

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Bellucci, Ludovico Videla, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Jorge Saltor (Tucumán), Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Cristina Corti Maderna, Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, M. France Begué, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Augusto Zampini, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin de Marcos, Agustín Podestá, Ignacio Díaz.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Prof. Carola Blaquier, † Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, Dr. Florian Pitschl (Brixen)

Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Ció

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial	3
Francisco Leocata Límite y libertad. Consideraciones sobre una tesis de Hegel y la actualidad	6
Jan-Heiner Tück Enlazado en libertad. Odiseo en el mástil como modelo para el Homo viator	16
Luis Jorge Límites, adultez y temporalidad. Acerca de la importancia del rol adulto para la puesta de límites	32
PERSPECTIVAS:	
Joseph Ratzinger – Benedicto XVI Dones y llamado sin remordimiento	40
Alberto Espezel ¿Aun hoy el pecado original?	62
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz “La incomprendibilidad de Dios llega al corazón”	74

Enlazado en libertad

Odiseo en el mástil como modelo para el Homo Viator

—

Jan Heiner Tück*

Atarse al mástil como modelo del cristiano.

Del mito al Logos: durante largo tiempo con esta fórmula breve se hizo presente la crítica de los filósofos a la mitología griega¹. Ya los presocráticos como Jenófanes han considerado como moralmente censurable los rasgos antropomórficos de las figuras míticas divinas, para desarrollar un concepto filosófico purificado del último origen, la *arché*. También Platón excluyó a conocidos poetas como Hesíodo u Homero de su estado ideal, pues como se sabe sus “cuentos mentirosos” eran perjudiciales para la educación de la juventud². Historias en las que los dioses luchan entre sí, rompen matrimonios, intercambian y engañan, contradicen la convicción de que Dios es bueno, recto y perfecto, no son confiables para niños para quienes luego puedan aparecer como ejemplos en lo malo. A pesar de la prioridad del Logos sobre el Mito, aparece de todos modos en Platón al mismo tiempo una rehabilitación significativa del discurso mítico, cuando brinda lo inexpresable en el modo del relato³, o concede al mito la función de ilustración y purificación del Logos. La crítica platónica a los mitos como falsos y mentirosos, que también se encuentra en otros autores de la Antigüedad, provoca la búsqueda de la Stoa y el neoplatonismo de una alegoría de Homero, que busca descubrir un sentido escondido detrás de la superficie del texto. En forma semejante resulta la resonancia de los apologetas del S.II y los siguientes Padres de la Iglesia. Justino ve obrar en Platón la fuerza del Logos, porque excluye la poesía de Homero de su Estado. También es despectivo el juicio de Tertuliano cuando describe al autor de La Odisea como un *dedecoratur deorum*, quien en su descripción de los dioses de un modo humano, demasiado humano, hace caer involuntariamente sus caras y vestidos.

*Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Univ.de Viena. Casado, tres hijos.

¹ Cf. W. Nestle, Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens, Stuttgart, 1975.

² Platón, *El Estado*, II, 377 D.

³ Platón, *El Estado*, X, 614 A, donde Platón deslumbra con el Mito de quien relata las cosas del más allá con la doble salida del juicio, con el premio a los justos y el castigo a los injustos.

Otros, como Clemente y Jerónimo, alaban la calidad poética y la sabiduría de Homero⁴. Los Padres en su conjunto no asumieron ni la teología mítica de los poetas, ni la teología política del Estado, sino que recibieron la teología natural de los filósofos, para mostrar al cristianismo como la verdadera religión. Ya en el NT se advierte sobre el riesgo de fábulas e historias (cf. 1 Tim 1,4; 4,7; Tit 1,14). Así, también por razones bíblicas resultó cercana la coalición entre la filosofía crítica del panteón de los dioses de Homero y la teología patrística. No se debe pasar por alto que los Padres, a pesar de sus reparos frente a los mitos griegos, discutieron con figuras individuales y las integraron en el horizonte de comprensión cristiano. Así podían tomar las alegorías de mitos paganos, y transformarlas al mismo tiempo. Junto a las alegorías físicas, en las que se identificaba a los dioses con fuerzas cósmicas, se dio también la alegoría moral, en la que debajo de la superficie mítica se buscaba descubrir un sentido escondido (*hyponoia*). En este modo de lectura se revela la lucha de los dioses con el conflicto moral fundamental entre el bien y el mal, el descubrimiento de los efectos negativos de los vicios cumple con la intencionalidad moral de sostener una vida virtuosa⁵. Los Padres tomaron parcialmente los mitos, que pertenecían y se transmitían en un canon formativo y pedagógico, para inscribir el Evangelio en la cultura helenística, también con el presentimiento de que el modo narrativo alcanza una concreción figurativa y vital, que el modo conceptual no logra.

De un modo distinto a la alegoría helenística, con su carácter “atemporal e impersonal”⁶, los Padres relacionaron figuras individuales míticas con hechos históricos de Cristo. Así Clemente de Alejandría interpretó a Cristo como nuevo Orfeo. El cantante que baja al infierno para redimir a su mujer Eurídice le parece una pre-imagen de Cristo, que con la cítara del Espíritu canta una nueva canción⁷. Otros han visto en Heracles no sólo una imagen de héroes bíblicos, como Sansón, sino también una prefiguración del vencedor pascual del sufrimiento y la muerte⁸.

⁴ Cf. H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Freiburg, 1002, 285-287.

⁵ Cf. Ch. Schmitz y S. Heydasch Lehmann y F. Zanella, art. *Mythos*, en *Real Lexikon für Antike und Christentum* 24 (2013) 471-516, en especial 495-497.

⁶ H. de Lubac, “Alegoría helenística y cristiana”, en: Tipología, alegoría y sentido espiritual. Estudios sobre la historia de la interpretación de la Escritura.

⁷ W. Geerlings, *Das Bild des Sängers Orpheus bei den griechischen Kirchenvätern*, en: Raban von Haehling (ed.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, Darmstadt, 2005, 254-267.

⁸ Cf. H. M. Zilling, *Jesus als Held. Odysseus und Herakles als Vorbilder christlichen Heldentypologie*, Paderborn, 2011; K. Backhaus, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum*, Tübingen, 2014, 133-153.

El mito de Odiseo encontró un eco especial, que consistió en las tentaciones de las sirenas, porque se ató libremente al mástil del barco por consejo divino, para así poder alcanzar el puerto patrio de Itaca.

El doble peligro de Odiseo

Recordemos brevemente los doce cantos de La Odisea. Después que Odiseo y sus compañeros se han liberado vivos del reino de la muerte, del Hades, ponen el timón de su barco hacia la isla de la diosa Circe. Van a tierra y entierran a su compañera Elpenor. Luego del entierro, Circe brinda a los hombres una comida reparadora. A la caída del sol, cuando los compañeros de Odiseo se duermen, Circe lleva a Odiseo a su lado y describe los peligros de la navegación posterior. Dos exigencias debe cumplir si desea alcanzar su vuelta a la patria: primero, considerar el canto de las sirenas, luego, el estrecho de mar entre Scyla y Carybdis. Quien cae bajo la fascinación seductora de las sirenas, vuelve, y Circe advierte “nunca retorna a su casa. Su mujer, sus niños balbuceantes, no aparecerán más a su lado con su cordialidad” (XII, 42f). Para evitar el peligro de muerte, la diosa recomienda a Odiseo tapar con cera los oídos de los compañeros para no escuchar el canto claro. Si quiere hacer una excepción, debe mantenerse en pie y dejarse atar “con manos y pies” al barco para evitar la muerte tentadora. Recién cuando el barco supere el peligro puede liberarse de las cuerdas.

Esta escena mítica de Odiseo y las sirenas estimuló en la Antigüedad la interpretación alegórica. El camino del reino de las sombras, del Hades, al sol de la patria, está marcado por peligros que han de ser superados. En las interpretaciones moralizantes la alegoría de Homero alude a la virtud de la modestia como camino de superación de los riesgos. Así los Padres ven en la sujeción al mástil del barco una escondida precomprensión de la Cruz⁹. Ellos relacionaron el mar con el mundo, el barco con la Iglesia, el mástil con la Cruz. “La Iglesia navega hacia el *portus salutis*”, escribe Hugo Rahner, quien toma el motivo en su libro “Símbolos de la Iglesia” con su erudición extraordinaria¹⁰. La navegación del barco, que ha sido interpretada no sólo en relación con la Iglesia, sino con el camino de cada uno, era en la Antigüedad muy ambivalente. Valía como bella aventura, pero también como riesgo en la vida. Siempre era incierto si al término del viaje se alcanzaría el puerto seguro.

⁹ Ver la documentación llamativa en: S. Wedner, Tradition und Wandel im allegorischen Verständnis des Syrenenmythos, Frankfurt, 1994.

¹⁰ H. Rahner, *Antenna salutis*, en *Symbole der Kirche*, Salzburg, 1964, 240.

Las marejadas, el mal tiempo y las tormentas no eran predecibles. Los acantilados, los bancos de arena y las bahías poco profundas debían ser evitadas. En caso de naufragio quién podría estar seguro de alcanzar el madero salvador.

El atarse al mástil como modelo del cristiano

Estas vinculaciones pueden ser trasladadas teológicamente en forma clara, con el arca de Noé, que salva del Diluvio (Gn 6,5-9,17), con la barca de Pedro, que en la tormenta no naufraga, ellos son *topoi* que apuntan en una dirección semejante. Ya Justino mártir relaciona la simbólica náutica con la cruz, y ve en el mástil y la vela un sentido: “El mar no puede ser navegado, sino en el barco del *tropaion* de la cruz, cuyo mástil permanece incólume”¹¹.

Aquí el punto de partida para el modo alegórico de lectura se da en el horizonte de la cultura helenística, en la que La Odisea de Homero era una obra de referencia. Los cristianos, que estaban habituados a la cultura griega, vinculan el Odiseo atado al mástil, a los cristianos que libremente se dejan atar a la cruz para poder sostenerse en los peligros del siglo. La inteligencia de Odiseo, que prevé las tentaciones de las sirenas, para llevar el barco a casa, podría acercarse a un estilo de vida cristiano, que frente a desviaciones posibles no pierde el fin de la vida cristiana ante sus ojos. Junto al mástil aparece el canto de las sirenas en el centro nervioso de la atención interpretativa y que ha encontrado diversas significaciones. El cristiano, que es marino en camino al puerto de la patria celeste, debe transitar con inteligencia entre las exigencias del mundo. ¿Cómo comprender las sirenas? ¿Pueden ofrecer algo positivo?

La ambivalencia de las sirenas: tentación de los sentidos – sabiduría del mundo: Clemente de Alejandría

Ya en la Antigüedad griega hay dos líneas de interpretación. Para una, las sirenas simbolizan la tentación de la belleza terrena, frente a la cual se debe prestar atención porque trae la muerte. El estímulo sensible y la fuerza de atracción erótica del canto, pero también la figura atractiva de las sirenas golpean y fascinan y desvían el barco de la vida de su curso permanentemente y lo hacen encallar. La otra línea comprende las sirenas como demonios sabios y omniscientes, que prometen saciar la sed de conocimiento de los hombres. Homero y Píndaro comprenden a las sirenas

¹¹ Justino, *Apología* I, 55, 3 ss.

en este sentido. La interpretación teológica de los Padres puede enlazar con ambas líneas de la alegoría precristiana, ya que están habituados por la *Septuaginta* al motivo de las sirenas¹². Para unos, las sirenas motivan las tentaciones del deseo del mundo, a las que el hombre no debe sucumbir en su camino, si desea alcanzar el puerto de salvación. Ya el Nuevo Testamento advierte sobre el amor a las diversiones más que a Dios (cf. 2 Tim 3,4). Para otros, las sirenas son un símbolo de la sabiduría griega, que la fe cristiana puede estimular y enriquecer. Debía transformar el bien y el valor, sin dejar corromperse por la filosofía. Clemente de Alejandría, que con su teología del Logos se propone una síntesis de fe y razón, se expresa en contra de un rechazo global de la filosofía griega. Desea recoger las semillas de trigo del Logos de los poetas y pensadores helenistas, pero rechaza una angustia excesiva frente a la cultura pagana. También en el *Protreptikos* –su discurso exhortativo a los paganos–, repite y advierte frente al arte de distracción de las sirenas y las considera como malos hábitos (*syntheia*), que desprecian la verdad del Logos, y en cambio en un lugar de las *Stromata* ofrece un significado llamativamente positivo. Allí escribe sobre el mito de las sirenas: “Parece que la mayoría de los que han escrito en nombre de Cristo se asemejan a los compañeros de Odiseo, que sin la sensibilidad para una formación más cuidada en la doctrina de la fe, navegan de largo, no sólo respecto de las sirenas, sino de cualquier ritmo y melodía, en tanto cierran los oídos por el rechazo a la ciencia, ¡porque piensan que el camino a casa no podría ser encontrado si abrieran sus oídos a la sabiduría griega!¹³”.

Clemente ejerce una des-demonización de las sirenas y recomienda a sus compañeros cristianos encontrar las posibilidades de pensamiento de la sabiduría griega con lucidez y discernimiento. Más adelante afirma: “Quien elige lo utilizable como ventaja para enseñar, cuando se trata de los griegos, no debe separarse de la alegría del aprender, como un animal no racional; debe por el contrario utilizar todos los medios de ayuda para sus oyentes”. El mito deviene instrumento del Logos. La Odisea debe ser usada al servicio de la teología, en tanto que es útil para la explicación de la fe. El mito aparece como *ancilla theologiae*.

¹² Allí se encuentran seis lugares en los cuales los traductores alejandrinos transmiten las expresiones hebreas de “chacales” y “prostitutas” con la palabra griega “sirena”, que originalmente menta una bestia vampiro, que se alimenta de la sangre de los cuerpos, y más tarde pasa a la semántica de lo fascinante y son relacionadas con pájaros con garras peligrosas (Job 30,29; Is 13,12 s.; 34,12; 43,20; Jer 50,39; Mi 1,8). Cf. Ambrosio, *De Fide* (F.C.47,2).

¹³ Clemente de Alejandría, *Strom.* VI,11. Cf el notable comentario de Ch. Wirz, *Der gekreuzigte Odysseus. “Umbesetzung” al Form des christlichen Verhältnis zur Welt als dem Anderem*, Regensburg, 2005, 26-36.

Las sirenas como imagen de sentido de la herejía: Hipólito de Roma

Esta actitud dialogal, valorativa pero de ningún modo acrítica, llama la atención cuando se reconoce que otras voces patrísticas han advertido y puesto reparos frente a la literatura y filosofía de los griegos. La pregunta de Tertuliano es célebre: “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, qué la Academia con la Iglesia, qué los heréticos con los cristianos? Nuestra doctrina brota del patio de las columnas de Salomón, que ha enseñado que se debe buscar al Señor en la sencillez del propio corazón (cf. Sab 1,1). ¡Si quieren y les gusta reúnan un cristianismo estoico, y platónico y dialéctico! Desde Jesucristo no necesitamos investigar más, ni estudiar, desde que el evangelio ha sido proclamado. Si creemos, ya no necesitamos nada más sobre la fe”¹⁴. Semejantes tendencias de apartar la filosofía griega llevan, en el espacio interior de la autocomprensión cristiana, a un nuevo avance del motivo. Las sirenas se relacionan con herejías y especulaciones gnósticas que separan de la verdadera fe. Un testigo prominente es aquí Hipólito de Roma, en su escrito *Refutatio omnium haeresium*. Advierte a los cristianos débiles que deben tapar sus oídos a los compañeros de Odiseo, para pasar de largo de las herejías, y no sucumbir al incentivo de la diversión; los “fuertes” empero podrían, atados al mástil de Cristo y permaneciendo derechos, sobreponerse a los peligros de las doctrinas erróneas sin dificultad¹⁵.

La mirada antiherética lleva a Hipólito a anular la actitud valorativa frente a la herencia de la filosofía griega. Para el trato cristiano con el mundo de los otros recomienda la doble estrategia del mito homérico: taparse los oídos o la precaución lúcida, de la cual afirma Christian Wirtz: “en la lógica de Hipólito es libre quien está atado (al mástil), porque escucha libremente y sin daño el canto, mientras que aquél que por debilidad no se atreve a atarse, no es propiamente libre, pues debe volverse sordo al canto de los herejes a fin de no sufrir el naufragio”¹⁶.

Las sirenas y la belleza de la fe. Articulación superadora: Ambrosio

Un buen siglo después, en Ambrosio de Milán (339-397) se puede ver un cambio de acentos cuando considera las sirenas como símbolo de la diversión del mundo (*lascivia*). En el centro no está el escepticismo en relación con el pensamiento filosófico, o el rechazo de ideas heréticas,

¹⁴ Tertuliano, De praescriptione haereticorum, 7,9.

¹⁵ Hipólito de Roma, Elenchos VII, 13, 1-3.

¹⁶ Wirtz, Der gekreuzigte Odysseus, p.37.

aunque esto último aparezca en su escrito *De Fide*¹⁷, sino el crecimiento moral frente a las tentaciones del camino de aquí, la advertencia frente a las diversiones del mundo (*saeculi voluptas*), a las que el cristiano está expuesto en su camino terreno y a las que no ha de sucumbir¹⁸. Allí es necesario no rechazar el mundo ni la belleza, sino su mal uso o falso trato. En su comentario al evangelio de Lucas se encuentra sobre esto una nueva interpretación audaz, junto a la cual la interpretación positiva de Clemente de Alejandría se acentúa, cuando considera en forma positiva el estímulo estético de las sirenas (!), para luego superarlas en forma cristiana. Si el canto de la sirenas es fascinante, la belleza de la fe cristiana lo es aún más! Esta lógica comparativa de superación determina el pasaje retórico brillante: las atracciones de las sirenas son para Odiseo y sus compañeros ya tentadoras, pero “cuánto más deberían los hombres no piadosos ser atraídos por la admiración de las cosas celestes! Allí se da el saborear no sólo del jugo de la uva dulce, sino «el pan que viene del cielo» (Jn 6,51). Se puede contemplar no sólo las verduras de Alcínoo, sino los misterios de Cristo. No hay que cerrar, sino abrir los ojos para percibir la voz de Cristo. Ya que quien escucha esa voz, no debe temer el naufragio. No debe atarse como Ulises con cuerdas gruesas, sino unir con los lazos del espíritu su alma al sendero de la Cruz. Entonces no será distraído por las tentaciones de la diversión ni será llevado el curso de la nave de la vida por la ansiedad de los sentidos¹⁹. El atarse espiritualmente a la Cruz libera, ya no depende de las cuerdas como Odiseo, porque se deja ganar en libertad por Cristo y su mensaje.

Por cierto que también se encuentra en Ambrosio la típica devaluación de los mitos paganos como una ficción mentirosa, que debe retroceder frente a la verdad de la fe como pura apariencia. Para cuidarse de lo “pagano”, éste ha de ser hebraizado: “el arte poético de la fábula pinta el mito: se dice que las jóvenes vivían en la costa del océano, rica en acantilados. Seducían a los marineros con su dulce voz, para torcer mediante la belleza de la música el rumbo de las naves, y luego llevarlos engañados a escondidos abismos. El lugar del desembarco era una trampa y las sirenas los golpeaban en un triste naufragio. Todo esto es literatura, arte imaginativo y presumido, una nada como humo”²⁰. De un modo alegórico se considera al mar como el mundo, las sirenas como símbolo de placer, el naufragio como falta de atención. Es interesante que el motivo de la vuelta a la patria, que es tan importante para Odiseo mismo, queda de lado en la interpretación moralizante de

¹⁷ Cf. Ambrosius, *De Fide*, 1, 6, 46 ss.

¹⁸ Cf. Ambrosius, *De Fide*, 3,1, 4 ss.

¹⁹ Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 4,2.

²⁰ *Ibid.*

Ambrosio²¹. Él subraya que en el atarse a la Cruz se encuentra la salvación y la santidad. Con ello se corresponde que el motivo de Odiseo en el mástil aparezca figurado en el siglo IV en sarcófagos.

Odiseo en el mástil como prefiguración del Crucificado: Máximo de Turín.

Máximo de Turín dedica una homilía al mito de las sirenas²² en la línea de Ambrosio, igualmente mostrando la diferencia entre fábula y realidad, y renovando la figura de pensamiento. Si ya en la fábula Odiseo supera los peligros atándose al mástil, cuánto más acontece en la realidad, dado que Cristo salvó en el mástil de la Cruz a todo el género humano del peligro de la muerte. *El mito de las sirenas es poesía, ¡la Cruz de Cristo es realidad!* De manera distinta a Ambrosio, Máximo no resalta la dimensión moral para superar las tentaciones del deseo del mundo. Subraya más bien el fundamento teológico de la Cruz que subyace a los esfuerzos del cristiano. Dice expresamente: “Justamente porque Cristo el Señor se dejó atar al madero de la Cruz, superamos los peligros de las tentaciones del mundo con un oído cerrado, ni ocupamos la escucha pecadora del mundo, ni nos desviamos por un cambio de vida hacia los acantilados del deseo. El mástil de la Cruz no sólo lleva al hombre atado a la patria, sino que protege de las compañeras bajo la sombra de su fuerza”²³.

Mientras que para los otros Padres de la Iglesia Odiseo en el mástil es símbolo de los cristianos, cuya atadura a la Cruz remite a Cristo de manera implícita, en Máximo de Turín, Cristo mismo es puesto en el centro. A Él corresponde el primado, luego viene el cristiano que se une libremente a Cristo para tener la actitud recta frente a las ambivalencias del mundo. Basta sostenerse “bajo las sombras de su fuerza”. Esto es lo nuevo: “Odiseo es primero Cristo, antes de que pueda ser el cristiano”²⁴. Cristo ha vencido al mundo y los cristianos pueden participar de esta victoria, en tanto que se unen a Cristo.

Agustín permanece en la misma línea, cuando constata: “el barco corta el mar y alcanza el puerto. Pero alcanzamos el puerto solo con el barco. Ponemos justamente las velas cuando estamos expuestos a las mareas y tormentas de este mundo. Y estoy seguro de que no sucumbimos porque somos llevados por el

²¹ A diferencia de Paulino de Nola, que en una de sus cartas advierte sobre las sirenas desde un punto de vista moral. Cf Ep. 16,7

²² Maximus Turinus, Sermo XXXVII, De die sancto paschae et de cruce domini.

²³ Sermo XXXVII, 2.

²⁴ Wirz, Der gekreuzigte Odysseus, 48.

madero de la Cruz²⁵. No es entonces la marcha del barco lo que nos sostiene del naufragio. Tampoco es el mástil con las velas lo que nos asegura contra el viento y las tormentas, sino el madero de la Cruz. Agustín amplía el lenguaje imaginativo de la simbólica náutica y la crucifica cuando dice que por ello no naufragamos, ¡porque somos llevados por la Cruz! El barco de la Iglesia atraviesa el peligroso mar del tiempo y no alcanza la figura salvífica de la eternidad sino con la Cruz. Pero la Cruz no es el mástil con antenas, a las que se une la vela, sino el fundamento portante y el símbolo salvífico: “*Nemo enim potest transire mare huius saeculi nisi carne Christi portatu* – Nadie puede atravesar el mar de este mundo si no es llevado por la Cruz de Cristo”²⁶.

Si queremos destilar el coro plural de estas lecturas en una afirmación fundamental, se puede resumir en la siguiente advertencia: *el cristiano que quiere atravesar el mar del mundo sin naufragar, debe unirse con libertad al signo salvífico de la Cruz. Entonces está inmune frente a las tentaciones sensibles y los errores espirituales, los que presentan las escuelas de filosofía y las diversas herejías. Para esta relación con el mundo, abierta pero atenta, el marino Odiseo es modelo de quien libremente, con sus manos y pies, se deja atar al mástil del barco para librarse del riesgo de las sirenas.*

Al mismo tiempo, Clemente de Alejandría y Ambrosio de Milán representan a las sirenas junto a las tentaciones sensibles e intelectuales, también la sabiduría de la cultura antigua, que no se debería dejar de lado. En efecto, la riqueza estética de esta cultura puede ser tomada como modelo para ilustrar la belleza aún más grande de la fe con una intención más plena. La imagen sensual de las sirenas no ha de ser reducida en su significado. Al lado del estímulo del mundo se encuentra la rica herencia de la cultura griega. Y junto a la recomendación de unirse a Cristo con libertad para sostenerse en las tentaciones del deseo del mundo, se encuentra la exigencia de probar a los poetas y pensadores de Atenas para utilizar la recta explicación de la fe²⁷.

Superación de la frontera y naufragio. El Odiseo fracasado: Dante

Frente al significado de los Padres de la Iglesia, aparece la lectura del mito de Odiseo de Dante Alighieri (1265-1321), presentado en su Divina

²⁵ Augustinus, *Tractatus sive sermones inediti* (ed. G. Morin), Kempten-München, 1917, 125.

²⁶ Augustinus, *Tractatus in Joh.* II,2,3 (PL 35, 1389 s.).

²⁷ Para la pregunta sobre su recto uso cf. Ch. Gnllka, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Vol 1. *Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Basel, Stuttgart, 1984.

Comedia en el umbral del Renacimiento²⁸. Ya no se habla de Odiseo en el mástil como símbolo de Cristo y los cristianos. Más bien Dante pone en el centro al audaz marino y descubridor que navega a mar abierto, y finalmente fracasa. Sybilla Lewitscharoff, que en su novela dantesca *El Milagro de Pentecostés* dedica un capítulo al episodio de Odiseo, observa: “Odiseo como nuevo marino explorador del mundo es una figura profunda, moderna y curiosa, al mismo tiempo el abuelo de Colón y todos los otros descubridores del mar que han transformado radicalmente el rostro de la tierra”²⁹. Las ambivalencias de los descubrimientos ilimitados del hombre, que finalmente “desea ofrecer la reseña de Dios”³⁰ serán destacados en la Divina Comedia.

En el octavo círculo del Infierno, Dante y su guía paterno se topan con la figura de Odiseo, que con sus oscilantes llamas de fuego llama su atención. Virgilio explica que el antiguo héroe es castigado como estafador y recuerda que Odiseo dejó construir el caballo de madera para conquistar la ciudad sitiada (Troya) con engaño, y convenció a Aquiles de participar en la guerra con los troyanos, lo que le costó la vida. Pero más importante es otro aspecto, que Odiseo mismo subraya en su importante discurso a los dos caminantes del más allá: el insaciable hambre del mundo que lo acompaña y la pérdida de visión de sus vínculos naturales con su hijo Telémaco, el padre Laertes y su fiel esposa Penélope. El confiesa:

Ni la dulzura del hijo, ni la piedad
Del viejo padre, ni el amor debido
Que debía alegrar a Penélope
Pudieron vencer dentro de mí el ardor
Que hube devenir experto del mundo
Y de los vicios humanos y del valor³¹.

(*Infierno*, Canto XXVI, 94-99)

Quema en su interior el deseo del descubrimiento del mundo. Odiseo relata que él y sus compañeros navegaron el mar hasta volverse viejos y cansados *-vecchi e tardi-*. Ese hubiera sido el tiempo adecuado para iniciar el viaje a la patria. Pero sobrepasan este tiempo porque en su camino, no bien

²⁸ Dante, *Divina Commedia*, Infierno, XXVI.

²⁹ S. Lewitscharoff, *Das Pfingswunder*, Berlin, 2016, 195.

³⁰ *Ib.*, 196

³¹ Dante, en sus diversas traducciones,

alcanzan las columnas de Hércules, el signo claro de una frontera que no debían superar (más tarde Dante experimentará en el *Paradiso* que la esencia del pecado consiste en traspasar el signo)³². Lo prohibido atrae. Así Odiseo incita en su discurso encendido a sus agotados acompañantes, a proseguir más allá para ampliar el horizonte de experiencia. Apela al deseo humano de conocimiento y de virtud. Estimulado, el equipo rema en un vuelo increíble (*folle volo*) más allá de las fronteras del mundo. Después de cinco meses ven en la distancia finalmente una montaña prometedora, pero la alegría de la tierra desconocida cambia en el horror, en tanto que se desata un ciclón que alcanza al barco y lo rompe en un remolino. Al final las olas golpean a Odiseo y sus compañeros.

En Dante se advierte un cambio radical de la imagen de Odiseo. Ya la estructura de Odiseo experimenta una transformación: la figura de sentido de la vuelta al principio es rota. Dante “no deja a Odiseo volver a su patria, sino avanzar más allá de las fronteras del mundo conocido, más allá de las columnas de Hércules, avanzar en el océano. Allí su mirada se pierde en lo desconocido, llevado por un ímpetu de conocimiento sin inhibiciones y el naufragio definitivo”³³. Esto lleva a una decodificación de la imagen de Odiseo. La imagen de seducción se convierte en una imagen de advertencia de la perdición.

El topos del *libre enlazamiento*, en el cual los Padres de la Iglesia habían visto un modelo de la actitud cristiana con el mundo retrocede ante el topos de un *desatar la libertad*, los vínculos se dejan de lado y se superan las fronteras. La sed del mundo y del conocimiento en el umbral entre el tardo Medioevo y lo Moderno tiene algo de fascinante, y ello se ve claramente en el modo como Odiseo aparece y habla. Al mismo tiempo que la caída del viejo marino, como advierte Hans Blumenberg, la mirada de Dante es profundamente medida: “El hombre que despertó la curiosidad de los troyanos con el caballo de madera y así venció con un engaño, cae también en una derrota, en tanto su curiosidad por un objetivo misterioso, es tentado más allá del mar del mundo a una oscura montaña que sobresale”³⁴. Se rechaza la curiosidad sin límites, que ya Agustín había desacreditado teológicamente. Basta ver el lugar escatológico en el que Dante pone a Odiseo en el marco topográfico del más allá: ¡el Infierno!

³² *Divina Commedia*, *Paradiso*, c.XXVI, 117.

³³ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a/M 1990, 89 ss.

³⁴ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 396.

En el encuentro entre Odiseo y los caminantes en el más allá no se habla por cierto de las sirenas³⁵. Este lugar vacío es llenado en el canto XIX del Purgatorio, y no llama la atención que el héroe radiante de Homero que se sostiene con precaución ante el peligro, en Dante se convierta en un quejoso fracasado que se deja seducir fácilmente. No sin orgullo las sirenas cantan: “Yo torcí a Ulises de su vago camino a mi canto – quien en mí confía, prosigue vanamente, yo acallo todos sus deseos” (*Purgatorio* XIX, 19-20). Las sirenas le parecen menos tentaciones eróticas que encanto estimulante de su deseo de conocimiento. Por cierto que el deseo de conocimiento de Odiseo recuerda al árbol de conocimiento del Bien y del Mal, como se relata en la narración del Paraíso. Lo prohibido le tienta. Su expedición en lo desconocido lo hace no frenar ante la santa frontera. ¿Quiere al final ser como Dios? Con razón un comentarista inteligente de Dante comenta: “Odiseo despreció conscientemente el *lignum vitae* y eligió el *lignum scientiae boni et mali*”³⁶.

Luego que descubridores como Vasco de Gama y Cristóbal Colón posibilitaron la apertura de horizontes geográficos nuevos, fue retomado el juicio del curioso de Dante, y la expedición de Odiseo en lo desconocido aparece como precursora del descubrimiento de nuevos continentes. El establecimiento de límites, expresado en la fórmula *nec plus ultra*, se pone en cuestión y se adopta la nueva fórmula programática del progreso científico: *plus ultra*³⁷.

El madero divino para los naufragos en el mar de la nada: Paul Claudel.

La transformación de la imagen de Odiseo por Dante, que de héroe pasa a naufrago fracasado y a causa de su curiosidad termina en el infierno, encuentra en Paul Claudel, en el siglo XX, una continuación creativa. Los marcos han sido cambiados y renovados. El mundo está descubierta. El Evangelio se ha expandido más allá de las frontera de Europa. Esto es tratado en el “zapato de raso” (*Le soulier de satin*), que se interpreta a fines del siglo XVI. Al mismo tiempo se toma la cambiante situación de la fe bajo las condiciones de la modernidad. Después de la crítica de la religión de Feuerbach, Marx y Nietzsche la fe de los creyentes es empujada a beber el agua salada de la duda. ¿Puede el *homo viator* afirmar a Dios y su promesa de una eterna patria, después de la proclamación de la muerte de Dios?

³⁵ Sobre ello, lo muestra con mirada despierta Wirz, *Der gekreuzigte Odysseus*, 211 ss.

³⁶ G. Brause, *Die letzte Irrfahrt des Danteschen Odysseus*, en, *Gesammelte Aufsätze zu Dante*, Wien, 1976, 149-183, aquí, 175.

³⁷ H. Blumenberg, *Legimität der Neuzeit*, 396.

Esta situación diversa determina la escena de apertura de la pieza teatral de Claudel, en la cual se encuentra un eco lejano expresado del motivo del mástil, sin que se trate de las sirenas³⁸. Se ve el naufragio de un barco, que es arrastrado por las olas sin uso del timón, el mástil es arrastrado, las antenas y el aparejo destruidos en el puente. En el tocón del mástil hay un jesuita atado solo y empujado al océano. Ninguna tierra a la vista que pudiera salvarlo. Hubo piratas que saquearon el barco y obtuvieron el botín. En lugar de dudar del Creador o callar resignadamente, el padre toma su destino y procede a rezar: “Te agradezco, Señor, porque me has atado. De vez en cuando encontraba difíciles tus mandamientos, y mi voluntad frente a tus mandatos estuvo perpleja y errada. Sin embargo, hoy no puedo estar más unido a Ti, y mis miembros están unidos y no quieren alejarse de Ti. Y así estoy realmente clavado en la Cruz, y la Cruz de la que cuelgo no está clavada en nada. Se arrastra al mar”³⁹.

El barco está arruinado, el mástil derribado, ningún puerto salvador a la vista. Se puede pensar que de la teología del barco de los Padres no ha quedado nada. El barco naufragado y saqueado, imagen de la Iglesia, cuyos tesoros fueron robados; el hombre en el mar, a la deriva de la historia, que tarde o temprano se hunde en el océano. ¡El naufragio, una metáfora plástica para el final en la nada, de la que ha hablado Nietzsche!⁴⁰ Pero sería apresurado un tal juicio. Porque a diferencia de Dante, permanece la unión con el madero, que ya en el mito de Homero constituye una semántica de la salvación, y con mayor razón en los Padres de la Iglesia.

Y como Cristo, que gritando en la Cruz al Padre ha dado su vida por los perdidos, para salvarlos, así quiere el padre dar su vida por otros desde su lugar desesperado. Por lo menos ruega por ellos. Por cierto que la escena de Claudel muestra la precariedad de la fe de hoy, con todas las seguridades quebradas, y desmoronadas todas las garantías.

Pero aparece no menos la precariedad de la no fe, que boya por su parte sin poder darse ningún fundamento válido. Siempre está la esperanza de sostenerse en el madero en toda falta de sostén. “Sólo un madero suelto lo une a Dios”, escribe Joseph Ratzinger en su *Introducción al Cristianismo*, “pero al final él sabe que este madero es más fuerte que la nada, que por debajo lo crispa y que permanece, sin embargo, como un poder real, amenazante”⁴¹.

³⁸ De manera diversa J. Joyce, quien en el capítulo sobre las sirenas, aparecen dos meseras en el mostrador, con labios de coral.

³⁹ P. Claudel, *El zapato de raso*.

⁴⁰ F. Nietzsche, *La Gaya ciencia*, III, 124. Cf. H. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt/M, 1997, 23 ss.

⁴¹ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, Neuausgabe, München, 2000, 37 s.

¿Naufragio eterno? El madero de salvación en el mar de la perdición: una mirada

La pérdida del hombre desamparado puede ser expresado en el mito de Odiseo cuando es radicalmente reescrito. En Paul Claudel permanece el mástil destruido que empuja sin dirección hacia el océano, expuesto al viento y a las olas. El azul infinito, amplio y profundo, cifra de la nada en la que todo se pierde. En su libro insuficientemente registrado *La pregunta por Dios en el hombre actual* (1956), Hans Urs von Balthasar, bajo el título de condena, asume el diálogo con la literatura del siglo XX para contemplar las experiencias abismales del mal, de la ausencia de Dios, pero también las quejas y la rebelión contra Dios⁴².

En estos testimonios literarios, en lugar de percibir un espejo de las preguntas sobre la fe bajo las condiciones modernas, y un indicador de la decreciente fuerza de resplandor de la Iglesia, o la erosión de las formas de expresión religiosa, Balthasar pone su mirada en la situación antropológica de la perdición. El *homo viator* de hoy no puede reconocer más a Dios en el orden cósmico, su sentido ha devenido ciego para reconocer en las obras de la creación el obrar escondido del Creador. Pero tampoco encuentra en su interior una actitud de confianza. Arrojado en la existencia, condenado a la libertad, no ve que haya un objetivo claro, que pudiera dar una dirección a su vida. Demasiado a menudo navega sin una brújula confiable y se pierde a sí mismo. Es llamativo que Balthasar vincule los testimonios literarios de estas experiencias de perdición con el topos desolado de la teología de Oriente, el *Descensus ad Inferos*. En la ida de Cristo muerto a la morada de los muertos, los Padres griegos vieron un acto de solidaridad de Dios con los condenados. Mientras que la teología de Occidente fue marcada en su imagen redentora por el Crucificado en el Gólgota, y así olvidó el significado del Sábado Santo, la teología de Oriente ha visto más en el descenso de Cristo al Hades la liberación redentora de las fuerzas de la muerte, que en la Pasión y la Cruz.

Balthasar cita una impresionante homilía del Pseudo Epifanio para recordar el impulso soteriológico de la patrística griega, que tiene una conciencia despierta para lo que el Hades significaría: el eterno apartamiento del hombre ante Dios. La esperanza en la salvación universal, que tiene su fundamento en el *Descensus ad Inferos*, no puede y debe terminar con esta presentación. Le parece un escándalo que se pierda una sola creatura. A diferencia de Dante, que se pasea por el Infierno como un turista curioso, como si la pérdida definitiva de la salvación fuera un problema teológico, los

⁴² H. U. von Balthasar, *Die Gottesfrage der heutigen Menschen*, Freiburg, 2009, 175-225.

escritores como Paul Claudel, Charles Péguy y Georges Bernanos subrayan fuertemente la solidaridad con los condenados, y señalaron así un punto ciego de la teología de Occidente: el olvido de la teología del Sábado Santo. “En este lugar de la literatura cristiana de Occidente fluye Oriente”, nota Balthasar ⁴³. Que en el lugar de ruptura con Dios aparentemente definitiva se posibilite una nueva comunicación, esto ha sido repetidamente aclarado en su teología del Sábado Santo, como traductor e intérprete de los autores indicados. El hombre que desea permanecer tieso y entero puede encontrar en el infierno elegido a Otro, que quiere ser condenado con él, para que el lugar de la pérdida de sentido, de la pérdida de comunicación y comunión, el lugar del aislamiento, se eleve al lugar de la consolación (*consolatio*). Ese sería el madero, que alejaría el eterno naufragio.

Traducción: Alberto Espezel

⁴³ Ib. 201.