

COMMUNIO

Revista católica internacional | 2020/1

Edición Argentina

XXVI

LA CATEQUESIS

Xavier Manzano • Alejandro Puiggari • Odile y Olivier Boulnois • Francesca Cocchini • André Polti • Michael Moore • Ignacio María Díaz • Stefan Oster

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 Cío, 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 Cío

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

Números del Año 2019

- Límites
- No nos dejes caer/ Libranos del mal
- Envejecer

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral.

Registro de la Propiedad Intelectual N° 395257 Impreso en Argentina -
Printed in Argentina

Suscripción anual

www.communio-argentina.com.ar

communioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 900.-; Extranjero: U\$ 50.-

Estudiantes: \$ 500.- Número suelto: \$ 400.-

Sánchez de Bustamante 2662 - 2° A (1425) - Bs. As. - Tel. 4801-7335

Suscripción de apoyo, a partir de \$ 1500.-

Editorial

—

¿Qué supone pensar los límites en un contexto posmoderno? ¿Qué supone hacerlo en un país como Argentina? Estas dos preguntas son suficientes para darnos una idea de cuánta reflexión puede suscitar el tema que nos ocupa en este número.

La experiencia del límite hace a nuestra condición humana. Por eso nuestra felicidad depende mucho de si logramos o no asumirla. Pero la cuestión no es tan sencilla, porque existen diversos tipos de límites. No sólo hay límites *buenos*, como el mandamiento “no matarás”, sino que también los hay *malos*, como el temor que impide a alguien expresarse con libertad. En el primer caso el límite muestra la grandeza de la dignidad humana, mientras que en el segundo ocurre lo contrario. Por eso, no todo límite debe ser respetado sino que algunos piden ser superados.

Lo cierto es que el cristianismo no identifica sin más el límite con el pecado. La finitud en sí misma no es algo de lo cual lamentarse, no es fruto de una caída sino del amor creador de Dios. Los límites malos surgen precisamente cuando no aceptamos los límites buenos, los que Dios ha dispuesto para nuestro bien. Queda así planteada la tensión inherente a la noción de límite, que comprende muchos campos: metafísico, físico, moral, geográfico, cultural, psicológico, entre otros.

Por decirlo de otra manera: la dificultad para con los límites nace de la tensión que nos atraviesa. El mismo desarrollo personal propio de nuestra naturaleza supone un crecimiento, un corrimiento de los límites, el cual, sin embargo, no es indefinido. Pero además está el horizonte de eternidad que nos convoca. Somos finitos con sed de infinito. La cuestión aquí no reside tanto en trascender sino en cómo hacerlo.

En relación a esto último Francisco Leocata reflexiona sobre la articulación del límite con la libertad en la obra de Hegel. Luego Jan-Heiner Tück presenta la paradoja cristiana que, inspirada en Odiseo, entiende la libertad como sujeción al misterio de la voluntad del Padre. Finalmente, Luis Alberto Jorge nos ayuda a comprender la aceptación del límite como signo de la adultez, de una temporalidad reconciliada que necesita ser enseñada a las nuevas generaciones. Las tres perspectivas –filosófica, literaria-espiritual y psicológica– resultan complementarias sobre cómo transitar los límites.

En otro orden, ofrecemos algunos aportes fuera del tema principal, aunque no del todo ajenos. De Benedicto XVI publicamos un texto reciente, inédito en español, sobre el estatuto teológico del judaísmo actual. Si en Jesús se cumple la promesa hecha a Israel, si Él es la nueva alianza, ¿cómo incide eso en la alianza antigua? En el centro de la cuestión está la noción de cumplimiento, decisiva en el cristianismo, la cual está íntimamente ligada a la noción de límite. Por su parte, Alberto Espezel piensa la vigencia de la doctrina del pecado original que, como se sabe, gira en torno a una transgresión. Por último ofrecemos una meditación de Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz sobre la teología del corazón de Romano Guardini, quien se siente tocado por Dios precisamente en su incomprendibilidad, es decir, en el límite del propio conocimiento.

Límite y libertad

Consideraciones sobre una tesis de Hegel y la actualidad

—

Francisco Leocata SDB*

El Dr. Francisco Leocata fue invitado muy especialmente a escribir esta colaboración por el consejo de nuestra revista. Se le propuso volver sobre un tema muy frecuentado en su prestigiosa labor como historiador de la filosofía, que comenzó a esbozar en su ya clásico estudio: *Del Iluminismo a nuestros días* (Ed. Don Bosco, Buenos Aires, 1979) y continuó en su más reciente: *La vertiente bifurcada. La primera Modernidad y la Ilustración* (Educa, Buenos Aires, 2013). Leocata tiende a ver en la filosofía de Hegel y en ciertos desarrollos del movimiento iluminista el origen de la confusión contemporánea que concibe los límites como pura negatividad, como meras coacciones a ser resistidas, ataduras a ser liberadas o barreras a ser superadas. Lamentablemente, un inesperado problema de salud le impidió hacer una última revisión de su texto y ampliarlo con un generoso aparato crítico. No obstante, expresó su voluntad de que el artículo fuera de todos modos presentado en su estado actual. Los lectores podrán apreciar no sólo la profundidad de su síntesis de las distintas facetas del pensamiento hegeliano, con toda la genialidad y las contradicciones del gran filósofo alemán, sino también la agudeza de Leocata para percibir los ecos de su teoría en las crisis de nuestros días y proponer una alternativa superadora.

o o o

Es sabido que Hegel es un autor que no puede ser leído y comprendido sin tener en cuenta que aun los pasajes más abstractos de su extensa obra esconden referencias muy concretas a los que llamamos ‘mundo real’ e histórico. Para obviar esa dificultad, tenemos hoy muchos trabajos sobre la *Fenomenología del Espíritu*, comentada por autores como Kojève, Hyppolite, Fink y Taylor.¹ Pero creo que, para el tema específico que me ha sido propuesto, es conveniente iniciar el enfoque a partir de la *Lógica* (que es también su ontología) y en particular de las primeras páginas, que relacionan el tema del límite con el devenir del *Dasein* (ser determinado) y la *finitud*.

* Sacerdote salesiano, Dr. en Filosofía, Lic. en Teología, Profesor de Historia de la filosofía moderna y de Filosofía del lenguaje.

¹ Cfr. Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947; Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, Paris, 1946; Fink, Eugen, *Hegel: Phänomenologische Interpretation der "Phänomenologie des Geistes"*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977; Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

Para orientarnos mejor propongo, después del abordaje lógico-ontológico que va del *Dasein* al *Begriff* (concepto), donde se esboza ya el tema de la libertad (*Freiheit*) como ‘superación o liberación respecto del límite’ (*Schrankenlosigkeit*), pasemos a las primeras páginas de la *Filosofía del derecho*, donde se vuelve a enfocar desde otra perspectiva la relación entre límite y libertad, para llegar luego a sus consecuencias históricas y también teológicas.

Finalmente, intentaré esbozar la descripción de algunas de las influencias que estas ideas han ejercido en la filosofía del siglo XX, para sacar luego algunas consideraciones finales abiertas a nuestro tiempo actual.

1. El límite en la conformación del ser-ahí (*Dasein*)

La clave de la concepción hegeliana del límite está dada por la asunción o apropiación de la sentencia de Spinoza: “Toda determinación es una negación” (*omnis determinatio est negatio*), con la salvedad de que Hegel entiende superar el pensamiento ‘sustancialista’ –o sea objetivante– de su predecesor mediante el primado del *Espíritu* inmanente respecto al mundo y que deviene con él.

Efectivamente, dice Hegel: “La determinación es la negación [...] es la sentencia de Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. Esta afirmación es de una importancia infinita”.² La sentencia en la visión estática (sustancialista) de Spinoza supone que sólo el ser infinito, la única sustancia, es afirmación plena. Los entes finitos conllevan una cierta negación, que es justamente su límite.

La filosofía de Hegel, caracterizada por el devenir pensante del *Espíritu* en sus diversos grados y etapas, transmuta dicha tesis superando la abstracción de lo afirmativo y de lo negativo mediante el movimiento dialéctico, que inicia en el paso *del ser a la nada* y en la confluencia de ambos en el devenir (*das Werden*), que a su vez pasa a la conformación superadora del *Dasein* (el ser-determinado). Este último es la primera expresión de la *finitud*. La realidad (*Realität*) contiene ella misma la negación; es ‘ser-ahí’ o ‘ser-determinado’, no ya el indeterminado y abstracto ‘ser’ (*Sein*).³

Dando al término *Dasein* un sentido más cercano a un lenguaje menos abstracto, Hegel lo sustituye por momentos con la expresión ‘*das Etwas*’ (literalmente, ‘el algo’), diciendo seguidamente que ‘el algo’ es “la primera negación de la negación”,⁴ en el sentido que la nada, inicialmente relacionada

² Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986 (en adelante, *HW*), vol. V, p. 121.

³ Cfr. *HW*, vol. V, p. 122.

⁴ *HW*, vol. V, p. 123.

con el ser indeterminado, es a su vez superada y conservada por una primera determinación. La cual trae consigo la *finitud*, caracterizada justamente por ser un *algo limitado*. El límite en cuanto signo de lo finito es la negación incorporada a la determinación: en otras palabras, se trata de la citada tesis de Spinoza asumida en el dinamismo dialéctico del Espiritu.

El *algo finito* es la primera expresión del ente dotado de límites (*Grenzen*).⁵ En otras palabras, el devenir dialéctico onto-lógico del *Dasein* cristaliza en un ser-algo que, como tal, tiene límites que lo distinguen y a la vez relacionan con otros entes. Los límites del ente finito son los confines que lo separan de (y relacionan con) los demás entes.

La nada inicial en relación dialéctica con el ser indeterminado es conservada y superada en los *límites* del ente finito. En este sentido, el límite es la negación implícita en toda determinación.

2. La apertura hacia el infinito

Lo abstracto de todo este lenguaje que hemos tratado de resumir tendrá consecuencias más concretas –si así puede decirse– cuando el camino hegeliano llegue al tema del *concepto* (*Begriff*), donde asoma el correlato de la *libertad* en cuanto primera superación de límites y fronteras.

Hay una sutil continuidad y diferencia entre los dos términos empleados por Hegel para referirse al límite: *Grenze* y *Schranke*. El primero indica más bien la línea de demarcación en el sentido explicado. *Schranke* es también límite, pero en cuanto *barrera* o frontera que debe ser superada. Lo finito es lo limitado también en este sentido: “*Das Endliche ist das Beschränkte*”.⁶ Surge de allí el modo en el que ubica nuestro autor la libertad, en implícita polémica con Fichte.

Para comprender mejor la relación entre libertad y límites hay que tener presente la parte en la que Hegel se refiere al *concepto* (*Begriff*). El concepto es entendido como la fusión entre el sentido objetivo, o sea el universal, y el sujeto cognoscente y consciente de sí. Detrás del lenguaje especulativo entra aquí en juego la unión dialéctica concreta y dinámica entre lo universal y lo singular. Por lo que el *concepto* tiene una referencia implícita al *sujeto humano*, en el cual el ente finito se abre a lo universal y tiende a superar sus barreras; en ese sentido, la libertad es incoativamente una tendencia a la superación del límite (*Schrankenlosigkeit*).

⁵ Cfr. HW, vol. V, p. 125.

⁶ HW, vol. V, p. 141.

Volvamos ahora a la relación entre lo finito y lo infinito. El ente determinado y por tanto finito entra en relación dialéctica no sólo con otros entes finitos que están fuera de su determinación, sino que siente también la “exigencia” de superar su propio límite, moviéndose hacia lo infinito. Esta exigencia se hace más explícita justamente en la libertad.

Fichte había enfocado la superación del no-yo por parte del yo, en lo que Hegel considera una “mala infinitud”. En efecto, la dialéctica del yo activo de Fichte se liberaba de las barreras del no-yo –es decir, de la naturaleza física, de las opresiones sociales o de las esclavitudes– en un progreso indefinido, pasando de una superación a otra: el infinito era sólo la aspiración a la que la humanidad se acercaría en un proceso “asintótico”, sin llegar nunca a la meta definitiva. Finito e infinito quedaban en Fichte en una relación de no co-pertenencia mutua.

Hegel critica esta visión, sustituyéndola por la tesis de una co-pertenencia o mutua *inmanencia* entre finito e infinito. El ser determinado, el ente finito, no sólo se distingue y relaciona dialécticamente con otros entes finitos, sino que reclama intrínsecamente el paso de lo finito a lo infinito en una mutua co-pertenencia: lo finito es inmanente a lo infinito, y viceversa: lo infinito es inmanente en lo finito, animando su movimiento dialéctico.

Aplicando esto a la realidad humana, el yo consciente en su apertura a lo universal está dotado de libertad. En el vocabulario de Hegel, el ser consciente de su límite (*Schranke*) aspira a la *Schrankenlosigkeit*, a su liberación. Pero en ese camino histórico el infinito no queda como una mera aspiración extrínseca, sino que está incoativamente presente en el ser determinado, en lo finito, guiando todos los pasos de la dialéctica subsiguiente hasta llegar a la Idea, al Espíritu, a lo plenamente infinito.

El punto cuestionable de todo el pensamiento hegeliano es justamente esta co-pertenencia entre Dios y mundo en el devenir histórico. El paso a lo infinito, al *verdadero* infinito es, dice Hegel, un proceso: tanto lógico-racional como histórico-real. En ese sentido, “lo que es, es sólo lo infinito” (*was ist ist nur das Unendliche*).⁷

Por un camino diverso al de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel desplaza en la *Lógica* el lugar inicial del *cogito* cartesiano, colocando como inicio la dialéctica ser-nada y dando la primacía al ser infinito que es Espíritu en devenir.

⁷ HW, vol. V, p. 150.

3. El camino histórico de la libertad

En el concepto en su sentido ontológico está contenido el tema del sujeto y con él el de la libertad humana; más precisamente, la libertad en cuanto *Schrankenlosigkeit*, superación o liberación de los límites. El paso de lo finito a lo infinito se reitera aquí cíclicamente en una forma más concreta.

Debido a la co-implicación entre finito e infinito, el camino que recorre la historia humana en el tiempo es inseparable de la historia del Espíritu absoluto. Esto se logra a través de *mediaciones* que van del plano que Hegel denomina *moral* a lo propiamente *ético* (jurídico y político), y de este al nivel del Espíritu, con sus tres configuraciones supremas: el arte, la religión y la filosofía.

Mientras que en la *Fenomenología del Espíritu* el conocimiento y el querer –la conciencia y la voluntad–, en su constante relación dialéctica con el mundo natural y social, se van alternando en un mismo devenir histórico, en las obras posteriores –sin negar esa mutua colaboración– el ámbito ontológico y lógico es desarrollado sistemáticamente en la *Lógica* y el del querer, de la voluntad y de la libertad son desarrollados en la *Filosofía del derecho*. En esta última, en efecto, la estructura sistemática va ascendiendo desde el plano de la *moralidad* (*Moralität*) al de la *eticidad* (*Sittlichkeit*), y dentro de esta va pasando de la institución familiar a la sociedad civil y luego al *Estado*.

La clave de esta estructura es sin duda la libertad, que va pasando de grados más condicionados y “naturales” a la totalidad “espiritual” del Estado. La libertad humana une, como el concepto (*Begriff*), la individualidad con la apertura a lo universal.

Es aquí, sin embargo, donde se pone en evidencia una tensión no bien resuelta por Hegel. Él, en efecto, se considera como adherente a la política liberal de su tiempo, como lo indican no sólo su afirmación de lo individual sino también la distinción entre sociedad civil y Estado; pero intenta superarla por la tesis de la ascensión de la libertad hacia el Todo.

En otras palabras, en la libertad se halla, desde lo singular, la exigencia de abrirse desde lo finito y limitado a lo infinito. En la *Filosofía del derecho*, las diversas mediaciones dialécticas no conducen propiamente al Infinito divino (ámbito propio de la religión y de la filosofía) sino a esa divinidad terrena que es el Estado. Es un modo de superar el límite en la plenitud del Todo – un todo temporal-histórico–. El marxismo es, en este aspecto, la inversión y realización del proyecto hegeliano en un sentido histórico-materialista.

En el lado opuesto, el cristiano Kierkegaard desde sus primeras obras (*Aut aut*) atacó el juego de las mediaciones dialécticas de Hegel que conduciría, según el autor danés, a la disolución del individuo y del sentido moral.

4. La eliminación del límite en el ámbito teológico

Por motivos de brevedad evitaremos la referencia al tratamiento de nuestro tema en la monumental *Estética* de Hegel. Creo más oportuno ir directamente a la presencia del *límite* en su pensamiento teológico especulativo.

Es preciso para comprender la teología de Hegel, es decir su *Filosofía de la religión*, tener en cuenta lo visto tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en la *Lógica* acerca de la co-implicación o recíproca inmanencia entre lo finito (limitado) y lo Infinito. Dios, Idea, Espíritu, no es una entidad o sustancia estática, sino que en su “eterna inquietud” se vuelve circularmente a la exterioridad del mundo con su devenir histórico y su *finitud*. Ese devenir – unión dialéctica de lo eterno y lo temporal– implica que ‘la historia ideal y eterna’ (si se nos permite emplear aquí la célebre expresión de Giambattista Vico) se haga historia mundana. Para esto es preciso que Dios haga suya la finitud humana (con sus límites) en Jesús de Nazaret. En otras palabras, y puesto que “no hay Dios sin mundo ni mundo sin Dios” (*kein Gott ohne Welt; keine Welt ohne Gott*), se hace necesaria la historia de la salvación, o sea la revelación y la encarnación, lo que se ha hecho famoso con la expresión *Menschwerdung Gottes* (el devenir-hombre de Dios).

En este núcleo radica la versión hegeliana del cristianismo. La Encarnación es el supremo descenso de lo Infinito en lo finito: lo que implica hacer suyo el *límite*, incluyendo el dolor y la muerte. Tal vez en este punto sea útil recordar el llamado ‘problema de Lessing’, que fue tratado desde diversos puntos de vista por Kierkegaard y más tarde por Karl Jaspers. La pregunta de Lessing era cómo un punto de vista singular de la historia (Jesús de Nazaret) podía procurar la salvación para toda la humanidad de todos los lugares y tiempos. Aunque Hegel cita eventualmente sólo la discusión de Jacobi sobre el spinozismo del Lessing, en su cristología da a su manera una respuesta al mencionado problema, que sin duda conocía. En efecto, la encarnación de Dios en Cristo es una asunción de una *singularidad* de la historia, pero trae consigo el poder de *universalidad* en cuanto es el Infinito que deviene historia.

Pero, puestas así las cosas, el camino dialéctico en el que cumple un rol central la “fuerza de lo negativo” lleva a cumplimiento, mediante la muerte de Cristo (*Gott ist tot!*), la liberación del límite (*Schrankenlosigkeit*) y el retorno de lo finito a lo Infinito. Es lo que Hegel expresa en textos como este: “Consiguientemente, la resurrección es para la humanidad entera el camino hacia la reconciliación de lo humano con lo divino”.⁸

⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, en *HW*, vol. XVII, p. 293.

El problema es que esta co-implicación es un círculo temporal-eterno encadenado a la inmanencia recíproca entre Dios y mundo, con lo que se distancia de la visión propiamente cristiana retomada más tarde por Kierkegaard. También en la *Filosofía de la Revelación* de Schelling puede encontrarse una crítica radical al idealismo de Hegel. Por otra parte, no debe olvidarse que la “religión revelada” hegeliana es *superada* luego en la filosofía. Por lo que puede decirse que su teología es una etapa previa para llegar a la *filosofía idealista*.

Creo que tenemos los elementos suficientes para comprender la relación entre límite y libertad en Hegel. Intentemos enumerarlos para mayor claridad:

- El límite de lo finito está intrínsecamente relacionado con la nada (dialéctica *Sein-Nichts*).
- El límite constituye la finitud del *Dasein*, que luego deviene, por un camino dialéctico, concepto, es decir sujeto-libertad.
- Lo finito entra en relación dialéctica con lo Infinito, estableciendo una co-implicación o inmanencia recíproca entre Dios y mundo.
- La libertad tiene en sí misma la tendencia a superar los límites.
- La suprema liberación del límite, donde la libertad finita es por una parte el Estado y por otra (la religiosa) la cristología (en especial la encarnación y la muerte de Cristo).
- La religión revelada es finalmente superada en la filosofía, en la que se logra el “saber absoluto”.

5. Consecuencias de esta problemática en el siglo XX.

El sistema hegeliano, tal como lo dejó su autor, era imposible de conservarse: generó más bien vías diversas. En lo político es fácil discernir entre sus discípulos liberales y la llamada “izquierda hegeliana”, en la que sobresalió, entre otras, la línea que va de Feuerbach a Marx (línea influida también por el Iluminismo).

Pero también en el siglo XX hubo hegelianos liberales y hegelianos totalitarios no marxistas. En casi todos los países europeos de la primera mitad de ese siglo el pensamiento idealista hegeliano se fue entremezclando con temas neokantianos o con autores propios de los diversos países occidentales.

Para el objetivo del presente artículo: el límite, la finitud y la libertad, me interesa destacar algo que sorprenderá a más de un lector. La filosofía de

Heidegger no es una mera derivación de la fenomenología de Husserl, a pesar de los títulos y dedicatorias de las primeras obras y cursos. Supone también en forma más importante una determinada interpretación de Kant –hecho más que evidente– y también de Hegel –menos tenido en cuenta, por lo general–.

Heidegger ha hecho suyo algo más que el término *Dasein*: su pensamiento es en ciertos aspectos una radicalización del tema de la *finitud* anclada en la temporalidad y privada de cualquier relación, dialéctica o no, con el infinito. Es cierto que el primado de la temporalidad tiene raíces kantianas, pero también puede verse –supuesta la mediación del historicismo de fines del siglo XIX– como el anclaje del devenir (*werden*) hegeliano en los límites de la finitud y del ser-para-la-muerte. La libertad, por consiguiente, no es una sucesiva superación de límites y barreras hacia la fusión con el Infinito-Idea-Dios, sino un obrar que se mueve en la angustia, la “decisión” y la muerte, desprendido de un fundamento-abismo (*Grund-Abgrund*) y dirigido por su finitud a la nada.

Estas temáticas tienen una innegable presencia en nuestra actualidad, tan centrada en la finitud temporal de la vida. Pero creo que el cuadro debería ser completado por otra paradójica *confluencia* de los efectos de la concepción hegeliana de la libertad con la notable *herencia iluminista* contra la que Hegel había combatido. Trataré de explicarme brevemente.

Además de las corrientes más o menos relacionadas con la fenomenología en un sentido muy amplio, hay en la actualidad una oleada muy fuerte de naturalismo, representado entre otros por el neopositivismo. Un naturalismo materialista asociado a factores tecnológicos, económicos y culturales. La pregunta es si mezclados a este contexto no se encuentran también restos del idealismo hegeliano.

Para no alargar y concentrarnos en nuestro tema específico, podría decirse que vivimos también hoy por motivos diversos una idea de la *libertad* como constante *superación de límites y barreras*, pero no en el sentido hegeliano que he tratado de exponer.

Para el neo-iluminismo se trata de una ampliación continua de los derechos y libertades del individuo; una liberación de toda coacción, una libertad encerrada entre lo útil y lo placentero.

Kierkegaard había visto en la filosofía de Hegel elementos que a la larga debilitarían la vida moral y religiosa. Pero la realización de ese riesgo es más bien obra del naturalismo neo-iluminista actual. Y es así como el inmanentismo idealista de Hegel y el inmanentismo naturalista actualmente triunfante

se asocian *contradictoriamente* en la tesis diversamente interpretada de una *libertad sin fronteras*. Una libertad inmanente al infinito en Hegel; una libertad sin infinito en el neo-iluminismo.

6. A modo de conclusión

Para una ontología metafísica de raigambre clásico-cristiana, es decir creacionista, el punto que nos separa de la visión hegeliana y en otro sentido de la neo-iluminista es la negación de la tesis de Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*.

Para la filosofía del ser de nuestra tradición, el límite es la *condición para la constitución de la forma* de los entes finitos a los que se abre nuestra experiencia de un mundo. Por lo tanto, no sólo es algo positivo, sino también la garantía de un *pluralismo de entes*, es decir, de unidades dinámicas abiertas e interrelacionadas. Es verdad que la finitud tiene que ver con la *posibilidad* de no ser, pero no hay por qué partir de una dialéctica que pasa directamente del ser a la nada, como si esta última fuera una entidad.

Por lo tanto, al ser consciente el ser humano de su propio ser en acto y de su libertad, el límite es asumido como un paso a una acción que acrecienta dicha intensidad de ser. Asumir el límite no supone una pretendida “fuerza de lo negativo”, sino la posibilidad de un crecimiento.

El citado principio spinozista que Hegel hace suyo está intrínsecamente ligado a un *monismo apriorístico* que no compartimos. El camino hegeliano, que hemos tratado de resumir, es en realidad un callejón sin salida en cuanto no puede hablarse de un crecimiento en la libertad en sentido humano con el eje puesto en la constante superación (que es en realidad una negación inserta en el devenir) del límite, aun cuando se pretenda establecer una unión dialéctica entre lo finito y lo infinito.

Nuestra época, por otra parte, ha sellado esa dificultad con la filosofía heideggeriana del tiempo y del ser-para-la-muerte. En el otro frente, La promesa de progreso indefinido en clave naturalista potenciada por el avance de la tecno-ciencia no puede liberarse de cierta connotación pesimista que le acompaña como su sombra.

Desde la perspectiva de la filosofía cristiana se descubre un nuevo sentido del límite y de la finitud estrechamente ligado a la tesis creacionista. El creacionismo ontológico no se reduce a la banal oposición fideísta contra determinadas teorías científicas relacionadas con la evolución o con temas cosmológicos.

La tradición ontológica en la que nos colocamos sostiene que el creacionismo no es sólo un asentimiento de fe en la revelación bíblica, sino también una tesis susceptible de un tratamiento filosófico: es en el fondo un pluralismo ontológico derivado del tratamiento riguroso del tema del *ser*.

Desde esta clave se nos vuelve más clara la relación entre el *límite* y *libertad*. Ciertamente el límite y los límites son también la marca de nuestra finitud en cuanto tenemos un acto de ser donado y por lo tanto participado y abierto a otros entes en el horizonte de mundo.

Hegel comprendió nuestra relación con el Infinito, pero la malogró con la inmanencia recíproca, con una dialéctica basada en el principio: *Omnis determinatio est negatio*, que reconduce inexorablemente al monismo dinámico del Espíritu.

El límite creatural del que hablamos es, en un sentido diverso, *búsqueda del Infinito*, pero no de una fusión ontológica unitaria con Él. Esta búsqueda está sin duda relacionada con la contemplación sapiencial, pero también con la *libertad*, la cual no es liberación del límite (*Schrankenlosigkeit*), sino crecimiento e intensificación *desde* el límite, ordenados hacia la búsqueda concretizada en la vida moral y en el amor.

El límite, en cuanto determinación y configuración de la forma y de la esencia, es condición para el crecimiento de la libertad personal y de la libertad intersubjetiva, y apunta teleológicamente al ser infinito trascendente.

Los mejores pensadores de la Antigüedad entrevieron este dinamismo. Pero el mensaje cristiano meditado por los primeros Padres de la Iglesia develó que el solo dinamismo natural era insuficiente: era preciso un nuevo Don por el que Dios viene a nuestro encuentro para fortalecer y elevar nuestra libertad. De este modo, *límite* y *libertad* se reafirman recíprocamente: desde aquí se ve claramente la debilidad de la teología de Hegel.

28-01-19 Día de Santo Tomás de Aquino.

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 originariamente 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 acritica, 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.

Límites, adultez y temporalidad

Acerca de la importancia del rol adulto para la puesta de límites

—

Luis Alberto Jorge*

Adultez y temporalidad

Erik Erikson, psicoanalista estadounidense de origen alemán, estableció el famoso ciclo vital del desarrollo evolutivo del hombre en sus ya afamadas ocho etapas epigenéticas, cada una con su propio conflicto psicosocial (lo que lo diferenciaba de Freud que pensaba la evolución únicamente a partir de la libido sexual), y con su concomitante competencia que, como fruto específico de ese conflicto, determinaba la evolución del ciclo hacia un nivel superior.

Él define la adultez como generatividad, esto es como el deseo en la edad madura de fundar y guiar a las nuevas generaciones. Cuando un individuo ha cuidado cosas y personas, y les ha dedicado lo mejor de su tiempo y esfuerzo, aceptando pérdidas y derrotas, pero finalmente alegrándose más por el resultado positivo en los otros que por su buena técnica o destreza, se puede decir que se ha transformado en un adulto, y ha alcanzado una cierta experiencia de plenitud. Esto se traduce en la seguridad acumulada del yo con respecto a su tendencia al orden y el significado. Es el fruto, como resultado integrado en una *gestalt*, de las seis etapas anteriores, y la preparación para la última y definitiva, ya de cara a la muerte. A la competencia última alcanzada la denomina integridad, que permite la aceptación de todo el ciclo vital como algo positivo.

Por el contrario, cuando esto no se produce comienza un proceso de estancamiento personal que está ligado a la sensación de no trascender, de no tener ninguna incidencia en el porvenir. Representa los sentimientos de egoísmo, la auto-indulgencia, la codicia, la falta de interés en los jóvenes y las generaciones futuras y el resto del mundo.

Erikson percibió la existencia de un vínculo profundo entre temporalidad y adultez, y dejó reflejada en su obra la enorme trascendencia social para las generaciones futuras en que esta madurez sea alcanzada. El carácter pedagógico y terapéutico del tiempo se deducen de esta visión panorámica del desarrollo psicosocial del hombre. La vivencia simbólica del tiempo, el respeto por su decurso y la percepción de su encadenamiento

* Licenciado en Psicología (USAL) y Licenciado en Teología Dogmática (UCA).

como tradición, recreación actualizada y apertura positiva al porvenir, se vuelve parte esencial de la percepción adulta de la historia. Pero la aceleración del tiempo propia de la modernidad, y la vivencia fragmentada del mismo de nuestra era digital, ha problematizado gravemente la posibilidad de alcanzarla.

La vivencia instantánea de la información digital, la enorme cantidad de datos (Big Data) que hoy puede manejar un procesador, la masividad de su presencia inmiscuyéndose en todos los aspectos de la vida contemporánea –trabajo, ocio y vida íntima, etc.– transforman al adulto de hoy en uno “enterado” pero no verdaderamente informado, uno bombardeado de “vivencias” transparentes que no necesitan ninguna interpretación, y falta de la posibilidad de hacer auténticas experiencias personales. Experimentar supone tiempo, y la lenta exposición a la belleza de las cosas para que nos ofrezcan, como una maravillosa sorpresa, el regalo de una verdad. Sin experiencia propia, y negando el valor de toda tradición –entendida precisamente como la luz de la experiencia histórica de un pueblo– el puro presente se torna en “mera vida”, que hace prácticamente imposible el recuerdo agradecido del origen, así como la apertura en fidelidad creativa hacia el futuro. A esto hay que agregar el fenómeno expandido globalmente en occidente de la juvenilización social de los adultos, sumado a la inusitada precocidad de los más pequeños como temprana pérdida de la infancia. El ciclo vital eriksoniano ha entrado en una profunda crisis.

Adulto es, precisamente, el hombre y la mujer “experimentado”, que ha aceptado el paso del tiempo, y que vive la herencia cultural como una tradición viva que lo enriquece para aportar una respuesta original a las demandas de las nuevas generaciones. Él se sabe vulnerable ante el influjo de los medios, y comprende por su propia experiencia corporal de agotamiento, de aburrimiento existencial, y de tedio, qué crucial es una búsqueda conjunta de una cura específica para los males actuales que nos afectan a todos.

Narcisismo y temporalidad

Si bien cuando pensamos en el tiempo imaginamos un decurso lineal, que corre horizontalmente, no debemos olvidar que la auténtica humanización del tiempo proviene de su revolución vertical por el amor que elige. La libertad cualifica el tiempo, y le da la consistencia de un asentimiento, cuando le decimos que sí a algo que nos regala sentido para seguir avanzando. Joan Garriga, terapeuta español, dice que la salud consiste en transformar noes en síes. Es el sí a los valores esenciales, a la belleza de la vida, al sentido de la lucha y a la apertura de la esperanza, lo que abraza de

sentido al mero decurso, donde *kairos* –como oportunidad– se hace amigo de *cronos* –que ahora adquiere el estatuto de historia–. La enfermedad de nuestro tiempo, que impide la percepción y el desarrollo de este asentimiento esencial para el devenir histórico, se llama narcisismo.

El narcisismo es un trastorno que horada el tiempo en su dimensión vertical, hacia arriba y hacia abajo. El consentimiento se vuelve una *incurvatio in seipsum*, como engrandecimiento del propio yo. No representar una ley que lo abarca a él mismo, y a la que él mismo se sujeta, sino creerse él mismo la ley, eso es psicopatía. Soy el dueño de mi propio tiempo y del ajeno: el estado soy yo, decía un famoso monarca francés. Nada sobre mí, dice el psicópata, y nada debajo de mí, dice el depresivo, ante el vacío de sustento simbólico para dar significado a su recorrido histórico. Así la depresión llega a ser la principal causa mundial de discapacidad, según la OMS, y contribuye de forma importante como uno de los principales factores de morbilidad.

Doble cara de un mismo síntoma social, el narcisismo deja el hombre sin piso y sin techo, desnudo en la soledad de un yo anoréxico de sentido. Los que más sufren su caída y su falsa elevación son las nuevas generaciones, que se quedan vacíos de modelos de identificación que puedan guiarlos en su naciente libertad en desarrollo. Al escenario de la historia, como en un teatro, le faltan los actores principales, y todos se vuelven personajes, como en la obra de Pirandello, en búsqueda de un autor.

Límites y adultez

Los límites los ponen los adultos. Ellos impiden tanto la inversión de las jerarquías necesarias para que todo sistema vivo se desarrolle, cuanto la exclusión de pertenencia de todo miembro del que se pretenda sea olvidado por haber caído en la vulnerabilidad de la vejez, o por la indefensión propia de su falta de desarrollo para defender sus derechos. Esa es la misión esencial de la adultez: recordarnos que hay un encadenamiento generacional que hace responsable, de los ancestros hacia las generaciones posteriores, y de los padres por los hijos, de modo tal que la pérdida de esta linealidad esencial lleva a la enfermedad y a la instalación narcisista de conductas mórbidas que son percibidas ahora dentro de la normalidad.

Todos conocemos la enorme apelación que las nuevas generaciones nos hacen por límites sanos y contenedores. Es un saber que se ha hecho popular por la gran cantidad de contenidos en los medios de comunicación sobre los límites y las graves dificultades que tenemos hoy para ponerlos. Exaltan la evitación de la tan rechazada conducta represiva, no por eso menos ausente,

hija de una “pedagogía negra” de la Europa puritana del siglo XIX, así como la del *laissez faire* abandonónico de tantos padres que han claudicado de su rol de adultos cuidadores.

Si los adultos no respetamos límites en el comer, en el consumo de los medios digitales, en el ideal del enriquecimiento sin medida y en la obscena exhibición de nuestras vivencias más preciadas e íntimas, plantear la puesta de límites pensando primero en los hijos se vuelve un claro error de concepto. O transformamos de alguna manera esta alocada carrera de consumo inmoderado de nuestro tiempo, o la batalla por heredar un cosmos de significado para nuestros hijos se verá impedida o desarrollada con una torpeza tal que en el mejor de los casos se vuelve apelación para nosotros mismos. Tenemos que ponerle un límite a esta situación, no de manera voluntarista e ingenua, sino reencontrando aquellos vectores de la salud que permitan la recuperación de nuestro rol de cuidadores y guías transgeneracionales.

Alimento para el cuerpo y para el alma

La experiencia debería enseñarnos a reconocer los peligros, y a prevenir situaciones críticas para la salud social. Un adulto responsable es aquel que abandona libremente todo lo que le impide permanecer en ese “humus” esencial del que brota toda acción con significado: el sano respeto por los límites del propio cuerpo y el cuidado de su sustento y alimentación, así como del ocio como alimento del espíritu.

Hoy hemos comprendido de modo nuevo que la salud comienza por los intestinos, que como “segundo cerebro” generan el buen o mal funcionamiento de nuestro sistema inmunológico, y esto gracias al conocido Proyecto Microbioma Humano. El kilo y medio de bacterias intestinales que conviven con nuestro organismo ha sido por fin identificado gracias a la tecnología actual que ha logrado cartografiar el microbioma como lo hizo antes de modo maravilloso con el código genético. El consumo de productos industrializados, conservantes y colorantes, amén de todos los químicos que se utilizan para el cultivo y desarrollo de alimentos, ha quedado expuesto como una de las principales con-causas de infinidad de enfermedades: no solo problemas digestivos, sino procesos inflamatorios, inmunitarios, cánceres, e incluso depresión y autismo. La incidencia del cáncer, por ejemplo, ha quedado desnudada en una reciente investigación del doctor Peer Bork, director del grupo de bioinformática del EMBL (Laboratorio Europeo de Biología Molecular) en donde se puede advertir la fuerte correlación existente entre microbiota y riesgo y progresión de cáncer de colon. La misma relación fue encontrada por Robert Schwabe, de la Universidad de Columbia, entre cáncer de hígado y microbiota.

¿No es nuestra mala alimentación una señal de nuestra enrarecida relación con nuestro planeta? La deforestación a mansalva, el uso abusivo de químicos, el uso de sustancias contaminantes para el normal intercambio de bienes y servicios, el calentamiento global concomitante, y toda la problemática medioambiental –que no pretendo sintetizar sino solo dar algunos ejemplos–, ¿no se resume en que producimos mal y consumimos peor? La tendencia adictiva de las harinas y de los azúcares refinados –por no hablar de esa verdadera pandemia social que es el alcohol–, ¿no es una señal de que nos hemos extralimitado, y de que ahora somos prisioneros de nuestros malos hábitos y de que nos hemos vuelto incapaces de rehabilitarnos?

Podemos afirmar que una primera señal de cambio para un adulto que pretenda verdaderamente mejorar su calidad de vida, está no en hacer una dieta restrictiva, sino en transformar su modo de alimentarse, su modo de vincularse con el propio cuerpo y, en definitiva, de amigarse con el medio ambiente y de transformarlo nuevamente en una casa para el hombre. Quien logre una buena puesta de límites a los factores de riesgo alimenticio, prepara su espíritu para la tarea esencial de su rol de cuidador. No en vano la primera tentación de Jesús en el desierto es “dile a esta piedra que se convierta en pan”, adquiriendo así la alimentación un carácter arquetípico en la problemática del hombre de todos los tiempos.

Por otro lado, vivir en la sociedad del agotamiento, como la llama Byung Chun Han, es vivir para trabajar, y hacer de la maximización del rendimiento la meta única de nuestra acción productiva. Hemos perdido el ocio, y la capacidad de contemplar, y nos hemos vuelto los peores amos de nuestros cuerpos esclavizados por un trabajo demoledor que no nos da respiro. Y ni hablar de las graves dificultades sociales producto del desempleo y la pobreza, factores determinantes de una depresión social ante la ausencia de algún proyecto histórico que percibamos viable y en el que podamos creer.

Contemplar, volver a percibir lo bello, darnos un baño de gratuidad e inutilidad frente a un cuadro, una música selecta o un buen libro. Recuperar la tradición orante de occidente, re-aprender el idioma de la *Lectio* espiritual de la Escritura, como fuente de agua pura para el espíritu. Beber del propio pozo, volver al hogar del propio corazón. Ya lo decía Romano Guardini: contemplar es, sin dudas, una de las necesidades más urgentes y decisivas de nuestra época.

Límites y asertividad

La puesta de límites es el arte de ejercer nuestro rol de adultos. De la raíz del auto-cuidado responsable brota la capacidad de hacernos cargo de

otros sin violencia, y sin dejarse manipular. El arte de la auténtica puesta de límites implica tanto el respeto de los derechos propios del cuidador, como el de aquellos que son cuidados. Si prevalece el derecho y el sentimiento del cuidador sobre el niño/adolescente aparece la conducta hostil, que puede ir desde la descalificación indirecta al insulto denigrante, de la amenaza desproporcionada a la violencia física. Si prevalece el derecho y el sentimiento del niño/adolescente por sobre el adulto aparece desde la simple constatación de los hechos a la mera interrogación de los motivos –como si el niño los conociera–, desde el ruego o la súplica descalificadora del propio rol, hasta la negación psíquica de los hechos o la claudicación de todo nuevo intento de poner límites, por cansancio y desgaste de nuestra función.

Asertividad es la simple manifestación de la conducta que esperamos de nuestros hijos. Es la anunciación clara de la ley, y de las consecuencias de la transgresión. Y es la firme decisión de sostener nuestras palabras con hechos. Y todo esto, he aquí la nota fundamental, sin perder el contacto emocional con ellos. La palabra se vuelve sanadora, instauradora de un orden que abarca tanto al que emite la norma como al que la cumple. Al ser acción de cuidado, más allá de las resistencias y de las dificultades lógicas de aceptar los límites, ésta acción se vuelve apaciguadora tanto como la posibilidad de interiorizar una ley que poco a poco se irá transformando en auto-regulación. Es esta interiorización de la ley, vivida en relación a un modelo firme y amoroso que la representa, la que permitirá el surgimiento del deseo de identidad personal, contrapuesto al goce narcisista que se consume en su propio fuego libidinal.

Este es un trabajo ciclópeo, es un arte del amor, que supone una buena energía agresiva, fuente de todo sostén y de toda perseverancia para realizar una obra grande. La tendencia narcisista nos aprieta a todos, y la sensación de fugacidad del tiempo –pequeña réplica de el tan mentado fin de la historia– nos aqueja por doquier. Es imprescindible que volvamos a amigarnos con la temporalidad y su decurso, y que permitamos que su mano maestra vaya esculpiendo en nosotros la necesaria imagen del rostro adulto. Necesitamos la palabra adulta como el pan, para que su asertividad sanadora calme los ánimos violentados y reanime la esperanza.

Pero solo podremos cumplir nuestra responsabilidad histórica si permanecemos bien alimentados corporal y espiritualmente. Como una pre-eucaristía que anticipa aquella única capaz de saciar el hambre y la sed del hombre. Realismo ante las amenazas, magnanimidad fuerte y humildad compasiva como aceptación lúcida de nuestro rol de adultos: he ahí lo que esperan de nosotros las nuevas generaciones, lo sepan o no.

PERSPECTIVAS

Dones y llamado sin remordimiento*

Notas al Tratado *De Iudaeis*

—

Joseph Ratzinger – Benedicto XVI

26 de octubre de 2017

Prefacio del Cardenal Kurt Koch

Presidente para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo

La Declaración del Concilio Vaticano II sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra aetate*, cuyo artículo cuarto está dedicado al Judaísmo, fue aprobada por los padres conciliares el 28 de noviembre de 1965 prácticamente con unanimidad moral, y promulgada por el beato Papa Pablo VI. Fue especialmente en relación al artículo cuarto que el perito conciliar Joseph Ratzinger juzgó en aquél momento que entre la Iglesia e Israel se había iniciado “una nueva página en el libro de las relaciones entre ambas partes” (Joseph Ratzinger, *El último período de sesiones del Concilio*, en: Obras Completas VII/1, Madrid, BAC, 2014, 517). Con motivo del 50º aniversario de la promulgación de *Nostra aetate*, la Comisión Vaticana para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo ha publicado un documento titulado “*Los dones y la llamada de Dios son irrevocables*” (Rom 11,29). Este documento fue presentado al público con el objetivo de ser “un punto de partida para un ulterior pensamiento teológico, en vistas a enriquecer e intensificar la dimensión teológica del diálogo Judío-Católico”.

El Papa Emérito Benedicto XVI se ha abocado a esta invitación bondadosamente y ha escrito unas extensas Notas al Tratado “*De Iudaeis*”. Desde luego que estas notas no estaban destinadas al público. En realidad, el Papa Emérito Benedicto XVI me las entregó en mi carácter de Presidente de la Comisión Vaticana durante una de mis visitas, en el otoño pasado, para mi uso personal. Sin embargo, después de estudiar exhaustivamente el texto llegué a la conclusión de que las reflexiones teológicas que en él se incluyen deberían aportarse en el futuro diálogo entre la Iglesia e Israel. Por ello le pedí permiso al Papa Emérito Benedicto XVI para publicar su texto en la revista “*Communio*”. Estoy agradecido de haber podido convencer al Papa

* NdT: El título original es *Gnade und Berufung ohne Reue*. El autor se aparta de la traducción habitual de Rm 11,29. En vez de “irrevocable - *unwiderruflich*” elige traducir “sin remordimiento - *reuelos*”, lo cual se ajusta mejor al texto griego: ἀμεταμέλητα.

Emérito Benedicto XVI para que diera su consentimiento. Es que sus reflexiones son una respuesta importante a la invitación de la Comisión Vaticana a un diálogo teológico más profundo entre la Iglesia Católica y el Judaísmo, un tema por el que Joseph Ratzinger – el Papa Benedicto XVI siempre tuvo una predilección especial. Estoy convencido de que el presente aporte enriquecerá el diálogo Judío-Católico.

o o o

I. El significado teológico del diálogo entre Judíos y Cristianos

Desde Auschwitz queda claro que la Iglesia debe repensar la cuestión acerca de la esencia del Judaísmo. El Concilio Vaticano II, con su Declaración *Nostra aetate*, ha aportado unas indicaciones iniciales fundamentales para ello. En primer lugar debe precisarse, por supuesto, de qué trata el Tratado sobre los Judíos. El libro de Franz Mußner sobre este tema, con razón muy elogiado, es, básicamente, un libro sobre el significado positivo permanente del Antiguo Testamento. Ello es sin duda alguna muy importante, pero no corresponde al tema *De Iudaeis*. Es que bajo el término “Judaísmo” en sentido propio no se entiende el Antiguo Testamento, común, en lo esencial, a Judíos y Cristianos. Más bien existen en la historia dos respuestas a la destrucción del Templo y al nuevo, radical exilio de Israel: el Judaísmo y el Cristianismo. Si bien Israel ya había tenido que experimentar en más de una ocasión la situación de la destrucción del Templo y la dispersión, sin embargo había podido también tener, cada vez, esperanza en la reconstrucción del Templo y en el regreso a la tierra prometida. Ello fue distinto en el caso concreto de la destrucción del Templo en el año 70 d.C. y en forma definitiva después del fracaso de Bar Kochba. En aquella ocasión, la destrucción del Templo y la dispersión de Israel debieron ser aceptadas al menos como situaciones persistentes durante un tiempo muy largo, y finalmente se fue tornando cada vez más claro en el curso del desarrollo histórico que el Templo no podría ser reinstaurado con su culto, incluso si la situación política lo permitiese. A ello se sumaba, para los Judíos, que existía una respuesta a la destrucción y dispersión que desde el principio postulaba esto como definitivo, e incluso como un fenómeno esperable dentro del mismo marco de la fe de Israel. Era la reacción de los Cristianos, que en un primer momento incluso no estaban del todo separados del Judaísmo, sino que reivindicaban la continuidad de Israel en su fe. Como sabemos, esta respuesta fue aceptada sólo por una parte más bien pequeña de Israel, mientras que la mayor parte se opuso a ella y debió buscar una solución de otra manera. Por supuesto que

estos dos caminos no estaban claramente separados desde el inicio, sino que ambos continuaron desarrollándose en un diálogo polémico.

En un primer momento, la comunidad surgida del mensaje, la vida, la pasión y la cruz de Jesús de Nazaret hizo su camino dentro de Israel, como muestran los Hechos de los Apóstoles. Luego, sin embargo, fue expandiendo progresivamente su prédica a los territorios griegos y de este modo entró visiblemente en conflicto con Israel. Característico de este proceso es el final de los Hechos de los Apóstoles, después de que San Pablo hubiera intentado nuevamente, en Roma, ganarse el interés de los Judíos para propiciar en ellos la interpretación de las Escrituras a partir del acontecimiento-Jesús, pero suscitando un rechazo que él vio preanunciado en Is 6,9-10. Si bien la separación entre las dos comunidades parecía concluir aquí, no hay duda de que ella se ha extendido por mucho más tiempo, de manera que el diálogo continuó, permaneciendo ambas partes, como antes, en un forcejeo recíproco.

La comunidad de los Cristianos ha reflejado su identidad en los textos del Nuevo Testamento, que se originaron principalmente en la segunda mitad del siglo I. Pero debió transcurrir un tiempo considerable hasta que dichos textos convergieran en un canon que representa el documento fundamental de la identidad cristiana. Estos textos, sin embargo, no existen por sí mismos, sino que hacen referencia sistemáticamente al “Antiguo Testamento”, es decir, a la Biblia de Israel. Su propósito es mostrar la interpretación auténtica de las escrituras veterotestamentarias en los acontecimientos referentes a Jesucristo. Por ello, el canon cristiano consiste, por su naturaleza, de dos partes: el “Antiguo Testamento”, la Escritura de Israel y ahora del Judaísmo, y el “Nuevo Testamento”, que partiendo de Jesús esclarece el camino de la interpretación auténtica del Antiguo. Así, las “Escrituras veterotestamentarias” continúan siendo comunes a ambas comunidades, aunque interpretadas de distinto modo. Además, la traducción griega de los libros del Antiguo Testamento, originaria del siglo III antes de Cristo, aproximadamente, y conocida como Septuaginta, fue reconocida canónicamente de hecho por los Cristianos junto a y con la Biblia hebrea. Por eso el canon de los Cristianos era más extenso que el de los Judíos. Por otra parte, entre la Septuaginta y el texto hebreo existen variaciones no exentas de relevancia. A su vez, en la época de la progresiva exclusión recíproca, el Judaísmo le dio al texto hebreo su forma definitiva. Además, en los primeros siglos después de Cristo, el Judaísmo formuló de manera fundamental, en la Mishná y el Talmud, su forma de leer las Sagradas Escrituras. Todo ello no altera, sin embargo, el hecho de que ambas partes poseen un libro sagrado que les es común.

En la segunda mitad del siglo II Marción intentó con su corriente, ciertamente, destruir esta unidad, de manera tal que el Judaísmo y el Cristianismo se convirtieran en dos religiones opuestas. Desde esta perspectiva, Marción construyó un canon del Nuevo Testamento en estricta oposición a la Biblia de Israel. El Dios de Israel (Antiguo Testamento) y el Dios de Jesucristo (Nuevo Testamento) son dos deidades distintas, contrarias entre sí. El Dios del Antiguo Testamento sería un Dios de una justicia despiadada; el Dios de Jesucristo sería, por el contrario, el Dios de la misericordia y el amor. De esta manera, Marción modeló un canon neotestamentario exclusivamente a partir del Evangelio de San Lucas y de diez cartas de San Pablo, que evidentemente debían ser adaptadas a fin de servir al objetivo en cuestión.

A poco de comenzar su actividad Marción fue excomulgado por la Iglesia en Roma, y así su religión fue excluida, considerada como no perteneciente al Cristianismo. Ciertamente, la tentación marcionita continúa existiendo y reaparece en ciertas situaciones de la historia de la Iglesia.

Enfatizamos aquí que Judaísmo y Cristianismo se han ido alejando en su desarrollo en un proceso difícil y que se han modelado dando lugar a dos comunidades separadas, pero que a pesar de las Escrituras autoritativas en las que cada una formuló su propia identidad, continúan vinculadas entre sí por la base común del “Antiguo Testamento” como su Biblia común.

En este punto de la exposición surge la pregunta sobre cómo se juzgan recíprocamente estas dos comunidades separadas, vinculadas sin embargo entre sí por la Biblia común. Aparece el tratado *De Iudaeis*, que frecuentemente es llamado *Adversus Iudaeos* y lleva una orientación polémica. Los juicios negativos acerca de los Judíos, que reflejan también los problemas políticos y sociales de la convivencia, son conocidos y han llevado en repetidas ocasiones a ofensas de corte antijudío. Por otra parte, la Iglesia de Roma puso en claro, con su negativa a Marción en el siglo II, como vimos antes, que Cristianos y Judíos alaban al mismo Dios y que los libros sagrados de Israel son también libros sagrados del Cristianismo. La fe de Abraham es también la fe de los Cristianos: Abraham es también para ellos “el padre en la fe”.

En este aspecto común fundamental también está incluido, por cierto, la oposición de las interpretaciones:

1. Para los Judíos está claro que Jesús no es el Mesías y por lo tanto que los Cristianos aluden a su Biblia, el Antiguo Testamento, erróneamente. Su argumento fundamental es el siguiente: El Mesías trae la paz. Cristo no la ha traído al mundo.

2. A ello objetan los Cristianos que después de la destrucción del Templo en el año 70 d.C. y en vista a la situación de diáspora de Israel, para la que no se vislumbraba un final, corresponde una nueva interpretación de las Escrituras, del “Antiguo Testamento”, y que ellas no podían continuar siendo vividas y entendidas como hasta entonces. En sus palabras referentes al Templo destruido y reconstruido en tres días, Jesús había anticipado el hecho de la destrucción del Templo y anunciado una nueva forma de adoración a Dios, cuyo centro sería la ofrenda de su cuerpo, y que al mismo tiempo llevaría a término la Alianza del Sinaí, convirtiéndola en la Nueva Alianza. De este modo, la Alianza se extiende a todos los creyentes, mientras que a la vez también se le da a la promesa de la tierra prometida su sentido definitivo.

Por eso era evidente para los Cristianos que el mensaje de Jesucristo, su muerte y su resurrección, significaba el punto de transición en el tiempo marcado por Dios mismo y que de este modo la interpretación de los libros sagrados a partir de Jesucristo estaba legitimada por Dios.

El Antiguo Testamento se divide tradicionalmente en tres tipos de libros: Torá (ley) - Nebiim (profetas) - Ketubim (libros sapienciales y salmos). El Judaísmo pone el acento fundamentalmente en la Torá, mientras que los demás libros, con excepción de los salmos –en particular los libros proféticos– juegan un papel secundario. La perspectiva de los cristianos, en cambio, es otra. El Antiguo Testamento en su integridad es interpretado sólo como una profecía, como “sacramentum futuri”: También el Pentateuco es en esencia profecía. Esto significa una dinamización del Antiguo Testamento, cuyos textos no deben leerse por sí mismos de manera estática, sino que deben ser entendidos en su conjunto como un movimiento hacia delante, hacia Cristo. De este modo se ha dado en la práctica de la Iglesia una distribución concreta de los acentos. Los libros sapienciales forman la base de los preceptos morales en el catecumenado y en la vida de los Cristianos sin más. La Torá y los profetas deben ser leídos como cristología prefigurada. Los salmos devienen el gran libro de plegarias de la Iglesia. Tradicionalmente, David es visto como su autor. Para los Cristianos, sin embargo, el autor es Jesucristo, el verdadero David, y por ello quien reza los salmos, a partir de quien y con quien nosotros los leemos.

Con ello no se pretende anular el significado histórico original de los textos, pero éste debe ser reescrito. En este sentido resultan reveladores los dos primeros versos del conocido dístico sobre los cuatro sentidos de las escrituras: *Littera facta docet. Quid credas allegoria. Moralis quid agas. Quo tendas anagogia.*

Ya en San Gregorio Magno se ve, sin embargo, un desplazamiento en relación a estos acentos. La “alegoría” entendida como lectura cristológica de las Escrituras en su integridad pierde relevancia, mientras que el sentido moral adquiere cada vez más importancia. Cuando en Santo Tomás de Aquino, con un nuevo enfoque teológico, la alegoría pierde su valor fundamental (sólo el sentido literal puede usarse en el contexto de la argumentación) y la Ética a Nicómaco de Aristóteles deviene, de hecho, en fundamento de la moral cristiana, entonces se hace evidente el peligro de la pérdida de relevancia de todo el Antiguo Testamento.

II. La nueva perspectiva del problema en el Concilio Vaticano II

En el número 4 de la Declaración del Concilio Vaticano II sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas se formula de manera decisiva la relación entre Cristianismo y Judaísmo. Se rechazan errores históricos y se formulan los contenidos verdaderamente auténticos de la tradición cristiana respecto del Judaísmo, con lo cual se brinda un marco de referencia válido para el nuevo tratado *De Iudaeis*.

En el año 2015 la Comisión para las Relaciones Religiosas publicó, con respecto a las relaciones religiosas con el Judaísmo, *Una reflexión sobre las cuestiones teológicas en torno a las relaciones entre Católicos y Judíos en el 50° aniversario de “Nostra Aetate”* (n° 4), en la que la Comisión resume de modo autoritativo el desarrollo hasta ese momento. Tomando este repaso como punto de partida, puede decirse que la nueva visión del Judaísmo desarrollada luego del Concilio puede resumirse en dos afirmaciones:

1. La “teoría de la sustitución”, que dominaba hasta entonces el pensamiento teológico acerca de esta cuestión, debe ser rechazada. Ella afirma que Israel, luego del rechazo a Jesucristo, dejó de ser portador de las promesas de Dios, de manera que en adelante podría ser calificado como el pueblo “que en otro tiempo fue su predilecto” (Oración para la consagración del género humano al Sagrado Corazón de Jesús).

2. Más bien sería correcto hablar de la Alianza nunca revocada, concepto que fue desarrollado luego del Concilio apoyándose en Romanos 9-11.

Ambas tesis son básicamente correctas, aunque en muchos aspectos imprecisas, y deben seguir siendo analizadas con sentido crítico.

En primer lugar se debe señalar que una teoría de la sustitución como tal no existió con anterioridad al Concilio. Ninguna de las tres ediciones del *Lexikon für Theologie und Kirche* (Buchberger – Rahner – Kasper) ofrece la entrada “Teoría de la sustitución”; tampoco las enciclopedias luteranas, como por ejemplo *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Es cierto que la teoría de la sustitución aparece en el índice analítico del *Lexikon* de Kasper, pero bajo las entradas “Antiguo Testamento II” (Breuning), “Israel III” (Breuning) y “Pueblo de Dios I” (W. Kraus).

Así como no ha existido una teoría de la sustitución como tal, tampoco la teología ha sido uniforme respecto del lugar propio de Israel en la historia de la salvación después de Cristo. Es correcto, ciertamente, que, a partir de textos como la parábola del viñador (Mc 12,1-11) o la del banquete (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24), al que los invitados faltan y que son entonces reemplazados por otros, el concepto del rechazo de Israel marcó en gran medida la idea de su función en la historia de la salvación contemporánea.

Por otra parte, quedó claro que Israel – como asimismo el Judaísmo – siempre conservó una posición especial y no quedó simplemente sumido en el mundo de las demás religiones. Dos puntos de vista, en particular, han impedido siempre caer en la idea de que el pueblo judío ha quedado excluido de la promesa divina:

1. Es innegable que Israel continúa siendo poseedor de las Sagradas Escrituras. Es cierto que la segunda Carta a los Corintios dice que un velo cubre el corazón de Israel en la lectura de las Escrituras, y que este velo sólo se quita mediante una conversión al Señor Jesucristo (2 Co 3,15 ss.). Pero se mantiene, justamente, que él sostiene en sus manos, con las Sagradas Escrituras, la revelación de Dios. Algunos Padres de la Iglesia, como por ejemplo San Agustín, han subrayado que Israel debería existir como no perteneciente a la comunidad de la Iglesia a fin de testimoniar la autenticidad de las Sagradas Escrituras.

2. No sólo San Pablo habla de que “todo Israel será salvado”, sino que también el Apocalipsis de San Juan distingue dos grupos entre quienes serán salvados. Por una parte, los 144.000 provenientes de las doce tribus de Israel, que representan, con otras palabras, lo mismo que San Pablo quiere expresar con la expresión “todo Israel”; por otra parte, la “enorme muchedumbre, imposible de contar” (Ap 7,9) como representación del mundo pagano redimido. Desde el punto de vista de la tradición neotestamentaria, esta pers-

pectiva escatológica no es algo que vendrá en algún momento, al final, después de muchos milenios, sino que lo “escatológico” es también siempre de alguna forma tiempo presente.

Desde ambos puntos de vista quedaba claro para la Iglesia que el Judaísmo no había devenido una religión entre tantas, sino que se encuentra en una situación especial y por ello debe también ser reconocida por la Iglesia como tal. Sobre esta base, se desarrolló en la Edad Media la idea de la doble obligación de protección del Papa, que por un lado debía proteger a los Cristianos de los Judíos, pero también debía proteger a los Judíos, de manera que pudieran en el mundo medieval seguir existiendo por sí mismos, junto a los Cristianos, como religio licita.

La cuestión de la sustitución se plantea no sólo en conjunto para Israel como tal, sino que se concretiza en los elementos individuales en los que se manifiesta la elección: (1) la legislación cultural, que no sólo comprende el culto en el templo, sino también las grandes fiestas de Israel; (2) las leyes culturales relativas a los israelitas en tanto individuos: el Sábado, la circuncisión, las reglas relativas a la alimentación, reglas relativas a la purificación; (3) los preceptos legales y morales de la Torá; (4) el Mesías; (5) la tierra prometida. Es a partir de allí que se debe analizar también la cuestión acerca de la Alianza.

III. La cuestión de la “sustitución”

A continuación tratamos en una primera parte los elementos fundamentales de la promesa, a los que se podría aplicar el término sustitución; en un segundo apartado se abordará la cuestión de la Alianza.

1. El culto en el Templo

¿Qué significa el no a la sustitución en relación al culto en el Templo regulado en la Torá? Preguntemos bien en concreto: ¿Ocupa la Eucaristía el lugar de los sacrificios culturales, o siguen siendo éstos en sí necesarios? Pienso que aquí resulta clara la necesidad de romper con la visión estática de la ley y la promesa que subyace tras el no indiferenciado a la “teoría de la sustitución”. Es evidente que la cuestión del culto se ha movido en Israel, desde el principio, en una dialéctica entre la crítica del culto y la fidelidad a los preceptos culturales. Para ello quiero remitir al tercer capítulo de la primera parte de mi libro *El espíritu de la liturgia: una introducción*. Nos encontramos con la crítica del culto en textos como 1 Sam 15,22; Jos 6,6; Am 5,21-

27, etc. Pero mientras que la crítica del culto en el ámbito helenístico fue llevando cada vez más a un rechazo total del sacrificio de animales, encontrando a su vez concreción en la ofrenda del Logos, en Israel permanece la conciencia de que el sacrificio meramente espiritual no es suficiente. Remito aquí a dos textos: Dan 3,37-43 y Sal 51,19 ss.

El salmo dice claramente en el versículo 18: “No quieres víctimas (...) El sacrificio que te agrada, oh Dios, es un corazón contrito”. Sin embargo, de aquella predicción deriva, sorprendentemente, en los versículos 20 y 21, el siguiente ruego: “(...) reconstruye las murallas de Jerusalén. Entonces aceptarás los sacrificios rituales, ofrendas y holocaustos”. Intérpretes modernos nos dicen que sectores conservadores habrían finalmente reinsertado aquí aquello que se niega en el versículo anterior. En efecto, existe una cierta contradicción entre ambos grupos de versículos. Pero el hecho de que el último versículo forme parte –sin duda– del texto canónico, muestra que la ofrenda puramente espiritual es considerada por sí sola como insuficiente. Lo mismo se deja ver en el texto de Daniel antes mencionado.

Para los Cristianos, la ofrenda total de Jesús en la cruz es la síntesis necesaria entre las dos posturas, y a la vez sólo posible desde Dios. El Señor encarnado se entrega totalmente por nosotros. Su sacrificio abarca el cuerpo, todo el mundo corporal y real. Pero este mundo corporal ha sido incorporado en el yo de Jesucristo, y de este modo ha sido elevado por entero a la dimensión personal. Con ello queda claro para los Cristianos que todo culto previo sólo encuentra su sentido y su cumplimiento en tanto acercamiento al sacrificio de Jesucristo. Todo encuentra sentido en Él, a quien el culto antiguo refiere incesantemente. Entonces no existe de hecho una “sustitución” sino un “estar en camino”, que finalmente se vuelve una realidad única, no obstante la necesaria desaparición de los sacrificios de animales, que son reemplazados (“sustitución”) por la Eucaristía.

La visión estática de la sustitución o de la no sustitución es reemplazada por una consideración dinámica de la historia de la salvación en su conjunto, que encuentra en Cristo su ἀνακεφαλαίωσις (cf. Ef 1,10).

2. Las leyes del culto

La polémica sobre la libertad de los Cristianos en relación a la Ley gira, sobre todo en San Pablo, alrededor de las leyes culturales que conciernen a las personas individuales (circuncisión, el Sábado, etc.). Hoy resulta claro que, por un lado, estos preceptos protegían la identidad de Israel durante la gran diáspora entre los demás pueblos del mundo; y, por otra parte, la derogación

de su obligatoriedad ha sido la condición para el nacimiento del Cristianismo entre los paganos. En este sentido, a partir de la separación de Israel y la Iglesia estas cuestiones ya no representan un problema real para ninguna de las dos partes. No es necesario abordar aquí la polémica interconfesional en la que, a partir del siglo XVI, los protestantes le endilgaron a los Católicos que con el precepto dominical, el precepto del viernes, etc., hubiesen reinstaurado entre los Cristianos la vieja legalidad (las viejas normas son “sustituidas” por otras nuevas).

3. *Ley y moral*

Con respecto a los preceptos legales y morales de la Torá, también entre los Judíos queda claro, simplemente a través del desarrollo jurídico concreto, que el llamado derecho casuístico brinda modelos que están sujetos al desarrollo. Por lo tanto, tampoco aquí debería haber un conflicto entre Cristianos y Judíos.

Sin embargo, en relación al precepto moral en sí, que encuentra su expresión fundamental en el decálogo, se aplica aquello que el Señor dijo después del Sermón de la Montaña en Mt 5,17-20: que los diez mandamientos siguen siendo válidos, aun cuando deben ser leídos de un modo nuevo a la luz de situaciones nuevas. Pero esta nueva lectura no es derogación ni sustitución, sino profundización que no afecta su validez permanente.

En la situación presente resulta extraño que, justamente aquí y ahora, muchos aleguen la sustitución: las ocho bienaventuranzas habrían tomado el lugar de los mandamientos, el Sermón de la Montaña reemplazaría por completo la moral del Antiguo Testamento. Para esta cuestión me permito remitir al capítulo cuarto del primer volumen de mi libro Jesús de Nazaret (págs. 91-160). Un paulinismo mal entendido es la base para el malentendido de que aquí, en el ordenamiento fundamental de la vida cristiana, ha ocurrido una sustitución radical. En realidad, también en San Pablo está totalmente claro que el precepto moral de la Antigua Alianza, que se resume en el doble mandamiento del amor, continúa siendo válido para los Cristianos, si bien en el nuevo contexto del amor y del ser amado de Jesucristo. Aquí, el primer y el tercer punto van en San Pablo de la mano, y esto es una novedad verdaderamente cristiana: Cristo crucificado ha asumido toda nuestra culpa. En Israel, el sacrificio del Día del Perdón y el sacrificio expiatorio diario tenían como finalidad capturar y anular toda la injusticia del mundo. Sin embargo, los sacrificios de animales sólo podían ser un signo que refiriera al poder que verdaderamente reconcilia.

El Hijo de Dios hecho hombre, que asume en sí mismo todo el sufrimiento y toda la culpa del mundo, constituye esta superación. Estar unido a su muerte en el bautismo significa para los Cristianos estar cobijados en el amor de Dios que perdona. Ello no significa, sin embargo, que la vida del cristiano sea intrascendente y que el precepto moral deje de existir para él. Más bien significa que este precepto moral puede y debe ser vivido como algo nuevo, a partir del “ser uno” con Cristo en la libertad interior del amor.

Ciertamente que la discusión referente al Cristianismo paulino continuará, pero creo que debería existir una nueva claridad acerca de que el precepto moral es, en última instancia, idéntico en la Antigua y la Nueva Alianza, y que aquí no puede tener lugar ninguna “sustitución” verdadera.

4. El Mesías

La pregunta sobre el mesianismo de Jesús sigue siendo la verdadera cuestión en disputa entre Judíos y Cristianos. Si bien ella no dejará de representar, en sí misma, la separación de los dos caminos, la investigación más reciente del Antiguo Testamento ha abierto nuevas posibilidades de diálogo. La exégesis reciente ha corregido fechas e interpretaciones relativas a los grandes anuncios de esperanza de Israel (Gn 49,10; Nm 24,17; Sam 7,12-16; Sal 89,20-46; Am 9,14ss; Is 7,10-17; 9,1-6; 11,1-9; Miq 5,1-5; Ag 2,20-23; Zac 4,8-14 y los distintos textos de los salmos), mostrando una variedad de voces y formas de la esperanza en medio de las cuales la figura del nuevo David –el “rey Mesías”–, determinada en gran medida por la política, es sólo una entre otras. Es correcto que todo el Antiguo Testamento es un libro de la esperanza. Pero al mismo tiempo es válido que esta esperanza se expresa con formas cambiantes. Asimismo es correcto que la esperanza se refiere cada vez menos al poder terrenal y político y que el significado de la Pasión como elemento característico de la esperanza cobra cada vez más importancia.

De los testimonios neotestamentarios acerca de Jesús se desprende con claridad que Jesús tenía una postura crítica hacia el título de Mesías y las percepciones generalmente relacionadas con él. Esto se evidencia, por ejemplo, en un comentario de Jesús al Salmo 110 respecto del carácter de Hijo de David del Cristo. Jesús recuerda que los escribas representaban al Cristo como Hijo de David. Sin embargo, el Cristo no aparece en el salmo como Hijo de David, sino como su Señor (Mc 12,35ss). Otro tanto ocurre en las primeras confesiones de los discípulos. Cuando ellos usan el título Cristo-Mesías para referirse a Jesús, él inmediatamente complementa y corrige las representaciones ocultas en este título mediante una catequesis sobre el sufrimiento del Salvador (cf. Mc 8,27-33; Mt 16,13-23). Jesús mismo, en su

anuncio, no enlaza con la tradición davidica sino que se refiere principalmente a la figura de esperanza del Hijo del hombre formulada por Daniel. Por otra parte, para Él fue fundamental la idea de la Pasión, del sufrir y morir vicario, de la expiación. En Él es central la idea del servidor de Dios sufriendo, de la salvación a través del sufrimiento. Los cantos del servidor de Dios de Isaías, pero también las misteriosas visiones del sufrimiento de Zacarías, determinan su imagen del Salvador. En estos textos se expresan las experiencias de fe de Israel en los tiempos del exilio y de la persecución helénica. Estas experiencias aparecen como etapas fundamentales en el camino de Dios con su pueblo, que desembocan en Jesús de Nazaret. Pero también Moisés, que trabaja para su pueblo y ofrece su propia muerte por los demás, prefigura transparentemente la misión de Jesús. En su importante estudio *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (= StANT 17, Munich 1968, 13, Texto 1), Peter Kuhn ha mostrado que la idea de la humillación de sí mismo, del sufrimiento de Dios, no le es ajena al Judaísmo, y que existen acercamientos importantes hacia la interpretación cristiana de la esperanza de salvación veterotestamentaria, aun cuando, como es natural, subsistan ciertas diferencias.

En los debates medievales entre Judíos y Cristianos se citaba generalmente, por parte de los Judíos, a Is 2,2-5 (Miq 4,1-5) como el núcleo de la esperanza mesiánica. Quien quisiera presentar un reclamo mesiánico, debía medirse con estas palabras: “Él será juez entre las naciones (...) Con sus espadas forjarán arados y podaderas con sus lanzas. No levantará la espada una nación contra otra ni se adiestarán más para la guerra” (Is 2,4; Miq 4,3ss). Resulta evidente que estas palabras no han sido cumplidas, sino que siguen siendo una expectativa de lo futuro.

En efecto, Jesús leyó las promesas a Israel en un amplio marco de comprensión por el cual la Pasión de Dios en este mundo, y así el sufrimiento de los justos, ocupa cada vez más un rol central. Incluso en sus imágenes del reino de Dios no es el acento triunfal lo que domina; también ellas se caracterizan por la lucha de Dios por y con los hombres. En el campo del reino de Dios, el trigo crece hoy junto con la cizaña y ésta no es arrancada. En las redes de Dios se encuentran peces buenos y malos. La levadura de Dios penetra en el mundo con lentitud, desde su interior, para transformarlo. En su conversación con Jesús, los discípulos que iban de camino a Emaús aprenden que justamente la Cruz debe ser el centro de la figura del Mesías. El Mesías no es presentado principalmente a partir de la figura del rey David. El Evangelio de San Juan, como síntesis final del diálogo de Jesús con los Judíos, en el que al mismo tiempo se refleja ya el futuro diálogo entre Judíos y Cristianos, ha cambiado la valoración de lo que es central en la figura de Jesús, y

con ello también de la interpretación de las esperanzas de Israel. Para San Juan, la afirmación fundamental sobre el Mesías prometido está relacionada con la figura de Moisés: “El Señor, tu Dios, te suscitará un profeta como yo (...) y es a él a quien escucharán” (Dt 18,15). A su vez, lo característico de Moisés es que “conversaba cara a cara” con el Señor (Dt 34,10). El Deuteronomio mismo comenta que la promesa aún no ha sido cumplida, y que “nunca más surgió en Israel un profeta igual a Moisés, con quien el Señor conversaba cara a cara” (Dt 34,10). Que estas palabras que esperaban cumplimiento han sido ahora cumplidas en Jesús, lo dice San Juan programáticamente en el primer capítulo de su Evangelio: “Nadie ha visto jamás a Dios; el que lo ha revelado es el Hijo único, que es Dios y está en el seno del Padre” (Jn 1,18; cf. también 13,25). Podemos decir, entonces, en un primer intento, que Jesús no quería traer de manera inmediata el perfecto nuevo mundo de la paz, como en las profecías de Is 2 y Miq 4, sino que quería mostrar a Dios a los hombres, también a los paganos, y reverlarles Su voluntad, que es la verdadera redención del hombre.

En mi análisis del discurso escatológico de Jesús en el segundo volumen de mi libro Jesús de Nazaret (págs. 37-68), he mostrado que después de la figura histórica de Jesús habría de llegar un “tiempo de los paganos”, entre la destrucción del Templo y el fin del mundo, cuya duración fue vista en un principio, naturalmente, como muy corta, pero a la vez como parte esencial de la historia de Dios con los hombres (págs. 56-60). Si bien los textos veterotestamentarios no hablan de manera directa sobre este período, ciertamente se corresponde con el desarrollo de la esperanza de Israel, en tensión a un cumplimiento cada vez más manifiesto de los últimos tiempos (Deuteronomio, Zacarías, etc.).

San Lucas nos relata que Jesús, el Resucitado, caminó con dos de sus discípulos guiándolos al mismo tiempo a través de un camino interior. Él lee junto con ellos el Antiguo Testamento de una manera nueva. Aprenden a entender las promesas y esperanzas de Israel así como la figura del Mesías de un modo completamente nuevo. Ellos descubren que justamente el destino del Crucificado y Resucitado, que camina con los discípulos de una manera misteriosa, está prefigurado en las Escrituras. Descubren una nueva lectura del Antiguo Testamento. Este texto describe la formación de la fe cristiana en los siglos I y II y con ello también un camino que debe ser buscado y recorrido de manera continua. En el fondo, el texto también describe el diálogo entre Judíos y Cristianos tal como debería darse hoy, y que lamentablemente sólo en raras ocasiones ha sido apenas esbozado.

Los Padres de la Iglesia eran ciertamente conscientes de esta nueva estructura de la historia, por ejemplo cuando se presentó el ascenso de la historia con el esquema tripartito de umbra - imago - veritas. El tiempo de la Iglesia ("tiempo de los paganos") no representa aún la llegada a la veritas abierta (= Is 2 y Miq 4). Es todavía imago, es decir, estar en lo preliminar, si bien con una apertura nueva. San Bernardo de Claraval representó este hecho correctamente al transformar el discurso sobre la doble venida de Cristo en una presencia tripartita del Señor, llamando al tiempo de la Iglesia *Adventus medius* (Jesús de Nazaret II, pág. 336).

En síntesis, podemos decir que toda la historia de Jesús, tal como se encuentra narrada en el Nuevo Testamento, desde el relato sobre las tentaciones hasta el relato de Emaús, muestra que el tiempo de Jesús, el "tiempo de los paganos", no es el tiempo de una transformación cósmica en la que las decisiones definitivas entre Dios y los hombres ya han sido tomadas, sino que es un tiempo de libertad. En él, Dios sale al encuentro del hombre por medio del amor crucificado de Jesucristo para congregarlos en un "sí" libre al reino de Dios. Es el tiempo de la libertad, y eso significa que es también un tiempo en el que el mal continúa teniendo poder. El poder de Dios es, a lo largo de todo este tiempo, un poder de la paciencia y el amor, que mantiene su eficacia frente al poder del mal. Es un tiempo de la paciencia de Dios, que muchas veces nos parece demasiado grande - un tiempo de victorias, pero también de derrotas del amor y la verdad. La vieja Iglesia resumió la esencia de este tiempo en la frase *Regnavit a ligno Deus*. Estando en camino con Jesús, como los discípulos de Emaús, la Iglesia aprende incesantemente a leer el Antiguo Testamento con Él y así a entenderlo de manera nueva. Ella aprende a reconocer que es precisamente esto lo que ha sido anunciado sobre el Mesías; y en el diálogo con los Judíos deberá intentar mostrar siempre que todo esto es "conforme a las Escrituras". Por ello, la teología espiritual siempre ha subrayado que el tiempo de la Iglesia no significa algo así como la llegada al paraíso, sino un éxodo mundial que se corresponde con los cuarenta años de Israel en el desierto. Éste es el camino de los liberados. Así como a Israel se le recuerda en el desierto, una y otra vez, que su caminar por el desierto es una consecuencia de la liberación de la esclavitud de Egipto; así como Israel en su camino desea una y otra vez un regreso a Egipto, sin poder reconocer el bien de la libertad como bien; lo mismo se aplica para el Cristianismo en su camino de éxodo. Una y otra vez se vuelve difícil para los hombres reconocer el misterio de la liberación y de la libertad como don de la salvación, y quieren regresar al tiempo anterior a la liberación. Pero también se les da la posibilidad, una y otra vez, de aprender a través de los actos de misericordia de Dios que la libertad es el don más grande para ir hacia una vida verdadera.

5. La tierra prometida

La tierra prometida está destinada, concretamente, a los hijos de Abraham como un pueblo en la historia. Los Cristianos se ven a sí mismos como verdaderos descendientes de Abraham, como se expresa explícitamente en la Carta a los Gálatas, pero no como un pueblo en el sentido histórico-terrenal. Dado que son un pueblo en todos los pueblos, no esperan como tal ningún territorio en particular en este mundo. La Carta a los Hebreos ha descrito esta comprensión de la tierra prometida expresamente: “Por la fe, (Abraham) vivió como extranjero en la tierra prometida, habitando en carpas con (...) herederos con él de la misma promesa. Porque Abraham esperaba aquella ciudad de sólidos cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios” (Hb 11,9-10). “Todos ellos murieron en la fe, sin alcanzar el cumplimiento de las promesas: las vieron y las saludaron de lejos, reconociendo que eran extranjeros y peregrinos en la tierra” (Hb 11,13). La Carta a Diogneto desarrolla más este punto de vista. Los Cristianos viven en sus respectivos países como ciudadanos responsables y tienen la certeza de que la verdadera ciudad, la verdadera tierra hacia la que se encaminan, es futura. La tierra prometida se refiere a un mundo futuro y relativiza las distintas pertenencias a determinados países. La dialéctica de la pertenencia responsable a este mundo y al mismo tiempo el “estar en camino” determinan la comprensión cristiana sobre la tierra y el pueblo. Ciertamente, esta comprensión debe ser nuevamente elaborada, sufrida y vivida una y otra vez.

Por el contrario, el Judaísmo ha mantenido la idea de la descendencia concreta de Abraham. Por eso debe buscar necesariamente, de algún modo, un sentido concreto para la tierra prometida dentro de este mundo.

El fracaso del levantamiento de Bar Kochba, apoyado teológicamente por una parte del rabinato (132-135 d.C.), implicó ciertamente, por un período prolongado, un desistimiento respecto de esas formas del mesianismo político. Maimónides (1135-1204), en cambio, dio inicio a una nueva corriente al intentar sustraer la esperanza de la tierra prometida de lo teológico, para darle una forma racional. Sin embargo, fue recién en el siglo XIX que de esta corriente surgió una realidad concreta. El sufrimiento de la gran minoría judía en Galicia, como también en el Este, fue el punto de partida para que Theodor Herzl fundara el Sionismo, cuyo objetivo era volver a darles una patria a los judíos sin tierra, pobres y sufrientes. Los acontecimientos de la Shoá hicieron más urgente el tema de un Estado propio para los Judíos. En el Imperio Otomano decadente, a quien pertenecía la Tierra Santa, debía ser posible hacer que la ciudad histórica de los Judíos fuese nuevamente su tierra. En este contexto, la extensión de los argumentos y de las ideas

concretas era muy considerable. Una gran parte de los Sionistas no era religiosa e intentó hacer de la tierra una patria para el pueblo judío bajo condiciones seculares. Pero las fuerzas religiosas siempre fueron activas en el Sionismo y, para sorpresa de los padres agnósticos, no pocas veces la nueva generación se volcó hacia la religión. También en la Iglesia Católica la cuestión acerca de cómo debía valorarse el proyecto sionista fue objeto de discusión. Sin embargo, la posición mayoritaria fue, desde el comienzo, que una toma de territorio entendida teológicamente en el sentido de un nuevo mesianismo político resultaba inaceptable. Luego de la creación del Estado de Israel en 1948 se formó una doctrina teológica que finalmente posibilitó el reconocimiento político del Estado de Israel por parte del Vaticano. Su núcleo consiste en el convencimiento de que, de acuerdo a la fe cristiana y dentro de nuestra historia, no es posible pensar en un Estado entendido teológicamente en sentido estricto, un Estado de fe judía, que se viera a sí mismo como el cumplimiento teológico y político de las promesas. Esta concepción estaría en contradicción con el entendimiento cristiano de las promesas. Al mismo tiempo, empero, se aclara que el pueblo de los Judíos, como todos los pueblos, posee un derecho natural a un territorio propio. Como se acaba de señalar, resultó lógico elegir para ello el espacio vital histórico del pueblo judío, un lugar que en la situación política del Imperio Otomano decadente y del protectorado británico permitía ser escogido en base a los estándares del derecho internacional. En este sentido, el Vaticano reconoció al Estado de Israel como un Estado moderno y ve en él la patria legítima del pueblo judío, cuya justificación no puede, evidentemente, desprenderse directamente de las Sagradas Escrituras, pero que sin embargo puede expresar en un sentido amplio la fidelidad de Dios hacia el pueblo de Israel.

De todos modos, el carácter no-teológico del Estado judío significa que no se puede ver en él, como tal, el cumplimiento de las las promesas de las Sagradas Escrituras. Más bien el curso de la historia muestra un crecimiento y un desenvolvimiento de las promesas, como también lo vimos con respecto a los demás elementos arriba analizados. Ya en la primer gran dispersión de Israel, bajo el rey Nabucodonosor, el amor de Dios hacia su pueblo se mostró activo en medio del juicio, dándole a la dispersión un significado nuevo, positivo. Fue recién en el exilio que la imagen de Dios que Israel tenía, el monoteísmo, se desarrolló por completo. Según los criterios corrientes, un Dios incapaz de defender su tierra, ya no es Dios. Frente a la burla de los pueblos que representaban al Dios de Israel como vencido y sin tierra, se vuelve ahora evidente que la divinidad de este Dios brilla justamente en la prescindencia de la tierra; un Dios que no era solamente Dios de un país determinado, sino a quien le pertenecía el mundo entero. Él había dispuesto

del mundo y podía ahora distribuir nuevamente según su voluntad. De este modo, en el exilio, Israel reconoció definitivamente que su Dios es un Dios por encima de los dioses, un Dios que dispone libremente sobre la historia y los pueblos.

La persecución helenística del Judaísmo tenía sus raíces, en su propia opinión, en una imagen esclarecida de Dios que debía ser en principio uniforme para toda la gente culta. En dicha imagen no cabían las particularidades ni la pretensión misionera del Dios de Israel. Pero justamente el debate entre el politeísmo griego y el Dios único del Cielo y la Tierra, a quien Israel servía, dio lugar entre los antiguos que buscaban a Dios a un vuelco inesperado hacia el Dios de Israel. Este vuelco encontró su expresión concreta en el movimiento de los “temerosos de Dios”, quienes se congregaban en las sinagogas. En mi tesis doctoral *Pueblo de Dios y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia* he intentado aclarar algo más la justificación intrínseca de este proceso a partir de los análisis de San Agustín. El núcleo de la cuestión puede quizás presentarse así: El pensamiento de la Antigüedad había llegado al final a una confrontación entre lo divino, adorado por las religiones, y la estructura real del mundo. En esta confrontación las divinidades religiosas debían ser descartadas por ser consideradas en última instancia irreales, mientras que el poder real, que habiendo creado al mundo lo penetraba, aparecía como irrelevante desde una perspectiva religiosa.

En medio de esta situación, el Dios de los Judíos, que representaba justamente el poder originario de todo lo existente, como lo había enunciado la filosofía, aparecía a la vez como una fuerza religiosa que hablaba al hombre y en la cual el hombre podía encontrar lo divino.

Esta coincidencia entre idea filosófica y realidad religiosa era algo nuevo, que logró que la religión volviera a ser una realidad pasible de justificación racional. El único obstáculo era la atadura de Dios a un solo pueblo y su legislación. Una vez liberada esa atadura –como en la prédica paulina–, el Dios de los Judíos pudo ser visto por todos como su Dios. Entonces la reconciliación de fe y razón resultó exitosa (véase también mi pequeño libro *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*).

Así es como los Judíos, justamente a través de su dispersión definitiva en el mundo, abrieron la puerta a Dios. Su diáspora no es sólo ni principalmente un estado de castigo, sino que significa una misión.

IV. La “Alianza nunca revocada”

Con todo lo antes mencionado hemos tomado posición respecto del primer elemento fundamental del nuevo consenso en la cuestión del Cristianismo - Judaísmo, tal como éste está presentado en las reflexiones publicadas por la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo. Este primer elemento fundamental establece que la “teoría de la sustitución” no es adecuada para la relación entre Judaísmo y Cristianismo. Hemos estudiado esta tesis a partir de los elementos fundamentales, sobre todo en lo referido a la elección de Israel, llegando a la conclusión de que, si bien la tesis va en la dirección correcta, en lo particular debe ser considerada nuevamente. Ahora debemos abordar el segundo elemento de este nuevo consenso, es decir, la declaración de la “Alianza nunca revocada”.

Las mencionadas “reflexiones” hacen notar que la tesis de que “la Alianza que Dios hizo con su Pueblo Israel perdura y nunca perderá validez” (nº 39) no está incluida explícitamente en *Nostra aetate*, sino que fue expresada por primera vez por el Papa Juan Pablo II el 17 de noviembre de 1980 en Maguncia. Luego fue recogida en el “Catecismo de la Iglesia Católica” (nº 121), y de este modo pertenece en cierto modo a la estructura actual de las enseñanzas de la Iglesia Católica.

Como en el caso de la teoría de la sustitución, también aquí el núcleo de lo dicho deber ser tenido como correcto, pero en lo particular requiere muchas precisiones y profundizaciones. Por lo pronto cabe constatar que San Pablo, en Rm 4, al enumerar los dones especiales de Israel, no habla de una “Alianza” sino de “las Alianzas”. En efecto, nuestra teología se equivoca cuando generalmente contempla la Alianza sólo en singular o sólo dentro del marco de una estricta contraposición entre la Antigua (primera) y la Nueva Alianza. Para el Antiguo Testamento, la Alianza es una realidad dinámica que se concreta en el desarrollo de una serie de Alianzas. Como principales menciono la Alianza con Noé, la Alianza con Abraham, la Alianza con Moisés, la Alianza con David y, finalmente, tomando diferentes formas, la promesa de la Nueva Alianza. El Prólogo del Evangelio según San Mateo y el relato de la infancia en el Evangelio según San Lucas hacen referencia a la Alianza con David. Ambos muestran, cada uno a su manera, cómo la Alianza fue incumplida por parte del hombre y cómo ella terminó, pero también cómo Dios a partir del tronco mutilado de Jesé hizo brotar un retoño con el cual se reinicia la Alianza por iniciativa de Dios (cf. Is 11,1). La dinastía de David se hunde, como todas las dinastías terrenales. Y sin embargo la promesa se cumple: Su Reino no tendrá fin (Lc 1,33).

Para nuestra cuestión es importante la Carta a los Gálatas, que en los capítulos tercero y cuarto hace una comparación entre las Alianzas hechas con Abraham y con Moisés. De la Alianza con Abraham se dice que es universal y concedida sin condición. En cambio, la Alianza con Moisés fue promulgada 430 años después, siendo limitada y sujeta a la condición del cumplimiento de la ley. Esto significa que ella puede fracasar si las condiciones no se cumplen. Esta Alianza cumple una función transitoria, pero no revoca el carácter definitivo ni la universalidad de la Alianza con Abraham.

Encontramos un nuevo nivel de la teología de la Alianza en la Carta a los Hebreos, que retoma la promesa de la Nueva Alianza expresada de un modo especialmente luminoso en Jer 31. El autor la contrapone a las Alianzas anteriores, agrupadas bajo el nombre de “primera” Alianza, la cual es ahora reemplazada por la “Nueva” Alianza definitiva.

El tema de la Nueva Alianza aparece también con variantes en Jeremías, Ezequiel, el Deutero-Isaías y Oseas. Especialmente impactante es la descripción de la historia de amor entre Dios e Israel en el capítulo 16 de Ezequiel. Dios atrae amorosamente a Israel en el periodo de su juventud, en su Alianza de amor, que será definitiva. Israel no le es fiel y se prostituye con todo tipo de dioses. La ira de Dios no es su última palabra, sino que atrae nuevamente a Israel para sí en una Alianza nueva e indestructible. Respecto de la expresión que analizamos, la “Alianza nunca revocada”, es correcto que no existe una revocación por parte de Dios. Sin embargo, el incumplimiento de la Alianza por parte del hombre, cuya primera forma es descrita en el libro del Éxodo, forma parte de la historia real de Dios con Israel. La larga ausencia de Moisés es usada por el pueblo como excusa para darse a sí mismo un dios visible a quien adorar: “El pueblo se sentó a comer y a beber, y se levantó para divertirse” (Ex 32,6). Al regresar, “Moisés vio el desenfreno del pueblo” (Ex 32,25). Ante el incumplimiento de la Alianza, Moisés arrojó violentamente las tablas escritas por Dios mismo y las hizo pedazos (Ex 32,19). Si bien la misericordia de Dios le devolvió a Israel las tablas, éstas, como tablas de repuesto, son siempre a su vez un signo de advertencia que recuerda la alianza rota.

¿Qué significa esto para nuestra cuestión? La historia de la Alianza entre Dios e Israel es, por una parte, sostenida como indestructible a través de la continuidad de la elección de Dios, pero al mismo tiempo es co-determinada por todo el drama del fracaso humano. Ciertamente, la palabra “Alianza” no puede ser entendida en el sentido de socios de igual jerarquía, dada la infinita diferencia de las partes de la Alianza. La desigualdad de ambas partes hace que la Alianza aparezca más bien, siguiendo el modelo oriental, bajo la forma

de gracias concedidas por el Rey de reyes. Esto se evidencia también en el lenguaje, cuando se elige el término *diatheke* en vez del asociativo *syntheke*. De allí que la Carta a los Hebreos no habla de “Alianza”, sino de “Testamento”. Por eso los libros sagrados en general no se llaman Antigua y Nueva Alianza, sino Antiguo (Primer) y Nuevo Testamento.

Todo el camino de Dios con su pueblo encuentra finalmente su síntesis y su forma definitiva en la última cena de Jesucristo, que anticipa y contiene en sí la cruz y la resurrección. No necesitamos discutir aquí los complicados problemas de la formación de los dos tipos de tradición: por un lado, Marcos-Mateo, y por el otro Lucas-Pablo. Por una parte se recoge la tradición del Sinaí. Lo que allí ocurrió se consuma definitivamente aquí, cumpliendo así la promesa de la Nueva Alianza mencionada en Jer 31. Por su propia naturaleza la Alianza del Sinaí era desde siempre promesa, un dirigirse a lo definitivo. Después de todos los quebrantos, es el amor de Dios, que va hasta la muerte del Hijo, lo que constituye propiamente la Nueva Alianza.

Intentemos encontrar ahora una valoración definitiva sobre la fórmula de la “Alianza nunca revocada”. Inicialmente debimos presentar dos objeciones relativas al lenguaje. Por una parte, la palabra “revocar” no pertenece al vocabulario del obrar de Dios. Por otra parte, la “Alianza”, en cuanto historia de Dios con los hombres descrita en la Biblia, no acontece en singular, sino que transcurre en etapas. Ahora, pues, debemos decir con sentido crítico –más allá de estas objeciones formales– que esta fórmula no alcanza a expresar en palabras el drama real de la historia entre Dios y los hombres. Sí, el amor de Dios es indestructible. Pero también el fracaso humano, el incumplimiento de la Alianza y sus consecuencias internas –destrucción del Templo, dispersión de Israel, el llamado a la conversión que hace que el hombre vuelva a ser capaz de participar de la Alianza– forman parte de la historia de la Alianza entre Dios y el hombre. El amor de Dios no puede simplemente ignorar el “no” del hombre. Este “no” hiere a Dios y por lo tanto también necesariamente al hombre. Así como en los libros proféticos, como también en la Torá, se describe la ira de Dios y toda la dureza de sus castigos, también debemos sostener, desde el punto de vista actual, que el obrar castigador de Dios se torna un sufrimiento para Él mismo. No es el final de Su amor, sino un nuevo nivel de amor. Quiero citar aquí solamente un texto en el que se ve claramente esta conexión entre ira y amor, y con ella el carácter definitivo del amor. Luego de todas las advertencias previas, el amor salvador de Dios aparece en Os 11,7-9 en toda su grandeza: “Mi pueblo está aferrado a su apostasía: llaman a Baal, pero él no los ayuda. ¿Cómo voy a abandonarte, Efraim? ¿Cómo voy a entregarte, Israel? Mi corazón se subleva contra mí y se enciende con toda mi ternura: no daré libre curso al ardor de

mi ira, no destruiré otra vez a Efraím”. Entre la culpa del hombre y la amenaza de la destrucción definitiva de la Alianza está el sufrimiento de Dios: “Mi corazón se subleva contra mí (...) Porque yo soy Dios, no un hombre (...), por eso no vendré con el ardor de la ira”. Lo que aquí se dice de modo impactante, se cumple en las palabras de Jesús en la última cena: Él se entrega a sí mismo a la muerte, iniciando así la Nueva Alianza con la Resurrección.

La transformación de la Alianza del Sinaí en la Nueva Alianza por la sangre de Jesús, es decir, por su amor que supera a la muerte, le da a la Alianza una nueva forma por siempre válida. Con ello, Jesús responde a los dos acontecimientos históricos que, de hecho, poco después cambiaron fundamentalmente la situación de Israel y la forma concreta de la Alianza del Sinaí: la destrucción del Templo, que demostró ser cada vez más irreversible, y la dispersión de Israel en una diáspora mundial. Aquí tocamos la “esencia” del Cristianismo y la “esencia” del Judaísmo, que en su momento desarrolló una respuesta a estos acontecimientos en el Talmud y la Mishná. ¿Cómo puede ahora ser vivida la Alianza? Esta es la pregunta que separó la realidad concreta del Antiguo Testamento en dos caminos, Judaísmo y Cristianismo.

La fórmula de la “Alianza nunca revocada” puede haber sido una ayuda en una primera fase del nuevo diálogo entre Judíos y Cristianos, pero a largo plazo no resulta idónea para expresar con cierto grado de adecuación la dimensión de la realidad. Si se considera que las fórmulas breves son necesarias, en este caso yo referiría especialmente a dos palabras de las Sagradas Escrituras que expresan válidamente lo esencial. Dice San Pablo en relación a los Judíos: “Porque los dones y el llamado de Dios son sin remordimiento (irrevocables)” (Rom 11,29). Las Escrituras les dicen a todos: “Si somos constantes, reinaremos con él. Si renegamos de él, él también renegará de nosotros. Si somos fieles, él es fiel, porque no puede renegar de sí mismo” (2 Tim 2,12ss).

Traducción: Cecilia M. Di Cio

¿Aun hoy el pecado original?

—

P. Alberto Espezel*

Intentamos presentar sucintamente un bosquejo del misterio del pecado original a los ojos del hombre de hoy. Seguiremos distintos pasos: el estado del hombre anterior a la caída o estado prelapsario, la esencia de la caída pecadora, el relato del Génesis como historia o mito, consecuencias de la caída o pecado original originado, reparación o expiación en Cristo, perspectivas actuales.

1. Estado anterior a la caída (estado pre lapsario)

En Génesis 2 el hombre y la mujer viven en el Paraíso en una armonía peculiar con Dios, consigo, con el otro, con la creación. Viven su filiación *en recepción* de Dios agradecida y en paz. Dotado además de gracia, tiene dones singulares que le permiten pasar a la bienaventuranza sin esta muerte dolorosa actual, y posee un *ordo amoris* singular que le permite un conocimiento superior y un uso de la voluntad libre según una rectitud filial especial. La armonía con la creación no prejuzga sobre la posibilidad de que esta armonía pueda consistir en llevar subjetivamente con paz y orden las dificultades del mundo cósmico en evolución, aún la enfermedad y la muerte, como por ejemplo, podemos verlo en el caso de María (Inmaculada), que sufre una muerte suave, un paso a la bienaventuranza no agónico.

2. Esencia de la Caída: El pecado como rechazo de la filiación

Ya por creación, el hombre es un ser constitutivamente dialogal, llamado y creado por la palabra de Dios a una existencia en respuesta a Dios (que Scheffczyk llama *responsorische Existenz*), lo que supone una existencia en recepción y recibimiento de Dios, y también una existencia en escucha de un Dios de alianza que crea, que habla y que llama. El hombre está llamado primero y fundamentalmente a recibirse de Dios, a recibirse agradecidamente de Dios, aceptándose como un don o regalo que Dios nos hace del propio ser y de la propia vida a nosotros mismos.

* Sacerdote, San Isidro, Profesor en diversos institutos. Miembro del consejo de redacción de *Communio*.

El hombre es llamado entonces a la vida y a la comunión con Dios, que es un Dios trinitario. Su pecado es la *negación* de esa vida, que le es regalada como filiación. En este sentido, el pecado es también la contrafigura de lo que es la comunión trinitaria, lo opuesto de raíz a la comunión de amor trinitaria. Mientras que el Dios trinitario invita al hombre a vivir esta *communio*, el pecado es por el contrario centrarse en sí mismo y aislarse en sí mismo, rechazando esta comunión con Dios y los demás.

El pecador niega su ser-desde Dios y su ser-hacia Dios, su relacionalidad radical, su existencia en recepción. Su ser desde y hacia Dios, en primer lugar; y su ser desde y hacia los hombres y la creación. El pecador quiere ser sólo él mismo. El pecador niega que su vida sea comunión con Dios y en Dios con sus hermanos.

Como dice acertadamente Pannenberg, el pecado consiste en convertir la *autonomía y subjetividad regaladas* por Dios en *autonomía frente* a Dios. Constituye el paso de la autonomía agradecida a la autonomía rebelde. Traducido cristológicamente: el pecado es convertir la autonomía y subjetividad filiales regaladas por el Padre, en autonomía frente y contra el Padre. De la autonomía filial agradecida a la autonomía rebelde. En este sentido, el pecado conlleva, como hemos dicho, un momento de negación de la propia filiación.

Las consecuencias del pecado son: la pérdida de sentido, la frustración, la angustia, la muerte, la clausura sobre sí mismo (Greshake, 1997, 326). Agustín describe el pecado como la consecuencia de un corazón vuelto sobre sí mismo: *cor incurvatum in seipsum*. El pecado es la pérdida de la verdadera vida vivida en plenitud. Conlleva la pérdida del paraíso, con su vida incomparable de gracia y armonía, y asimismo la expulsión al páramo, a la tierra extranjera.

Interpretemos el relato bíblico: comer del árbol prohibido, para ser como dioses (Gn 3,5), traspasando el límite filial creatural, significa un acto posesivo de acaparamiento “*de las cosas de Dios, sin Dios, antes que Dios y no según Dios*” (Máximo). Conlleva un acto de desconfianza hacia Dios, el donante paterno de la vida y de la gracia.

El pecado de comer, de apropiación crispada y ansiosa con voluntad de ser como dioses, brota de una desconfianza en Dios, suscitada por el tentador. Al pecador ya no le basta recibir la vida sólo de su relación con Dios. (No admite más el *esse ab, el ser desde*). Tentado por el Maligno, recela de Dios, que se convierte en *rival*, rival que querría frustrar la sed de vida del hombre. Ya no un padre que da vida y libertad por amor, abriendo un espacio al hijo, sino un padre rival que desea frustrar la vida libre del hijo. El

pecado conlleva una voluntad envidiosa de no soportar la infinita superioridad de Dios (Görres). Comporta una voluntad de aumento de vida divina más allá de sus límites creaturales (seréis como dioses: Gn 3,5, cf.von Rad, 1969, T.I, 206).

El pecador desea mantener inutilizado para sí mismo un espacio de autorrealización al margen de Dios. Revoca así la confianza y la relación con Dios. Pretende arrebatarse la vida para sí mismo y *no se la deja regalar, no tiene paciencia de ir recibiendo los dones de Dios en el tiempo oportuno* y quiere tener en seguida estos bienes, como sugerían Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría o más tarde, Gregorio de Nacianzo.

Ha desconfiado de su fuente de vida más personal y propia y ha provocado una ruptura que ha cambiado su condición. Esta ruptura lo ha desintegrado como hombre y en su relación con Dios y los demás y el mundo. Y esto de un modo permanente, que ha hecho de él otro hombre, que no puede rehacerse por sus fuerzas y que transmite a sus sucesores. En el momento en que el primer hombre, con toda su existencia, ya no se agradece ni recibe naturalmente del Creador, sino que reniega de El para ser el señor del mundo contra Dios, allí corta la relación originaria confiada, y aparece un cambio de existencia radical (Oster, 2015).

El pecador busca tener seguridad en sí mismo, en lugar de dejar (la seguridad) en la red de relaciones de comunión del dar y el recibir, de Dios y de los demás. Niega así la comunión. Pretender ser rival de un Dios. No comprende la vida de Dios como comunión de personas trinitarias.

Por último, en el fondo niega su diferencia con Dios y con los otros: no se distingue de Dios y de la creación. Niega la diferencia (quiere ser dios). No admite al Otro ni a los otros. Subyacente al pecado, hay una voluntad de auto-creación. Llamado a una plenitud de vida, idolatra lo pequeño y limitado. El pecador muestra una voluntad de autoapropiación de todo. Idolatra y se idolatra. El pecado es por ello mentira. Creado para la totalidad de la comunión divina, no puede encontrar su verdadera identidad en la idolatría de lo pequeño. De allí la radical frustración del pecado. El pecador se destruye a sí mismo.

Pretendemos bastarnos a nosotros mismos, asumírnos con nuestras limitaciones, limitar nuestro deseo de trascendencia. No queremos dejarnos liberar por alguien mayor que nosotros. Dejarse liberar o redimir significa: creer. La no fe es lo contrario de la recepción de la liberación. Por eso es acertado decir que el pecado fundamental es el no creer, la incredulidad (Pesch,1999, 110). Para Spaemann, por su parte, la prueba que motiva la caída consistiría finalmente en rechazar el sobrenatural, la gracia filial.

Romanos 5,12ss.; 7,7.14 ss., el relato del Génesis 3 y ss.; y Sabiduría 2,23-24; 10,1.2 nos muestran la condición pecadora en la que nacemos, nos movemos y existimos, de cara a Dios (pecado original originante y originado) y la realidad de la sobreabundancia de la gracia en Cristo. Condición herida a partir del mal uso de la libertad por parte del hombre. Se ha dado una fractura de la condición primera del hombre: desde una situación de gracia a una falta y pérdida de gracia, un consiguiente estado o condición de pecado, y en camino hacia una plenitud de gracia en Cristo, como nos la describe Pablo. Rahner la explica como una situación universal de perdición, de desgracia, el hombre, de deficit de gracia (Balthasar).

3. ¿Historia o Mito?

La interpretación del relato del Génesis fue vista en la tradición en forma pacífica como fundamentalmente histórica, a lo sumo, con un género literario metafórico. Pero la Ilustración y la exégesis liberal, y luego el modernismo, cuestionaron duramente esta presunta historicidad. A ello hay que agregar además la teoría de la evolución y el problema no resuelto del monogenismo y el poligenismo, que parece todavía un tema abierto.

Para *Rousseau* el estado original es un estado de naturaleza. De modo que la aparición del hombre, el llamado pecado original, la caída y la llamada a la gracia son una misma realidad, el desarrollo de la personalidad humana. El pecado original es necesario para que el hombre sea tal. Se trata de la aparición de la razón y el crecimiento de la libertad. La identificación del pecado original con la historia de la libertad destruye el concepto de pecado original y de la gracia original (Spaemann, 1991, 57).

Para *Kant*, Génesis 3 muestra el salir del señorío de la naturaleza y del instinto a una vida animada por la razón, la libertad y la autonomía. Aparece la libertad respecto del instinto: alimento, vida sexual, vestimenta, el tiempo, donde el hombre aprende a ser fin y señor. Aparece la misteriosa propensión o inclinación al mal, mal radical, principio malo en la vida del hombre. Creer que el origen del mal viene por herencia de nuestros primeros padres es lo más inadecuado. La propensión al mal proviene del uso subjetivo de su libertad y de la autonomía del hombre.

La historia de la naturaleza comienza por el bien, obra de Dios. La historia de la libertad comienza por el mal, obra del hombre. No conformarse libremente al deber por el deber es el principio del mal en el hombre. No hay en Kant una noción teológica de pecado, realizado frente a Dios. El pecado es realizado frente a sí mismo. El pecado original es

reformulado como pecado personal. La tendencia al bien es vista en forma pelagiana donde el hombre no necesita la gracia. No reconoce la necesidad de la redención representativa de Cristo. No reconoce propiamente el pecado original, pero sí su experiencia personal de decisión por el mal.

Si consideramos al modernista *Loisy*, dotado de una erudición inagotable, el relato de Génesis 3 es simplemente una adaptación monoteísta del mito babilónico de Adapa, adaptado por el Yavista a la mentalidad y situación de Israel. No se ve en su presentación un marco de alianza entre Yavé y su pueblo: apenas si aparece la imagen de un Dios viviente, que viva en relación con Israel. No aparece claramente si el autor tiene una verdadera fe en el Dios bíblico, abierto y que llama a su pueblo.

Maurice Blondel, por su parte, se pregunta qué puede significar la prohibición de comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, cuando ya está seguro de no perecer y de conservar los dones que tiene de Dios. Responde que para que el hombre fuera confirmado en gracia, para pasar sin muerte a la visión y posesión beatífica, *se requería una experiencia (prueba) que permitiera al préstamo sobrenatural devenir una adquisición meritoria y constituir una suerte de sacrificio, de muerte espiritual, de restitución, análoga a la que el Hijo ofrece en el seno de la Trinidad y bajo la llama de la caridad, como holocausto de su suprema mediación...*

El don primero de la naturaleza razonable podía y debía devenir la materia de una renuncia, de una sumisión, de un sacrificio, costoso, al deseo espontáneo de un espíritu consciente de su libertad, de su dignidad, de su inmortalidad. Seréis como dioses, poderosos contra Dios, que no puede destruirlos, que es celoso de vuestra grandeza, vuestra ciencia, tanto más bella que será conquistada por vuestro esfuerzo progresivo, y os hará fuertes contra el Todopoderoso. Tentación de orgullo que según la Escritura fue la de los mimos ángeles...

Aquella naturaleza requería, para la plenitud de su vocación suprema, un acto de adhesión libre y deliberado, un sacrificio aparente y provisorio, un don de sí en respuesta humilde al don paterno de Dios, don divino que sobrepasa toda esperanza, todo requerimiento y que confería a la humanidad el germen de una esbozada divinización (*Phil.et esprit chrétien* 1, 117.118.120).

Respecto al difícil tema de la historicidad del pecado de Adán, o dicho de otro modo, el acento puesto en la historicidad del pecado original originante en los últimos siglos, en un contexto marcado por la teodicea, habría quizás que hablar de una analogía del concepto de historia, pensada en el marco de una crítica de la razón histórica y una filosofía de lo histórico.

Los autores contemporáneos se dividen entre quienes siguen hablando de historicidad simple, o pura historicidad, siempre a la luz de la Tradición (el magisterio incluido en ella), y aquellos que matizan sus afirmaciones de manera diversa, pero no desean hablar simplemente del pecado original como perteneciente a la historia. Es importante aquí la influencia del protestante Paul Ricoeur (con su peculiar concepción de la tradición), y sus estudios sobre los mitos, y asimismo sus estudios sobre la historia y la memoria. Se agregan aquí las dificultades aludidas sobre el monogenismo o poligenismo y su compatibilidad con el relato bíblico, interpretado por la tradición.

André Léonard, hace ya años, había propuesto una analogía del tiempo del hombre, a saber, ver en forma análoga el tema del tiempo anterior a la caída, posterior a la caída y finalmente el tiempo de la consumación, marcado por la resurrección (anticipada) de Jesucristo el Señor. Esta mirada, estimulante, ya rompe la falsa o equívoca oposición entre mito e historia, ya que como veremos ambas se interesan por lo real. Vistas así las cosas, si entendemos bien al autor, la caída de Adán ocurriría en un tiempo anterior al nuestro, en una suerte de prehistoria. Hay así una inconmensurabilidad entre el tiempo anterior a la caída y el tiempo posterior a la caída, y el tiempo del Resucitado. Además, es esencial ver la caída del hombre en relación con la caída de los ángeles, representados en la figura de la serpiente tentadora (cf. Juan Pablo II: pre historia teológica).

Por su lado, la corriente girardiana (Girard, Schwager, Alison, la escuela de Innsbruck), lee los primeros capítulos del Génesis también en clave mitológica, desde su perspectiva de la violencia mimética desencadenada sobre el chivo expiatorio para establecer la paz, perspectiva que Jesús invierte creadoramente en su autoentrega sacrificial y perdonante al Padre, y que Alison contempla desde el misterio eucarístico que funda la realidad eclesial, lugar de presencia de la víctima que perdona. A su vez, la corriente girardiana (Schwager) rompe la oposición tridentina entre propagación e imitación. Apoyándose en A. Tomatis, sostiene que ya en la vida embrionaria y con el desarrollo temprano del oído, se da un proceso comunicativo entre la madre y el feto que incrusta la imitación en el mismo proceso de generación.

Respecto a la caída, es preciso reconocer la hondura de la fractura allí ocurrida con el pecado original en el comienzo del tiempo de los hombres, fractura ocurrida ya en un marco de alianza entre Dios y el hombre, y consiguientemente en un marco de creación y de agradecimiento por parte de Dios hacia el hombre. Esta fractura, esta herida, pertenece al tiempo del hombre, no pertenece a su esencia o naturaleza, obra creatural de Dios (Rahner). Es consecuencia del obrar del hombre, del ámbito de su libertad,

más allá, diríamos, de la acción creadora de Dios sobre él. Pero afecta en forma directa su relación con Dios, su existencia en alianza con Dios, con los demás, consigo mismo y con el cosmos.

Contemplemos la realidad allí mentada (en Gn 2), ayudados, entre otros, por Ricoeur y su reflexión sobre el contenido *real* del mito. Por ello es bueno ahondar en la *realidad* a la que el mito alude, y no quedar encerrados en la fatal alternativa entre historia y mito. Tanto la historia como el mito se refieren a una realidad, que es la que verdaderamente nos interesa a nosotros, por formar parte e integrar la revelación. En efecto, deseamos entender esta realidad de la caída teniendo en cuenta lo que enseña la tradición.

El mito alude a algo real acontecido a los hombres. El relato histórico, por su parte, muestra con su propio método algo ocurrido al hombre en el tiempo. Ambos modos de acceso al misterio humano pretenden mostrar una realidad acontecida al hombre en un tiempo determinado. Ambos modos de acceso pretenden acceder a lo real, de un modo simbólico y poético uno, de un modo científico histórico el otro. Ambos modos tratan el misterio de la condición humana con una pretensión de verdad en su acceso a lo real. Por ello, y especialmente en el relato de la caída de Génesis 2, 3 y ss, no se trata de oponer lo histórico a lo mítico, sino que se trata de distinguirlos en su propia especificidad. Hay que evitar a toda costa entonces, lo repetimos, la oposición mito-historia, ya que ambos tienen una pretensión de verdad y de realidad. Y el reconocimiento de un relato mítico no prejuzga sobre su validez real al mostrar una verdad revelada de salvación. Respecto a Génesis 2-3, la verdad de que Dios creó al hombre y a la mujer en un estado luego agraciado en una alianza, y que ellos pecaron contra Dios usando mal su libertad.

Al resaltar la hermenéutica de los concilios de Cartago, Orange y Trento, con su acento en el bautismo de los niños, que han heredado el pecado de los primeros padres, no se puede exigir a autores de los siglos VI y XVI la comprensión de la filosofía del lenguaje contemporánea y la filosofía del mito desarrollados en nuestros días (aunque ya los griegos desarrollaran la suya). Sería un anacronismo difícilmente perdonable, así como tampoco hemos de creer el haber descubierto la verdad definitiva sobre este tema porque escuchamos nuevamente la verdad del mito en nuestro tiempo, en un campo tan misterioso como el que tratamos. Por otra parte, el reconocimiento de la validez del aporte de Ricoeur, no nos exime de dar cuenta del núcleo de lo que Cartago, Orange y Trento dijeron y creyeron, aún cuestionando su concepción de la historicidad estricta del pecado de Adán. Desde una hermenéutica dogmática católica no podemos tirar por la

borda aquellos concilios, so pretexto de que respondían a una mirada agustiniana sesgada y marcada por una lectura dañada por su biografía personal. Desde una hermenéutica católica la tradición nos indica un camino insoslayable para anunciar la revelación y la buena nueva aquí y ahora.

Como lo muestra el Nuevo Testamento, y de un modo especial Pablo en Romanos 5,12 y ss. el plan de salvación de Dios apunta a Cristo, nuevo Adán, en quien tenemos la salvación y la filiación recuperadas. Se da así una simetría retrospectiva de Cristo hacia Adán. Nuestra lectura cristiana de la caída (recordada también en Sap 2,24 ss.) se ordena a Cristo, el nuevo Adán, o el verdadero Adán, como diría Ireneo.

4. Consecuencias del pecado. Estado después de la caída

Por otra parte, el pecado daña también la estructura de relación y de comunión de la creación, y la estructura de comunión de las creaturas y de los hombres. Dicho de otro modo, daña la estructura social de los hombres. Por escondido que sea, el pecado daña las relaciones sociales, en una praxis destructiva contra instituciones, ordenaciones y valores. La vida común queda herida por el pecado. Las estructuras e instituciones quedan envenenadas, heridas. Estas fuerzas destructivas ocasionan tensiones, guerras, uso desmesurado del poder, etc.

El mundo está marcado por el pecado estructural originario del hombre que daña de generación en generación la relacionalidad y carga de pecado las relaciones humanas suscitando estructuras de pecado (Schoonenberg, Schwager). Mientras que el pecado original posee una fuerza disociativa, la vida de gracia participa de la vida liberadora trinitaria.

El pecado conlleva la perdición por la propia acción. No somos potencias arrojadas al ser sin ayuda, sino seres que mal usan su propia libertad. La dura verdad del pecado nos devuelve a nuestra realidad. No estamos frente a potencias invisibles sino frente a nuestros propios abismos. La palabra sobre el pecado entonces nos ayuda a ver en profundidad el mundo. Si fuéramos víctimas de fuerzas anónimas, no habría diferencia entre la perdición del pecado y otro tipo de destinos. Tampoco una diferencia entre el sufrimiento que obramos y el sufrimiento del que ningún hombre es culpable. El pecado no es un destino fuera de nosotros mismos. Pero no todo destino es resultado del pecado. Existe el mal desgracia, el dolor y la enfermedad, los terremotos, etc. contra el que se debe también luchar.

El evangelio del pecado lleva a reconocer el perdón del pecado. Invita a la fe y al amor frente a toda falta de esperanza. Es como un enfermo grave

que se cura y se da cuenta qué cerca ha estado de la muerte. Y ahora es también combate contra el pecado como consecuencia de la fe y no angustia frente al pecado (O. Pesch, 1999, 113-114).

El concilio de Orange (DH 371-372) dice que el hombre fue mudado en peor “y a todos los hombres pasó la muerte (del alma y del cuerpo), Rom 5,12” por el pecado de Adán. Por ello es necesario el bautismo de niños (cf. Cartago: DH 223). La palabra de Dios nos muestra la dimensión teológica del pecado. El pecado acontece frente a Dios cuando el hombre explícita o implícitamente rechaza a Dios y su alianza. El pecado es algo que ocurre *de persona a persona*. Por eso es también desamor e injusticia con quien nos ha creado y ha hecho alianza con nosotros, y en este sentido el pecado tiene el sabor de la infidelidad (conyugal y de amistad).

Derivado de la libertad personal, el pecado introduce un poder nuevo que crea situaciones, instituciones y estructuras de pecado. Junto a la inclinación al pecado (concupiscencia, Trento, DH 1515), el pecado original deja un estado de falta de gracia, de vacío de gracia, transmitido por propagación, no imitación (Dz.1513). Y sólo se vence en la gracia de la reconciliación obrada por Cristo.

Sólo podemos entonces hablar de pecado en relación con Dios. Un Dios de alianza. Todas las experiencias de pecado tienen que ver con Dios. Sin Dios el concepto de pecado es vacío. Por eso el pecado es exclusivamente un objeto de fe que tiene que ver con la fe. Esto se relaciona con la extrañeza del hombre de hoy frente al concepto de pecado. Sin la fe y sin la voluntad de Dios sobre el hombre, sin la convicción de la realidad de Dios, no tiene sentido hablar de la experiencia de contradicción que llamamos pecado (cf. O. Pesch, 1999, 309).

Como nos muestra el Dios de alianza del antiguo y del nuevo Testamento, Dios es entonces alcanzado personalmente por el pecado del hombre. El desea ser un “Dios de los hombres”, desea entrar en comunión con los hombres y hacerlos participar en la comunión de su vida trinitaria. Encuentra alegría en participar su vida a las creaturas y ponerse a sí mismo en relación con la creatura. Cuando el hombre rechaza a Dios con su pecado, pone en cuestión la alianza. Cuando además se reconoce que el lugar de la creación y el lugar de los hombres se da en el Hijo de Dios, en quien y hacia quien todo ha sido creado, y por medio de quien toda la creación ha sido asumida en el Hijo hecho hombre, entonces se puede decir que el pecado es el rechazo del llamado a la filiación en el Hijo. Por eso, El es plenamente alcanzado en su propio *pathos*, cuando su creatura amada se destruye y frustra a sí misma con motivo de su pecado. “¿No sabes tú que Dios, que entra en la humanidad, sufre sufrimientos humanos... sufre por

amor?” (Orígenes, In Ez VI,8). Este *pathos* de Dios frente al pecado del hombre lo vemos en Jesús, por ejemplo, apenas entrado en Jerusalén “cuando estuvo cerca y vio la ciudad, se puso a llorar por ella, diciendo:

“¿Si tú también hubieras comprendido en este día el mensaje de paz! Pero ahora está oculto a tus ojos. Vendrán días desastrosos para ti, en que tus enemigos te cercarán con empalizadas, te sitiarán y te atacarán por todas partes. Te arrasarán junto con tus hijos, que están dentro de ti, y no dejarán en ti piedra sobre piedra, porque no has sabido reconocer e tiempo en que fuiste visitada por Dios” (Lc 19,41-44, cf. Lc 13,34, Mt 23,37).

La palabra de Dios nos muestra la dimensión teológica del pecado. El pecado acontece frente a Dios cuando el hombre explícita o implícitamente rechaza a Dios y su alianza. El pecado, como hemos dicho, es algo que ocurre de persona a persona. Por eso es también desamor e injusticia con quien nos ha creado y ha hecho alianza con nosotros, y en este sentido el pecado tiene un aspecto de infidelidad (conyugal y de amistad).

5. Reparación y expiación en Cristo

A pesar de la negación pecadora del hombre, Dios expresa su *sí* y entra en la humanidad pecadora (Anselmo), interrumpe la oposición de los hombres y asume el peso del pecado y su salario, la muerte, para quebrar todo lo negativo dando un nuevo comienzo, rompiendo la cadena de la violencia en su raíz, esto constituye una iniciativa de amor inesperada e insuperable (Greshake, 1997, 335).

Por eso, el Hijo encarnado se pone en el lugar del pecador y allí hace un supremo acto de nueva libertad, de amor y obediencia, que abre un comienzo nuevo, rompiendo con su amor inerme la espiral de violencia pecadora entre los hombres. La vida y muerte de Jesús son tanto expresión del perdón, comunicación, y salvación de Dios a nosotros (perspectiva descendente de Dios hacia nosotros), como respuesta de amor, que en su entrega de amor *pro nobis* expresa supremamente el amor y la respuesta del hombre a Dios (perspectiva ascendente del hombre hacia Dios).

Dicho en términos cultuales, la expiación salvífica es una gracia regalada por Dios al hombre (cf. Lev 17,11): constituye la respuesta donada del hombre al perdón de Dios, la adecuada y debida respuesta del hombre al amor perdonador de Dios, la aceptación penitente y convertida al amor perdonador de Dios. En este sentido, la posibilidad de la gracia de la expiación comienza con el don que el Padre nos hace con su Hijo Jesús (aspecto descendente). Jesús ha de expiar en nuestro lugar y *pro nobis*, en forma intercesora, como nuestro hermano mayor y en nuestro nombre. Jesús

da representativamente esta respuesta al amor perdonador del Padre Dios, abriéndonos nuestro lugar para expiar en El y con El (aspecto ascendente).

Jesús es el hombre según el corazón de Yavé, según el corazón del Padre. Su respuesta al Padre –en su vida y en su muerte- es tan límpida, tan ilimitada, tan justa y libre, tan perfecta, que cuando el Padre contempla a Jesús, se extasia o goza al ver en El su propia vida de amor, y se deslumbra a tal punto que puede y desea olvidarse de los pecados de los demás hombres (K. Berger, 2000, 99). El resultado de la expiación es la comunión del hombre con Dios, el Dios de la alianza: conlleva el apartamiento del pecado y la reconciliación con el Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo.

La acción salvífica culmina con la donación del Espíritu filial, que obra la gracia en el corazón de los creyentes. Hemos visto en su momento cómo el don del Espíritu filial integra la teología de la Resurrección (Jn 20,20), como momento esencial del único proceso salvífico (Scheffczyk), y lo recordamos aquí nuevamente en este contexto soteriológico. La obra salvífica está dirigida a la recuperación del estado de filiación perdido por Adán y recuperado *pro nobis* por Cristo. Cuando hablamos entonces de donación del Espíritu filial nos referimos al don de la gracia recuperada, a la justificación (Rm 8,14 ss., Gal 4,4 ss.), a la divinización y participación en la vida trinitaria que el Espíritu obra en los creyentes. Vemos de este modo la articulación de la cristología y la soteriología con el tratado de la pneumatología y de la gracia, y con los tratados de la Iglesia y los sacramentos.

6. Perspectivas

La enseñanza del pecado original, que apunta a la salvación en Cristo, es decisiva, a pesar de su misterio. Existe paradójicamente un evangelio del pecado: una buena nueva que nos anuncia el misterio del pecado y la redención. Nos recuerda que vivimos en un mundo de pecado y de gracia de Cristo, aquella simetría entre pecado y Cristo que recordábamos arriba. Vivimos un mundo necesitado de redención y de expiación, así como yo estoy personalmente necesitado de redención y de expiación. Ya nos encontramos agraciados en Cristo por la fe en El, y en tensión escatológica y dolorosa hacia la consumación final en la Parusía.

Tanto Schoonenberg, como los girardianos de Innsbruck, junto a Metz y los teólogos de la liberación, subrayan la importancia del pecado del mundo y el encadenamiento del pecado en el que estamos sumergidos, en virtud de estructuras de pecado en las que participamos consciente o inconscientemente (pero su aspecto personal podría quedar devaluado).

Todo ello no sin un acento apocalíptico y utópico. La sociedad capitalista del bienestar, por un lado, y los socialistas democráticos o socialistas puros, por el otro, sufrirían una suerte de anestesia complaciente respecto a las tareas de justicia concreta que el evangelio pide a una conciencia cristiana que se precie de tal. Aún las equilibradas y esforzadas soluciones de un capitalismo social de mercado, como el que ofrecen las sociedades de Europa central (capitalismo renano), se encuentran jaqueadas por las olas inmigratorias que golpean desesperadamente a sus puertas y que plantean inmensos problemas sociales de justicia y solidaridad global, de política global y de economía en un mundo globalizado e interconectado. Por su parte y no sin razón, Gesché nos advierte de no caer en un nuevo culpabilismo de la injusticia, que suplante al culpabilismo de los pecados sexuales.

También el talante contemporáneo parece marcado por un pelagianismo fuerte, junto a un deísmo latente que nos hace preguntarnos: ¿dónde está Dios? en esta sociedad racionalizada, urbanizada, tecnologizada y digitalizada al extremo. El hombre y la mujer de hoy han de recuperar el sentido del pecado y de la alianza, de la necesidad de ser perdonados, de la necesidad de redención y reconciliación con el Dios vivo. Recuperar el sentido del Dios vivo de amor y de nuestra alianza con El en su Hijo Jesucristo que nos derramó su Espíritu filial.

Se trata de considerar cómo reinsertar en el tejido social de nuestras sociedades el valor de la persona, del don, del encuentro, de la escucha, de la verdadera infancia, del valor de lo femenino y lo masculino, del preguntarnos hacia dónde vamos y cuál es nuestro destino. Desde la proposición y no la confrontación irritada, evitando la actitud *anti moderne* que nos enseñó el Concilio Vaticano II. No obstante la nueva *Kulturkampf* de una cultura neopagana y post cristiana, simbolizada en los pañuelos verdes, bastante parecida a la Antigüedad tardía del tiempo de los Padres de la Iglesia. Con un Dios personal que llama en su propio Hijo Jesús, y que compartió nuestra condición y nuestro dolor hasta la muerte y el descenso a la morada de los muertos, para reconciliarnos y perdonarnos consigo. Las iglesias cristianas, abiertas al hombre de hoy, desde el centro de su vida, la Eucaristía (y también la reconciliación), han de ser espacios de encuentro humano y teologal donde Cristo, en su Cruz y Resurrección, nos con-voca a vivir filial y fraternalmente dentro del misterio de la comunión trinitaria, abiertas al don de lo alto, el perdón y la filiación receptiva. Han de ser lugares de reconciliación y perdón creativos, donde vivamos la gracia de la filiación cristiana gozosa de una manera nueva.

“La incomprendibilidad de Dios llega al corazón”

La Teología del corazón de Guardini

Con motivo del cincuentenario de su muerte, el 1° de octubre de 2018

—

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*

“Corazón es espíritu cercano a la sangre”.¹ Esta frase, pronunciada alguna vez por Romano Guardini, resume de manera sintética y lúcida —como tantas de sus palabras— una “Teología del corazón” que no ha sido formulada de otro modo en el siglo XX. Más precisamente: “Corazón no es expresión de lo emocional como contrapuesto a lo racional; no es sentimiento opuesto al intelecto; no es «alma» como opuesto al «espíritu». Corazón es el espíritu que se eleva a partir de la sangre, que hace que se sienta cálido, pero al mismo tiempo se eleva con claridad de perspectiva, en la lucidez de la figura, en la precisión del juicio.”²

Son oraciones como éstas, inusuales en cuanto a lenguaje y forma, sostenidas por el peso de una vida larga y por cierto controvertida, las que hacen de Guardini un maestro de al menos dos generaciones previas al Concilio, aunque también más allá del mismo. El 1° de octubre de 2018 se cumplen cincuenta años de la muerte del teólogo y filósofo, del educador y *Praeceptors Germaniae* (como lo llamó el Abad Hugo Lang). Normalmente, dichos días conmemorativos tienen un carácter mayormente “de museo”. Pero desde hace algunos años puede observarse un redescubrimiento de Guardini, no sólo por parte del Papa Emérito Benedicto XVI, como “regalo del siglo”, sino también ahora en Italia, donde se va rompiendo el manto de silencio que se tendió sobre él incluso antes de su muerte, en el ominoso año de 1968.

¿Quién fue Guardini? Arriesguemos una caracterización audaz: “Él es un pensador de linaje agustiniano, del tipo que combina la metafísica con un conocimiento profundo del alma. Al mismo tiempo, un humanista, de una fina cultura del lenguaje. Y un educador con un tipo de grandeza que educa con mínimo esfuerzo: a través de lo que es, a través del ambiente que crea y de un amor que da testimonio de la vida y que vibra a partir de una belleza

* Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, nacida en 1945, es profesora emérita de Filosofía de la Religión en la Universidad Técnica de Dresden y co-editora de esta revista.

¹ Mensaje de Katharina Röchter, Bergrothenfels, a la autora

² Romano Guardini, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, München,³ 1956, 186f.

tranquila. Ha sido aún más: un *confessor*, que lidera una gran batalla con una fortaleza insuperable, pero totalmente silenciosa.”³

Esta caracterización es audaz porque fue escrita por Guardini mismo en 1924 con respecto al gran escolástico Anselmo de Canterbury; pero lo que él dice allí sobre su maestro puede aplicársele sin dificultad a él mismo. Desde la publicación póstuma de los *Apuntes para una autobiografía*, sabemos de la infancia extrañamente sombría en la casa paterna, en el barrio de Gonsenheim en Maguncia, a la que la familia de comerciantes se trasladó en 1886 con el pequeño niño de un año, nacido el 17 de febrero de 1885 en Verona, permaneciendo allí por casi 35 años. Aunque en la casa paterna se usaba prácticamente sólo la lengua y la cultura italiana, el hijo mayor creció imbuido de la lengua y la manera de pensar de Alemania. Sólo pudo superar esta tensión y llevarla en sí mismo a un equilibrio a través del concepto integrador de Europa. Y en tanto europeo enseñó a la juventud alemana en las Universidades de Berlín (1923-1939), Tubinga (1945-1948) y Munich (1948-1962), pero también con éxito no menor en el castillo medieval usado para el encuentro y la educación de jóvenes de Quickborn, en Rothenfels, junto al río Meno, que aún hoy lleva su sello en cuanto a lo edilicio. A partir de Guardini, la “cosmovisión católica” tiene un peso particular, ya que ubicó a grandes figuras del mundo occidental bajo la medida de Cristo: Sócrates, San Agustín (“... ¿cuánto tarda una existencia en volverse cristiana?”), Dante, Shakespeare, Pascal, Hölderlin, Kierkegaard, Dostojewski, Nietzsche, Rilke.

Quien haya escuchado a este gran maestro del cristianismo del siglo XX, de habla alemana, recordará su modo de hablar “erasmico”, suave, concentrado, el desarrollo equilibrado de los temas, el cauteloso modo de abrirles los ojos a sus oyentes. Pero “suave” no significa “desapasionado”. Una de las características más convincentes de este profesor de “Filosofía de la religión y cosmovisión cristiana” era que en sus explicaciones y aclaraciones acerca de la existencia se escondía, para quien escuchaba atentamente, algo tácito y vibrante. Victor von Weizsäcker, un oyente de Berlín, dijo que Guardini debía “siempre apretar a un hereje contra su pecho y luchar con él”.⁴ “Terremoto secreto”, “lucha con preguntas sin respuesta”, “silenciamiento de los

³ Romano Guardini, *Heilige Gestalt. Von Büchern und mehr als von Büchern*, in: Die Schildgenossen 4 (1924), 256-272, aquí: 259

⁴ Victor von Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, Stuttgart, 1949, 33.

abismos que deben ser superados día tras día” —así se refiere Reinhold Schneider en noviembre de 1952 al estado de ánimo de Guardini.⁵

Guardini luchó con la angustia que moviliza a su generación y a la generación actual: con la pregunta acerca del hombre y su predisposición hacia lo bueno, con la angustia de la decisión en medio de lo indescifrable, en la confusión de las razones. Tampoco el anclaje en lo cristiano responde a esta angustia de modo simple e inequívoco. Hay demasiadas alternativas que aparecen ante una decisión, y es fácil pasar por alto la voz de Dios. La dificultad reside en el hecho de que el hombre es un misterio para él mismo y para los otros hombres; pero cuánto incomprendible es Dios ... y permance incomprendible. “Acertijos y problemas están allí para ser resueltos; luego, no existen más. Aquí no hay acertijo, sino misterio. Misterio, empero, es exceso de verdad; una verdad que es más grande que nuestra fuerza”.⁶ Lo que más provoca es la incomprendibilidad de Dios: ésta “llega a nuestro corazón”⁷ —con dolor y santidad. La entrega de libertad al hombre forma parte de esta incomprendibilidad, incluyendo la libertad de fracasar, de errar, de resistirse a Dios.

El corazón alberga la capacidad asombrosa de salir de sí mismo hacia el bien o el mal. Dicho de otro modo: se puede decidir —a favor o en contra de algo, y así también, al mismo tiempo, a favor o contra de sí mismo, o más precisamente: a favor o en contra del propio origen. Y el hecho de que Dios permita esto constituye, desde este lado de nuestra existencia, un misterio. ¿O es posible que se haga la luz en esta oscuridad?

Lucha incomprendible con Dios: la interpretación de la lucha de Jacob

¿Por qué Dios Creador se ha —podría decirse— animado a poner en manos de su creatura el peligroso instrumento del libre albedrío? En un pasaje remoto, Guardini intentó una interpretación maravillosa acerca de esta pregunta que desemboca en un bosquejo a grandes rasgos de una interpretación del hombre. Guardini desarrolla la interpretación a partir de la lucha de Jacob con Dios.⁸

⁵ La carta es la respuesta de Schneider a una carta de Guardini que se ha perdido. Compartido por Felix Messerschmid en *Person und Bildung. Gibt es eine Erbe Romano Guardinis?*, Rothenfelser Schriften, diciembre de 1978, 39.

⁶ Romano Guardini, *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis*, capítulos I-III, Würzburg, 1961, 17.

⁷ Romano Guardini, *Der Herr* (1937), Würzburg ²1938, 148.

⁸ Romano Guardini, *La lucha de Jacob con Dios*, en: *Werkhefte junger Katholiken* 1, 8 (1932), 1 ss.

Esta lucha, en el capítulo 32 del Génesis, revela una relación misteriosa que dice poco en términos de comprensión inmediata. Sin embargo, el texto deja una marca duradera: también ha dejado una marca duradera hasta nuestros días en el nombre de “Israel” (= contendiente con Dios). Todos somos hijos de Jacob en cuanto a la descendencia espiritual, hijos de la elección: todos tenemos nuestro origen en la lucha de nuestro antepasado y hemos sido bendecidos con él. La lucha de Jacob no es un relato acerca de algo sucedido hace mucho, en un tiempo remoto, sino acerca de cómo es la huella permanente en la estirpe de los contendientes con Dios, el sello bajo el cual se alinean todos los futuros descendientes. Esta historia es acontecimiento que se prolonga en el tiempo; es válida para toda la casa de Jacob y por eso es bueno entender la fuerza del acontecimiento como el lineamiento bajo el cual los hijos de Jacob son enviados al futuro.

Descifremos con Guardini el relato: Jacob, el fugitivo que huye del hermano traicionado Esaú, retorna a su patria después de años en el extranjero. La bendición de su padre Issac se ha cumplido: mujeres, niños y rebaños ponen en evidencia la misericordia de Dios; hay riqueza en abundancia. Esaú, empero, que no ha olvidado la traición, se desplaza hacia él; y Jacob, permaneciendo en la seguridad de la orilla, presiente la lucha y teme. Allí se demostrará si la bendición visible continúa o si Jacob será derrotado. Sin embargo, en lugar del hermano, que lo evita, aparece de repente, como si surgiera de la tierra, un desconocido que lucha con él: ¿un ángel, un mensajero? ¿O Dios mismo? Pertenece a la singularidad de este desconocido que esta pregunta no se cierre, ni siquiera al final.

La lucha es extraña: “una mezcla oscura de supremacía y debilidad al mismo tiempo”.⁹ Luego de la noche interminable vence Jacob, pero renguea, ya que el otro ha demostrado sin mayor esfuerzo su supremacía: le alcanzó con tocar a Jacob. Pero también a la inversa: Jacob renguea, pero ha triunfado, ya que el poderoso desconocido se muestra al final vencido. Sale el sol, y Jacob lleva un nuevo nombre. Con él recibe una nueva razón de ser por la cual vencerá una segunda vez a su hermano —esta vez legítimamente—, por medio de la reconciliación.

Según Guardini, Jacob es una de las grandes figuras en el camino de la salvación, un hombre de la fuerza y la astucia. Se ve envuelto en el misterio de Dios, en la cercanía de Dios, que difícilmente puede ser superada con éxito, y es marcado por ese misterio. Él es el fundador de una estirpe real y rengueante que continúa hasta nuestros días.

⁹ Ídem, 2.

¿Se puede luchar realmente con Dios? ¿Existe verdaderamente una decisión a favor o en contra de Él? Guardini ve en la tradición bíblica dos cosas: ella conoce a Dios como Aquél a quien nadie se le puede resistir. Pero también lo conoce como Aquél que puede retraer su inmensidad. El soberano aparece rogando, por ejemplo en Nazaret; aparece en dimensión humana, se deja interrogar y responde. En la historia de Jacob se combinan ambos aspectos: es el irresistible y el que puede ser vencido. ¿Qué significa el hecho de que Dios vaya a la lucha o envíe a su mensajero a luchar, que en la lucha triunfe, pero sin embargo no triunfe? Según Guardini, Dios quiere evidentemente que el hombre luche con él, sí, incluso —de manera misteriosa— que el hombre lo derrote. Aquí Guardini hace una declaración maravillosa acerca de Dios y del hombre: Dios quiere ver luchar al hombre, precisamente porque lo ha creado a su imagen. También eso forma parte de la imagen de Dios: no haber sido creado como marioneta y receptor de órdenes, con quien Dios la tendría fácil, sino vivir como un ser libre y fuerte, y como tal, crear, dar forma a aquello que le permite vivir. Aquí reside el desafío maravilloso de la decisión: el Amor quiere que uno luche con él, que uno luche a fin de aclarar la propia vida, que uno se abra a Dios mientras lucha con todas las preguntas. Es un amor que no quiere al hombre sólo como un niño. Claro que existe la existencia infantil que es cercana a Dios y a la cual Él se manifiesta de manera pura y acabada. Así debemos imaginarnos a los niños que mueren a una edad temprana. Según Guardini, en estos casos Dios completa de alguna forma la trayectoria de vida, o una vida tal es vivida y cosechada como una ofrenda pura. Pero la existencia normal no conoce esta forma de la ofrenda y consumación tempranas. Su normalidad se compone de encuentros con obstáculos, inconvenientes, equivocaciones —también en el propio corazón. La naturaleza que le ha sido regalada debe ser dominada, como también debe afrontar el trato con amigos y oponentes, lo que por un lado causa cansancio, pero por el otro suscita una fuerza que de otro modo quedaría contenida. La historia de Jacob muestra que en los momentos difíciles —en un primer momento se espera sólo al hermano y enemigo Esaú— hay otro que se nos aparece o salta encima: un ser misterioso, que no descubre su rostro. Y que demuestra poder: si él así lo quisiera, seríamos derrotados; pero él muestra también la posibilidad de ser vencido. Si quisiéramos, podríamos luchar toda una noche y pedirle su bendición. Este entrelazamiento de desafío y bendición, de resistencia y victoria, de la noche y finalmente del amanecer, es un mensaje acerca de la esencia de Dios y de la esencia del elegido. Lo que llega como contratiempo y aparente destrucción, llega luego —cuando se ha luchado la buena lucha— como bendición. El poder de Dios no se hace presente como destrucción. Este poder reclama un máximo de fortaleza, un

optimum virtutis, pero no abrume. En la forma de la resistencia, el poder quiere ser entendido como amor.

Esto nos sirve de aliento en la noche de la lucha, para aguantar, como Jacob, hasta que salga el sol. Ya se ha luchado por todo, en la lucha contra él, con él. “Su pensamiento creador: eso es mi comienzo [...] Las raíces de mi ser radican en el misterio bendito de que Dios ha querido que yo sea”.¹⁰

Y es justamente así como Él desafía a los hombres a la “aceptación de sí mismo”, a la aceptación también de un crecimiento superador, a la aceptación de la lucha con su origen. Guardini ve el hecho de que el hombre no esté condenado a un automatismo, sino que pueda elegir libremente y pueda recurrir a su propia fortaleza, como una de las gracias más formidables relativas a la imagen de Dios.

Conciencia: el lugar de la “lucha de Jacob”

Es cierto que sólo raras veces nos encontramos directamente con Dios, raras veces marcha su mensajero directamente hacia nosotros. ¿Acaso no vivimos también en una época en la que se evita hablar de Dios? El lugar de la decisión, de la “lucha de Jacob” en el día a día, es más bien la conciencia. Guardini ve la “voz de la conciencia” justamente no como algo separado del hombre, que viene “desde afuera”, como algo extraño, sino como un llamado interno para el propio acto libre, para la decisión en la bifurcación del camino. El verdadero llamado es también aquí un “ser alcanzado por el oponente”,¹¹ pero en el sentido de una respuesta libre. Es justamente la conciencia la que orienta hacia un encuentro: por un lado es un órgano que oye, receptivo, que pone atención en un habla distinta de sí mismo; por otro lado, es un órgano ejecutor, creador. De este modo, Guardini presenta una visión hasta entonces oculta: es el primero en pensar la conciencia de modo expreso en conjunción con *el tiempo y la historia*. Pues junto con el conocimiento de lo bueno, que se deja percibir, se alza a la vez lo propio, la responsabilidad que es determinante en el concepto de persona: ser llamado y exhortado, de manera irremplazable, a ser. Justamente de ello se desprende la importancia de la historia, que en Guardini encierra siempre una tarea de participar en lo que acontece y no siempre queda libre de los daños que resultan de dicho acontecer: “La conciencia es el órgano con el cual la exhortación externa al bien es interpretada a partir de los acontecimientos concre-

¹⁰ Guardini, *Der Anfang* (véase nota 6), 17.

¹¹ Romano Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, edit. Por Hans Mercker, Maguncia 1993, tomo I, capítulo 3: *La conciencia*, 99

tos, siempre de manera nueva; con la cual se reconoce una y otra vez de qué manera el bien eterno-infinito debe ser afrontado en la particularidad del tiempo. Se trata al mismo tiempo de un obedecer y un crear de nuevo [...] algo creador. Una intuición y una concreción de algo que aún no existía. Una modelación del bien eterno en el tiempo que fluye. Una modelación, por así decirlo, de lo infinito-simple en la configuración del acto limitado”. “De este modo, la conciencia es también el lugar en el cual lo eterno entra en el tiempo. Es el momento del nacimiento de la historia”.¹²

Junto a esta responsabilidad creadora aparece necesariamente la libre iniciativa; la conciencia actúa por la atracción que ejerce sobre ella lo bueno, no por necesidad ni por ser meramente impulsada. La conciencia es autora, y no causa de una acción.¹³ “Para que la conciencia pueda verdaderamente hablar, el espacio interior de la libertad debe estar abierto; el que es llamado debe poder sentir su propio centro, ser dueño y señor de su fuerza primigenia”.¹⁴ “Existir espiritualmente significa existir en libertad [...] La acción tiene su origen en mí. No soy sólo su lugar de transformación [...]. Al realizarla, me realizo yo mismo como principio incluido en mí mismo”.¹⁵ Con ello, Guardini rechaza también orígenes funcionalistas de la conciencia que —como en Freud— parten causalmente de la utilidad social, de la renuncia a los instintos en favor de la cultura, de la necesidad de las normas sociales, o —como en Nietzsche— de la autodestrucción que obedece a un “instinto de rebaño” moral. Dichas normas subyacentes fallan en que no ven la conciencia entendida de modo personal: responsabilidad frente al bien y libertad fundamentada en el bien.

Para poder ser realmente un “contrario” que atrae, el bien requiere una mirada precisa. Guardini marca una distinción significativa: la era moderna separó el bien moral del bien santo, y ancló el concepto de moral exclusivamente en la razón. En Kant, la norma moral se convierte en norma racional. La crítica cultural de Guardini ve que, a partir de 1945, esta unidad postulada entre razón y norma moral ya no existe; pues es justamente el anclaje de lo moral en lo bueno-santo lo que permite hacer frente a los argumentos — bastante racionales, por cierto— de la utilidad, del bien común y de los intereses. Lo bueno no es “sólo una idea. No es un sentido que flota sin ubicación alguna. Es algo vivo [...] lo valioso del mismo Dios vivo [...] La valentía; la fidelidad; el honor; la bondad; la justicia; la templanza [...] en una palabra: «El bien», en su infinitud y absoluta simplicidad —eso es la santidad viva de

¹² Romano Guardini, *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, Maguncia, 1929, 35, 41, 30.

¹³ Guardini, *Ethik* (véase nota 11), 115.

¹⁴ Ídem, 109.

¹⁵ Ídem.

Dios, y nada más que eso”.¹⁶ Sólo desde Dios, pensándolo en clave agustiniana, se eleva insobornable la decisión clara: “Sólo allí se aclaran mi mirada y mi juicio. Es precisamente allí que me vuelvo poderoso; lo más propio mío; mi nombre, que se encuentra entre Dios y yo, y que cobra vida en cuanto «hago su voluntad» y «santifico su nombre». Este nombre esencial mío hace referencia a aquello que debo hacer, y lo hace inequívocamente algo mío. Es así que me convierto en una «personalidad» en el sentido más propio. Este misterio, en cuyo entramado [...] está Dios; y el bien, que proviene de Él; y yo, como yo y como aquél a quien Dios da un nombre —he aquí la interioridad de la conciencia”.¹⁷ Uno llega a entenderse como persona a través de esta experiencia de valoración, de ser mirado, de ser llamado. La conciencia presiona hacia la mirada, la mirada del otro y el otro tan distinto. Es incluso, en primer lugar, no un “verse a sí mismo”, sino un intercambio de miradas, un “dejarse mirar”. Esto implica, sin embargo, una gran pureza de la mirada, que no esté opacada por la propia voluntad egoísta.

En 1924, Guardini dice sobre los hombres de “espíritu clásico” en una afirmación que se ha vuelto ella misma clásica: “Forma parte de ello en particular la manera en que ven el mundo, con una mirada totalmente abierta, que en realidad nunca «quiere» algo —que esto sea así, aquello de otra manera, que una tercera cosa no exista para nada. Esta mirada no le hace daño a nadie. Es que existe, por cierto, una violencia en la manera de mirar; una forma de cuadrar las cosas con los ojos, que elige, deja de lado, confirma y debilita. De este modo se le imponen al árbol que crece, al hombre que hace su camino, los acontecimientos de la existencia que parten de él, y cómo deberían ser para que quien mira encuentre su voluntad confirmada en dichos acontecimientos. La mirada a la que aquí me refiero tiene el respeto de dejar que las cosas sean lo son en sí mismas. Sí, esa mirada parece tener la claridad creadora en la cual las cosas pueden llegar a ser verdaderamente aquello que son, con una precisión y riqueza que de otro modo no les estaría destinada. Dicha mirada alienta todo hacia su mismo ser”.¹⁸

Aquí no se hace referencia sólo a la mirada del hombre hacia el mundo, sino también a la mirada de Dios hacia el hombre: no imperativa, salvo en lo imperativo del amor, sino liberadora, alentadora, apeladora. Así como el desconocido luchó con Jacob a la orilla del río, acosándolo, pero nunca venciendo, sino más bien concediéndole el triunfo, así también lucha Dios con el hombre en la conciencia: exigiéndole todo, pero sin sobrecargarlo.

¹⁶ Guardini, *Das Gute* (véase nota 12), 46 ss.

¹⁷ Ídem, 61 ss.

¹⁸ Romano Guardini, *Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist. Eine Erinnerung*, en: (del mismo autor) *In Spiegel und Gleichnis*, Maguncia, 1932, 21.

Aun quien dice no conocer a Dios debe luchar con él, en la conciencia, junto al vado de Yaboc. Pero también ahí encuentra Dios su “destino”. Esta expresión inusual requiere una explicación.

El precio de la redención: el destino de Dios en el hombre

En la obra maestra *El Señor* (1937), la teología cristiana se vuelve lenguaje apasionado, brasa contemplativa. Guardini no diluye al Señor de modo racionalista, sino que muestra como los evangelistas y también San Pablo trazan una faceta diferente de esta figura inabarcable. Cristo se llena de sangre. Y Guardini desarrolla algo extraño: que Dios también encontró su destino en el hombre, y no sólo al revés.

“Tú nos has creado y nos has renovado de un modo aún más maravilloso”, dice —algo que ha sido mayormente ignorado— una oración de Misa. Entre creación y nueva creación, empero, está la “muerte de Dios”, el tormento extremo de la flagelación y de la traición de todos los discípulos, el puro desprecio. La nueva creación proviene del perdón. Perdonar es más difícil que crear.

“Sólo Dios puede crear, es cierto. Sin embargo [...] sólo el Dios que está «sobre Dios» puede perdonar. El término es necio, pero en su necedad dice algo correcto. ¡Cristo vino justamente para anunciar al «Dios sobre Dios»! No al «ser más alto», sino al Padre, oculto bajo la luz inaccesible y al que nadie, verdaderamente nadie, conocía antes de que el Hijo lo hubiera anunciado [...] El verdadero perdón está tanto más arriba del acto creador como lo está el amor sobre la justicia. Y si ya el acto creador, que hace que lo que no es sea, constituye un misterio impenetrable, así también toda mirada y toda medida humana quedan completamente al margen de lo que significa que Dios haga del pecador un hombre sin culpa. Es un acto creador que nace de la libertad plena del amor. En medio yace la muerte, la destrucción [...] [Esta] incomprendibilidad llega al corazón. Pero cuando el hombre tiene coraje respecto de sí mismo, tal como Dios lo ha creado, entonces no puede hacer otra cosa que querer, con naturalidad, aquello que resulta escandaloso. Las contradicciones recién comienzan cuando

el hombre se desprende de los parámetros verdaderos. Lo complicado no es lo alto, sino lo caído”.¹⁹

En este sentido, Guardini ve el “destino” de Dios en el hombre —y Él no lo quiere de otro modo.

Este pensamiento adopta enormes dimensiones. El mundo comenzó a existir por medio de Dios. Pero también el mundo se convirtió en destino para Dios. Aunque es Su obra, el mundo no le obedece. ¿En qué consiste su cerrazón? Esta pregunta acompañará al creyente en el claroscuro de los tiempos, en el claroscuro de su propio corazón. ¿Pertenece él al grupo de los que cierran o al de los que abren? ¿Qué aliento recorre los textos de Guardini! Extrañamente, en el hombre se decide el destino de Dios. Resulta imposible imaginar algo más apasionante.

Otra vez: una Teología del corazón

Hasta aquí se ha hablado de la conciencia como lugar de la decisión. Sin embargo, Guardini señala con más frecuencia la realidad totalizante del corazón como el verdadero órgano del oír, del escuchar, de la clara elección —participa de la sangre del apasionamiento, pero sin embargo tiene la claridad que le otorga el espíritu. Claridad no significa nunca juicio desapasionado. Para Guardini, ella significa la decisión luminosa por el bien, ganada después de una lucha, que bien puede ser larga. En dicha claridad todavía se deja sentir el estremecimiento de la lucha: el corazón tiembla por lo vivido. En un comentario al margen, Guardini dice que “no es posible descender a un abismo más grande que aquél de la claridad de ciertas tardes”.²⁰ Este pensador precursor, este luchador pionero, ha transmitido en su teología que no hay abismo más grande que el de la claridad de Dios, respecto de la cual el corazón no sólo debe sino también quiere libremente decidir.

Resulta entonces admirable la resolución en Cristo, con plena confianza —un verdadero y gran logro, en particular dado que el mismo Guardini estaba embargado por la melancolía. La actitud que emociona en este gran maestro es la de un “optimismo interpelado”; ella ayuda a soportar los contrastes de la vida. La interpretación de Guardini acerca del “destino” de Dios y su incomprendible grandeza es conmovedora. Ella muestra la responsabilidad, la libertad muchas veces subestimada del hombre. Pero también muestra los movimientos de alegría, los avances rotundos de la gracia, incluso la felicidad que

¹⁹ Guardini, *Der Herr* (véase nota 7), 147-149.

²⁰ Guardini, *Spiegel und Gleichnis* (véase la nota 18), 29.

renueva. Tanto la conmoción como la alegría provienen de lo que Guardini llama la “violencia de la grandeza” de Dios, “realidad ferviente”.²¹

De este modo, en la palabra “corazón” no se ve sólo romanticismo, sentimiento, misión irreflexiva, sino más bien se puede percibir en ella la profundidad de la decisión humana —a favor y en contra de Dios. Es “espíritu cercano a la sangre”. El corazón es el órgano con el cual el hombre responde a los impulsos de Dios, incluso aquellos que perturban o permanecen incomprendidos. El corazón es el lugar de las luchas y los sufrimientos (también a causa de Dios), es el lugar en el cual se descargan las tensiones inevitables.

¿Y el “corazón” de Dios? Puede ser que la fe, por el contrario, reconozca en el corazón de Dios el precio enorme por la existencia redimida y liberada. Dicho corazón se ha roto a causa del mundo, fue atravesado por una lanza, se desangró, la cicatriz es visible aún ahora, incluso en la gloria. Allí confluyen sangre y lágrimas. Su corazón cuelga en el matorral de espinas que es el mundo, unido a todo el sufrimiento, hermanado con todo el horror. Guardini lo llama la “seriedad del amor de Dios”.

“Así nos contentamos con una expresión, que es muy simple, pero que descubre a quien la medita una profundidad, una grandeza y un espanto que crecen continuamente: es la seriedad del amor de Dios. Su expresión última es la cruz de Cristo. Por eso la cruz es el símbolo por excelencia. Quien lo ataca, deja al mundo encerrado en la incomprendibilidad. Comprender esto último excedería las posibilidades del pensamiento humano; pero la comprensión será cristiana en la medida en que se acerque a ello. Experimentar esto último incendiaría el corazón; pero el corazón es cristiano en la medida en que alcanza el resplandor de sus ascuas”.²²

Con el proceso de beatificación de Guardini, que comenzara el tercer domingo de adviento de 2017 en Munich, se le regala al cristianismo —entre otras riquezas— una nueva Teología del corazón. El corazón como lugar de la epifanía duradera y apasionada de Dios y de la lucha duradera y apasionada con Él.

²¹ Ídem, 37.

²² Romano Guardini, *Der Ernst von Gottes Liebe*, in: *Hochland* 40 (1947/48), 101–110, aquí: 110.

