué otra cosa podría hacer para conmooverlo y hacerse escuchar? Y Jesús (qué cruel que parece, que insoportable que es), le espeta (a una mujer que llora, arrodillada, a sus pies): “No se debe tirar a los perros el pan de los hijos”. ... Esta salida del territorio no comenzó bien... Jesús se muestra más judío que nunca, nacionalista peor que un fariseo, racista peor que un esenio. ¿Dónde está el profeta de los humildes y los pequeños de Galilea? ... ¿Cómo entender lo que dice? Pero se trata de un relato de nacimiento: de una auténtica transfiguración, de un verdadero pasaje fuera de las fronteras. Aquí Jesús nacerá como Cristo. Eso ocurre cuando la pagana logra ser escuchada: “Es verdad Señor, pero los perritos comen de las migajas que caen de la mesa de los patrones”... [Haciéndose escuchar] la pagana ... lo convierte, lo transfigura, le ofrece ... una nueva identidad. En el sentido propio de las palabras: lo pone en el mundo. Madre de Cristo, mujer anónima y pagana. .. Es gracias a esta madre pagana que nace el Cristo universal. El nacimiento de ‘Cristo’ es, por lo tanto, aquí, no en Belén o en Nazaret. Es aquí: donde los otros, en el país de los paganos, fuera de las fronteras. Tenemos que recordarlo siempre: Cristo ha nacido, dolorosamente, donde los paganos. Hermanos:

2. Paul Ricœur, Prefacio a Louis Simon, '*Mon' Jésus. Méditations sur des textes d'Évangile* (Paris: Les Bergers et les Mages, 1998).

Cristo nació fuera de las fronteras, es este el corazón del evangelio. Mientras estaba en su nación, era sólo 'Jesús', el otro 'Juan Bautista', o 'uno de los profetas'. Pero, naciendo al mundo de los otros, se constituye y se transfigura en 'el Cristo universal'. Nosotros, que estamos en búsqueda de nuestra identidad, tendríamos que tenerlo siempre presente: no hay identidad eclesial, no hay identidad parroquial, ... sino somos conducidos de entrada hacia una solidaridad total, loca, radical, con todos los ninivitas de nuestra generación. Si, todo lo que somos y todo lo que nos proponemos hacer juntos, todo eso no tiene ningún sentido si no nos desplaza fuera de nuestras fronteras a una alegre solidaridad con los otros delante de Cristo.»³

Creo que este concepto de un nuevo nacimiento fuera de las fronteras, de alcanzar lo más profundo de la propia identidad saliendo hacia la alteridad que nos confronta, late detrás de las ideas de reconocimiento y hospitalidad que atraviesan el pensamiento de Ricœur, y que se hacen más explícitas en dos de sus últimas grandes obras: *Si mismo como otro* (1990) y *Caminos de reconocimiento* (2004).

Nos acercaremos a algunos núcleos de esta problemática comentando para ello dos textos de nuestro autor. En el primer apartado profundizaremos el sentido del título de nuestra exposición («Querer vivir juntos en un mundo plural»), analizando para ello el artículo «Civilización planetaria y culturas nacionales», que Ricœur publica en la revista *Esprit* en octubre de 1961.⁴ El segundo apartado («Del acto de traducir a la hospitalidad lingüística»), mostraremos cómo el paradigma de la traducción, y el regimen de la hospitalidad lingüística que de él emerge, puede ayudarnos a pensar los importantes desafíos que ese querer vivir juntos nos plantea. Allí trabajaremos sobre todo algunas de las principales ideas de *Sobre la traducción*. El tercer apartado («La acción que conviene») no hará más que enumerar algunos textos de Ricœur donde se esbozan ciertas líneas de acción éticas y políticas convergentes con el paradigma de la traducción.

3. Louis Simon, «Le Christ est né chez les païens. Predication de Louis Simon (Matthieu 15/21-28 et Marc 7/24-30) », rev. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*. 15 (1987): 100.

4. Paul Ricœur, «Civilización universal y culturas nacionales» (1961) en *Ética y cultura* (Buenos Aires: Prometeo, 2009), 41-54. Citaremos en adelante con la sigla EC. Ver también sobre este tema los siguientes artículos de Ricœur: «El cristiano y la civilización occidental» (1946), EC, 71-84; «Por la coexistencia pacífica de las civilizaciones» (1951), EC, 85-95; «De la nación a la humanidad: la tarea de los cristianos» (1965), EC, 55-70.

2. *Querer vivir juntos en un mundo plural*

En «Civilización universal y culturas nacionales» Ricœur se plantea, por primera vez y con gran lucidez, los desafíos que laten detrás del anhelo del querer vivir juntos en un mundo plural que recién está iniciando el proceso de globalización y que se hará explícito algunas décadas más tarde.⁵ En este temprano artículo, nuestro autor percibe que la unidad planetaria que se está gestando, y que el caracteriza como una «integración abstracta», se realiza exclusivamente a favor de la «difusión del progreso tecno-científico y de un tipo de vida universal», pero pagando el precio de una progresiva y sutil destrucción de las culturas nacionales concretas, que son sin embargo «el núcleo creador de las grandes civilizaciones» (EC, 48).⁶ Una integración de este tipo, que conduce a las distintas comunidades lingüísticas y culturales a renunciar a sus valores particulares, se terminará realizando, pronostica Ricœur, en la superficie de lo propiamente humano de cada cultura. Nuestro autor teme que este proceso, conduzca a una progresiva deshumanización de los vínculos y, por esa pendiente, nos lleve a la violencia y a la guerra. Un síntoma de ese proceso lo percibe en el hecho que nuestro mundo se esté convirtiendo en una especie de museo planetario, en el cual las culturas concretas y sus valores empiezan a ser simples muestras de un pasado perimido, para ser visitadas por turistas apresurados.⁷ Las culturas se convierten así en simple espectáculo y no en matrices nutrientes, capaces de darle sentido al proceso de integración que se está incoando.

Ricœur vislumbra así la importancia de un auténtico encuentro entre las culturas en su diversidad para que la humanidad del futuro siga

5. «El problema aquí evocado es común tanto a las naciones altamente industrializadas y regidas por un Estado nacional antiguo, como a las que salen del subdesarrollo y están dotadas de una independencia reciente. El problema es el siguiente. La humanidad, tomada como un único cuerpo, entra en única civilización planetaria, que representa a la vez un progreso gigantesco para todos y una tarea aplastante de supervivencia y de adaptación de la herencia cultural en ese nuevo marco. Experimentamos todos, en grados diferentes y en modos variables, la tensión entre la necesidad de este acceso y de este progreso, por una parte, y, por la otra, la exigencia de salvaguardar nuestros patrimonios heredados» (EC, 41).

6. «En este punto extremo, el triunfo de la cultura del consumo, universalmente idéntica e integralmente anónima, representaría el grado cero de la cultura de creación; sería el escepticismo en escala planetaria, el nihilismo absoluto en el triunfo del bienestar. Hay que confesar que este peligro es por lo menos igual al de la bomba atómica, y tal vez, el más probable» (EC, 48).

7. Cf. EC, 48.

siendo tal. Para que este encuentro se realice es necesario salir de la alternativa ruinosa en la que parece estar oscilando, por ejemplo, la integración europea: una especie de cultura universal igual para todos, que es lo que late detrás del proyecto de la burocracia de Bruselas, o una alteridad radical entre las distintas culturas nacionales, que se cierran defensivamente en su historia y en su territorio.⁸ Ricœur entiende que la salida a esta alternativa reside en aquellas culturas capaces de exponerse al encuentro con otras culturas, incluso al riesgo de transformarse en lo más profundo de su propia identidad, sin perder por eso pie en el suelo nutriente de su historia y de su tradición. Este «exponerse» es, sin embargo, «una aventura temible en que todas las herencias culturales corren el riesgo de naufragar» (EC, 52) en un «sincretismo vago e inconsistente» (EC, 53). Pero nada está más alejado de un auténtico encuentro que los sincretismos, que «son siempre fenómenos de recaída» y «no implican nada que sea creador» (EC, 53). A estas falsas soluciones, hay que oponer el diálogo auténtico, la comunicación profunda, la creación de puentes asentados en verdaderos pilares, «es decir una relación dramática en la que -una y otra vez- me afirmo en mi origen y, saliendo de mi mismo, «me entrego en imaginación al prójimo» en su cultura diversa (cf. EC, 53).

«Sólo una cultura viva, a la vez fiel a sus orígenes y en estado de creatividad... es capaz de soportar el encuentro con las otras culturas, no sólo de soportarlo sino de dar un sentido a este encuentro» (EC, 52).

«Cuando el encuentro es una confrontación de impulsos creadores... es creador en sí mismo» (EC, 53).

Por consiguiente, nada más alejado de un auténtico encuentro, «que el desapego desengañado de nuestro propio pasado» (EC, 48), es decir, de un cierto resentimiento con nosotros mismos y con nuestra tradición.⁹

8. Se puede leer al respecto, el siguiente texto de Ricœur, escrito 30 años más tarde: «Quel ethos nouveau pour l'Europe? », en Koslowski, P. (dir), *Imaginer l'Europe. Le marche interieur europeen, tache culturelle et economique*, Paris, Du Cerf, 1992, 107-116. Disponible en el sitio web del *Fonds Ricœur*: http://www.fondsRicœur.fr/uploads/medias/articles_pr/quel-ethos-nouveau-pour-l-europe.pdf.

9. Ricœur expresa como síntoma preocupante de esta actitud la de aquellos cristianos que, por excesivo espíritu crítico, son incapaces de nutrirse de su propia historia para hacerla fecunda en el presente. «Uno de los signos más inquietantes de nuestro tiempo es ver a algunos de los mejores cristianos entre los primeros en ser atacados por enfermedad que denuncian brillantemente en otros, y que es la impotencia de inventar. En ellos parece que el cristianismo se hubiera convertido en un poder de diagnóstico y de crítica, más que de creación o recreación» (EC, 71).

«La verdad humana sólo se encuentra en ese proceso en que las civilizaciones van a enfrentarse cada vez más desde aquello que en ellas es lo más vivo, lo más creador. La historia de los hombres será cada vez más una vasta explicación, en que cada civilización desarrollará su percepción del mundo en el enfrentamiento con todas las demás» (EC, 53).

«Ahora bien, ese proceso apenas comienza. Probablemente es la gran tarea de las generaciones venideras. Nadie puede decir lo que ocurrirá con nuestra civilización [occidental] cuando haya encontrado otras civilizaciones de un modo distinto al choque debido a la conquista y a la dominación. Pero es necesario reconocer que es encuentro no se ha producido todavía al nivel de un verdadero diálogo. Por tal motivo, estamos en una especie de intermedio, de interregno, en el cual ya no podemos practicar el dogmatismo de la verdad única pero tampoco somos aún capaces de vencer el escepticismo en el que nos encontramos. Estamos aún en el túnel: en el crepúsculo del dogmatismo, en el umbral de los verdaderos diálogos» (EC, 53).

«En consecuencia, si bien vemos el problema, no estamos aún en condiciones de anticipar ... el fruto ... de la historia de los hombres que emprenderán este temible debate» (EC, 54).

¿Cómo realizar ese horizonte de una humanidad una integrando en ese proceso la diversidad y la pluralidad cultural? ¿Con qué instrumentos contamos para ayudarnos, y ayudar a las futuras generaciones, a tener éxito en este temible debate? Es a estas preguntas que el acto de traducir ofrece algunas herramientas, y que por eso se convierte en paradigma.

3, *Del acto de traducir a la hospitalidad lingüística*

*Sobre la traducción*¹⁰ se inicia con una constatación a todas luces evidente: el hecho irreductible de la pluralidad y la diversidad de las lenguas en el mundo. Esta realidad que se impone es también un enigma: «¿por qué no hay una sola lengua? », «¿por qué tantas lenguas, cinco o seis mil, según los etnólogos? » (ST, 32). Según un criterio simplemente utilitarista de eficacia y adaptación de la especie en su lucha por la sobrevivencia esta multiplicidad parece no sólo inútil, sino per-

10. Paul Ricœur, *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004). Trad. de Patricia Willson (Buenos Aires: Paidós, 2009). Este pequeño volumen recoge los siguientes textos: «Desafío y felicidad de la traducción» (1997); «El paradigma de la traducción» (1998); «Un *pasaje*: traducir lo intraducible» (1999). Citaremos en adelante la traducción castellana con la sigla ST.

judicial: una «prodigalidad nefasta», afirma Ricœur citando a Steiner (cf. ST, 32). Por otro lado, este enigma de la diversidad, de la dispersión e incluso de la confusión de lenguas, se contrasta con otro hecho notable: «Todos los hombres hablan; ese es un criterio de humanidad, junto con la herramienta, la institución y la sepultura» (ST, 33). El lenguaje es así una competencia universal desmentida por sus desempeños locales en una realización que es fragmentada, diseminada, dispersa, confusa e, incluso a veces, clausurada en si misma.

Esta doble situación, que opone la universalidad del lenguaje y la pluralidad de las lenguas se acompaña de una tercera constatación: «el hecho mismo de la traducción». «Es porque los hombres hablan lenguas diferentes que la traducción existe» (ST, 32). «Siempre se ha traducido», «se trata de una realidad tan notable» como las otras dos (cf. ST, 34). Hay que confesarlo: de una lengua a otra, la situación es la de dispersión y de confusión. Y, sin embargo y a pesar de todo, la traducción existe y es posible (cf. ST, 41).

¿Qué revela esta triple constatación a la reflexión? ¿De qué humanidad nos habla? ¿Hacia dónde nos conduce? Por un lado, la heterogeneidad de lenguas nos habla de la humanidad que somos, que no se ha constituido de hecho bajo un solo estilo cultural sino que se presenta abierta, diseminada y dispersa en una multitud de culturas, en figuras históricas finitas -incluso cerradas- en el espacio geográfico y en el tiempo histórico. Pero, por otro lado, la realidad de la traducción atestigua que esa humanidad que somos está llamada a ser una y nos invita así a ser creativos en la construcción de esa unidad, que no se impone desde fuera de la diversidad sino que se edifica en la misma pluralidad.

Que el acto de traducir tiene implicaciones éticas vinculadas con la hospitalidad lo muestra el sugerente título del ensayo de Antoine Berman: *La prueba de lo ajeno*, bajo la égida del cual Ricœur realiza su propia reflexión sobre la traducción.¹¹ ¿En qué reside la prueba en cuestión? En la difícil tarea de acercar lo otro [lo ajeno] a lo propio, de alojar lo extranjero en lo nuestro. En efecto, dos términos son puestos en relación

11. «Me gustaría... ubicar mis observaciones dedicadas ... a la traducción bajo la égida del título *La prueba de lo ajeno*, que Antoine Berman dio a su notable ensayo sobre la cultura y la traducción en la Alemania romántica» (ST, 17). Cf. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger* (Paris: Gallimard, 1995).

por el acto de traducir: lo extranjero -término que abarca la obra, el autor, su lengua- y lo propio, es decir el lector destinatario de la obra traducida. Y, entre ambos, el traductor que se encuentra como mediador entre uno y otro. «En esa incómoda situación de mediador reside la prueba en cuestión» (ST, 18). Traducir supone así un doble descentramiento, que queda bien resumido en la sugerente fórmula: «Traducir es servir a dos amos, al extranjero en su extranjería, al lector en su deseo de apropiación» (ST, 48), a riesgo de servir y traicionar a los dos. El trabajo del traductor es así ambivalente, en la medida en que se experimenta forzando ambos lados de la alternativa: fuerza su propia lengua (la lengua de llegada) con el riesgo de alterarla para que pueda «cargar el lastre de lo extranjero»; fuerza la otra lengua (la lengua de partida), con el peligro de desterrarla a la lengua materna en su afán de apropiación (cf. ST, 24).

Cuando este doble desplazamiento entre lo otro y lo propio quiere ser comprendido desde una perspectiva puramente teórica se termina -entiende Ricœur- en un callejón sin salida, en una estéril y «ruinosa alternativa de la que es necesario liberarse» (ST, 35).

«Esta alternativa paralizante es la siguiente: o bien la diversidad de lenguas expresa una heterogeneidad radical -y entonces la traducción es teóricamente imposible, pues las lenguas son *a priori* intraducibles entre sí-, o bien la traducción se explica mediante un fondo común que vuelve posible el hecho de la traducción. Pero entonces uno debe poder o bien *reencontrar* ese fondo común, y seguir la pista de la lengua *originaria*, o bien reconstruirlo lógicamente, y seguir la pista de la lengua *universal*. Originaria o universal, esa lengua absoluta debe poder ser mostrada» (ST, 35).

Pero la búsqueda de ese fondo común, que subyace a numerosos trabajos teóricos, es imposible de alcanzar. Es justamente frente a esta dificultad que la reflexión se inclina hacia el lado de la heterogeneidad radical de las lenguas. ¿Cómo salir de esa ruinosa alternativa que opone lo traducible vs. lo intraducible? La respuesta de Ricœur es acorde a toda su línea de pensamiento. Detrás de ambas posiciones teóricas late un mismo y falso anhelo: el ideal de la traducción perfecta, que unos declaran imposible de alcanzar y que otros denodadamente buscan encontrar. Pretender ese ideal es no reconocer plenamente «la diferencia insuperable de lo propio y lo extranjero» (ST, 27). En otras palabras, es anhelar un tipo de universalidad, que suprime «la memoria de lo extran-

jero», que «borra su propia historia», y que por eso nos convierte a todos en «apátridas del lenguaje»; en resumen, «en nómades errantes» (ST, 27). No existe «una racionalidad totalmente liberada de restricciones culturales y de las limitaciones comunitarias» (ST, 26). Ese ideal, nos dice Ricœur, no es más que un puro fantasma¹² y sólo expresa «el rechazo desesperado de la condición humana real, que es la pluralidad en todos los niveles de la existencia; pluralidad cuya manifestación más perturbadora es la diversidad de las lenguas» (ST, 65).

Para salir, por tanto, de esa ruinoso alternativa es necesario abandonar la cara superficial del acto de traducir (lo noemático) y elucidar dicho acto en su dinamismo intencional (lo noético), es decir comprenderlo desde el deseo de traducir que lo sostiene.¹³ En efecto, el acto de traducir no es solamente un oficio movido por determinadas necesidades o intereses. Es cierto que los primeros traductores -que son negociantes, embajadores e, incluso, espías- están movidos por intereses muy concretos; es verdad que la necesidad de entender una obra, está detrás de la construcción de determinadas herramientas propias al arte de traducir. Sin embargo, a este nivel más operativo le subyace el plano de los deseos y las convicciones profundas: quien traduce implícitamente afirma que por debajo de la diversidad de lenguas existe una única humanidad que se expresa en esa pluralidad. Estamos en el régimen de verdad que Ricœur denomina con la palabra *attestation*, que viene del verbo francés *attester*, que podemos traducir por ‘dar testimonio’ y que está vinculada al registro del creer -en el sentido de ‘creer en’ el otro.¹⁴

12. En distintas partes de *Sobre la traducción* Ricœur aborda esta problemática. Cf. p.ej: «un fantasma de traducción perfecta reemplaza...» (ST, 20), «bajo todas estas figuras el sueño de la traducción perfecta equivale...» (ST, 27), «¿no es este ideal de la traducción perfecta el que ... mantiene la nostalgia de la lengua originaria...?» (ST, 49), «abandonar el sueño de la traducción perfecta es la confesión de la diferencia insuperable entre lo propio y lo extranjero. Es la experiencia de lo extranjero» (ST, 49).

13. «Para hablar de la tarea de traducir, quisiera evocar con Antoine Berman en *La prueba de lo ajeno*, el *deseo* de traducir. Este deseo va más allá de la necesidad y la utilidad. Hay por cierto una necesidad: si se quiere viajar, negociar, etc, es necesario disponer de mensajeros que hablen la lengua de otros. En cuanto a la utilidad esta es evidente... Así es como hemos tenido acceso a los trágicos, a Platón, Shakespeare, Cervantes, Petrarca y Dante, Goethe y Schiller, Tolstói y Dostoievski. Necesidad, utilidad, ¡de acuerdo! Pero hay algo más tenaz, más profundo, más oculto: el *deseo de traducir*» (ST, 45-46).

14. En *Si mismo como otro*, Ricœur aborda explícitamente la temática de la *attestation*. Lee-mos, por ejemplo, en el *Prólogo* de dicha obra: «La atestación se opone primordialmente a la

A este nivel, la traducción no se funda en una identidad de sentido demostrable, sino que simplemente apunta hacia una equivalencia que presume (cf. ST, 67). «Una equivalencia sin identidad» (ST, 67) la denomina Ricœur y agrega: «esta equivalencia sólo puede ser buscada, trabajada, presupuesta» (ST, 69). En este régimen, no hay traducciones verdaderas y falsas, sino traducciones mejores y peores, es decir que son más fieles al texto de partida, o que lo traicionan.¹⁵ En este plano, la alternativa ya no es entre traducible vs. intraducible, sino entre fidelidad y traición. Este dilema (fidelidad/traición) se plantea justamente cuando se ha renunciado a fundar la traducción en un criterio absoluto externo, que «sería el mismo sentido, escrito en alguna parte, por encima y entre el texto de origen y el texto de llegada» (ST, 67).¹⁶ Al ponernos en esta nueva perspectiva, descubrimos que la naturaleza verdadera de esta equivalencia sin identidad es un acto de creación, de producción; se trata de una verdadera *poiesis* (palabra tan querida a Ricœur): la difícil tarea de construir comparables entre mundos que, de hecho, son incomparables (cf. ST, 69-70).

‘Construir comparables’, ‘tender puentes’:¹⁷ al plantearlo desde

noción de *episteme*, de ciencia, en la acepción de saber último y autofundamentador. ... La atestación, efectivamente, se presenta primero como una especie de *creencia*. Pero no es una creencia ‘doxica’, en el sentido en que la *doxa* —la creencia— tiene menos grado que la *episteme* —la ciencia, o mejor dicho, el saber. Mientras que la creencia doxica se inscribe en la gramática del ‘creo que’, la atestación depende de la del ‘creo-en’. En esto se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente en la palabra del testigo.» (Paul Ricœur, *Si mismo como otro*, México, Siglo XXI, p. xxxv).

15. Criticar una traducción no es decir que es falsa, implica «proponer otra, presuntamente mejor o diferente» (ST, 48).

16. En síntesis, renunciar a la traducción perfecta es salir de la alternativa traducible vs. intraducible, asumiendo «la problemática bien conocida de la fidelidad y la traición: deseo [de traducir]/sospecha [de haberlo hecho realmente] » (ST, 25). «Una problemática sin par, sancionada doblemente por un voto de fidelidad y una sospecha de traición» (ST, 19).

17. ‘Construir comparables’, ‘tender puentes’ tal es la tarea del traductor entre fuerzas que lo exigen. Esta construcción, es fruto de la innovación y de la creatividad, y sólo pueda hacerla aquel que, siendo un bilingüe cultural, es decir, aquel que habitando ambas orillas, imagina creativamente cómo es posible tender un puente entre ambas que sea a la vez práctico y bello; y lo construye realmente. ¿No es esta producción y esta creación, se pregunta Ricœur, lo que ocurrió cuando los Setenta tradujeron al griego la Biblia hebrea, o cuando San Jerónimo, con la *Vulgata*, construyó un nuevo comparable, no griego sino latino? (cf. ST, 72). «Para seguir en el campo bíblico -agrega nuestro autor-, puede decirse que Lutero no solamente construyó un comparable al traducir al alemán la Biblia, ‘germanizándola’, como llega a decir frente al latín de San Jerónimo, sino que creó la lengua alemana, como comparable del latín de la *Vulgata*, del griego de la *Setenta* y del hebreo de la Biblia» (ST, 72).

ahí descubrimos que la renuncia al ideal de la traducción perfecta, viene ahora acompañada de una ganancia:

«Confesando y asumiendo la irreductibilidad del par de lo propio y lo extranjero, el traductor encuentra su recompensa en el reconocimiento del estatuto insuperable de dialogicidad del acto de traducir como el horizonte razonable del deseo de traducir» (ST, 27).

Este estatuto de dialogicidad es la otra cara del carácter dramático que presenta el acto de traducir: siempre es posible traducir mejor, siempre es posible retraducir lo ya traducido. Se trata de un proceso, de un trabajo, de una búsqueda titubeante, que, aceptando la irreductibilidad de lo propio y lo extranjero, no renuncia a construir un puente, una correspondencia, una equivalencia (cf. ST, 28).

Comprender el acto de traducir supone por tanto comprender el deseo de comunicación y de encuentro subyacente que lo nutre, es decir comprender la pretensión que tiene el traductor de poner dos mundos distintos y distantes en conjunción. Esta pretensión es, al mismo tiempo, una convicción y una apuesta. La convicción es que el otro que está frente a mí y que habla una lengua que no entiendo¹⁸ es un hombre como yo y la apuesta es que los signos que emite puedo comprenderlos en la medida que expresan la misma humanidad que nos constituye. «Creer que la traducción es posible hasta un cierto punto, es afirmar que el extranjero es un hombre» (EC, 52) como nosotros, y es apostar, por tanto, que la comunicación con él es realizable.

El acto de traducir expresa esta convicción y esta apuesta. Pero lo hace asumiendo, al mismo tiempo, la fragilidad inherente a este acto de comunicación. La traducción nunca es perfecta, es una construcción que queda siempre inconclusa, abierta, perfectible. Es, incluso, una tarea penosa, al filo de experimentar que se está traicionando lo que se busca traducir (traductor/traidor). Pero es justamente en esa fragilidad, y no por fuera, que *algo pasa* de una lengua a otra y que la comunicación efectivamente se realiza.

El acto de traducir afirma así que la humanidad es una, pero en

18. Y a quien inicialmente consideramos un 'bárbaro' que apenas 'balbucea' la humanidad que sí somos nosotros.

sus modalidades concretas y operativas, nos muestra que esa unidad no se impone desde fuera, en lo que sería una traducción universal y abstracta (y por lo tanto falsa y violenta), sino que, respetando lo concreto de cada lengua, perfila esa unidad como tarea difícil, siempre en construcción, siempre frágil. Afirma que la humanidad es una, pero no pretende fundar esa unidad en el ideal de una lengua perfecta y tampoco se resigna a aceptar una heterogeneidad radical de las lenguas entre sí.

Es justamente ese estatuto insuperable de diálogo animado por una esperanza invencible de unidad,¹⁹ que late detrás de los esfuerzos titubeantes y mejorables propios a la traducción, que configura lo que Ricoeur llama el régimen de 'hospitalidad lingüística'.²⁰ «Hospitalidad lingüística -nos dice- donde el placer de habitar la lengua del otro es compensado por el placer de recibir en la propia casa la palabra del extranjero» (ST, 28). Dos movimientos, entonces, la definen:

1º) «Habitar la lengua del otro». En efecto, la necesidad de construir una «equivalencia sin identidad», propia al acto de traducir, conduce al traductor a salir de su propia lengua para habitar, en imaginación y simpatía, dónde el otro habita. En esa proximidad buscada, hay siempre, sin embargo, una distancia irreductible, inalcanzable («distancia en la proximidad» ST, 58). El traductor debe así desplazarse de sus propias seguridades lingüísticas si quiere ser fiel al otro en su alteridad, asumiendo que ese movimiento nunca será total, que siempre podrá hacerse mejor. En ese movimiento, el traductor trabaja la lengua del otro «sobre sí misma» (cf. ST, 58), construyendo comparables, de lo que en realidad es incomparable. Un doble esfuerzo realiza entonces: al mismo tiempo que saca «a la luz del día la cara oculta de la lengua de partida de la obra a traducir» (ST, 26), preserva «en el amor y en la amistad» la irreductible alteridad del otro.

2º) «Recibir la palabra del extranjero en la propia casa». El extranjero, poniendo a prueba la lengua del traductor, le hace descu-

19. «Es en esperanza que todas las cosas son una». («Note sur le voeu et la tâche de l'unité», en Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris: Du Seuil, 1995, 224. Traducción del autor).

20. «Me parece, en efecto, que la traducción no plantea únicamente un trabajo intelectual, teórico o práctico, sino un problema ético. Llevar al lector al autor, llevar al autor al lector, a riesgo de servir y traicionar a dos amos, es practicar lo que doy en llamar *hospitalidad lingüística*. Ella es modelo para otras formas de hospitalidad con las que está emparentada...» (ST, 50).

brir la alteridad de su propia lengua. La lengua materna es así conducida a desprovincializarse, es decir es «invitada a pensarse como una lengua entre otras, y en última instancia, a percibirse también ella como extranjera» (ST, 26). Este descubrimiento, revela recursos latentes de la lengua de llegada, que habían quedado en barbecho (cf. ST, 47). Así, al contacto con el otro, se amplía el horizonte de la lengua materna (cf. ST, 46) y, en cierto modo, nosotros nos descubrimos, gracias a los otros, en una perspectiva nueva. Esta apertura es, al mismo tiempo, un redescubrimiento. Encerrarse en la propia lengua y cultura es así, en cierto modo, segar el acceso a lo más hondo de uno mismo. La fidelidad y la traición no solo son, entonces, al otro, sino también a lo más propio de nosotros mismos (cf. ST, 57).²¹

4. *La acción que conviene*²²

Si el diálogo y el encuentro son el horizonte que dinamiza el deseo de traducir, este último se sostiene y se inscribe en la problemática más amplia del *reconocimiento mutuo*, a la que Ricœur le dedica el *Tercer estudio* de *Caminos de reconocimiento*. Vista desde esa perspectiva, «la traducción no plantea únicamente un trabajo intelectual, teórico o práctico, sino un problema ético» (ST, 50). En efecto, este frágil régimen de «tender puentes», propio a la búsqueda de una «equivalencia sin identidad» que el acto de traducir construye, funciona para Ricœur como paradigma del encuentro de hombres y mujeres entre sí, en la diversidad de sus culturas y de sus religiones. Colocado así en esta nueva

21. «Sin la experiencia de lo extranjero, ¿seríamos sensibles a la extranjería de nuestra propia lengua? Finalmente, sin esa experiencia, ¿no correríamos el riesgo de estar encerrados en la acritud de un monólogo...? Honremos, entonces, la hospitalidad lingüística» (ST, 58).

22. Tomo este subtítulo del *Tercer estudio* de *Caminos de reconocimiento*, en donde Ricoeur nos invita a vivir en un mundo plural, sin renunciar a nuestras convicciones más profundas, pero también, sin encerrarnos, frente a la ausencia 'de una posición dominante que derima todos los arbitrajes', en la oscilación peligrosa entre un 'relativismo desilusionado' y la 'acusación panfletaria'. El hombre (y la mujer) de acción debe ser, en este mundo conflictivo y plural, alguien a la vez sabio y prudente, en el sentido del *phronimos* aristotélico, es decir alguien que sabe hacer lo que conviene en el momento adecuado a la situación concreta a la que se enfrenta. «En este sentido, nada dispensara a los actores sociales de contar con la sabiduría *phronetica*, que no separa la justicia de la precisión en la búsqueda, en cualquier situación, de la *acción que conviene*.» (Paul Ricœur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006, 266-267).

perspectiva ético-política, la traducción permite vislumbrar, a través de su espíritu y su práctica efectiva, que la fraternidad no es algo ya dado, sino una tarea a realizar a través de prácticas concretas, asociadas al deseo de entenderse y al diálogo y a la deliberación como actitudes y como método. El paradigma de la traducción permite así aceptar la diversidad de hecho sin renunciar al proyecto de una humanidad una.

En particular, el régimen de hospitalidad lingüística, que emerge de dicho paradigma, permite pensar otras formas de hospitalidad, en particular políticas. No podemos en este momento describir las distintas modalidades de acciones concretas que convienen a este régimen. Todas ellas están articuladas por la misma convicción: la humanidad en su diversidad es una sola. Apostar a esa humanidad desde el paradigma de la traducción, supone así la creatividad y el esfuerzo incansable por «tender puentes», una y otra vez, allí donde la pluralidad y la diversidad parecen imponerse en una heterogeneidad radical. Diversos textos de Ricœur apuntan a mostrar cómo es posible realizar esta tarea, tanto a nivel de la acción política concreta, de la educación ética de los ciudadanos o desde el suelo nutricional de las convicciones religiosas. Estas propuestas podemos leerlas en textos antiguos como «Por un cristianismo profético» (1948), «El hombre no-violento y su presencia en la historia» (1949), «El cristianismo y el sentido de la historia» (1951), «Tareas del educador político» (1965).²³ Ricœur desarrolla también estas ideas en los distintos foros en que su palabra es requerida para pensar el proceso de configuración de una Europa diversa y plural: «¿Qué *éthos* para Europa?» (1992), «La condición de extranjero» (1996).²⁴ Podemos también encontrar reflexiones muy fecundas para poner por obra el régimen de hospitalidad lingüística en las páginas de *La historia, la memoria y el olvido* (2000), donde se elaboran las herramientas para el diálogo, la reconciliación y el perdón político, en socie-

23. Todos estos textos están publicados en Ricœur, *Ética y cultura*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

24. Paul Ricœur, «La condition d'étranger», rev. *Esprit* 3 (2006) 264-275. Ricœur redacta estas páginas en continuidad con su participación en los trabajos de la Comisión Hessel sobre los extranjeros y la nueva Europa que tuvo lugar en 1996. Este texto será publicado diez años más tarde en la revista *Esprit*. Disponible en <https://www.cairn.info/revue-esprit-2006-3-page-264.htm>, acceso el 22 de abril 2019.

Con respecto a estos temas, se puede ver: «Résister aux passions de l'appartenance», en Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, 312-329; Jacques Ricot, «Paul Ricœur. Peut-on penser l'étranger comme un hôte?»; Peter Kemp y Noriko Hashimoto, *On Paul Ricœur. Part III*, en *Ethics and Justice* (Berlín: Lit Verlag, 2017), 213-275.

dades fracturadas por la violencia y por el odio.²⁵ Pero el desarrollo de toda esta perspectiva exigiría una tarea que no podemos realizar en este artículo.

5. Conclusión

A modo de conclusión provisoria, vuelvo al punto de partida y al encuentro de Jesús con la cananea. Es en el momento que Jesús deja de ser ‘de Nazaret’, es decir cuando, saliendo de sus fronteras, escucha y responde al llamado de esta extranjera que lo conmina (*injoint*), que nace como ‘el Cristo universal’. Es justamente en esa salida que encuentra lo más profundo de su propia identidad, es decir, la identidad de quien, por su propia confesión, no ha venido a abolir la Ley, sino y a pesar de todas las apariencias en contrario, a llevarla a su plenitud (cf. Mt 5, 17).

EDUARDO CASAROTTI

ecasarot@gmail.com

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

Recibido 03.01.2020/ Aprobado 16.02.2020

Bibliografía

Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*. Paris: Gallimard, 1995.

Dosse, François, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

25. Cf. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004). En este punto se leerá con fruto Guilhem Causse, *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricœur*, Paris, Kimé, 2014. Dicho libro, que pretende mostrar cuáles son las instituciones y las actitudes necesarias para el espinoso tema del perdón político, tiene la ventaja de trabajar sobre ejemplos concretos y actuales: la creación de Europa en tanto unión de enemigos ancestrales en una tarea común, las comisiones de verdad en Chile y Sudáfrica para dar continuidad a una sociedad luego de una fractura institucional, etc.

El autor es profesor de Antropología Filosófica de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina.

Causse, Guilhem, *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricœur*. Paris: Kimé, 2014.

Ricœur, Paul, *Ética y cultura*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Ricœur, Paul, *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.

Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*. Paris: Du Seuil, 1995.

Lo común y lo eclesial. Apuntes sobre la concepción del espacio en el pensamiento cristiano oriental

RESUMEN:

La teología ortodoxa ha conocido un importante renacimiento a partir del siglo XX, inducido por la relectura de los padres griegos y el redescubrimiento de la tradición del ícono. La revaloración de estas dos fuentes, que ha tenido un impacto significativo en el mundo occidental, está en estrecha relación a su vez con los procesos de modernización cultural de los países de tradición ortodoxa. Este ensayo aborda la concepción del espacio en el pensamiento cristiano oriental a partir de una breve exposición de sus presupuestos ontológicos, así como algunas implicancias epistemológicas y socio-culturales. En alguna medida, este texto intenta mostrar un lado oriental del asunto.

Palabras clave: Teología ortodoxa; individuo; persona; espacio; perspectiva

The Common and the Ecclesial. Notes on Conception of Space in Eastern Christian Thought

ABSTRACT:

Orthodox theology has had an important development since the twentieth century, induced by the rereading of Greek Fathers and the rediscovery of the icon's tradition. The revaluation of these two sources, which has had a significant impact on the western world, is closely related to the processes of cultural modernization in Eastern European countries. This essay approaches the conception of space in Eastern Christian thought from a brief exposition of its ontological presuppositions, as well as its some epistemological and socio-cultural implications. To some extent, this text attempts to show an eastern side of the matter.

Keywords: Orthodox Theology; Individual; Person; Space, Perspective

1. A modo de introducción

La tradición cultural del Oriente cristiano —de la Iglesia Ortodoxa, en su dimensión institucional— reconoce un florecimiento a partir de finales del siglo XIX. En países como Rusia, Grecia o Rumania, dicha tradición cultural asumirá un rol activo en el proceso de modernidad cultural, convirtiéndose en correlato objetivo del mismo e involucrándose en el nacimiento de las Vanguardias artísticas. A través de la diáspora, la semilla de este florecimiento se trasladará al corazón de Europa y a EEUU, floreciendo a su vez en la obra de destacados artistas y pensadores occidentales, tales como Rainer Maria Rilke, Hugo Ball o Vasili Kandinski.¹

Durante todo el siglo XX, el hallazgo de esta especificidad oriental seguirá operando en el desarrollo de la cultura contemporánea, a veces explícitamente —como en el caso de diversos pensadores ortodoxos contemporáneos—, a veces implícitamente —como en el caso del “personalismo”, del “existencialismo” o, más recientemente, del denominado “giro teológico” de la fenomenología.²

Las dos principales fuentes de este descubrimiento son, por una parte, la tradición patrística griega y, por otra, la tradición pictórica del ícono. En la actualidad, ambas tradiciones —que en el fondo son una y la misma tradición— concitan creciente interés al revelarnos el lado oriental de la cultura occidental —a veces de manera excesivamente confrontacional y desconociendo la índole moderna de este proceso.³ En lo que sigue presentamos una reflexión en torno a la noción de lo común a partir de lo eclesial. Una reflexión que intenta situarse en la parte oriental del asunto.

2. Lo común: el ámbito del individuo

La palabra “común” significa “lo que es de todos, pero no es de

1. Para una reseña histórico-hermenéutica del proceso en cuestión vid. Aguirre 2018: 19-43.

2. Vid. Restrepo 2010.

3. Pienso en algunos pasajes de la obra de Leonidas Uspensky o Vladimir Lossky, entre otros (Vid. Uspenski 2013 y Lossky 2009).

nadie”. En este sentido, lo común es lo que está ahí, a la vista y al alcance de todos, pero sin reivindicar ninguna relación con nadie. De aquí su acepción de “ordinario”, “corriente”, “sin gracia”, que se ha convertido en su sentido dominante. Aun cuando pertenezca al mismo campo semántico de palabras como “comunidad”, “comunión” o “comunicación” —palabras que presuponen una relación vinculante—, lo común pareciera haber perdido toda especificidad comunional, y esto debido precisamente a su falta de carácter. Y es que la relación presupone el carácter y la libertad. De lo contrario hablamos simplemente de tolerancia, yuxtaposición.

En las antípodas de lo común pareciera situarse el individuo, en tanto que unidad irreductible e irrepitable. Si bien suele asociarse el individuo con el ámbito de lo privado, sólo la presencia del individuo da lugar a lo común. En el fondo, su particularidad extrema y autorreferente es la que origina el mundo indiferenciado de lo común, de donde resulta lo privado como una mera parcelación. No es casual que la palabra individuo se emplee para referirse a alguien de quien no se sabe mucho o a quien no se quiere aludir de manera directa, que puede ser todos, pero no es nadie.

El individuo y lo común, pues, definen un modo de concebir las dos esferas en las que se desenvuelve el quehacer humano: lo público y lo privado. El drama de nuestra época en gran medida pasa por la oposición de estas dos esferas, por la ofuscación del individuo moderno, sus instituciones y su cultura.⁴ El resultado: la objetividad indiferenciada de lo común y el solipsismo extremo del individuo. ¿Pero de dónde tal confrontación?

3. La esencia (*οὐσία*) y la hipóstasis (*ὑπόστασις*)

En términos de la metafísica tradicional, lo común es la “esencia” (*ἡ οὐσία*), el género más general (*τὸ γενικότατο γένος*), aquello que queda una vez despejado todo accidente de la existencia concreta o “hipóstasis” (*ὑπόστασις*). El individuo (*τὸ ἄτομον*) es la unidad irreductible de lo común, la especie más específica (*τὸ εἰδικότατο εἶδος*). Sócrates

4. Vid. Gadamer 1991: 51-52.

tes es un individuo perteneciente a la especie humana. Así, al decir «El hombre es un animal racional» estamos hablando de la esencia; al decir «Sócrates es un hombre» estamos hablando del individuo; al decir «Sócrates es taciturno» estamos hablando de la hipóstasis. En cada caso estamos hablando del ser (*τὸ ὄν*), sólo que en el primero y en el segundo lo hacemos desde lo común de la esencia y el individuo, y en el tercero desde lo caracterizante de la hipóstasis.⁵

El pensar entendido como un hablar del individuo y lo común da lugar a una ontología de la esencia, donde lo caracterizante constituye un obstáculo para la dilucidación de la verdad, entendida como lo general. Lo real de verdad (*τὸ ὄντως ὄν*), en este caso, no es aquello que se puede ver, oler, oír y tocar, sino aquello que puede ser concebido por el entendimiento. El origen de este modo de pensar se suele situar en la Grecia clásica y su acabamiento en la Ilustración, cuando se sientan las bases de la epistemología moderna y se impone la matriz gnoseológica sujeto-objeto. Visto como una totalidad, el pensar de la esencia constituye la denominada tradición metafísica occidental.⁶

4. La perspectiva matemática

Existe una relación directa entre los presupuestos gnoseológicos de una civilización determinada y su manera de concebir el espacio. Esta es la tesis de base del estudio de Erwin Panofsky titulado *La perspectiva como forma simbólica* (1927), donde se vincula el surgimiento de la perspectiva matemática durante el Renacimiento con el desarrollo de la ciencia moderna.⁷ Siguiendo a Panofsky, podríamos aventurar que la fórmula gnoseológica sujeto-objeto, aun cuando se consolidará más tarde durante la Ilustración, se encuentra ya prefigurada en la pintura del Renacimiento —e incluso antes.⁸ Sólo el sujeto pensante (*res*

5. Para una exposición más detallada de esta terminología vid. Aguirre 2018: 250-287.

6. Vid. Heidegger 2012: 157-198.

7. «[...] el “espacio estético” y el “espacio teórico” traducen siempre el espacio perceptivo *sub specie* de una única y misma sensibilidad, la cual en el primer caso aparece simbolizada y en el segundo caso sometida a las leyes lógicas.» (Panofsky 2010: 28).

8. Ya desde el siglo IX en el incipiente arte carolingio (vid. Panofsky 2010: 32). Entonces, se

cogitans), asépticamente aislado de todo lo que le rodea, puede concebir el espacio como una extensión infinita (*res extensa*) e indiferenciada donde aislar sus objetos de estudio a través de la fantasía matemática o la fantasía artística (fig. 1).

Este modo de pensar y la concepción del espacio que resulta de él, aun cuando en alguna medida se considere superado, sigue regentando las epistemologías de nuestra época. La muerte de Dios, que se promulga como la superación de toda metafísica normativa, en muchos casos ha dado lugar a un pensamiento que simplemente invierte los términos de la ontología de la esencia, donde la preponderancia de lo objetivo sencillamente se extrapola en la autonomía del arte.⁹

De este modo, el Nihilismo y el Suprematismo —que surgen como una reacción al pensar esencialista y a la pintura naturalista— han resultado muchas veces en un paroxismo de la esencia y de la perspectiva matemática, respectivamente. En este sentido, en las antípodas de lo objetivo no se encuentra el sujeto, del mismo modo que en las antípodas de lo común no se encuentra el individuo. Aquello que en verdad plantea una alternativa al pensar de la esencia y, conecuentemente, a la concepción lineal del tiempo y el espacio es el pensar entendido como un hablar de la hipóstasis.

5. Lo eclesial: el ámbito de la persona

El pensamiento cristiano se fundamenta en la siguiente premisa gnoseológica: todo lo que se puede conocer se conoce en parte (*ἐκ μέρους*) o, lo que es lo mismo, todo conocimiento es relativo.¹⁰ Esta premisa no supone que el conocimiento sea una empresa destinada al fracaso, sino que establece una clara diferenciación entre la verdad, que siempre es una experiencia —y, por lo tanto, se da en lo particular—,

reconoce una clara voluntad de recrear una tradición de pensamiento propiamente “latina” que otorgue al nuevo Imperio una impronta que lo distinga de Bizancio.

9. Vid. Heidegger 2012: 11-62.

10. 1 Cor 13, 12.

y la formulación de la misma —que tiende a la generalización.¹¹ En pocas palabras: no hay conocimiento sin relación personal. Conozco en parte hasta que puedo ver —experimentar— cara a cara (*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*). Entonces, además de conocer, soy conocido (*ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*), es decir, me relaciono. Y así sucesivamente, como en el caso de un círculo hermenéutico.¹²

Ahora bien, la premisa en cuestión no constituye un *a priori* sino que surge de la experiencia directa y siempre actual del Evangelio, experiencia registrada en las Escrituras y transmitida de generación y generación por la tradición eclesial.

En el Oriente cristiano esta premisa dará lugar a un sistema de pensamiento caracterizado como “apofático” (*ἀποφατικός*), un pensar que desiste de la definición generalizante de la esencia en vistas de lo caracterizante de la hipóstasis.¹³ Y es que tal como se ha dado a conocer en la experiencia eclesial, Dios no permanece aislado en una trascendencia autorreferente sino que irrumpe en la historia como una existencia concreta. En otras palabras: Dios no es Dios por una simple necesidad lógica —no es una mera causa primera— sino que es Dios porque es Padre, porque en un acto de infinita libertad y donación engendró al Hijo y envió al Espíritu. Dios, en definitiva, no se da a conocer como esencia sino como persona (*πρόσωπον*), como relación.

En vistas de despejar toda confusión entre los términos “esencia” (*οὐσία*) e “hipóstasis” (*ὑπόστασις*), los cuales muchas veces se confunden en la terminología metafísica tradicional, en el contexto del pensamiento cristiano oriental se empleará el término “persona” (*πρόσωπον*) para referirse a la “hipóstasis” en el sentido descrito hasta aquí. A su vez, no obstante, el término “persona” aporta una fuerte significación antropológica, de la cual carece el término “hipóstasis”

11. Vid. Felmy 2002: 27-55.

12. Es decir, el círculo descrito por el conocimiento y la experiencia: siempre que voy a conocer algo ya lo he experimentado en alguna medida. Sólo que éste no se trata de un círculo “vicioso”; cerrado sobre sí mismo, dado que entre el haber conocido y el volver a experimentar se produce un “incremento” del conocimiento. ¿Cabría hablar, si acaso, de un “espiral” hermenéutico?

13. Sobre el término “apofatismo” en la teología ortodoxa contemporánea Vid. Felmy 2002: 57-74, Lossky 2009: 175 y Aguirre 2018: 238-250.

En este punto vale la pena fijarse en el paralelismo presente entre el individuo y la persona. El individuo constituye la unidad irreductible de lo común, la especie no caracterizada de la esencia, la *res cogitans* ante la *res extensa*. La persona también constituye la unidad irreductible de lo común —Padre, Hijo y Espíritu son las hipóstasis o personas en las que se da a conocer la esencia divina común—, sólo que lo es únicamente a partir de lo caracterizante de su existencia concreta: el Padre no es Padre por definición, porque es “Dios”, sino que es Padre primeramente porque es Padre del Hijo. A diferencia del individuo, en el caso de la persona lo común tiene un carácter eminentemente relacional —comunional—, dado que el Padre no puede —no quiere— ser Padre sin el Hijo y sin el Espíritu, y ambos de modo recíproco. Lo común, pues, en el caso de la persona se da al modo de una relación y no de una mera contraposición.¹⁴

El carácter comunional que asume lo común en el caso de la persona se expresa históricamente con el término “Iglesia”. Iglesia (*ἐκκλησία*) quiere decir asamblea del pueblo. La Iglesia de Cristo no se limita, ni mucho menos, a ser una tipología arquitectónica, la estampa institucional de una idea de Dios o la extensión de su poderío despótico sobre la tierra. Ante todo, esta asamblea llamada «Iglesia de Cristo» define el ámbito en el que tiene lugar la experiencia fundacional del ser personal. Aquello que vincula a sus miembros no es un determinado atributo aplicable a cada uno de ellos, ni siquiera un sentir común o un estar de acuerdo, sino un evento: el ágape o convite comunional. En él las personas comulgan, y no por arte de magia sino a través de dos actos muy concretos: el comer y el beber. Sólo que este comer y este beber no apuntan a satisfacer simplemente una necesidad de la naturaleza sino que transforman dicha necesidad en libertad de relación, en amor.¹⁵

6. La perspectiva relacional

Poco más de un lustro antes de la aparición del estudio de

14. Vid. definición del término “persona” () en 2006: 21.

15. 2010: 46.

Panofsky sobre la perspectiva como forma simbólica, el teólogo y matemático ruso Pavel Florenski redacta el ensayo titulado *La perspectiva invertida*. Este trabajo, cuya primera redacción se remonta a 1920, está íntimamente relacionado con el surgimiento de los «Talleres Superiores Artísticos y Técnicos del Estado» (VKhUTEMAS), utopía artística y pedagógica rusa semejante a la Bauhaus alemana. En esta escuela, Florenski estuvo a cargo durante cuatro años del seminario «Teoría del espacio».

En una primera instancia, en el texto de Florenski se constata lo mismo que en el de Panofsky: la perspectiva matemática es sólo “una” manera de representar el espacio, pero no la única ni la más exacta respecto a la percepción psicofisiológica del hombre.¹⁶ A diferencia del carácter estático y unifocal de la perspectiva matemática, la visión humana es bifocal y móvil, y se encuentra integrada a un sistema perceptivo que cuenta con otros cuatro sentidos a lo menos. Si reconocemos la imposibilidad de trasladar todos los puntos de un espacio tridimensional a un espacio bidimensional y si consideramos además el hecho de que la percepción humana se consume siempre en una experiencia —el hecho de que no hay comprensión sin proyección mental, sin imaginación—, nos daremos cuenta de lo limitado que resulta plantear la perspectiva matemática como único principio de verosimilitud y, por extensión, como única “construcción correcta”.

Ahora bien, como destacan ambos autores, el recurso de la proyección perspectiva fue conocido y empleado ya desde los albores de la Antigüedad. Durante la época del Renacimiento sólo se sistematizará y, lo más determinante, adquirirá un carácter normativo —es decir, se estatuirá como premisa de verosimilitud. En este sentido, la adopción de la perspectiva matemática como único modo válido de representación no “simboliza” sencillamente un “nuevo” modo de pensar y concebir el espacio sino también —y sobre todo— intenta establecer de modo apriorístico el carácter absoluto del mismo. En este punto, Florenski asumirá una postura más crítica que Panofsky, dedicando la mayor parte de su ensayo a denunciar esta tendencia absolutista del pensamiento occidental —en particu-

16. Vid. Florenski 2005: 54 y ss. y Panofsky 2010: 12-13.

lar de Kant— a través de una apología de la perspectiva invertida del ícono bizantino.

Aquí, no obstante, cabe ser muy cauteloso para evitar caer en un simple paroxismo. La perspectiva del ícono no es una mera inversión de la perspectiva matemática como tampoco la ontología de la persona constituye una antítesis de la ontología de la esencia. De hecho, lo determinante en el caso del ícono no es tanto la inversión como la multifocalidad. Es decir, además de una inversión del punto de fuga de la imagen —la imagen no se proyecta al infinito de un espacio matemático puro sino al espacio del espectador—, en el ícono se observa la existencia de múltiples puntos de fuga, como si cada elemento de la composición dispusiera de su propio espacio, como si el espacio no fuera un mero recipiente sino un espaciar, un modo de ponerse en relación, propio de los cuerpos (fig 2).

Es este espaciar el que configura tanto el espacio del espectador como el espacio pictórico. Y este espaciar no se agota ni en la subjetividad del espectador ni en la objetividad de la cosa representada, sino que debe ser entendido sobre todo como un relacionar. Dicho de otro modo: cada cuerpo no está en el espacio de manera autónoma sino heterónoma, espacia en la medida en que adquiere un punto de referencia concreto, en la medida en que se encuentra, es mirado, se toca, se relaciona con otro.

Por su parte, la ontología de la persona no se limita a contraponer lo particular de la existencia concreta a lo común de la esencia, no plantea una disyuntiva entre Nominalismo y Realismo, sino que destaca el hecho de que la esencia siempre se da en una existencia concreta, poniendo de relieve el carácter eminentemente relacional del ser y el conocer. El Padre es Padre porque es Padre del Hijo, y viceversa. Conocemos al Padre a través del Hijo, en el Espíritu. Cada uno de ellos existen al modo de una *περιχώρησις* o “compenetración mutua”.¹⁷ Y dado que la Iglesia constituye en la creación el ámbito de la persona, la *περιχώρησις* o “compenetración mutua” también define el modo en el que acontece la comunión eclesial. Esta comunión, como hemos

17. El término griego *περιχώρησις* también se emplea para describir la relación en la que se encuentran las dos naturalezas que constituyen la existencia concreta de Cristo, humana y divina, ambas perfectas y sin confusión.

destacado con anterioridad, no se da a un nivel puramente psicológico o sentimental sino a un nivel ontológico: constituye el modo de ser del ser personal.

La concepción del espacio que se plasma en la pintura de íconos está directamente relacionada con esta ontología existencial. En efecto, la palabra *περιχώρησις* tiene una connotación eminentemente espacial: de la preposición *περι*, que significa “alrededor” y el verbo *χωρῶ*, que significa “caber”, “espaciar”. Así, a diferencia de la contraposición entre sujeto y objeto inherente al espacio de la *res extensa*, el espacio de la *περιχώρησις* se configura sólo en virtud de una compenetración, de modo que aquello que da lugar no es el vacío sino el contacto. Por esta razón, el espacio litúrgico de la Iglesia en estricto rigor es un espacio no-dimensional (*ἀδιάστατος*), un espacio que revoca (*ἀναιρεῖ*) la distancia espacial por la inmediatez de la relación personal.¹⁸

7. A modo de conclusión

La persona y lo eclesial, al igual que el individuo y lo común, definen un modo de concebir las dos esferas en las que se desenvuelve el quehacer humano: lo público y lo privado. Es en esta dimensión pragmática, en efecto, donde se juega la Salvación del hombre para el cristiano: «Si alguien dice que ama a Dios y odia a su hermano es un mentiroso; pues el que no ama a su hermano, a quien ha visto, no puede amar a Dios, a quien no ha visto».¹⁹ En este sentido, en la misma medida que la Iglesia constituye la posibilidad objetiva del conocimiento personal de Dios, este modo de conocer —que no es otro que la relación personal— da lugar a un auténtico “proyecto social”.²⁰

18. «El culto es la posibilidad de manifestación, pero también la medida de la dimensión personal del espacio, del no dimensional y el unitario “delante’ de la referencia personal, la realización de la unidad erótica del espacio mundano, de la referencia erótica del mundo que responde a Dios.» (2006: 172).

19. 1 Juan 4, 20.

20. Cf. Schönborn 1999: 45: «la Trinidad es el *arquetipo de la comunión personal*, o como dicen de buen grado los filósofos rusos de la religión, el *arquetipo de todo programa social*. Ya que aquí, en el modelo arquetípico de la Trinidad divina, se ve claramente que igualdad y orden van de la mano y en armonía».

Esta dimensión “comunional” de la existencia, que se encarna en una determinada comprensión del espacio, constituye el núcleo de la Revelación cristiana y, consecuentemente, el corazón de la vida de la Iglesia. Se podrán construir templos suntuosos, sistemas teológicos, realizar liturgias imponentes y estatuir todo tipo de jerarquías, pero si se ausenta la comunión como realidad de vida, Iglesia no habrá. Cercenada de su centro vital, la institución eclesial no es más que una cáscara, un espasmo, una neurosis colectiva. Así, podríamos decir que la Iglesia no existe sin el mundo. La Iglesia es una transfiguración del mundo. Es el mundo en su dimensión comunional.

Planteamos, pues, esta descripción de lo eclesial como una tentativa de retrotraer lo común al campo semántico de lo comunional. A través de este ejercicio hermenéutico, a su vez, intentamos poner de relieve la dimensión epistemológica —y en último término ontológica— que entraña a toda concepción del espacio. De este modo, el espacio eclesial no es sólo el espacio de la Iglesia, en tanto que tipología arquitectónica: es, ante todo, el espacio de la comunión personal. Y todo acto del hombre conlleva la posibilidad de la comunión —todo acto del hombre conlleva la posibilidad de transformar la necesidad en libertad de relación—, de donde la comunión se llegaría a constituir en horizonte de toda forma arquitectónica.

FEDERICO AGUIRRE
federico.aguirre@uc.c

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Recibido 22.01.2020/ Aprobado 15.02.2020

El autor es Vicedecano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es profesor en esa casa de estudios y se ha desempeñado como investigador del Centro de Estudios de la Religión de la misma universidad.

8. Figuras



1. Piero della Francesca, *La città ideale*, s. XV



2. San Lucas pinta el ícono de la Virgen, ícono ruso del s. XVI

Bibliografía

Aguirre, Federico, *Arte y teología. El renacimiento de la pintura de íconos en Grecia moderna*. Santiago de Chile: Ed. UC, 2018.

- Arboleda, Carlos, “El giro teológico: nuevos caminos de la filosofía”. *Escritos* 20/45 (2012): 257-273.
- Felmy, Karl Ch., *Teología ortodoxa actual*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Florensky, Pavel, *La perspectiva invertida*. Madrid: Siruela, 2005.
- Gadamer, Hans Georg, *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Lossky, Vladimir, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χρήστος, *Ενάντια στη θρησκεία*. Αθήνα: Ίκαρος, 2010. (traducción al inglés: *Against Religion: The Alienation of the Ecclesial Event*, N. York: Holy Cross Orthodox Press, 2013).
- Το πρόσωπο και ο έρος*. Αθήνα: Δόμος, 2006. (traducción al inglés: *Person and eros*, N. York: Holy Cross Orthodox Press, 2007).
- Heidegger, Martin (2012). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2012.
- Panofsky, Erwin, *La perspectiva como forma simbólica*. Barcelona: Tusquets, 2010.
- Schönborn, Christoph, *El ícono de Cristo. Una introducción teológica*. Madrid: Encuentro, 1999.
- Uspenski Leonidas, *La teología del icono*. Madrid: Sígueme, 2013.

«Los ancianos son la reserva sapiencial de nuestro pueblo» Algunos aspectos del envejecimiento en el magisterio del Papa Francisco

RESUMEN:

Este artículo se propone indagar a cerca de la visión sobre el envejecimiento en el Magisterio del Papa Francisco. Para ello se profundizará en sus enseñanzas en lo relativo al trato de las personas de la tercera edad, su vínculo con las nuevas generaciones y su lugar en esta sociedad en donde impera la cultura del descarte. Finalmente se abordará la temática de la sabiduría de los/as ancianos/as, sobre todo en la transmisión de la fe a los jóvenes y el valor de su oración.

Palabras clave: envejecimiento, anciano/a, cultura del descarte, fe, oración.

«The Elderly are the Reservoir of Wisdom for our People» A few Aspects of Pope Francis' Teachings on Ageing

ABSTRACT:

The aim of this paper is to explore Pope Francis' vision with regard to ageing throughout his magisterium. In order to do so, it will delve into his teachings on the treatment of the elderly, the relationship with younger generation and the part they play in a society in which the culture of waste prevails. Lastly, it will deal with the issue of the wisdom elderly men and women possess, their role in the transmission of the faith and the value of their prayers.

Keywords: ageing, elderly men and women, culture of waste, faith, prayer.

Estamos como sociedad enfrentando una nueva realidad demográfica: existe un aumento cada vez más acentuado de personas mayores respecto al volumen total de población. El envejecimiento poblacional está teniendo con mayor énfasis consecuencias en el mercado laboral y financiero, las viviendas, los transportes, la protección social y en especial, en la estructura familiar y los lazos intergeneracionales.

«Según datos del informe «Perspectivas de la población mundial 2019», en 2050, una de cada seis personas en el mundo tendrá más de 65 años (16%), más que la proporción actual de una de cada 11 en este 2019 (9%). Para 2050, una de cada cuatro personas que viven en Europa y América del Norte podría tener 65 años o más. En 2018, por primera vez en la historia, las personas de 65 años o más superaron en número a los niños menores de cinco años en todo el mundo. Se estima que el número de personas de 80 años o más se triplicará, de 143 millones en 2019 a 426 millones en 2050».¹

La reducción de la fertilidad y el incremento de la longevidad son factores claves en esta situación. «Los avances científicos y tecnológicos de los últimos tres siglos han modificado de una manera radical la existencia humana».² La gerontología –con sus diferentes ciencias asociadas: la biología y la medicina (en un primer momento), la psicología y la sociología (sumadas más tardíamente, dando al estudio del envejecimiento un carácter más interdisciplinario)– intenta investigar científicamente los diferentes procesos y las condiciones que se dan en la última etapa de la vida, el envejecimiento.³

Toda esta realidad no permanece ajena a la preocupación del Papa Francisco. Su pensamiento y reflexión saben recoger los temas y las inquietudes propias de nuestra época. En términos de la *Gaudium et Spes*, es capaz de percibir «el gozo y la esperanza, el dolor y la angustia de este tiempo, sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos»;⁴ sabe «escrutar a fondo los signos de los tiempos y de inter-

1. «Envejecimiento», Naciones Unidas, forjando nuestro futuro juntos, acceso el 14 de octubre de 2019, <https://www.un.org/es/sections/issues-depth/ageing/index.html>.

2. Alfons Auer, *Envejecer bien. Un estímulo ético-teológico* (Barcelona: Herder, 1997), 15.

3. Cf. *Ibid*, 16.

4. Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual Gaudium et Spes*, 1 (Buenos Aires: Paulinas, 1999^a).

pretarlos a la luz del Evangelio»;⁵ como también, poner en la cima de las prioridades el respeto por la persona humana aun cuando se trate «de un anciano abandonado por todos».⁶

«Gracias a los progresos de la medicina la vida se ha prolongado: ¡pero la sociedad no se ha “prolongado” a la vida! El número de los ancianos se ha multiplicado, pero nuestras sociedades no se han organizado suficientemente para hacerles lugar a ellos, con justo respeto y concreta consideración por su fragilidad y su dignidad. Mientras somos jóvenes, tenemos la tendencia a ignorar la vejez, como si fuera una enfermedad, una enfermedad que hay que tener lejos; luego cuando nos volvemos ancianos, especialmente si somos pobres, estamos enfermos, estamos solos, experimentamos las lagunas de una sociedad programada sobre la eficacia, que en consecuencia, ignora a los ancianos. Y los ancianos son una riqueza, no se pueden ignorar».⁷

En los siguientes párrafos iremos dando a conocer algunas aristas del pensamiento del Sumo Pontífice sobre la ancianidad agrupándolas en torno a tres temas que consideramos fundamentales en su magisterio y que, si bien tratamos por separado para analizarlos, están íntimamente vinculados unos con otros: en primer lugar, el diálogo intergeneracional, es decir, el vínculo entre jóvenes y ancianos/as; luego, lo que se ha dado en llamar la cultura del descarte y, finalmente, la sabiduría que reside en la ancianidad, que se expresa en la transmisión de la fe y se corona en la actitud de oración.

1. Jóvenes y ancianos

«Honra a tu padre y a tu madre, para que prolonguen tus días en la tierra, que el Señor, tu Dios, te va a dar» (Ex 20, 12)

Los dos extremos de la vida han sido una preocupación en la enseñanza de nuestro Papa. El cuidado por los/as niños/as y la atención de los/as ancianos/as han constituido una constante en su magisterio. A solo cuatro meses de su ascensión al papado, en la Jornada

5. *Ibid.*, 4.

6. *Ibid.*, 27.

7. «Papa Francisco, audiencia general», La Santa Sede, acceso el 14 de octubre de 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2015/documents/papa-francesco_20150304_udienza-generale.html.

Mundial de la Juventud en Río de Janeiro, decía durante el rezo del Ángelus:

«Los niños y los ancianos construyen el futuro de los pueblos. Los niños porque llevarán adelante la historia, los ancianos porque transmiten la experiencia y la sabiduría de su vida. Esta relación, este diálogo entre las generaciones, es un tesoro que tenemos que preservar y alimentar».⁸

Ya en el documento conclusivo de Aparecida estaba presente este pensamiento que hoy el Papa transmite a nivel mundial: «Niños y ancianos construyen el futuro de los pueblos. Los niños porque llevarán adelante la historia, los ancianos porque transmiten la experiencia y la sabiduría de sus vidas».⁹

En la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), hablando de las tentaciones de los agentes pastorales, nos recuerda también el rol de jóvenes y ancianos/as:

«Como ya dije, no he intentado ofrecer un diagnóstico completo, pero invito a las comunidades a completar y enriquecer estas perspectivas a partir de la conciencia de sus desafíos propios y cercanos. Espero que, cuando lo hagan, tengan en cuenta que, cada vez que intentamos leer en la realidad actual los signos de los tiempos, es conveniente escuchar a los jóvenes y a los ancianos. Ambos son la esperanza de los pueblos. Los ancianos aportan la memoria y la sabiduría de la experiencia, que invita a no repetir tontamente los mismos errores del pasado. Los jóvenes nos llaman a despertar y acrecentar la esperanza, porque llevan en sí las nuevas tendencias de la humanidad y nos abren al futuro, de manera que no nos quedemos anclados en la nostalgia de estructuras y costumbres que ya no son cauces de vida en el mundo actual».¹⁰

También en sus signos tan característicos y tan ricos, el Papa no deja de recordarnos el valor evangélico que tiene el cuidado y el servicio por los/as desprotegidos/as, los/as jóvenes y los/as ancianos/as. Así el Jueves Santo de 2014 le lavó los pies a 12 discapacitados/as y

8. «El Papa Francisco dice que los niños y los ancianos construyen el futuro de los pueblos», El Universo, acceso el 16 de octubre de 2019, <https://www.eluniverso.com/noticias/2013/07/26/nota/1210546/papa-francisco-dice-que-ninos-ancianos-construyen-futuro-pueblos>.

9. «V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento Conclusivo», Vida Nueva Digital, 447, acceso el 16 de octubre de 2019, https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2013/04/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf.

10. Papa Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, 108 (Buenos Aires: CEA Oficina del libro, 2013). En adelante EG.

personas de la tercera edad. Los/as elegidos/as fueron nueve italianos, un musulmán libio, un joven de Cabo Verde y una mujer etíope. Tenían entre 16 y 85 años.¹¹

El 28 de septiembre de 2014, en la Jornada de la Tercera Edad, *La bendición de la larga vida*, el Santo Padre concelebró una Eucaristía con cientos de sacerdotes ancianos procedentes de distintas partes del mundo. También estuvo presente el Papa emérito Benedicto XVI, sobre quien dijo las famosas palabras: «He dicho siempre que me gustaba mucho que él habitase aquí, en el Vaticano, porque era como tener el abuelo sabio en casa».¹² En la homilía del encuentro en la Plaza de San Pedro, el Papa llama la atención sobre varios aspectos de la ancianidad como la falta de contacto entre generaciones. Decía al respecto:

«Existen a veces generaciones de jóvenes que, por complejas razones históricas y culturales, viven de modo más fuerte la necesidad de independizarse de sus padres, casi de «liberarse» del legado de la generación precedente. Es como un momento de adolescencia rebelde. Pero, si luego no se recupera el encuentro, si no se encuentra un equilibrio nuevo, fecundo entre las generaciones, lo que deriva de ello es un grave empobrecimiento por el pueblo, y la libertad que predomina en la sociedad es una libertad falsa, que casi siempre se transforma en autoritarismo».¹³

Y continuaba poniendo al mismo Jesucristo y a San Pablo como modelos de este mensaje de unión intergeneracional:

«El mismo mensaje nos llega de la exhortación del apóstol Pablo dirigida a Timoteo y, a través de él, a la comunidad cristiana. Jesús no abolió la ley de la familia y el paso entre generaciones, sino que la llevó a su cumplimiento. El Señor formó una nueva familia, en la que por encima de los vínculos de sangre prevalece la relación con Él y el cumplimiento de la voluntad de Dios Padre. Pero el amor por Jesús y por el Padre lleva a cumplimiento el amor por los padres, por los hermanos, por los abuelos, renueva las relaciones familiares con

11. Cf. «El Papa lavó los pies de discapacitados y ancianos», *La Gaceta*, acceso el 16 de octubre de 2019, <https://www.lagaceta.com.ar/nota/587082/mundo/papa-francisco-lavo-pies-discapacitados-ancianos.html>.

12. «Encuentro del Papa con los ancianos, discurso del Santo Padre Francisco», *La Santa Sede*, acceso el 17 de octubre de 2019, http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140928_incontro-anziani.html.

13. «Santa Misa con los ancianos, Homilía del Santo Padre Francisco», *La Santa Sede*, acceso el 17 de octubre de 2019, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140928_omelia-anziani.html.

la savia del Evangelio y del Espíritu Santo. Y así, san Pablo recomienda a Timoteo, que es pastor y por lo tanto, padre de la comunidad, tener respeto por los ancianos y los familiares, y exhorta a hacerlo con actitud filial: el anciano «como si fuera tu padre», «las mujeres ancianas como madres» (cf. 1Tm 5, 1). El jefe de la comunidad no está exento de esta voluntad de Dios, más bien, la caridad de Cristo lo apremia a hacerlo con un amor más grande». ¹⁴

En esta misma homilía, el Papa pone a María como icono, mostrándonos el camino de esta unión entre jóvenes y ancianos/as que se enriquecen mutuamente:

«Podemos pensar que la Virgen María, estando en casa de Isabel, habrá escuchado a ella y al marido Zacarías rezar con las palabras del Salmo responsorial de hoy: «Porque tú, Dios mío, fuiste mi esperanza y mi confianza, Señor, desde mi juventud... No me rechaces ahora en la vejez, me van faltando las fuerzas, no me abandones... Ahora en la vejez y las canas, no me abandones, Dios mío, hasta que describa tu poder, tus hazañas a la nueva generación» (Sal 71, 5.9.18). La joven María escuchaba, y guardaba todo en su corazón. La sabiduría de Isabel y Zacarías enriqueció su ánimo joven; no eran expertos en maternidad y paternidad, porque también para ellos era el primer embarazo, pero eran expertos en la fe, expertos de Dios, expertos de esa esperanza que viene de Él: es de esto lo que el mundo tiene necesidad, en todos los tiempos. María ha sabido escuchar a esos padres ancianos y llenos de estupor, tomó en cuenta su sabiduría, y esta fue preciosa para ella, en su camino de mujer, de esposa, de madre». ¹⁵

Otro texto bíblico que Francisco rescata es el momento en que José y María llevaron al Niño Jesús, que tenía 40 días, al templo y allí encontraron a Simeón y Ana: «Estos abuelos eran la sabiduría del pueblo; alababan a Dios porque la sabiduría podía ir adelante con ese Niño. Son los abuelos, no el sacerdote, los que reciben a Jesús en el templo: el sacerdote llega luego. Los abuelos. Leedlo en el evangelio de Lucas. Es bellissimo». ¹⁶

Pero hay un texto que se dedica de modo especial al tema de la unión intergeneracional y es la Exhortación Apostólica Postsinodal *Christus Vivit* (2019). En ella se habla de «el respeto hacia los ancia-

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. «Francisco: Frente al mito de la apariencia los ancianos testimonian los valores que permanecen», La Santa Sede, acceso el 17 de octubre de 2019, <https://press.vatican.va/content/salas-tampa/es/bollettino/pubblico/2016/10/15/fran.html>.

nos»,¹⁷ se alerta sobre el «culto a la juventud»¹⁸ reinante en la cultura actual y se rescata una pastoral que sale al encuentro de ancianos/as y enfermos/as¹⁹ arraigándolo todo en la Sagrada Escritura:

«La Palabra de Dios recomienda no perder el contacto con los ancianos, para poder recoger su experiencia: «Acude a la reunión de los ancianos, y si encuentras a un sabio júntate a él [...]. Si ves a un hombre prudente, madruga para buscarlo, que tus pies desgasten el umbral de su puerta» (Si 6,34.36). En todo caso, los largos años que ellos vivieron y todo lo que han pasado en la vida, deben llevarnos a mirarlos con respeto: «Ponte de pie ante el hombre de canas» (Lv 19,32). Porque «la fuerza es el adorno de los jóvenes, las canas son el honor de los ancianos» (Pr 20,29)».²⁰

En *Christus Vivit* se destaca también la profecía de Joel cuando dice: «Derramaré mi Espíritu sobre toda carne y sus hijos y sus hijas profetizarán, y sus jóvenes verán visiones y sus ancianos soñarán sueños»;²¹ porque «los ancianos tienen sueños contruidos con recuerdos, con imágenes de tantas cosas vividas, con la marca de la experiencia y de los años [...] pero si los ancianos no sueñan, los jóvenes ya no pueden mirar claramente el horizonte».²²

«Si caminamos juntos, jóvenes y ancianos, podremos estar bien arraigados en el presente, y desde aquí frecuentar el pasado y el futuro: frecuentar el pasado, para aprender de la historia y para sanar las heridas que a veces nos condicionan; frecuentar el futuro, para alimentar el entusiasmo, hacer germinar sueños, suscitar profecías, hacer florecer esperanzas. De ese modo, unidos, podremos aprender unos de otros, calentar los corazones, inspirar nuestras mentes con la luz del Evangelio y dar nueva fuerza a nuestras manos».²³

Finalmente, para resaltar la promoción de la unión intergeneracional, citaremos aquello que el Santo Padre recuerda en una de las catequesis que dio sobre los/as ancianos/as y la familia:

17. Papa Francisco, «Exhortación Apostólica Postsinodal *Christus Vivit*», La Santa Sede, 16, acceso 17 de octubre de 2019, http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html. En adelante CV.

18. *Ibid.*

19. Cf., *Ibid.*, 171.

20. *Ibid.*, 188.

21. JI 3,1.

22. CV 193.

23. *Ibid.*, 199.

«Nosotros podemos recordar a los jóvenes ambiciosos que una vida sin amor es árida. Podemos decirles a los jóvenes temerosos que la angustia del futuro se puede vencer. Podemos enseñar a los jóvenes demasiado enamorados de sí mismos, que hay más alegría en dar que en recibir».²⁴

2. *Cultura del descarte*

*«Tú, Dios mío, fuiste mi esperanza y mi confianza,
Señor, desde mi juventud...
No me rechaces ahora en la vejez,
me van faltando las fuerzas, no me abandones» (Sal 71, 5.9)*

Hay una leyenda con la cual Henri Nouwen comienza su libro sobre el envejecimiento que nos puede ilustrar bien a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de la cultura del descarte:

«Se cuenta que, en una aldea montañesa distante, los habitantes acostumbraban sacrificar y devorar a sus ancianos. Llegó el día en que ya no quedaba un solo anciano vivo y se habían perdido todas las tradiciones y leyendas. En un momento dado, los pobladores quisieron construir un gran edificio para las reuniones del consejo pero al echar un vistazo a los troncos que habían hachado con tal propósito, no pudieron determinar cuál era la parte inferior y cuál la superior. Si colocaban las vigas al revés, las consecuencias serían nefastas. Un hombre joven les anunció que podía hallar una solución, siempre que prometiesen que dejarían de devorar a sus ancianos. Ellos lo prometieron. Entonces el joven trajo consigo a su abuelo, que había mantenido oculto, y éste supo decir a la gente cómo se distinguen los extremos superiores de los inferiores».²⁵

La cultura del descarte tiende a dejar atrás aquello que no sirve, que no rinde, que no produce. En este grupo están hoy los/as ancianos/as que ya no son rentables en términos de cálculos financieros. Y contra esta cultura arremetió en varias oportunidades el Papa Francisco.

En la homilía del 19 de noviembre de 2013 en Santa Marta, el Santo Padre destacaba que: «vivimos en un tiempo en el que los ancia-

24. «Segunda Catequesis del Papa Francisco sobre los ancianos», Aciprensa, acceso el 17 de octubre de 2019, <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-segunda-catequesis-del-papa-francisco-sobre-los-ancianos-23127>.

25. Citado por Anselm Grün, *El arte de envejecer* (Buenos Aires: San Pablo, 2017), 5.

nos no cuentan. Esta feo decirlo, pero se descartan, ¿verdad? Porque molestan».²⁶

Es en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* donde se declara abierta y contundentemente en contra de esta cultura dominante:

«Así como el mandamiento de «no matar» pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir «no a una economía de la exclusión y la inequidad». Esa economía mata. No puede ser que no sea noticia que muere de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa. Eso es exclusión. No se puede tolerar más que se tire comida cuando hay gente que pasa hambre. Eso es inequidad. Hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil. Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes, sin salida. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos dado inicio a la cultura del «descarte» que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son “explotados” sino desechos, “sobrantes”».²⁷

En forma indubitada en el discurso al Movimiento Italiano por la Vida el 11 de abril de 2014 manifestaba:

«La vida humana es sagrada e inviolable. Todo derecho civil se basa en el reconocimiento del primer y fundamental derecho, el de la vida, que no está subordinado a alguna condición, ni cualitativa ni económica, ni mucho menos ideológica... hoy tenemos que decir ‘no’ a una economía de la exclusión y la inequidad. Esa economía mata... Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos dado inicio a la cultura del “descarte” que, además, se promueve. Y así se descarta también la vida».²⁸

26. «Homilía del Papa Francisco sobre los abuelos», Infovaticana, acceso el 17 de octubre de 2019, <https://infovaticana.com/blogs/adelante-la-fe/homilia-del-papa-francisco-sobre-los-abuelos/>.

27. EG 53.

28. «Discurso del Santo Padre Francisco al Movimiento por la Vida italiano», La Santa Sede, acceso el 17 de octubre de 2019, http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140411_movim-per-la-vita.html.

Así como el Papa habla en contra de la cultura del descarte, también la relaciona con lo que llama eutanasia escondida: «También existe la realidad del abandono de los ancianos: ¡cuántas veces se descarta a los ancianos con actitudes de abandono que son una verdadera eutanasia escondida! Es el efecto del descarte que tanto daño hace a nuestro mundo». ²⁹ Asimismo, en la Exhortación Apostólica *Gaudete et Exsultate* (2018), refiere: «[...] Igualmente sagrada es la vida de los pobres que ya han nacido, que se debaten en la miseria, el abandono, la postergación, la trata de personas, la eutanasia encubierta en los enfermos y ancianos privados de atención, las nuevas formas de esclavitud, y en toda forma de descarte». ³⁰

Hay un libro que queremos especialmente mencionar: *La sabiduría de los años. Papa Francisco y amigos*. ³¹ Este texto es el producto de una selección de más de doscientas cincuenta personas entrevistadas de todo el mundo. El Papa contribuyó de tres maneras a la elaboración del libro. En su prólogo, en donde expone las razones por las que desea que se forme esta colección de historias de sabiduría y los movimientos que espera que impulse. En segundo lugar, como un anciano más, recordando un episodio de su propia vida en el comienzo de cada capítulo. ³² Y con el estilo sabio y compasivo que le es propio, sirve como pastor espiritual, comentando muchas de las conmovedoras historias recogidas en el libro. ³³

En el prólogo de una manera clara y contundente nos dice:

«Nuestra sociedad ha silenciado las voces de los abuelos. Los sacamos del camino. No les ofrecemos la oportunidad de compartir sus experiencias, de contar sus historias y de hablar de sus vidas. Los ponemos aparte, y de esa manera hemos desperdiciado el tesoro de su sabiduría. Deseamos evitar el miedo que nos produce nuestra debilidad y vulnerabilidad; pero, al hacer esto,

29. «La vejez es un tiempo de gracia, dijo el Papa ante 40 mil ancianos», El pueblo católico, acceso el 17 octubre de 2019, <https://elpueblocatolico.org/la-vejez-es-un-tiempo-de-gracia-dijo-el-papa-ante-40-mil-ancianos/>.

30. Papa Francisco, *Exhortación Gaudete et exsultate*, 101, (Buenos Aires: PPC, 2018).

31. Papa Francisco, *La sabiduría de los años. Papa Francisco y amigos* (Bilbao: Ediciones mensajero, 2018).

32. El libro consta de cinco temas, en torno a los cuales se van exponiendo las diferentes experiencias de los ancianos/as, acompañados de reflexiones del Papa Francisco. Estos temas son: trabajo, lucha, amor, muerte y esperanza.

33. Cf. *La Sabiduría de los años...* Nota de editores, 6-7.

incrementamos el sufrimiento de nuestros ancianos, que se ven privados de nuestro apoyo y terminan sintiéndose abandonados».³⁴

A la vez que los incentiva a tener un rol activo en esta sociedad y en beneficio de los más jóvenes:

«Pero os llamo también a tomar iniciativas. Por ejemplo, que hagamos retroceder, de todas las maneras posibles, la “cultura del descarte” que se nos ha impuesto a escala mundial. Hay algo terriblemente equivocado en esta adición a la cultura del descarte. Al envejecer, reconocemos los vacíos y las carencias de una sociedad tan obsesionada por la eficacia. Como ancianos, podemos dar gracias a Dios por los muchos beneficios que hemos recibido. Podemos llenar el vacío de la ingratitud que nos rodea. No solo eso: podemos honrar la memoria y los sacrificios del pasado. A los jóvenes de hoy día que viven su propia mezcla de ambiciones heroicas y de inseguridades, podemos recordarles que una vida sin amor es una vida infecunda. A los jóvenes temerosos podemos decirles que la ansiedad frente al futuro puede ser vencida. Y a los jóvenes excesivamente preocupados de sí mismos podemos enseñarles que se experimenta mayor alegría en dar que en recibir, y que el amor no se demuestra solo con palabras, sino también con obras. Claramente, en esta época y en este momento de nuestras vidas, los ancianos necesitamos reinventarnos a nosotros mismos, porque la ancianidad, tal como se vive hoy día, es un fenómeno nuevo. Esto es lo que nos obliga a ser creativos».³⁵

Una mención especial requiere la atención en las instituciones para ancianos/as que no tengan una familia para acogerlos/as, estas deben ser «verdaderos hogares, y ¡no prisiones! ¡Y que sean para los ancianos y no para los intereses de otras personas! No debe haber institutos donde los ancianos vivan como olvidados, como escondidos, descuidados!».³⁶

En la Exhortación Apostólica Postsinodal *Amoris Laetitia* (2016) también se hace referencia a estos desafíos que afronta el mundo actual y citando a la catequesis del 11 de marzo de 2015 nos dice: «¡cuánto quisiera una Iglesia que desafía la cultura del descarte con la alegría desbordante de un nuevo abrazo entre jóvenes y ancia-

34. *Ibid.*, Prólogo del Papa Francisco, 11.

35. *Ibid.*, 12-13.

36. «La vejez es un tiempo de gracia, dijo el Papa ante 40 ancianos», El pueblo católico, acceso el 17 de octubre de 2019, <https://elpueblocatolico.org/la-vejez-es-un-tiempo-de-gracia-dijo-el-papa-ante-40-mil-ancianos/>.

nos».³⁷ Aquí, en este texto, vemos cómo el Papa relaciona el diálogo intergeneracional con la cultura del descarte, dando un remedio, un camino para transitar juntos/as: lo que se ha dado en llamar la cultura del encuentro.

En la Carta Encíclica *Laudato Si* (2015), el Papa hace alusión también a una cultura relativista que instrumentaliza a la creación entera en contra de la degradación ambiental y el cambio climático. En este contexto menciona a los/as ancianos/as, que ya no producen o no son útiles a un tipo de sociedad corrupta que propone instrumentalizar al ser humano en post de ciertos intereses:

«La cultura del relativismo es la misma patología que empuja a una persona a aprovecharse de otra y a tratarla como mero objeto, obligándola a trabajos forzados, o convirtiéndola en esclava a causa de una deuda. Es la misma lógica que lleva a la explotación sexual de los niños, o al abandono de los ancianos que no sirven para los propios intereses. Es también la lógica interna de quien dice: “Dejemos que las fuerzas invisibles del mercado regulen la economía, porque sus impactos sobre la sociedad y sobre la naturaleza son daños inevitables”. Si no hay verdades objetivas ni principios sólidos, fuera de la satisfacción de los propios proyectos y de las necesidades inmediatas, ¿qué límites pueden tener la trata de seres humanos, la criminalidad organizada, el narcotráfico, el comercio de diamantes ensangrentados y de pieles de animales en vías de extinción? ¿No es la misma lógica relativista la que justifica la compra de órganos a los pobres con el fin de venderlos o de utilizarlos para experimentación, o el descarte de niños porque no responden al deseo de sus padres? Es la misma lógica del «usa y tira», que genera tantos residuos sólo por el deseo desordenado de consumir más de lo que realmente se necesita. Entonces no podemos pensar que los proyectos políticos o la fuerza de la ley serán suficientes para evitar los comportamientos que afectan al ambiente, porque, cuando es la cultura la que se corrompe y ya no se reconoce alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes sólo se entenderán como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar».³⁸

El Sumo Pontífice en una homilía nos recuerda el valor de la vejez y nos invita a cuidar a los/as abuelos/as comentando el pasaje bíblico del anciano Eleazar del libro de los Macabeos:

37. Papa Francisco, *Exhortación Apostólica Postsinodal Amoris Laetitia*, 191, (Buenos Aires: CEA Oficina del libro, 2016). En adelante AL.

38. Papa Francisco, *Carta Encíclica Laudato Si*, 123, (Buenos Aires: CEA Oficina del libro, 2015).

«La coherencia de este hombre, la coherencia de su fe, pero también la responsabilidad de dejar una herencia noble, una herencia verdadera. Nosotros vivimos en un tiempo en el cual los ancianos no cuentan. Es feo decirlo, pero se descartan ¿eh? Porque molestan. Los ancianos son los que nos traen la historia, nos traen la doctrina, nos traen la fe y nos la dejan en herencia. Son los que, como el buen vino envejecido, tienen la fuerza dentro para darnos una herencia noble».³⁹

También pone de resalto tantas instituciones y ámbitos sociales que pueden contribuir a revertir estos signos de muerte: «Los responsables públicos, las realidades culturales, educativas y religiosas, así como todas las personas de buena voluntad, están llamados a comprometerse en la construcción de una sociedad cada vez más acogedora e inclusiva».⁴⁰

3. Sabiduría en la transmisión de la fe, la oración

*«No te apartes de la conversación de los ancianos,
porque ellos mismos aprendieron de sus padres:
de ellos aprenderás a ser inteligente y a dar una respuesta
en el momento justo» (Ecl 8,9)*

El tercer y último punto que queremos poner de resalto en este pequeño escrito es el valor que da el Papa al rol de los/as ancianos/as en la transmisión de la fe. Son ellos/as quienes hablan a sus nietos/as de Jesucristo, quienes traspasan a las nuevas generaciones oraciones y prácticas de piedad que de lo contrario quedarían en el olvido y, en casos extremos de persecución religiosa, son ellos/as quienes llevan a bautizar a escondidas a sus nietos/as aun a costa de sus propias vidas.

En un encuentro que ha tenido con ancianos/as, abuelos/as, dieron su testimonio algunos/as que lograron huir de la persecución del Estado Islámico en Irak. Al respecto el Papa Francisco recalca:

«La vejez, de forma particular, es un tiempo de gracia, en el que el Señor nos

39. «Los ancianos son el tesoro de la sociedad», Catholic.net, acceso el 18 de octubre de 2019, <https://es.catholic.net/op/articulos/52447/cat/276/los-ancianos-son-el-tesoro-de-la-sociedad.html#modal>.

40. «Francisco: Frente al mito de la apariencia los ancianos testimonian los valores que permanecen», La Santa Sede, acceso el 18 de octubre de 2019, <https://press.vatican.va/content/salas-tampa/es/bollettino/pubblico/2016/10/15/fran.html>.

renueva su llamado: nos llama a custodiar y transmitir la fe, nos llama a orar, especialmente a interceder; nos llama a estar cerca de los necesitados [...] a los abuelos, que han recibido la bendición de ver a los hijos de sus hijos, se les ha confiado una gran tarea: transmitir la experiencia de la vida, la historia de una familia, de una comunidad, de un pueblo; compartir con sencillez una sabiduría, y la misma fe: ¡el legado más precioso! ¡Felices esas familias que tienen a los abuelos cerca! El abuelo es padre dos veces y la abuela es madre dos veces. Y en aquellos países donde la persecución religiosa ha sido cruel, pienso por ejemplo en Albania, donde estuve el domingo pasado; en aquellos países han sido los abuelos los que llevaban a los niños a bautizar a escondidas, los que les dieron la fe ¡Qué bien actuaron! ¡Fueron valientes en la persecución y salvaron la fe en esos países!».⁴¹

En la catequesis del 4 de marzo de 2015 sobre los temas de la familia, el Papa nos habla de esta sabiduría escondida en los/as ancianos/as, aportando una anécdota que llama a despertar conciencias:

«¡Los ancianos son la reserva sapiencial de nuestro pueblo! ¡Con qué facilidad, cuando no hay amor, se adormece la conciencia!» (Sólo el amor nos puede salvar, Ciudad del Vaticano 2013, p. 83). Y esto sucede. Recuerdo cuando visitaba las casas de ancianos, hablaba con cada uno de ellos y muchas veces escuché esto: “Ah, ¿cómo está usted? ¿Y sus hijos? - Bien, bien - ¿Cuántos tiene? - Muchos. - ¿Y vienen a visitarla? - Sí, sí, siempre. Vienen, vienen. - ¿Y cuándo fue la última vez que vinieron?” Y así la anciana, recuerdo especialmente una que dijo: “Para Navidad”. ¡Y estábamos en agosto! Ocho meses sin ser visitada por sus hijos, ¡Ocho meses abandonada! Esto se llama pecado mortal, ¿se entiende?».⁴²

En su segunda catequesis sobre los ancianos, el 11 de marzo de 2015, el Papa cita a un gran creyente del siglo pasado de tradición ortodoxa, Oliver Clément, quien decía: «Una civilización en la que ya no se ora es una civilización en la que la vejez carece de sentido. Y esto es aterrador, tenemos necesidad de ancianos que oren porque la vejez se nos da para esto». Vejez, ancianidad y oración, son tres realidades que no solemos poner juntas, pero que el Papa Francisco sabiamente sabe rescatar.

41. «La vejez es un tiempo de gracia, dijo el Papa ante 40 mil ancianos», El pueblo católico, acceso el 19 de octubre de 2019, <https://elpueblocatolico.org/la-vejez-es-un-tiempo-de-gracia-dijo-el-papa-ante-40-mil-ancianos/>.

42. «Papa Francisco, audiencia general», La Santa Sede, acceso el 19 de octubre de 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2015/documents/papa-francesco_20150304_udiencia-generale.html.

«No se puede educar sin memoria»⁴³ dice en *Amoris Laetitia*, a la vez que recuerda lo siguiente:

«Muchas veces son los abuelos quienes aseguran la transmisión de los grandes valores a sus nietos, y “muchas personas pueden reconocer que deben precisamente a sus abuelos la iniciación a la vida cristiana” (Relación final 2015, 18). Sus palabras, sus caricias o su sola presencia, ayudan a los niños a reconocer que la historia no comienza con ellos, que son herederos de un viejo camino y que es necesario respetar el trasfondo que nos antecede. Quienes rompen lazos con la historia tendrán dificultades para tejer relaciones estables y para reconocer que no son los dueños de la realidad. Entonces, “la atención a los ancianos habla de la calidad de una civilización. ¿Se presta atención al anciano en una civilización? ¿Hay sitio para el anciano? Esta civilización seguirá adelante si sabe respetar la sabiduría, la sabiduría de los ancianos” (Catequesis, 4 marzo 2015: L’Osservatore Romano, ed. semanal en lengua española, 6 de marzo de 2015, p. 12)».⁴⁴

En el libro al que más arriba hacíamos referencia, *La sabiduría de los años*, recalca el valor del testimonio de los/as ancianos/as en relación a la transmisión de la fe a generaciones más jóvenes:

«Las palabras de nuestros abuelos contienen un mensaje especial para los jóvenes. De esta manera se transmite la fe: a través del testimonio de los ancianos que han hecho de su la levadura de sus vidas. Os digo esto por experiencia. Aún llevo conmigo las palabras que mi abuela Rosa me escribió el día de mi ordenación sacerdotal. Siempre las llevo guardadas en el breviario. La leo a menudo, y me hacen bien [...] Así pues, ¿qué pido a los ancianos, entre los cuales me cuento yo mismo? Nos pido que seamos guardianes de la memoria (*memoriosi della storia*) Los abuelos y las abuelas necesitamos formar un coro. Me imagino a los ancianos como el coro permanente de un importante santuario espiritual, en el que las oraciones de súplica y los cantos de alabanza sostienen a la comunidad entera que trabaja y lucha en el terreno de la vida».⁴⁵

En *Christus vivit* se detiene especialmente en varios apartados para poner de resalto la relación entre jóvenes y ancianos/as, rescatando el «bagaje cultural»⁴⁶ que proviene de los dones que les han transmitido padres y abuelos.

43. AL 193.

44. *Ibid.*, 192.

45. Papa Francisco, *La sabiduría de los años...*, 11-12.

46. CV 187

«Ayudar a los jóvenes a descubrir la riqueza viva del pasado, haciendo memoria y sirviéndose de este para las propias decisiones y posibilidades, es un verdadero acto de amor hacia ellos, en vista de su crecimiento y de las decisiones que deberán tomar» (Documento Final de la XV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, 35).⁴⁷

A continuación observa que esto no significa que jóvenes y ancianos/as deban estar siempre de acuerdo, sino que «se trata simplemente de estar abiertos para recoger una sabiduría que se comunica de generación en generación, que puede convivir con algunas miserias humanas, y que no tiene por qué desaparecer ante las novedades del consumo y del mercado». ⁴⁸ Con un hermoso refrán se ilustra este vínculo «Si el joven supiese y el viejo pudiese, no habría cosa que no se hiciese». ⁴⁹

Algunas observaciones finales

Como hemos visto, el envejecimiento constituye una etapa llamada a ser vivida en plenitud, para ser aprovechada y compartida. Hay tantas y tan variadas maneras en que los/as ancianos/as pueden contribuir a la sociedad que no sería justo desdeñarlas: cultivar las valiosas relaciones humanas, estar dispuestos/as a prestar servicios de beneficencia o de otro tipo, colaborar de un modo adecuado y constante en la construcción del futuro de las generaciones venideras,⁵⁰ sumado a todo lo ya expuesto y aportado por el Magisterio de Papa Francisco. Es por estos motivos que no estamos justificados/as a caer en un pesimismo estéril que vea solo a la ancianidad como una etapa de muerte social,⁵¹ condenada al aislamiento, la enfermedad y el deterioro.

«Nosotros los cristianos, junto con todos los hombres de buena voluntad, estamos llamados a construir con paciencia una sociedad diversa, más acogedora, más humana, más inclusiva, que no tiene necesidad de descartar al débil de cuerpo y de mente, es más, una sociedad que mide su “paso” precisamente en estas personas.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*, 190.

49. *Ibid.*, 191.

50. Cf. Alfons Auer, *Envejecer bien...*, 75.

51. *Ibid.*, 57.

Como cristianos y como ciudadanos, estamos llamados a imaginar, con fantasía y sabiduría, los caminos para afrontar este desafío. Un pueblo que no custodia a los abuelos y no los trata bien es un pueblo que ¡no tiene futuro!».⁵²

VERÓNICA L. MASCIADRO

veronicamasciadro@yahoo.com.ar

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

Recibido 09.12.2019/ Aprobado 10.02.2020

Bibliografía

Documentos del Magisterio:

Concilio Vaticano II. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*. Buenos Aires: Paulinas, 1999⁴.

Vida Nueva Digital. «V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento Conclusivo». Acceso el 16 de octubre de 2019. https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2013/04/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf.

Papa Francisco. Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, Buenos Aires: CEA Oficina del libro, 2013.

Papa Francisco. Carta Encíclica *Laudato Si*. Buenos Aires: CEA Oficina del libro, 2015.

Papa Francisco. Exhortación Apostólica Postsinodal *Amoris Laetitia*. Buenos Aires: CEA Oficina del libro, 2016.

Papa Francisco. Exhortación *Gaudete et exsultate*. Buenos Aires: PPC, 2018.

52. «Encuentro del Papa con los ancianos. Discurso del Santo Padre Francisco», La Santa Sede, acceso el 19 de octubre de 2019, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140928_incontro-anziani.html.

⁴ La autora es abogada y Licenciada en Teología. Miembro del Grupo de Investigación de Teología Urbana de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Papa Francisco. «Exhortación Apostólica Postsinodal *Christus Vivit*». Acceso 17 de octubre de 2019. http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html.

Libros:

Auer, Alfons. *Envejecer bien. Un estímulo ético-teológico*. Barcelona: Herder, 1997.

Grün, Anselm, *El arte de envejecer*. Buenos Aires: San Pablo, 2017.

Papa Francisco. *La sabiduría de los años. Papa Francisco y amigos*. Bilbao: Ediciones mensajero, 2018.

Sitios Web:

Naciones Unidas, forjando nuestro futuro juntos. «Envejecimiento». Acceso el 14 de octubre de 2019. <https://www.un.org/es/sections/issues-depth/ageing/index.html>.

La Santa Sede. «Papa Francisco, audiencia general». Acceso el 14 de octubre de 2019. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2015/documents/papa-francesco_20150304_udienza-generale.html.

El Universo. «El Papa Francisco dice que los niños y los ancianos construyen el futuro de los pueblos». Acceso el 16 de octubre de 2019. <https://www.eluniverso.com/noticias/2013/07/26/nota/1210546/papa-francisco-dice-que-ninos-ancianos-construyen-futuro-pueblos>.

La Gaceta. «El Papa lavó los pies de discapacitados y ancianos». Acceso el 16 de octubre de 2019. <https://www.lagaceta.com.ar/nota/587082/mundo/papa-francisco-lavo-pies-discapacitados-ancianos.html>.

La Santa Sede. «Encuentro del Papa con los ancianos, discurso del Santo Padre Francisco». Acceso el 17 de octubre de 2019. http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/sepember/documents/papa-francesco_20140928_incontro-anziani.html.

- La Santa Sede. «Santa Misa con los ancianos, Homilía del Santo Padre Francisco», Acceso el 17 de octubre de 2019. https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140928_omelia-anziani.html.
- La Santa Sede. «Francisco: Frente al mito de la apariencia los ancianos testimonian los valores que permanecen». Acceso el 17 de octubre de 2019. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2016/10/15/fran.html>.
- Aciprensa. «Segunda Catequesis del Papa Francisco sobre los ancianos». Acceso el 17 de octubre de 2019. <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-segunda-catequesis-del-papa-francisco-sobre-los-ancianos-23127>.
- Infovaticana. «Homilía del Papa Francisco sobre los abuelos». Acceso el 17 de octubre de 2019. <https://infovaticana.com/blogs/adelante-la-fe/homilia-del-papa-francisco-sobre-los-abuelos/>.
- La Santa Sede. «Discurso del Santo Padre Francisco al Movimiento por la Vida italiano». Acceso el 17 de octubre de 2019. http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140411_movim-per-la-vita.html.
- El pueblo católico. «La vejez es un tiempo de gracia, dijo el Papa ante 40 mil ancianos». Acceso el 17 octubre de 2019. <https://elpueblocatolico.org/la-vejez-es-un-tiempo-de-gracia-dijo-el-papa-ante-40-mil-ancianos/>.
- Catholic.net. «Los ancianos son el tesoro de la sociedad». Acceso el 18 de octubre de 2019. <https://es.catholic.net/op/articulos/52447/cat/276/los-ancianos-son-el-tesoro-de-la-sociedad.html#modal>.
- La Santa Sede. « Francisco: Frente al mito de la apariencia los ancianos testimonian los valores que permanecen». Acceso el 18 de octubre de 2019. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2016/10/15/fran.html>.

La Cuestión de Género en *Amoris Laetitia*. Aproximación a un tema complejo

RESUMEN:

en este trabajo se analiza de qué forma aparece la cuestión de Género en *Amoris Laetitia*. Partiendo del concepto de familia que utiliza la Exhortación, hace un análisis del texto y problematiza sobre la recepción en nuestro país. El artículo termina planteando el tema del lugar de las mujeres en la Iglesia y toma el encuentro de mujeres de barrios populares que se realizó el 20 de junio de 2019, como evento inspirador para una presencia más incisiva de las mujeres en la Iglesia.

Palabras Clave: Género; Mujer; Familia; Iglesia.

The Gender Question in *Amoris Laetitia*. Approach to a Complex Subject

ABSTRACT:

this text analyzes how the issue of Gender appears in *Amoris Laetitia*. Based on the concept of the family he uses, it analyzes the text and problematizes the reception of the exhortation in our country. The article ends by raising the topic of the place of women in the Church and takes the meeting of women from popular neighborhoods that took place on June 20, 2019, as an inspiring event for a more incisive presence of women in the Church.

Keywords: Gender; Woman; Family; Church

Desde el debate sobre la despenalización del aborto que ha tenido lugar en nuestro país en 2018, la temática de género ha llamado la atención de la opinión pública en Argentina. Esa inquietud, tiene su

paralelo en la comunidad eclesial. De hecho, en muchos creyentes, la sola palabra “género” despierta resquemores, sino abiertos temores. Teniendo presente este contexto y con el deseo de hacer un aporte, en estas líneas voy a presentar de qué modo ha aparecido el tema “género” en la exhortación postsinodal *Amoris Laetitia*¹. Pienso que puedo decir algo de la cuestión, ya que conozco las discusiones sinodales que precedieron a su publicación.²

De la familia, a las familias

Antes de comenzar con el tema en sí, tal vez sea conveniente hacer un breve comentario acerca de la caracterización de familia que se hace en AL. Respecto a la noción de familia que se hace en AL, creo que este texto Francisco ha dado un paso desde una percepción algo estática de la familia cristiana, que tendía a idealizarla, hacia una visión más dinámica: no hay un solo tipo de familia, se empieza a hablar de “las familias”,³ sin que ello implique renunciar al ideal cristiano.

El debate sinodal en las dos asambleas (2014 y 2015), así como sus documentos finales y la exhortación *Amoris Laetitia*, dan cuenta del hecho de que no hay un solo tipo de familia en la actualidad y que muchas de ellas desde su configuración diversa, intentan vivir el evangelio con seriedad y sinceridad (Cf AL 57).

Respecto del ideal, se ha hecho una opción por plantearlo como un punto de llegada, más que como una base o punto de partida. Se ha seguido la lógica de la ley de la gradualidad, que no es gradualidad de la ley,⁴ un concepto tomado de *Familiaris Consortio* 34⁵ y que sirve como clave para escuchar, acompañar y discernir las

1. «Exhortación Apostólica Postsinodal *Amoris Laetitia*. Sobre el amor en la familia», Francisco, acceso el 10 de septiembre de 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html A partir de ahora AL, cuando me refiera eventualmente a América Latina pondré las palabras completas.

2. Asistí como auditora a la XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos se celebró del 4 al 25 de octubre de 2015 y versó sobre el tema «La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo».

3. Nótese que el plural es habitual desde el n° 1 del documento.

4. AL 295.

5. «Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*. Sobre la misión de la familia cristiana en el

nuevas realidades familiares, sin dejar de invitar continuamente hacia la plenitud. Así, AL hace entrar en diálogo los ideales con la realidad, en un interesante ida y vuelta, que le da un talante dialogal a todo el texto. Dicho talante se puede visualizar en la misma estructura del documento: se alternan los capítulos que miran la realidad, con los que proponen el ideal⁶ y aún en el interior de cada capítulo hay una interesante aproximación a la vida concreta de las personas que dialoga con la propuesta evangélica.⁷

A la luz del mencionado diálogo, encontramos entonces una teología y una pastoral propositivas, de hecho Francisco dice que recordar la doctrina no alcanza:

«Durante mucho tiempo creímos que, con sólo insistir en cuestiones doctrinales, bioéticas y morales, sin motivar la apertura a la gracia, ya sosteníamos suficientemente a las familias, consolidábamos el vínculo de los esposos y llenábamos de sentido sus vidas compartidas. Tenemos dificultad para presentar al matrimonio más como un camino dinámico de desarrollo y realización que como un peso a soportar toda la vida». AL 37

Ese planteo de una nueva pedagogía del amor,⁸ que parte de la realidad, pero que invita a la plenitud, es una clave importantísima para leer AL, que también ilumina el tema que queremos tratar aquí.

Mujeres y género en *Amoris Laetitia*

La Exhortación aborda el tema de las mujeres en la Iglesia y en

mundo actual», Juan Pablo II, acceso el 10 de septiembre de 2019, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html

6. Cf. María Marcela Mazzini, «Una Introducción a AL a la luz del Sínodo de la Familia», en *Para leer Amoris Laetitia. Hablemos de amor*, ed. por Carlos Avellaneda et al., (Buenos Aires: Ágape, 2016) 15-43, en especial ver 32-35.

7. Tomemos un ejemplo del capítulo 1: «A la luz de la Palabra», allí se señala que la Biblia es un libro que relata historias de familias con luces y sombras: «La Palabra de Dios no se muestra como una secuencia de tesis abstractas, sino como una compañera de viaje también para las familias que están en crisis o en medio de algún dolor, y les muestra la meta del camino» (AL 22).

8. Cf. Comisión Episcopal de Laicos y Familia, «Una nueva pedagogía del Amor», en *Aportes para la Pastoral Familiar de la Iglesia en Argentina*, ed. por la Conferencia Episcopal Argentina (Buenos Aires: Oficina del Libro, 2009) 67-86.

la sociedad en línea con las intervenciones de los anteriores pontífices, básicamente en la línea de *Mulieris Dignitatem*.⁹

El acercamiento a la cuestión es, en general, empático e inculturado, cercano a las realidades concretas y dolorosas de las mujeres: por ejemplo cuando se condena la violencia contra ellas, así como los abusos de las culturas patriarcales: 155, 156, o se habla de las madres que crían solas a sus hijos: 49, 197.

El tema género aparece en la exhortación explícitamente en los números 54 a 57, pero implícitamente está presente en muchos otros lugares de la exhortación, por ejemplo en los párrafos antes citados o en la sección en la que se habla de varones y mujeres en rol de padres y de madres 172-179.

Para comprender cómo el Papa toma el tema género en AL, tenemos que pensar por un lado, en la dinámica explícito-implícita y por otro lado, perspectiva de género e ideología de género.

Francisco hablará del tema género en pocos lugares del texto de manera directa o explícita, pero indirecta o implícitamente lo hará en muchos más pasajes. Respecto de la dupla conceptual perspectiva de género-ideología de género, aunque no utilice la expresión, Francisco sostiene a lo largo del texto una perspectiva de género y dejará para el n° 56 las críticas que la Iglesia ha venido haciendo a la ideología de género. ¿A qué me refiero? A que utiliza la categoría “género” como clave de análisis de la sociedad en general, de la familia en particular, y también de la Iglesia.

Ya cuando en *Evangelii Gaudium* Francisco hablaba de «una presencia más incisiva de las mujeres en la Iglesia» estaba adoptando una perspectiva de género, por el mismo hecho de reclamar la mencionada “presencia incisiva” (esto es: en lugares de influencia visible)

9. En octubre de 2013, durante una audiencia concedida a los participantes del seminario organizado por el Pontificio Consejo de Laicos, que conmemoraba el 25 aniversario de la carta apostólica *Mulieris Dignitatem* escrita por Juan Pablo II, el Papa manifestó su intención de potenciar el papel de las mujeres en la Iglesia. Ese discurso tiene párrafos de gran valoración al aporte de las mujeres: «Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el seminario organizado por el Consejo Pontificio para los laicos con ocasión del xxv aniversario de la “*Mulieris Dignitatem*”», Francisco, acceso el 24 de agosto de 2019, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131012_seminario-xxv-mulieris-dignitatem.html

de algunas personas en razón de su género, en este caso por ser mujeres.

Francisco siempre ha manifestado esta inquietud de mayor participación de las mujeres en la Iglesia, no sólo como “servidoras” o espectadoras, sino como miembros activos y protagonistas de la vida eclesial.

Será útil detenernos en los números 54 a 57, para comprender cómo aparece el tema en este lugar que es donde se lo desarrolla de un modo más explícito y directo.

El texto y su contexto

El tema aparece en la exhortación en el capítulo 2, que trata sobre la realidad y los desafíos de la familia. Ese capítulo se divide en dos partes, una primera: «Situación actual de la familia» (32-49) en la que hay una especie de catálogo de situaciones, realidades, valores, desvalores, etc. El texto es de análisis complejo. Esa primera parte del segundo capítulo intenta retratar una situación a grandes rasgos, mostrando la variedad y amplitud de cuestiones a considerar.

La segunda parte del capítulo 2, se llama “Algunos desafíos” y pretende hacer foco sobre algunas situaciones que a juicio de los sinodales, revisten complejidad (50-57). En el 50 se habla sobre la educación y la perplejidad que experimentan padres y educadores en esta tarea; en el 51, el tema de las adicciones; en el 52 la función social de la familia en orden a la salud y cohesión de las comunidades; en el número 53 se habla de la poligamia y la deconstrucción jurídica de la familia, sin embargo termina con una nota optimista: «La fuerza de la familia “reside esencialmente en su capacidad de amar y enseñar a amar. Por muy herida que pueda estar una familia, esta puede crecer gracias al amor”». ¹⁰ Nótese que aquí se retoma una idea de la Relación

10. «La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo. Relación final del Sínodo de los Obispos al Santo Padre Francisco», Sínodo de los Obispos, acceso el 11 de septiembre de 2019, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_sp.html. *Relatio Finalis* 10.

Final del Sínodo,¹¹ es decir, no es sólo Francisco quien tiene una mirada esperanzada de las familias más allá de sus crisis de todo tipo. Aún con matices, la asamblea que aprobó por dos tercios la RF, ha avalado dicha perspectiva.¹²

En el 54, se comienza a hacer foco sobre el tema de la mujer y los roles en la familia y la sociedad, se denuncia la situación de violencia contra las mujeres, y «los excesos de las culturas patriarcales», se defiende la equidad de género y tal como había aparecido en *Evangelii Gaudium* 103-104,¹³ se reclama una mayor participación de las mujeres en la Iglesia, incluso en el lugar de las decisiones. En este número, la cuestión de género aparece explícitamente, adoptando incluso un vocabulario afín: se habla en términos de feminismo, machismo, emancipación, equidad en cuanto a derechos entre varones y mujeres, discriminación hacia las mujeres, violencia contra ellas. Hay un análisis y un planteo de la situación desde la perspectiva de género.

El número 55 sigue en dicha perspectiva, siguiendo el paradigma de complementariedad que plantea el documento en general entre varón y mujer. El rol del varón que allí se señala, podría servir para desarrollar el tema de las nuevas masculinidades, que el Papa señala de algún modo, aunque no desarrolla.

Sobre este marco, aparece el número 56, en el que la temática de género aparece explícitamente tratada. Se advierte sobre los errores a los que podría inducir la ideología de género (gender), a la que se comprende en bloque, retomando la discusión que se tuvo en el aula y en los círculos menores, situación en la que resultó evidente que no había

11. A partir de aquí RF.

12. La primera de las tres partes del *Instrumentum Laboris* (números 6-36), está dedicada al tema de la «Iglesia a la escucha». Allí el planteo antropológico es más amplio que en la RF y la perspectiva de género está, a mi modo de ver, mejor integrada a ese planteo. En el *Instrumentum Laboris* no hay menciones a la ideología de género. Cf. «La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo. Instrumentum Laboris», Sínodo de los Obispos, acceso el 11 de septiembre de 2019, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_sp.html

13. «Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*. Sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual», Francisco, acceso el 11 de septiembre de 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

claridad en la mayoría de los sinodales sobre la diferencia entre perspectiva de género e ideología de género.

En las discusiones sinodales, la palabra “género” suscitaba una especie de escozor y la necesidad de señalar inmediatamente los errores a los que podría inducir la ideología de género.¹⁴ Algunos estaban más radicalizados en esta postura, el resto de la asamblea escuchaba las advertencias.¹⁵

Pocas voces, especialmente en los círculos menores, (que eran foros de debate de unas 20 personas en promedio), querían matizar las afirmaciones y explicar los malos entendidos (por ejemplo, entre ideología de género y género como categoría de análisis cultural), creo que apenas si eran escuchadas y no eran demasiado tenidas en cuenta, aunque esas opiniones se visibilizaban cuando en el aula se ponían en común los trabajos de los círculos menores.¹⁶

¿Cuál es el principal temor acerca de la ideología de género que se ve en número 56? Por las exposiciones en el aula, las conversaciones en los círculos menores, el texto del *instrumentum laboris* y el de la RF (única fuente que se cita en el 56), el temor principal es el de separar sexo y género, negando la diferencia varón-mujer al punto de desatender el dato biológico. Al negar esa diferencia, según el texto se niega también la reciprocidad natural varón-mujer. También se separaría la dimensión procreativa de la dimensión unitiva del acto sexual. Pensar que la condición de varón y de mujer se pueden construir o deconstruir, para el texto implica caer en el «pecado de pretender sustituir al creador» (AL 56).¹⁷

Puede decirse que la crítica hacia la ideología se encuentra fuertemente en este número, pero también concentrada casi *solamente*

14. Algo similar sucedía con la homosexualidad.

15. Cf. Lucceta Scaraffia, «La última de la fila», *Vida Nueva* 2963 (2015): 8-13.

16. Para tener una idea del trabajo que allí se realizaba, cf. «Presentación de la relación de los círculos menores», *L Osservatore Romano*, acceso 10 de septiembre de 2019, <http://www.osservatoreromano.va/es/news/presentacion-de-las-relaciones-de-los-circuitos-men> Así como otras notas de los días del sínodo en los sitios web de Rome Reports o Vatican Insider.

17. Los textos de la RF que se citan en AL 56 corresponden a los n° 8 (la ideología de género niega la diferencia y reciprocidad varón-mujer); al n° 58 (distinguir pero no separar el sexo biológico y el papel socio cultural de sexo, al que se llama género) y al n° 33 (importancia de no separar el acto generativo de la relación sexual).

en este texto. De hecho, a pesar del carácter contundente de las expresiones, el texto es menos denso y más breve que la RF. Nos hace pensar en aquella formulación del párrafo 40 del documento conclusivo de la conferencia de Aparecida.¹⁸

El acercamiento es empático, al señalar que se comprenden algunas posturas aunque no se avalan ni se justifican.

El número 57 completa el contexto, cierra esta segunda parte del capítulo y todo el capítulo dos, con una expresión muy “Papa Francisco”:

«Doy gracias a Dios porque muchas familias, que están lejos de considerarse perfectas, viven en el amor, realizan su vocación y siguen adelante, aunque caigan muchas veces a lo largo del camino. A partir de las reflexiones sinodales no queda un estereotipo de la familia ideal, sino un interpelante “collage” formado por tantas realidades diferentes, colmadas de gozos, dramas y sueños». (AL 57)

El Papa termina este capítulo con dos ideas muy reconciliadoras: se puede no ser perfecto y sin embargo vivir en el amor (según el Nuevo Testamento la plenitud de la ley, cf Gal 5,14), realizar la propia vocación (en términos de un documento magisterial es responder al llamado de Dios) y avanzar aunque en el camino no siempre se acierte. Segunda afirmación: no buscamos algo ideal, porque eso es buscar un estereotipo inexistente. Idea interesante, porque como señaló Luccetta Scaraffia, en el aula sinodal a veces se hablaba de una familia tan idealizada que no se encuentra en la realidad.¹⁹

18. «Entre los presupuestos que debilitan y menoscaban la vida familiar, encontramos la ideología de género, según la cual cada uno puede escoger su orientación sexual, sin tomar en cuenta las diferencias dadas por la naturaleza humana. Esto ha provocado modificaciones legales que hieren gravemente la dignidad del matrimonio, el respeto al derecho a la vida y la identidad de la familia» (DA 40). «Documento de Aparecida», V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, acceso el 24 de agosto de 2019, http://www.caritas.org.pe/documentos/documento_conclusivo_aparecida.pdf Ver al respecto un interesante comentario de Olga Consuelo Vélez Caro, «Mujer, discipulado y misión. Una reflexión a propósito de la V Conferencia de Aparecida», *Teología* 94 (2007): 463. 457-471.

19. Scaraffia, «La última de la fila», 8-13. Scaraffia profundiza el argumento en su libro aparecido el año pasado: Luccetta Scaraffia, *Desde el último banco. Las mujeres en la Iglesia*, (Madrid: PPC, 2016)

El tema del género en la lógica del “poliedro”

El Papa tiene un acercamiento a las realidades humanas en general y a la familia en particular, en el que se rehúsa a los juicios rígidos y en bloque o a opinar antes de escuchar. Se encuentra a gusto entre los matices y se arriesga a caminar en un paisaje heterogéneo, eventualmente riesgoso, pero negándose a cortar la cizaña cuando es pequeña, por no matar el trigo (Cf Mt 13, 29-30). La imagen del *collage* (AL 57) con la que termina el capítulo 2, como la del “precioso poliedro” (AL 4), incluso la del candelabro (AL 7) dan idea de belleza y complejidad. Francisco asume un paradigma complejo para pensar una realidad familiar que presenta “fenómenos ambiguos” (AL 33).²⁰ Es interesante, porque respecto del *collage* dice que es “interpelante”, como si se sintiera invitado, desafiado por la realidad colorida, diversa. La diversidad parece no amenazar a Francisco.

En EG 236, en el capítulo 4, sobre la dimensión social de la evangelización, ya habíamos visto aparecer al poliedro como imagen:

«El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad. Tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno...»

«Recoger en el poliedro lo mejor de cada uno», es ir en busca de lo positivo, de las «semillas de evangelio de la familia» que hay en todas las familias (AL 76) y que buscan crecer. Es algo típico del método evangelizador del Papa Argentino, que entusiasma a los alejados e intranquiliza a muchos católicos que buscan seguridades.

El tema género no escapa a esa lógica. Según mi opinión el Papa acompaña el sentir de los sinodales que en su mayoría señalan los peligros de la ideología de género,²¹ pero matiza el asunto y lo asume al hablar de muchos temas. Acepta que es una cuestión compleja, pero la

20. La referencia a la “dramática belleza” de la familia que aflora en los momentos de crisis, dice algo de este modo de acercarse a la realidad. Lo humano es dramático y bello al mismo tiempo. (Cf AL 232)

21. Cf. Scaraffia, “La última de la fila”, 8-13

aborda como aborda el tema de la familia en general «no como un problema, sino como una oportunidad» (AL 7).

La cuestión vuelve a reaparecer de alguna manera en el capítulo 5, «Amor que se vuelve fecundo», al hablar (sin usar la expresión) de roles de género en los números 175-177. Con amplitud, desde 172 va delineando la presencia de varones y mujeres en la paternidad-maternidad. Otra vez utiliza la lógica del poliedro al razonar con la sensibilidad que tenemos hoy hacia muchos temas, aunque lo hace con categorías o palabras de la cultura eclesial en la que está inserto. Por ejemplo, en el n°173 habla de las aspiraciones de las mujeres y también de su papel de madres; aun invitándolas a asumir su maternidad y a estar presentes en la crianza, visibiliza los otros roles que las mujeres desarrollan en la sociedad.

La recepción local de Amoris Laetitia

La Iglesia argentina en general, ha valorado *Amoris Laetitia*, se han realizado numerosos encuentros y cursos para conocerla y profundizarla. Los Obispos han hecho una recepción local del tema de los divorciados en nueva unión, elaborando una pauta para el proceder pastoral,²² tal como lo pide el documento.²³

En 2016, la entonces Comisión Episcopal de Laicos y Familia de la Conferencia Episcopal Argentina, publicó un documento, que intenta hacer una recepción local de *Amoris Laetitia*, en términos de pastoral familiar.²⁴ Si bien el texto aclara que es un «subsidio que no agota todos los temas de matrimonio y familia»,²⁵ llama la atención que el tema género no se trate en ninguno de sus aspectos.

22. La declaración es de septiembre de 2016. Acceso el 24 de agosto de 2019, «Obispos de la región Buenos Aires dan criterios pastorales para los divorciados en nueva unión», Agencia Informativa Católica Argentina, acceso el 11 de septiembre de 2019, <http://www.aica.org/25025-obispos-de-la-region-buenos-aires-dan-criterios-pastorales-sobre.html>

23. AL 3.

24. El documento se llama: Comisión Episcopal de Laicos y Familia, *Acompañar, cuidar e integrar a las familias. Hacia una pastoral familiar a la luz de Amoris Laetitia*, (Buenos Aires: Oficina del Libro, 2017)

25. Comisión Episcopal de Laicos y Familia, *Acompañar, cuidar e integrar a las familias...*,

El debate por la despenalización del aborto, trajo consigo la reflexión sobre la vida, la familia y también sobre la cuestión de género. Destaco especialmente el comunicado sobre educación sexual de las Comisiones Episcopales de Laicos y Familia y de Educación, de la CEA (3 de octubre de 2018),²⁶ la declaración titulada «Distingamos sexo, género e ideología»²⁷ de las mismas comisiones a las que se sumó la de pastoral de la salud (26 de octubre de 2018) y las dos declaraciones del día de la mujer de 2018 («Vida plena para todas las mujeres»)²⁸ y 2019 («Un clamor por la vida»)²⁹ del área de las mujeres del departamento de laicos de la CEA.

En la línea del texto «Distingamos sexo género e ideología», se encuentran varias de las afirmaciones del documento «Varón y Mujer los creó», de la Congregación para la Educación Católica aparecido el 2 de Febrero de 2019.³⁰ Una cierta continuidad vemos en el reciente documento de la Comisión de Laicos, Familia y Vida de la CEA, «El Dios de la Vida y del Amor Humano», aparecido el 10 de Septiembre de 2019.³¹

Podemos decir que se ha acusado recibo de la exhortación en general y del tema de los divorciados en nueva unión, en particular.³² Varias miradas señalan el cambio de perspectiva, la centralidad del amor y el acento en el discernimiento. Esa apertura se enmarca dentro de la “Iglesia en salida” de Iglesia abierta y cercana a las necesidades de la gente,³³ promovida por Francisco.

26. «Comunicado de las Comisiones Episcopales de Educación de Laicos y Familia: Sí a la educación sexual», Conferencia Episcopal Argentina, acceso el 11 de septiembre de 2019, <https://www.episcopado.org/contenidos.php?id=1800&tipo=unica>

27. «Distingamos: Sexo, Género e Ideología», Conferencia Episcopal Argentina, acceso el 11 de septiembre de 2019, <http://episcopado.org/contenidos.php?id=1818&tipo=unica>

28. «Reclaman vida plena para todas las mujeres», Agencia Informativa Católica Argentina, acceso el 11 de septiembre de 2019, <http://www.aica.org/32617-reclaman-vida-plena-para-todas-las-mujeres.html>

29. «En el día de la mujer, un clamor por la vida», Conferencia Episcopal Argentina, acceso el 11 de septiembre de 2019, <https://www.episcopado.org/contenidos.php?id=1945&tipo=unica>

30. «“Varón y mujer los creó”: documento del Vaticano sobre la cuestión de género en la educación», Agencia Informativa Católica Argentina, acceso el 11 de septiembre de 2019, <http://www.aica.org/39542-varon-mujer-los-creo-documento-del-vaticano-sobre-la-cuestion.html>

31. Texto completo, Agencia Informativa Católica Argentina, acceso el 17 de septiembre de 2019, <http://www.aica.org/subidas/6457.pdf>

32. Cf. El interesante acompañamiento que se hizo de todo el proceso sinodal, (incluida AL) desde Chile en el Centro Manuel Larraín: «Nueva mirada a la realidad de las familias Conversación

De hecho, se suele señalar que el sínodo de la familia ni en su sesión ordinaria, ni en su sesión extraordinaria, trató a fondo el tema de los anticonceptivos, el aborto o el matrimonio entre las personas del mismo sexo, más que para repetir sucintamente la doctrina conocida y eso mismo se refleja en AL.³⁴

Algunos comentaristas alegaban que era ya demasiado tema con la cuestión de los divorciados en nueva unión. Esto es cierto, pero no sólo. La Iglesia tiene una agenda atrasada en este tema, los teólogos acusan recibo de ello.

En su artículo «Amoris Laetitia, ¿un documento de transición?», Gustavo Irrazábal habla de tres tipos de novedades: el estilo y el lenguaje que corresponden a un registro existencial y espiritual; el método que AL define como «analítico y diversificado» (AL 32), reforzando el recurso a la inducción y finalmente en el cambio de tono, frente a lo que Francisco definía como «pastoral defensiva», hay un acercamiento más inspirador y positivo, que va a la escucha en lugar de ir a las preocupaciones disciplinares.³⁵

Otro tanto opina F Javier Elizari,³⁶ reflexionando sobre los dos sínodos sobre la Familia de 2014 y 2015, el autor habla de una doble herencia. La primera, obvia, es el intento de decir una palabra nueva para las familias de hoy. La segunda, marca del papa Francisco, consiste en el intento de generar un clima de Iglesia más sinodal.

Es decir: Así como AL no pudo profundizar en todos los temas relativos a la familia, la recepción también se va dando en la medida del interés de los diversos auditorios, que en general acompañan la actualidad que van tomando los temas.

sobre Amoris Laetitia del papa Francisco», Centro Manuel Larrain, acceso el 11 de septiembre de 2019, <http://www.centromanuellarrain.uc.cl/images/pdf/SinodoFamilia/AmorisLaetitia.Del%20Ro.pdf>

33. Así lo expresó El P. Tony Mifsud sj en una conferencia ofrecida en la Facultad de Teología de la UCA, el 11 de mayo de 2017. Puede verse también: «Una primavera eclesial», Tony Mifsud, acceso el 11 de septiembre de 2019, <https://territorioabierto.jesuitas.cl/una-primavera-eclesial/>

34. Básicamente en el capítulo 3 (58-88). También encontramos referencias al aborto y la anticoncepción en el 44 y una ratificación en cuanto que ninguna unión homosexual puede ser equiparable al matrimonio (250-251).

35. Gustavo Irrazábal, «Amoris Laetitia, ¿un documento de transición?», *Moralia* 49-153 (2017): 29-51. 31.

36. Francisco Javier Elizari, «Impresiones y reflexiones de un proceso sinodal», *Moralia* 39-149 (2016): 47-87.

Una de las cuestiones de fondo: el lugar de las mujeres en la Iglesia

Lucetta Scaraffia, en el artículo antes citado, retrata con una cierta ironía la situación de las mujeres en el Sínodo. Cuando lo leí la primera vez y recién llegada de la Asamblea, sonreí y pensé que Lucetta era demasiado exigente, que dada la historia de la Iglesia no le podíamos pedir tanto. Le mostré el artículo a un obispo amigo quien después de leerlo, me dijo: «sentí vergüenza por nosotros» (se refería a los obispos). A él le pareció justo el sentir de la auditora italiana y ahora, con algo de distancia, a mí también. Sonreír frente al tema y negarlo era un modo de defenderme del dolor que me causa la situación.

El Papa Francisco ha llamado la atención sobre el escaso papel de la mujer en lugares de decisión dentro de la Iglesia en numerosas ocasiones. La primera vez que se refirió a ello fue en su viaje de regreso de la Jornada Mundial de la Juventud en Río de Janeiro en septiembre de 2013.³⁷

Francisco quiere dar lugar, ofrecer más protagonismo y poder de decisión a las mujeres en las estructuras de la Iglesia. Es verdad que su acercamiento al tema plantea dudas: ¿Qué es para él la teología de la mujer, de la que habla? Este acercamiento ¿es el mismo de Juan Pablo II o Benedicto XVI?, ¿no refuerza los antiguos estereotipos de género? ¿O Francisco está queriendo decir otra cosa sin dominar bien la terminología específica? Creo que sus prácticas, sus gestos, hablan de un cambio, de un proceso que él valientemente ha comenzado.

En octubre de 2013, Francisco aseguró que la Iglesia debe preguntarse por la presencia que le otorga a la mujer, el Papa lamentó que se confunda en ocasiones el “servicio” con la “servidumbre” en la función que le toca desempeñar a las mujeres en la Iglesia: «Sufro, lo digo de verdad, cuando veo en la Iglesia o en algunas organizaciones eclesiales que la función de servicio de la mujer, que todos tenemos y debemos tener, se transforma en un papel de servidumbre».³⁸

37. «Viaje Apostólico a Río de Janeiro con ocasión de la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud. Conferencia de prensa del Santo Padre Francisco durante el vuelo de regreso a Roma», Francisco, acceso el 11 de septiembre de 2019, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html

38. Cf. nota 9: «Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el seminario organizado por el Consejo Pontificio para los Laicos con ocasión del XXV aniversario de la “Mulieris Dignitatem”».

Francisco ha dado ejemplo incorporando mujeres a la Comisión Teológica Internacional, a las comisiones que investigaron las finanzas vaticanas, a la Comisión Pontificia de Protección de Menores y ha designado mujeres en lugares estratégicos e la Curia Romana.

Creo que, para comprender a Francisco hay que mirar sobre todo lo que hace y las decisiones que toma. Ampliar la participación de las mujeres en la Iglesia, en lugares incisivos, parece una decisión tomada.

En tanto, el “último banco” es un lugar que nos resulta familiar a las mujeres y, desde ahí, se ven y se sienten las cosas de una manera muy diferente a como son percibidas desde el altar. Tal como señala Scaraffia en su libro antes citado y de dónde tomo la metáfora, las mujeres ya no aceptan estar al servicio de la comunidad, sin tener participación activa en ella. Reclaman la posibilidad de salir de la invisibilidad. No me refiero al acceso a las órdenes sino a aquella presencia incisiva y decisiva de la que antes hablamos.

Leyendo recorridos históricos sobre el tema de las mujeres en la Iglesia,³⁹ vemos que una cultura androcéntrica y clerical caracterizó a la institución en muchos momentos de su devenir histórico. Pero al principio no fue así, ése no es el proyecto de Jesús. La realidad bautismal hace de la Iglesia una comunidad de iguales. La contradicción consiste en que la misma institución eclesial que en muchos lugares hace una magnífica promoción de las mujeres, dándoles educación y defendiendo sus derechos, es la que no las deja ocupar lugares de decisión en la propia comunidad. Es algo que propone a las culturas con las que se encuentra pero que ella misma fue dejando de lado.

Coincido con la afirmación de Dolores Aleixandre:

«Cuando el siglo XX afirmó la emancipación femenina, la Iglesia se quedó al margen como única institución en el mundo occidental que tiene a las mujeres

39. Entre otros, Giulia Galeotti, «Donne e Chiesa», en *Papa Francesco e le Donne*, ed. por Giulia Galeotti y Luccetta Scaraffia, (Milano: Il Sole 24 Ore, 2014), 7-139; Cettina Millitello, «Women in Church. Models of the past- Challenges for today» en *Catholic Women Speak. Bringing Our Gifts on the Table*, ed. Catholic Women Speak Network (New York; Paulist Press, 2015): 7-10; Marta Zubía Guinea, *Para Nuestra Memoria Histórica. Las mujeres en la voz de los Papas* (Navarra: Verbo Divino, 2011): 281-283.

relegadas en papeles marginales y subordinados, sin abrirse a la escucha de su voz en los momentos de las decisiones importantes. Las presiones que ahora recibe desde fuera no son más que consecuencia de una transformación que ella misma había promovido».⁴⁰

Uno de los verbos fuertes del sínodo y de AL es “integrar” y uno de los propósitos del actual pontificado es salir a las periferias. Las mujeres estamos aún en las periferias eclesiales, deseosas de integrarnos.

Un testimonio profético

En este contexto, deseo comunicar un testimonio que viene desde las mujeres de los barrios populares de Buenos Aires. En un encuentro realizado el pasado jueves 20 de Junio de 2019, en el que se reunieron cerca de 1000 mujeres, dos imágenes, metáforas o afirmaciones atravesaron toda la jornada, transcurrida en Luján, en un clima de fe, de fiesta y de compromiso con la realidad.

La primera imagen es la del abrazo a la vida y a la vida como viene. Quedó de manifiesto el abrazo a la vida no solo en el acompañamiento que se lleva adelante en los “hogares del abrazo maternal” a las mujeres que esperan un hijo en situación de vulnerabilidad, sino también el abrazo a la vida en la contención a las personas adictas a sustancias problemáticas, a los adultos mayores, a los enfermos. Los relatos de estas mujeres dan cuenta de su convicción acerca de la dignidad de la persona humana, sea cual sea la etapa de la vida y la condición en la que se encuentre.

La segunda imagen-metáfora-símbolo fue la de la trama, la del tejido. Tejido que se vuelve más hermoso cuanto más diverso. Me pareció un potente símbolo de catolicidad, que significa universalidad. Una Iglesia en salida, como propone Francisco, es una Iglesia que no le teme a lo diverso, a los temas nuevos aunque sean difíciles de abor-

40. Dolores Aleixandre, «Desde el último Banco. Las mujeres en la Iglesia», recensión de *Desde el último Banco. Las mujeres en la Iglesia*, de Luccetta Scaraffia, *Vida Nueva Digital* 3008, PPC, acceso el 24 de agosto de 2019, <http://www.vidanuevadigital.com/libro/desde-el-ultimo-banco-las-mujeres-en-la-iglesia-luccetta-sacaraffia-ppc/>

dar y requieran discernimiento. «La belleza de la trama le viene de lo complejo», decían ellas evocando un conocido poema.⁴¹

Estas mujeres que pelean su dignidad todos los días en condiciones desfavorables y de gran vulnerabilidad, me dieron una lección de empoderamiento, de coraje, de evangelio. Ellas están tomando en sus comunidades esa presencia incisiva a la que nos invita Francisco y nos inspiran para seguir pensando las cuestiones de género dentro de la Iglesia y en comunidad.

M. MARCELA MAZZINI
mmazzini@uca.edu.ar

FACULTAD DE TEOLOGÍA-UCA

Recibido 05.06.2019/Aprobado 06.07.2019

Bibliografía:

Agencia Informativa Católica Argentina, «Obispos de la región Buenos Aires dan criterios pastorales para los divorciados en nueva unión». Acceso el 11 de septiembre de 2019, <http://www.aica.org/25025-obispos-de-la-region-buenos-aires-dan-criterios-pastorales-sobre.html>

Agencia Informativa Católica Argentina, «Reclaman vida plena para todas las mujeres». Acceso el 11 de septiembre de 2019, <http://www.aica.org/32617-reclaman-vida-plena-para-todas-las-mujeres.html>

41. El poema es de Humberto Pegoraro y se llama precisamente *La Belleza de la Trama*. Cf. Humberto Pegoraro, 17 de mayo de 2014, «La belleza de la trama», *Diario de las Américas*, acceso 5 de agosto de 2019, <http://diariodelatinoamerica.blogspot.com/2014/05/la-belleza-de-la-trama.html>

· La autora es profesora de la Facultad de Teología de la UCA y miembro del Comité del Instituto de Investigaciones Teológicas de la misma Casa. Miembro fundador del colectivo académico *Teologandas*.

- Agencia Informativa Católica Argentina, «“Varón y mujer los creó”: documento del Vaticano sobre la cuestión de género en la educación». Acceso el 11 de septiembre de 2019, <http://www.aica.org/39542-varon-mujer-los-creo-documento-del-vaticano-sobre-la-cuestion.html>
- Agencia Informativa Católica Argentina, «El Dios de la Vida y del Amor Humano». Acceso 17 de septiembre de 2019, <http://www.aica.org/subidas/6457.pdf>
- Aleixandre, Dolores. «Desde el último Banco. Las mujeres en la Iglesia». Recensión de *Desde el último Banco. Las mujeres en la Iglesia*, de Luccetta Scaraffia, *Vida Nueva Digital* 3008, acceso el 24 de agosto de 2019, PPC. <http://www.vidanuevadigital.com/libro/desde-el-ultimo-banco-las-mujeres-en-la-iglesia-luccetta-sacaraffia-ppc/>
- Comisión Episcopal de Laicos y Familia, *Acompañar, cuidar e integrar a las familias. Hacia una pastoral familiar a la luz de Amoris Laetitia*. Buenos Aires: Oficina del Libro, 2017.
- Comisión Episcopal de Laicos y Familia, «Una nueva pedagogía del Amor». En *Aportes para la Pastoral Familiar de la Iglesia en Argentina*, editado por la Conferencia Episcopal Argentina, 67-86. Buenos Aires: Oficina del Libro, 2009.
- Conferencia Episcopal Argentina, «Distingamos: Sexo, Género e Ideología». Acceso el 11 de septiembre de 2019, <http://episcopado.org/contenidos.php?id=1818&tipo=unica>
- Conferencia Episcopal Argentina, «En el día de la mujer, un clamor por la vida». Acceso el 11 de septiembre de 2019, <https://www.episcopado.org/contenidos.php?id=1945&tipo=unica>
- Conferencia Episcopal Argentina, «Comunicado de las Comisiones Episcopales de Educación de Laicos y Familia: Sí a la educación sexual». Acceso el 11 de septiembre de 2019, <https://www.episcopado.org/contenidos.php?id=1800&tipo=unica>
- Diario de las Américas*,
<http://diariodelatinoamerica.blogspot.com/2014/05/la-belleza-de-la-trama.html>

Elizari, Francisco Javier, «Impresiones y reflexiones de un proceso sinodal». *Moralia* 39-149 (2016): 47-87.

Francisco, «Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium. Sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual». Acceso el 11 de septiembre de 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Francisco, «Exhortación Apostólica Postsinodal Amoris Laetitia. Sobre el amor en la familia». Acceso el 10 de septiembre de 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

Francisco, «Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el seminario organizado por el Consejo Pontificio para los laicos con ocasión del xxv aniversario de la “Mulieris Dignitatem”». Acceso el 24 de agosto de 2019, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131012_seminario-xxv-mulieris-dignitatem.html

Francisco, «Viaje Apostólico a Río de Janeiro con ocasión de la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud. Conferencia de prensa del Santo Padre Francisco durante el vuelo de regreso a Roma». Acceso el 11 de septiembre de 2019, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html

Galeotti, Giulia, «Donne e Chiesa». En *Papa Francesco e le Donne*, editado por Giulia Galeotti y Luccetta Scaraffia, 7-139, Milano: Il Sole 24 Ore, 2014.

Irrazábal, Gustavo, «Amoris Laetitia, ¿un documento de transición?». *Moralia* 49-153 (2017): 29-51.

Juan Pablo II, «Exhortación Apostólica Familiaris Consortio. Sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual». Acceso el 10 de septiembre de 2019, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html

- L Osservatore Romano, «Presentación de la relación de los círculos menores». Acceso 10 de septiembre de 2019, <http://www.osservatoreromano.va/es/news/presentacion-de-las-relaciones-de-los-circulos-men>
- Mazzini, María Marcela, «Una Introducción a AL a la luz del Sínodo de la Familia». En *Para leer Amoris Laetitia. Hablemos de amor*, editado por Carlos Avellaneda et al., 15-43. Buenos Aires: Ágape, 2016.
- Mifsud, Tony, «Una primavera eclesial». Acceso el 11 de septiembre de 2019, <https://territorioabierto.jesuitas.cl/una-primavera-eclesial/>
- Millitello, Cettina, «Women in Church. Models of the past- Challenges for today». En *Catholic Women Speak. Bringing Our Gifts on the Table*, editado por Catholic Women Speak Network, 7-10. New York; Paulist Press, 2015.
- Scaraffia, Luccetta, *Desde el último banco. Las mujeres en la Iglesia*. Madrid: PPC, 2016.
- Scaraffia, Lucceta, «La última de la fila». *Vida Nueva* 2963 (2015): 8-13.
- Sínodo de los Obispos, «La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo. Instrumentum laboris». Acceso el 11 de septiembre de 2019, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_sp.html
- Sínodo de los Obispos, «La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo. Relación final del Sínodo de los Obispos al Santo Padre Francisco». Acceso el 11 de septiembre de 2019, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assembly_sp.html
- Vélez Caro, Olga Consuelo, «Mujer, discipulado y misión. Una reflexión a propósito de la V Conferencia de Aparecida», *Teología* 94 (2007) 457-471.
- Zubía Guinea, Marta, *Para Nuestra Memoria Histórica. Las mujeres en la voz de los Papas*. Navarra: Verbo Divino, 2011.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Sopa de Wuhan, Pensamiento contemporáneo en tiempos de Pandemias, Giorgio Agamben, Slavoj Zizek, Jean Luc Nancy, Franco "Bifo" Berardi, Santiago Lopez Petit, Judith Butler, Alain Badiou, David Harvey, Byung-Chul Han, Raul Zibechi, Maria Galindo, Markus Gabriel, Gustavo Yanez Gonzalez, Patricia Manrique y Paul B. Preciado. Buenos Aires: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020, 288 pp.

Sopa de Wuhan es una recopilación de textos que circuló de manera casi simultánea a la extensión de la pandemia del COVID 19. Su inmediatez se refleja en el soporte: es probable que la mayoría de las personas que accedieron al PDF donde está plasmada la hayan recibido en un programa de mensajería móvil y, claro, casi seguro será WhatsApp. El soporte no es menor. Ni sus nombres: formato de documento portable, y una

aplicación que pregunta, coloquial pero algorítmicamente: “¿Cómo va?”. Son textos de quince autores, todos mayormente del norte y especialmente de Europa, aunque se encuentran entre los ellos un norteamericano, una boliviana, un uruguayo, y un chileno. Recoge ensayos y sobre todo algunas columnas de opinión “urgentes”, ordenados cronológicamente entre el 26 de febrero y el 28 de marzo de 2020. Podría decirse que, durante la cuarentena, si acaso los autores registraran algo de los tiempos litúrgicos. Son los principales referentes del pensamiento del centro, ensayistas y filósofos, algunos activistas y un economista que, como conjunto encuentran -probablemente no ellos mismos, pero sí en la lectura de esta compilación- algo muy parecido a su límite. Puede leerse, acaso, como un posible y largo “miércoles de ceniza”.

Comienza la serie con una temprana intervención de Gior-

gio Agamben que no duda en encontrar -y en esto se adelanta a prácticamente todo el conjunto- en la pandemia y sus efectos, causas y motivaciones que ya conoce: todos los elementos de su producción y sus categorías. Estado de excepción, deseo de seguridad, sin dejar de mencionar una y otra vez al fenómeno como la “supuesta” epidemia: *“en primer lugar, hay una tendencia creciente a utilizar el estado de excepción como paradigma normal de gobierno (...) es el estado de miedo que evidentemente se ha extendido en los últimos años en las conciencias de los individuos y que se traduce en una necesidad real de estados de pánico colectivo”*. En primer lugar, sí: pero a lo largo de todo su razonamiento esto es lo que sostiene: No hay otro matiz. Su amigo Jean Luc Nancy le responde brevemente un día después, indicando que se equivoca porque no entiende que “la excepción es la regla” y que el problema no sería la limitación de las libertades, sino la deformación de las relaciones entre humanos que se derivan de ellas. Concluye con un pequeño reproche al italiano, cuando en su momento el francés se tenía que hacer un trasplante de corazón. Aunque los autores no dialogan necesariamente entre sí,

no deja de ser sintomático el modo en que la lectura de este conjunto tiene algo de conversación tácita, coro o incluso tertulia entre viejos amigos.

Slavoj Zizek y Byung Chul Chan oponen, sin nombrarse en este caso, la esperanza de una nueva forma - o pensamiento- de comunismo que surgiría en el movimiento que va de evitar el totalitarismo chino a encontrar el punto débil que derribará al capitalismo- lo que sostiene el esloveno- y el escepticismo del coreano residente en Berlín, que teme y al mismo tiempo de algún modo asegura, que *“China podrá vender ahora su Estado policial digital como un modelo de éxito contra la pandemia. (...) Es posible que incluso nos llegue además a Occidente el Estado policial digital al estilo chino.”* Optimismo y escepticismo casi simétricos, con un punto en común: es el tono esperable de estos dos pensadores con amplia llegada, best sellers ambos, que no decepcionarán a sus lectores, a los que no es impropio ni despectivo llamar fans.

Aunque varios de los autores pueden denominarse activistas, especial atención merecen María Galindo, feminista radical boliviana y el uruguayo Raúl Zi-

bechi, de amplia lectura entre movimientos alternativos y alternativistas en todo el continente, y en espacios de la cooperación internacional europea. La primera hace una invitación a exponerse al contagio, considerando que las propuestas llamadas de cuidado son en realidad solamente de control, de lo cual se permite realizar preguntas del tipo: “¿Que pasa si decidimos preparar nuestros cuerpos para el contagio?(...)¿Que pasa si ante la absurda, autoritaria e idiota respuesta estatal al coronavirus nos planteamos la autogestión social de la enfermedad, de la debilidad, del dolor, del pensamiento y de la esperanza”. Y propone como salida: “tod@s en una gran mesa en la plaza a compartir un banquete colectivo de resistencia. Así que nos encuentre el coronavirus, listas para el contagio”. Raul Zibechi señala que quienes mejor preparados estarán son los movimientos autogestivos, aunque de manera despareja: “Los pueblos originarios y negros de America Latina, con destaque del zapatismo, los nasa-misak de Colombia y los mapuche, estan en mejores condiciones. Algo similar puede suceder con los proyectos autogestionados, las huertas o los espacios colectivos con posibilidades de cultivar alimentos”. Sin

embargo, prudente, advierte: “En todo caso, el militarismo, el fascismo y las tecnologías de control poblacional son enemigos poderosos que, aunados, pueden hacernos un dano inmenso, al punto de revertir los desarrollos que han tejido los movimientos desde la anterior crisis”. Diríase que lo que en el pensamiento crítico del centro es una identificación casi entre estado y control, o al menos una desconfianza básica, en los latinoamericanos toma un tono de franco redoblamiento. Son propuestas para o desde los actores. Su consistencia es discutible como todas las demás. Sus consecuencias, sin embargo, suenan atrevidas, por no decir francamente riesgosas.

Del conjunto, cuatro artículos destacan por el modo en que contrastan las cuestiones que la pandemia y las medidas tomadas para combatirla o mitigarla, con sus posibles consecuencias políticas.[S1] Ya sea en el plano del pensamiento, ya sea de cara a las coyunturas específicas de países, actores o instituciones. Son los de Judith Butler, Patricia Manrique, David Harvey y Alain Badiou. A diferencia del resto, que mayormente dedican la escritura a confirmar sus tesis de siempre, ahora con oportuni-

dad y con las coordenadas de la pandemia[S2] , hay en estos un esfuerzo mayor para contrastar el “efecto pandemia” no una manera no confirmatoria sino, en todo caso, asumiéndola como catalizadora o sintomática de lo que ya sucede. Pero abriendo nuevos interrogantes. Judith Buttlar, recogiendo sus tesis feministas sobre la desigualdad desplegada entre las dimensiones de distribución y reconocimiento, señala las diversas maneras en que el virus, que “por si solo no discrimina”, lo hará dado que los humanos lo hacemos “modelados como estamos por los poderes entrelazados del nacionalismo, el racismo, la xenofobia y el capitalismo”. Patricia Manrique, activista y filósofa española, hace un reflexión ético-práctica con la hospitalidad como motivo central, con referencias a Roberto Espósito y sus nociones de inmundidad y *communitas*, articuladas en torno a los modos de responder al- por el extranjero como figura general del otro. En el mismo movimiento, advierte - y se advierte, siendo la única en explicitar esto- sobre el riesgo de que frente a la pandemia, pensemos lo mismo, como mera inercia y con apuro, ya que “*la prisa esta ligada al productivismo, a la obsesion por mantener el ritmo*

productivo que caracteriza al capitalismo, y no solo al sistema economico sino, sobre todo, a las subjetividades modeladas para sostenerlo“ David Harvey presenta un análisis de base marxista de la situación del trabajo y los trabajadores en la pandemia, cuyo efecto se monta sobre el capitalismo realmente existente, y replantea el funcionamiento y el destino de las desigualdades al interior de la clase trabajadora, y el modo en que, en la crisis “*Ha quedado mellado el impulso hacia lo que Andre Gorz describe como “consumismo compensatorio” (en el que se supone que los trabajadores alienados recobran su animo gracias a un paquete de vacaciones en una playa tropical).*” Recalca así el modo en que el capitalismo contemporáneo está sostenido finalmente por el consumo y que, por eso, en el futuro “*La unica cosa que puede salvarlo es un consumismo masivo financiado e inducido por los gobiernos conjurado de la nada. Esto exigira la socializacion del conjunto de la economia de los Estados Unidos, por ejemplo, pero sin llamarlo socialismo*”.

Alain Badiou es quizás quien señala con más firmeza que no hay especial novedad en la pandemia ni en las conductas que surgen como respuesta a la

misma. Quizás sus años, pero sobre todo su filosofía enraizada tanto en la militancia como el pensamiento estricto de la política le permite afirmar por un lado la necesaria responsabilidad para con los otros, especialmente los ancianos y los trabajadores de la salud. A la vez, la invitación simple y lógica a cumplir las políticas de distanciamiento social no le impide advertir que, exceptuando los casos de Rusia y China en el siglo pasado, nunca una guerra ha sido especialmente favorable a cambios sociales emancipadores. Y que, en los casos nombrados, esto se debió a la presencia y sobre todo a la intervención de elites políticas formadas y dispuestas en ese sentido o, en el caso de Rusia, a la marcada inadecuación del poder reinante a la llegada de la crisis. Condiciones que no ve a priori en la escena actual, particularmente francesa o europea. Por más, lo demás, en estas circunstancias: *“los Estados nacionales intentar hacer frente a la situación epidémica respetando al máximo los mecanismos del Capital, aunque la naturaleza del riesgo los obliga a modificar el estilo y los actos del poder”*, generando exigencias no sólo para los sectores populares sino también para las burguesías.

Badiou es escéptico o, más precisamente, muy realista. Invita a dar crédito a la verdades de la ciencia y *“a las perspectivas fundadas sobre una nueva política, de sus experiencias localizadas y de su objetivo estratégico”*.

Bifo Berardi y Paul Preciado discuten cada uno a su manera en la relación entre la biopolítica y la hiperconexión. Uno se pregunta por la reacción de la mente hiperconectada, mientras el otro propone desconectarse.

Agamben, en una segunda aparición, señala la emergencia o la nueva constancia de la dimensión religiosa en la catástrofe, acorde a algunas de sus líneas de pensamiento y fuentes habituales. Menciona que la Iglesia ha claudicado a sus deberes de cercanía y misericordia al obedecer y someterse a las indicaciones y mandatos de la ciencia, y se lamenta de que la fe común sólo crea en la necesidad de resguardar la vida desnuda. Dicho esto, un breve apartado para hacer presentes dos menciones directas a la religión, la fe o la Iglesia y, en todo caso, para invitar a leer en paralelo estos textos con las intervenciones de Francisco en estos mismos días de cuaresma-cuarentena. Al paso, se puede decir: la mayoría de las personas que reciban este compilado

lo reenviaran rápidamente después deslizar las páginas con el pulgar en su móvil y de algún modo lo darán por leído, como esos cilindros tibetanos que recitan oraciones de solo girar. Por otro lado, es muy improbable que los lectores de la *Sopa de Wuhan* o a sus compiladores, se les hubiera ocurrido incluir una intervención de un teólogo y muchos menos, por ejemplo, del Papa en esta serie. Esto viene a cuenta de que Francisco ha intervenido profusamente a lo largo de este tiempo paradójicamente litúrgico que es de algún modo la pandemia - cuarentena. Sin embargo, probablemente suceden dos cosas: algunos dudarían entre situar su planteo como los de un intelectual, y otros, en reconocerlo entre las filas de los líderes que tienen a cargo estados, por lo menos en este contexto. Le teología pastoral, de presencia-intervención del Papa - puesto aquí como primus inter pares de los enunciadores ante la pandemia y la crisis - puede decirle algo a estos textos? De la posible lectura contrastada de los mismos, por ejemplo, con las intervenciones hechas desde Santa Marta, Santa María la Mayor o San Pedro, basílica o plaza - bajo la lluvia, acaso puede dársele alguna proyección de pasión a es-

tos textos. Es una pregunta, una hipótesis de lectura. Proyectable a lo que pueda ser el discurso teológico o más ampliamente la palabra articulada de la fe en este escenario. Y las resonancias de “pasión” que pudieran tener, acaso atravesarían las acepciones coloquiales, religiosas, políticas y teológicas de la palabra: Contacto y experiencia del dolor-padecimiento. Paciencia, espera y tiempo. Consumación de cara a consecuencias costosas. Y garra, costo político e implicancias de intervención. En el fondo es una pregunta sobre la parresía del pensamiento, en medio de la ironía neutralizadora que ya desde el mismo título de la antología asoma y tiñe.

Fin del recorrido. Los días continúan. Las opiniones también, los escritos, las entrevistas. Zizek dice que la pandemia puede ser el golpe llamado de “*técnica del corazón explosivo de la palma de cinco puntos*”, el más mortal en todas las artes marciales. Como es su costumbre, lo toma de un film, en este caso, *Kill Bill* de Quentin Tarantino. El golpe mata a su receptor no en el momento: éste no siente nada, pero al poco tiempo, cae muerto porque le estalla el corazón. Alguien podría arriesgar que la *Sopa de Wuhan*

muestra mansa, homogéneamente y de un sólo pantallazo que quizás ese golpe ya llegó a no poca parte del pensamiento llamado crítico de la vieja Europa y sus ecos globales. Que su corazón explota un tiempo después de recibido el golpe, quizás sea mucho decir. Pero no es difícil en cambio ver el poder catalizador -pero no muy conmovedor- de la pandemia y sus cuarentenas, que deja a la vista lo que tiene para aportar el elenco central -y estable- de los pensadores contemporáneos. Los del centro y los que desde la periferia le hacen la segunda voz. Los que hay, y circulan veloces, tienen lo que tienen para ponerla sobre la mesa o más precisamente las pantallas: otra vez sopa, y probablemente “sopa de otra vez”.

NESTOR BORRI

Roderick Strange, *John Henry Newman: A Mind Alive*. Darton: Longman & Todd, London 2017, 162 pp.

El P. Roderick Strange, que fue rector del Pontificio Colegio Beda de Roma, ha sido capellán católico en la Universidad

de Oxford. El libro *John Henry Newman: Una mente viva*, contiene once capítulos, y es una recopilación de artículos publicados en revistas inglesas entre 1983 y 1990. En el prefacio da cuenta de la influencia fundamental que Newman ha tenido en su vida desde que comenzó a leerlo a los dieciocho años. El trabajo, intenta ser una introducción a la vida y obra de Newman. El capítulo 1: ‘¿Has leído a Newman?’ al parecer más actual (dado el uso de algunas fuentes), está concebido como una ‘autobiografía’ introductoria del autor, donde narra su ‘encuentro’ con la persona y obra de Newman. El capítulo 2: ‘El recorrido de una vida’, nos ofrece una semblanza biográfico-teológica bastante lograda dado su carácter sintético. El autor destaca hechos, personas e ideas claves, que caracterizaron el ‘desarrollo’ espiritual y doctrinal de Newman, para lo cual se vale de la periodización que él mismo traza en su *Apología*. El capítulo 3 que Strange concibe como ‘central en su libro’, intenta presentar un mapa de su pensamiento, destacando una de sus características más asombrosas y es, que su inteligencia no es la de un frío razonador, sino ‘una mente viva’

que alcanza a tocar el corazón y su entera persona. Esta unión de ‘pensamiento, corazón y persona’ se hacen evidentes en los capítulos sucesivos, donde aborda cuestiones como: ‘autoridad infalible’ (4), ‘María la madre de Jesús’ (5), al ‘servicio de los laicos’ (6), ‘buscando la unidad de la Iglesia’ (7), temas todos ellos, que responden a ‘circunstancias vitales’, a partir de las cuales Newman ha gestado muchas de sus grandes intuiciones teológicas que cristalizaron luego en sus obras. En los capítulos 8 (‘una extraña providencia’), 9 (‘predicar una fe viva’) y 10 (‘testimonio de santidad’), el autor ensaya una ‘inclusión’, sirviéndose de tres ‘temas-argumentos’ que configuran tanto la vida como el pensamiento de Newman. En efecto, la conciencia que tuvo sobre la acción providente de Dios, jalona los momentos más decisivos de su itinerario cristiano, pero se vuelve al mismo tiempo objeto de predicación, constituyéndose en tema dominante de su arte homilético; a la vez que da

cohesión a su fe, convirtiéndolo en modelo y testimonio luminoso de santidad. El último capítulo: ‘la llama del amor’, que el autor introduce haciendo mención de la muerte de Newman, en realidad es un comentario a su famoso poema el ‘Sueño del anciano’ (*The Dream of gerontius*) en el que puede verse sintetizada su escatología. El libro, en una mirada global, está marcado por el profundo afecto que el autor tiene hacia la persona de Newman y que ha fraguado al contacto con grandes newmanistas contemporáneos, como el oratoriano (+) Stephen Dessain durante muchos años custodio y editor del archivo de cartas de Newman. Con todo, su intento de ofrecer una ‘introducción’ no termina de satisfacer, dada la carencia de unidad temática, en gran parte justificada por la procedencia dispar de los artículos que no terminan de ensamblar en el conjunto.

RICARDO M. MAUTI

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6
13. Fabricio Leonel Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 2017, 678 pp. ISBN 978-987-640-479-2

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694

3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496
4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-175

7. Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-349
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5
18. José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología*, 2017, 237 pp. ISBN 978-987-640-464-8

Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1

3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
teologia@uca.edu.ar

Se terminó de imprimir en el mes de abril de 2020
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.
Buenos Aires, Argentina



**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**