

COMMUNIO

Revista católica internacional | 2019/3
Edición Argentina

ENVEJECER

Thomas Söding • Bernard Schumacher • André Vingt-Trois • Ysabel de Andia •
Ivica Raguž • Luis Baliña • Matías de Martini • María Isolina Dabove • Grégori
Solari • Alberto Espezel •

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, 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, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin de Marcos, Agustín Podestá, Ignacio Díaz.

COMITÉ DE REDACCIÓN

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

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

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial	3
Thomas Söding La profecía de la vejez. Una promesa en el Nuevo Testamento.	6
Bernard Schumacher Recibir la ancianidad	17
André Vingt-Trois Un momento de verdad.	27
Ysabel de Andia Meditación sobre la pérdida de la autonomía y el abandono.	32
Ivica Raguž Una pequeña teología de la vejez	37
Luis Baliña Envejecer como acontecimiento de la misericordia	53
Matías de Martini El desafío de una mirada positiva sobre la vejez	58
María Isolina Dabove Derecho de la vejez. Principios y alcance	66
Grégori Solari La Presencia, la Palabra y el mal de Alzheimer	74
PERSPECTIVAS:	
Alberto Espezel Resurrección y teología actual	80

Números del Año 2019

- Límites
- No nos dejes caer en la tentación / Líbranos 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 2020

www.communio-argentina.com.ar

comunioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 1500.-; Extranjero: U\$ 50.-

Estudiantes: \$ 900.- Número suelto: \$ 600.-

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

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

Editorial

La esperanza de vida mundial es de 72 años; ha aumentado 20 años desde 1950. Refleja la desigualdad propia de muchas de nuestras sociedades. En Japón, la esperanza media de vida es de 86 años y en República Centroafricana de 53 años. El lugar social de la persona mayor varía mucho según países y culturas pero no es infrecuente que muchas personas queden aisladas y desvalorizadas en nuestras grandes urbes.

Desde una perspectiva funcional la persona mayor sana es aquella capaz de enfrentar el proceso de cambio que atraviesa con un nivel adecuado de adaptabilidad funcional y satisfacción personal. El proceso de envejecimiento se ha extendido en muchas regiones y con ello las dificultades y las oportunidades de esta etapa del ciclo vital, tales como la aparición de enfermedades crónicas que se prolongan por muchos años, las numerosas pérdidas de familiares y amigos, los límites físicos y psicológicos que aparecen paulatinamente pero también las oportunidades de crecimiento espiritual y de entrega de sí mismos para bien de otros.

La presencia de las personas mayores interpela a las familias y a la sociedad en su conjunto en lo que se refiere a la humanización de su asistencia, al acompañamiento de las experiencias de sufrimiento y muerte y a la integración y valoración de lo que los mayores pueden aportar a la convivencia humana puesto que muchos de ellos conservan una vida activa por muchos años.

La mayor longevidad nos invita, además, a prepararnos para la vejez, a cultivar una actitud preventiva para nuestro beneficio y el de los otros, a educarnos en múltiples aspectos que nos posibilitarán una vejez más rica.

El cuaderno que presentamos trata del envejecer como realidad y tarea espiritual. En la sociedad contemporánea que nos rodea, llena de cambios de todo tipo, que afectan de una u otra manera esta etapa importante de la vida, tiene para el cristiano un relieve peculiar, iluminado como está por la Resurrección del Señor, primogénito de entre los muertos.

Nueva sabiduría del envejecer

El estiramiento de los años de la vida invita a una readquisición o recreación novedosa de una sabiduría de la ancianidad, acorde con esta realidad, con esta nueva situación, que antes era mucho más breve y aún súbita, y que venía de tiempo inmemorial. Este fenómeno coincide con el fin de las guerras

mundiales, aunque luego se acelera en forma notable y nos plantea un desafío con dimensiones muy variadas para la persona, para su familia, para la sociedad, para el estado y la salud pública en general. No basta denunciar el “juvenilismo o la nueva adolescencia” de nuestros ancianos: hemos de ayudarnos y ayudar a vivir este tránsito último cada vez más lento y problemático.

Difícil realismo: el tema de la verdad. Dejarse ayudar y llevar: saber recibir

Se trata de dejarse ver y contemplar por uno mismo y por los demás sin engañarse ni esconderse. Escuchar y no esconder la propia realidad ante los demás y ante uno mismo. Se trata de dejarse ayudar en el lento proceso de pérdida de la propia autonomía. Especialmente en la dura enfermedad y en el dolor, o en la edad alta, todos llenos de misterio. Con conciencia de que el Señor resucitado camina a nuestra vera, y nos ha de abrir la puerta del paso final (Klaus Hemmerle).

Aceptación en recepción y gratitud; redoblar la escucha y la contemplación

Desde el regalo inmenso de la fe y el constante ejercicio de la esperanza, y también como en las otras distintas etapas de la vida, se trata de vivir la vida en recepción de Dios en forma filial, paso a paso, y en gratitud y disponibilidad de entrega. Descubrir la voluntad de Dios y sus signos con disponibilidad. Dentro de esta aceptación incluimos también la comunidad que nos rodea, la polis, las falsas ilusiones hechas sobre ella, el propio tiempo histórico con sus cambios y novedades de todo tipo, incluidas las tecnologías, que tanto cambian nuestro entorno.

Desasimiento

El desasimiento es una forma importante y paulatina de la aceptación de la disminución del propio señorío o autonomía. Aprender a ir soltando las amarras, las cosas, las personas que parten, los amigos y parientes, los objetos queridos. Con la certeza del encuentro con Cristo, anticipado en la oración y la eucaristía, vividos en la Iglesia, la comunidad que nos acompaña.

Disminuir los ritmos

Uno de los aspectos que más cuestan en la lenta pérdida de la autonomía consiste en bajar el ritmo vital, acompasarse a un ritmo distinto, disminuir las velocidades. Bajar la ansiedad y los apuros atolondrados. Vivir distintas formas de paciencia con la vida, con uno mismo, con los demás, con la ciudad apurada y muchas veces violenta y menos simpática de la que conocimos.

En cuanto a las colaboraciones que publicamos, Thomas Söding ofrece la perspectiva bíblica de “la profecía de la vejez”, el cardenal Vingt Trois medita sobre el envejecer como “un momento de verdad”, y Bernard Schumacher, profesor de Friburgo en Suiza, escribe sobre “la recepción de la ancianidad”. Por su lado Ivica Raguz, de la edición croata de *Communio*, presenta una “Pequeña teología de la vejez” y Luis Baliña reflexiona sobre “la vejez como acontecimiento”. Mientras que el padre Matías de Martini aporta luz sobre “la pastoral de ancianos”, la Dra. Isabel Dabove describe desde una perspectiva jurídica “el derecho de la vejez”. Finalmente, Grégory Solari encara el difícilísimo tema de la enfermedad de Alzheimer, y Alberto Espezel, de nuestra redacción, presenta una mirada de conjunto sobre la resurrección de Jesús en la teología actual.

La profecía de la vejez

Una promesa en el Nuevo Testamento

—

Thomas Söding *

La sociedad occidental envejece,¹ la Iglesia en Alemania envejece con ella. ¿Qué se está renovando en este proceso que muchos ven sólo como una crisis pero no como una oportunidad? Quien quisiera contraponer la sabiduría ancestral a la ilusión juvenil, o sostener el empleo joven a expensas de la discriminación etaria, ni siquiera habría entendido la pregunta.

El Nuevo Testamento permite buscar una respuesta que no genere un conflicto intergeneracional sino más bien un contrato intergeneracional.² Este contrato no es evidente en el cristianismo primitivo, por dos razones. Por un lado, porque la fe rompe con la primacía de la familia que decide todo bajo la supremacía del patriarca, incluida la religión; el Evangelio exige libertad de creencia, y por lo tanto pone en duda lo convencional.³ Por otro lado, porque con Jesús, el cristianismo primitivo conoce el *pathos* de lo nuevo: su programa es “vino nuevo en odres nuevos”, aún cuando en la antigüedad –como también hoy– el viejo sea considerado superior.⁴

Juntos, estos factores abren la puerta a una promesa: en nombre de la fe, se deben formar nuevas familias y se debe reeducar a las familias. Lo nuevo no es la destrucción sino el cumplimiento de la antiguo; porque cuando Dios da su gracia en abundancia, él mismo permanece fiel.⁵

* Nacido 1956, es Profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Bochum y uno de los responsables de la edición alemana de *Communio*.

¹ Cf. Bundeszentrale für politische Bildung, *Alternde Gesellschaft*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 4-5 (Bonn 2013).

² Cf. Marcus Sigismund, *Über das Alter. Eine historisch-kritische Analyse der Schriften «Über das Alter» / Peri gērōs von Musonius, Favorinus und Iuncus*, Frankfurt am Main 2003; Ders., *Alter*, in: Kurt Erlemann u.a., *Neues Testament und antike Kultur II: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005, 59-62.

³ Cf. Larry Siedentop, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, London 2014.

⁴ Cf. Peter Pilhofer, *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (WUNT II/39)*, Tübingen 1990.

⁵ Cf. Thomas Söding, *Neuer Wein in neue Schläuche. Jesus als Reformier*, in: Matthias Sellmann u.a. (ed.), *Die Theologie und das «Neue»*, Freiburg i. Br. 2015, 55-77.

1. Palabras inspiradas

Según los Hechos de los Apóstoles, en Jerusalén, el día de Pentecostés, Pedro cita al profeta Joel: “Y sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi espíritu sobre toda carne, y sus hijos hablarán proféticamente, y sus hijas, y sus jóvenes verán visiones, y sus ancianos tendrán sueños” (Hch 2,17; Joel 3,1).

La cita continúa pero el punto principal es que el Espíritu de Dios⁶ colma a todo ser humano independientemente de cuán rico o pobre, cuán libre o esclavo, cuán joven o viejo sea. Cada uno puede tener sus propias ideas y modos de expresarse, pero todos deben poder hablar y no tener miedo de abrir la boca para decir lo que han aprendido, y todos deben escucharse mutuamente. Comienza con la comunidad de creyentes y de allí se extiende a círculos más amplios.

En el primer Pentecostés, ocurrido en Jerusalén, parece claro que será posible el fin de la guerra entre los pueblos por el poder y la dominación que tiene lugar después de la construcción de la torre bajo la babélica confusión de idiomas.⁷ Todos los idiomas de este mundo perduran, y en todos ellos Dios puede ser predicado y entendido. El hecho de que hijos e hijas, jóvenes y viejos, puedan acceder a la Palabra de Dios y dar testimonio de las grandes obras de Dios muestra, a pequeña escala, la gran paz que Dios quiere para su mundo.

Según los Hechos de los Apóstoles la profecía no es un privilegio exclusivo de la vejez, pero sí existe un carisma específico de los ancianos, que quiere ser usado no en contra de otros sino junto con otros en un coro polifónico. Esto ya lo muestra el evangelio de Lucas, el primer tomo de la obra doble, en la introducción de los relatos de la infancia de Jesús.⁸

Isabel como Madre

La mejor amiga de María es su tía Isabel, una mujer anciana que a pesar de su vejez, milagrosamente se convertirá en madre (Lc 1,5-25). María, precisamente como virgen que ha concebido un hijo (Lc 1,26-35), visita a Isabel en Judá. El niño en el vientre de Isabel, Juan el Bautista, reacciona como profeta pre-natal; y su madre, simbióticamente unida a su hijo no-nacido, reacciona “llena del Espíritu Santo” (Lc 1,42). Saluda a María de un modo que habrá de inspirar millones de

⁶ Cf. Kurt Erlemann, *Unfassbar? Der Heilige Geist im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2010.

⁷ Cf. Georgette Chereau, *De Babel a la Pentecost. Histoire d'une benediction*, in: *Nouvelle Revue Theologique* 122 (2000) 19-36.

⁸ *Auf die Frauenstimmen konzentriert sich Andrea Taschl-Erber, Messianische Prophetinnen: Frauenstimmen in der Ouvertüre des Lukasevangeliums*, in: Ulrike Auga (Hg.), *Widerstand und Visionen. Der Beitrag postkolonialer, postsäkularer und queerer Theorie zu Theologie und Religionswissenschaften*, Leuven 2014, 157-171.

oraciones, tanto de ancianos como de jóvenes: “Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre” (Lc 1,42).

Ella expresa en palabras su propia persona, llena de humilde alegría y de fe consciente: “¿Quién soy yo para que la madre de mi Señor venga a visitarme? Apenas oí tu saludo, el niño saltó de alegría en mi seno” (Lc 1,43-44).

Isabel es portavoz profética de Israel y expresa las esperanzas más bellas del Pueblo de Dios: reconoce el papel particular de María en el plan de salvación de Dios como Madre de Jesús, el Mesías. Entiende la visitación como una expresión de cariño y entrega que se corresponde con la misión salvífica de Jesús. Reconoce la fe de María y la proclama feliz, como si ella anticipara la predicación de Jesús, que a su vez está arraigada profundamente en las Escrituras de Israel. Es una mujer que estuvo en desgracia durante mucho tiempo debido a la falta de hijos (Lc 1,7), según los parámetros de las sociedades patriarcales presentes hasta hoy. Ana es el modelo del AT (I Sam 1). Isabel, afín a esa experiencia veterotestamentaria, experimenta la felicidad tardía de la maternidad (Lc 1,57) sin estallar en un grito de triunfo sino que su lenguaje es el saludo que se convierte en oración, el testimonio que se hace confesión, la bienaventuranza que fue esperanza.

Isabel aparece como una profetisa anciana, íntimamente relacionada con María, profetisa joven. La respuesta de María al saludo de Isabel es el Magnificat: un salmo neotestamentario, una alabanza a los pobres,⁹ una confesión de fe que abre a Isabel el horizonte de ese punto de inflexión definitivo de la historia de la salvación en el cual, tanto las mujeres como los jóvenes y los ancianos, tienen un papel decisivo que llevar a cabo. En su canto de alabanza a la revolución del amor que Dios ha iniciado, ella también alaba la alianza de las generaciones marcada por la misericordia de Dios: “Él tiene misericordia de todos los que le temen de generación en generación” (Lc 1,50).

La novedad de Dios es que se mantiene fiel a sí mismo, mientras abre nuevos horizontes de vida a través de la gracia. Ancianos y jóvenes por igual son beneficiarios, son dignos de la misericordia y pueden gustarla. La joven profetisa, María, intercede también por los derechos y las esperanzas de los ancianos; Isabel, la profetisa anciana, le deja la palabra a los niños, la próxima generación que ha de venir.

En este diálogo profético de jóvenes y ancianos, la tierra está preparada para el Mesías que hará realidad la promesa.

⁹ Cf. Norbert Lohfink, *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen* (SBS 143), Stuttgart 1990.

Simeón y Ana como santos

En el relato de la infancia según Lucas aparecen, junto a Isabel –y Zacarías, su marido mudo a quien se le suelta la lengua (Lc 1,67-76)–, otros dos ancianos-profetas más: el anciano Simeón y la profetisa Ana. Ambos dan testimonio de Jesús. Los dos alzan sus voces en el templo cuando Jesús es presentado por sus padres, es decir, cuando se lo consagra a Dios: Es el Hijo de Dios; sus padres lo confían a Dios, de quien lo recibieron como a su hijo (Lc 2,21-40). Ambos ancianos que se encuentran con la joven familia en este lugar y en este momento especial, encarnan las esperanzas mesiánicas de Israel. Su edad avanzada indica cuán profundamente arraigados están en la historia de Israel. Si así no fuera, la promesa no hubiera irrumpido tan fresca.

Sobre Simeón se dice que era “justo y piadoso” (Lc 2,25). Esto sólo se puede decir de una persona que ya alcanzó cierta edad y demostró su valía muchas veces. Aún siendo anciano, ha conservado su curiosidad. Entonces, inspirado por el Espíritu, puede reconocer a Jesús. Su palabra profética –que entró en la oración nocturna de la Iglesia como *Nunc dimittis*, combina la felicidad del momento –“Mis ojos han visto a tu salvador”–, con la libertad de esperar el final de su vida con serenidad y confianza en la “paz” de Dios, porque después de su muerte habrá un futuro para la fe entre todos los pueblos. Quien puede mirar de esta manera, a raíz de su experiencia de vida, es un modelo a seguir, incluso para los jóvenes. A través de su oración, la Iglesia ha mantenido abierto este testimonio profético a cada nueva generación: cada noche contiene la promesa de un nuevo amanecer –hasta que llegue el día sin ocaso.

En Lucas, la anciana se une al anciano: Ana, casada cuando era joven y viuda desde temprano, decidió no unirse nuevamente en matrimonio y consagrar su vida al templo. No quiso llenar el vacío dejado por su esposo fallecido con un nuevo esposo, sino dejarlo abierto para Dios y su Mesías (Lc 2,37-38). Ahora que tiene ochenta y cuatro años, suena su hora: “Se presentó en ese mismo momento y se puso a dar gracias a Dios. Y hablaba acerca del niño a todos los que esperaban la redención de Jerusalén”, hasta el día de hoy. Lucas la llama “profetisa”. Ella es una santa anciana con una mente despierta para captar el momento adecuado y la persona justa: Jesús, el Mesías.

Los dos ancianos, Simeón y Ana, muestran en Lucas que la promesa del profeta Joel fue cumplida mucho antes de Pentecostés. El pasaje que Pedro asume no significa que anteriormente no hubiera profecía, sino que a ella le ha llegado una nueva hora: como el Espíritu de Dios se derrama sobre toda carne, entonces el carisma no es la gracia de uno solo sino de todos.

En el relato de la infancia, Lucas afirma que la profecía está enraizada en el judaísmo y en su experiencia de fe en el único Dios. No sólo tiene un rostro masculino sino femenino. No llega de cualquier forma sino que se desarrolla allí donde la religión está viva: en el plano institucional, cultural e individual; aquí, en el templo, en el judaísmo mesiánico y en la gente piadosa que mucho hace para aguzar el sentido de Dios y del prójimo. La profecía siempre es joven y fresca, por lo que debe provenir de los antiguos que han inscrito sus propias vidas en la historia de la esperanza de Israel.

2. Gestos inspirados

El libro de los Hechos de los Apóstoles, que comienza con el episodio de Pentecostés, describe primero la misión en Jerusalén, ligada especialmente a Pedro, y luego, en toda la segunda mitad, la misión de las naciones con la que Pablo se comprometió. El carisma de la profecía es omnipresente, tanto en sus raíces judías como en su apertura a la fe de los gentiles. Y en dos lugares se asocia este carisma con la generosidad, el cuidado y la perspectiva de la vejez.

Felipe como padre

Cuando Pablo regresa de sus viajes misioneros a Jerusalén, en el conocimiento profético de tener que soportar el martirio, Felipe juega un importante papel de apoyo.¹⁰ Se lo pasa por alto con facilidad, pero es característico suyo. Él es uno de los siete elegidos por la Iglesia primitiva para servir en la mesa de las viudas en Jerusalén (Hch 6,1-7). Tiene grandes actuaciones: como misionero en Samaría (Hch 8,4-13), donde incluso gana para Jesús a Simón el Mago, el prototipo del Fausto; y como el que bautiza al eunuco etíope, que regresaba a su patria de una peregrinación a Jerusalén (Hch 8,26-40). Este bautismo es un hito porque el hombre no era un judío circuncidado; Felipe es uno de los pioneros de la misión *ad gentes*. La escena termina con una anotación lucana que orienta al futuro: “Felipe se encontró en Azoto, y en todas las ciudades por donde pasaba iba anunciando la Buena Noticia, hasta que llegó a Cesarea” (Hch 8,40). Lucas no dice nada más sobre esta misión de Felipe, sin la cual el Evangelio no se habría extendido tan rápido alrededor del Mediterráneo (Azoto se encuentra muy al sur y Cesarea es la capital romana de Judea, la sede del gobernador).

El libro de los Hechos de los Apóstoles retoma la historia de Felipe precisamente en el lugar en que lo había dejado. Lucas narra en primera persona del

¹⁰ Cf. Axel von Dobbeler, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 30), Tübingen 2000.

plural, probablemente como testigo ocular: “Al día siguiente, volvimos a partir y llegamos a Cesarea, donde fuimos a ver a Felipe, el predicador del Evangelio, unos de los Siete, y nos alojamos en su casa” (Hch 21,8).

La breve nota permite echar una mirada sobre una biografía no escrita: Felipe ha envejecido; permaneció en Judea, no en la patria judía, sino en la región costera fenicia, donde vivían muchos paganos. Así como se había mostrado disponible para ayudar a las viudas en Jerusalén, ahora practica la hospitalidad “muchos días” (Hechos 21,10). El grupo que viaja con Pablo no es pequeño; por ende, el corazón de Felipe es grande.

Es posible ir aún más allá. En el siguiente verso se dice de Felipe: “Tenía cuatro hijas vírgenes que profetizaban” (Hch 21,9). Después de su fase misionera formó una familia y es probable que no se haya convertido en un cosmopolita como Pablo. Si tiene cuatro hijas adultas (desafortunadamente no se menciona a la madre), era viejo según los estándares antiguos. Pero parece que el fuego de su entusiasmo ha saltado a la próxima generación ya que sus hijas son todas profetas. Lamentablemente, no dice lo que profetizaban, pero incluso con la breve mención, representan a muchas mujeres jóvenes a quienes el Espíritu Santo había elegido para que hablaran en nombre de Dios. Felipe se queda con ellas y les da refugio en su casa. El hecho de que fueran “vírgenes” refleja cuán progresivo y atractivo era el ascetismo para muchas mujeres en la antigüedad (y en parte hasta el día de hoy): de esta manera, no tenían que inclinarse ante los dictámenes de sus esposos, en cuya posesión estaban según las convenciones vigentes del matrimonio; y no tenían que soportar el alto riesgo de la mortalidad del parto.¹¹ Con la excepción de unas pocas familias muy ricas, las mujeres que se decidían por este tipo de vida, sin marido, se encontraban sin protección ni respaldo jurídico, económico, social y religioso.

Todo esto le dio Felipe como padre a sus cuatro hijas: un modelo de amor paternal según los estándares de la ética cristiana. El apoyo a sus hijas dotadas proféticamente lo muestra una vez más como un profeta activo – lo que realizaba como joven en el cuidado de las viudas y la proclamación del Evangelio perdura ahora que es un padre de familia, aunque en una nueva forma. Las profetisas jóvenes tienen la suerte de tener a su lado a un profeta viejo, su padre. El profeta viejo puede alegrarse de que la historia continúa con jóvenes profetisas, sus hijas.

¹¹ Cf. James A. Francis, *Subversive Virtue. Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park (PA) 1995.

Mientras Pablo y su gente disfrutaban en Cesarea de la hospitalidad de Felipe reciben una visita de un profeta de Judea:¹² “bajó de Judea un profeta llamado Agabo. Este vino a vernos, tomó el cinturón de Pablo, se ató con él los pies y las manos, y dijo: «El Espíritu Santo dice: Así atarán los judíos en Jerusalén al dueño de este cinturón y lo entregarán a los paganos»” (Hch 21,10ss).

Este profeta de Judea había tenido en los Hechos de los Apóstoles justo antes una breve aparición. Pertenecía a un grupo de profetas llegados a Antioquía desde Jerusalén; con ello se da a entender que eran profetas judeo-cristianos atraídos por la Iglesia floreciente¹³ de la capital siria,¹⁴ como tantos otros expulsados, que hallándose en un nuevo lugar habían empezado a orientar su misión a los gentiles (cf. Hch 11,19-26). Agabo predijo como profeta que el hambre asolaría la tierra, lo que suscitó una acción solidaria en favor de Judea (Hch 11,27-30).

De la asociación de ambas perícopas se desprende que Agabo había alcanzado una edad avanzada, aun cuando no sea posible mayor precisión. Su referencia al futuro martirio de Pablo está cargado de la misma solidaridad y preocupación que su anterior campaña. Agabo conoce Jerusalén como la palma de su mano. Se había entregado de lleno a la ciudad, por eso no se hace ninguna ilusión sobre lo que allí le espera a Pablo, quien ya había profetizado su propia muerte en el discurso de despedida en Mileto (Hch 20,25.32) y conoce la advertencia hecha por sus inspirados discípulos (Hch 21,4). Los que conducen a Pablo renuevan sus advertencias luego de la profecía de Agabo (Hch 21,12). Pero él insiste en ir a Jerusalén, aunque deba sufrir la cárcel e incluso la muerte (Hch 21,13).

Con esta decisión Pablo no desmiente la profecía de Agabo, sino todo lo contrario. Él sabe que es verdadera. Agabo, por su parte, tampoco quiere apartarlo de su plan de viaje, como los discípulos de Pablo, sino que simplemente le hace ver con realismo lo que habrá de ocurrir. Agabo elige como signo un cinturón en el marco de la tradición profética de Israel. Su gesto es elocuente: Pablo entiende lo que significa y asume el compromiso.

La historia posterior ha confirmado la profecía de Agabo. Al igual que Jesús, Pablo es encarcelado en Jerusalén y entregado a los “paganos”. El tribuno romano

¹² Cf. Kylie Crabbe, *Accepting Prophecy. Paul's Response to Agabus with Insights from Valerius Maximus and Josephus*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 39 (2016) 188–208 (la conexión con el aviso inspirado de los discípulos a Pablo sobre su idea a Jerusalén está en Hch 21,4).

¹³ Cf. Luigi Padovese (Hg.), *Atti del 08 Simposio Paolino: Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia – storia – religione* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 18), Roma 2004.

¹⁴ Cf. Frank Kolb, *Antiochia in der frühen Kaiserzeit*, in: Hubert Cancik (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion II: Griechische und römische Religion* (FS Martin Hengel), Tübingen 1996, 97–118.

primero lo encarcela de manera preventiva (Hch 21,33) y luego le encadena las manos y los pies, tal como Agabo lo había anunciado de manera simbólica: atándolo de pies y manos con un largo cinturón entonces a la moda. En el arresto de Pablo queda claro desde el inicio que los judíos son la fuerza motora: primero una multitud rabiosa (Hch 21,27ss), luego el Sanedrín (Hch 22,30-23,11). Si bien la profecía y el acontecimiento coinciden poco en cuanto a los detalles, Agabo muestra con toda claridad lo que ha de suceder. Pablo sufrirá de todos modos el martirio, tal como él mismo había dicho en Cesarea (Hch 21,13), aunque en Roma, como se sabe por la tradición que nos llega por fuera del Nuevo Testamento.¹⁵

Mientras Felipe se ha vuelto un hombre de familia, que en su vejez auxilia a la juventud, Agabo es un profeta itinerante que tiene sus raíces en Jerusalén, aunque sin aferrarse a su patria, sino dispuesto incluso en la ancianidad a esculpir el futuro –en este caso, el de Pablo–. Él forma parte de los profetas que permanecen jóvenes de corazón y por eso mismo fue reconocido por Pablo y los suyos.

3. Cartas inspiradas

En el Nuevo Testamento los evangelios y el libro de los Hechos de los Apóstoles hablan sobre las palabras y los gestos proféticos de los ancianos. Todos están relacionados con Pablo, a quien se le muestran límites como apóstol sin que eso haga mella en su esperanza.

Pablo como liberador de esclavos

En una de sus cartas Pablo se describe a sí mismo como un “anciano” (Flm 9). Escribe desde la prisión a fin de interceder por un esclavo extraviado, Onésimo, ante su dueño, Filemón, que en Colosas alberga una comunidad cristiana (cf. Col 4,17; Flm 1-2). Pablo había ganado a Onésimo para Cristo en prisión. Junto con la carta lo envía de vuelta a Filemón (Flm 12) y le pide que lo acepte más allá de lo ocurrido, dejando de lado lo difícil que haya resultado soportar su huida: “ya no como esclavo sino... como hermano querido” (Flm 16). Filemón debe recibir a Onésimo como lo haría con Pablo (Flm 17), al que debe su vida, es decir, su fe (Flm 19).

¹⁵ Cf. Stefan Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte*, Freiburg i. Br. 2011.

La Carta a Filemón¹⁶ muestra una faceta del apóstol que a menudo queda en las sombras. Él puede ser amable sin perder autoridad; puede convencer sin seducir, urgir sin obligar. Por eso llega a ser tan personal. No quiere que Filemón le obedezca de manera ciega sino que actúe libremente (Flm 14), lo que también significa, con amor hacia su (antiguo) esclavo y (nuevo) hermano.

Pablo se involucra en la cuestión. Habla abiertamente de su encarcelamiento y de su ancianidad: “Prefiero suplicarte en nombre del amor, yo, Pablo, ya anciano y ahora prisionero a causa de Cristo Jesús” (Flm 9).

El encarcelamiento se entiende por la persecución a causa de la fe que Pablo debe sufrir –en Roma según la localización tradicional, en Éfeso según suele afirmar la perspectiva histórico-crítica. Lo que permanece es el hecho de que Pablo se retrata como un anciano. Es la misma palabra que el sacerdote Zacarías usa en el evangelio de Lucas, para hablar de sí tanto como de su esposa Isabel. En su diálogo con el ángel Zacarías no cree posible que puedan ser padres debido a su edad avanzada (Lc 1,18). En la antigüedad se consideraba “anciano” a quien hubiera superado los cincuenta años. Esto se corresponde más o menos con las dataciones tradicionales y modernas de la carta. Si Pablo nació a principios de siglo, el encarcelamiento en Éfeso se ubicaría a mediados de la década del 50, y el encarcelamiento en Roma hacia el final de la década del 50 o principios de la del 60.

En la Carta a Filemón Pablo hace valer su autoridad. Es él (primero) de quien Filemón es “colaborador” (Flm 1); es él (tercero), un preso, quien debe sufrir por su fe, mientras que Filemón se encentra cómodo en casa; es él (segundo), un anciano, mientras que Filemón es presentado como algo más joven. La ancianidad implica dignidad, sobre todo en la antigüedad. “Te levantarás delante del anciano y serás respetuoso con las personas de edad. Así temerás a tu Dios”, así dice la ley de santidad del Antiguo Testamento (Lv 19,32). El punto no es considerar las debilidades sino reconocer las fortalezas: experiencia, reflexión, perspectiva.

El “anciano” Pablo propone bastante más en la Carta a Filemón. Quiere ayudar a Onésimo en sus dificultades, quiere ganarlo como colaborador predilecto para sus viajes misioneros (Flm 11.13.16). Se propone visitar a Filemón y su gente (Flm 2) para pagar las deudas de Onésimo, por quien responde (Flm 18-19). Con su carta Pablo quiere conseguir que Filemón cambie, que pueda como cristiano dejar de ser amo de sus esclavos, a fin de ser su hermano.

La Carta a Filemón pulveriza el encanto del Evangelio. Por eso es una carta inspirada. Se trata de un escrito ocasional que se adentra en la oscuridad que

¹⁶ Cf. Martin Ebner, *Der Brief an Philemon (EKK XVIII)*, Ostfildern – Göttingen 2017. Allí se encuentra información sobre el trasfondo histórico social y jurídico, tanto de la esclavitud como de la desertión de esclavos, contemplando las penas y el posible perdón.

conduce a la libertad. Pablo no promueve el alzamiento de los esclavos como Espartaco, sino que busca un cambio en puntas de pie, empezando por la comunidad cristiana, a la que contempla como el adelanto de un nuevo mundo. Pablo entendió cuánto quiere Dios cambiar el mundo y cuánto puede cambiar una vida, lo cual experimentó en carne propia. De allí que no sea una serenidad ilustrada, sino más bien una curiosidad surgida de lo profundo la que lo impulsa hacia nuevas orillas, de ser posible con Onésimo y con el joven Filemón.

Pablo como promotor de los jóvenes

En la Carta a Filemón Pablo se presenta como un “anciano” (Flm 9). Pero en las Cartas pastorales, escritas al menos una generación más tarde para un círculo más amplio de discípulos, lo vemos ya transitando la última fase de su vida y preparado para la muerte (2 Tim 4,6).¹⁷ Ordena su sucesión exhortando e instruyendo a sus principales discípulos, Timoteo y Tito,¹⁸ a fin de que asuman la responsabilidad en su sucesión y en la configuración del futuro de las siguientes generaciones (1 Tim 1,18-20; 4,12-5,2; 6,11-16; 2 Tim 1,6-14; 2,1-4,8; Tit 1,5-16).

Las Cartas pastorales retratan a Timoteo y Tito como reformadores eclesiales comprometidos, conscientes de lo que han recibido de Pablo como mentor, pero que aun así se dejan motivar por él con nuevas ideas, nuevas palabras y nuevas estructuras en orden al futuro. Con ojos de hoy, sobre todo por sus restricciones hacia las mujeres (1 Tim 2,9-15), diríamos que son reformadores conservadores que privaron al Evangelio de muchas posibilidades. Pero desde la perspectiva de entonces son protagonistas de una edificación de la Iglesia que fue el culmen de su tiempo y por eso mismo devino un modelo exitoso.

El Pablo de las Cartas pastorales confía en los nuevos más allá de su juventud. “Que nadie menosprecie tu juventud: por el contrario, trata de ser un modelo para los que creen, en la conversación, en la conducta, en el amor, en la fe, en la pureza de vida” (1 Tim 4,12).

La opción por la juventud es una sabiduría de la vejez. En las Cartas pastorales Pablo se siente responsable, como apóstol, no sólo de la fundación sino también del crecimiento y la edificación de la Iglesia. Sabe que la responsabilidad debe continuar y por eso la deja en manos más jóvenes. Pero no lo hace sin recordar a los jóvenes el respeto que han de tener por los ancianos (1 Tim 5,1). Los ancianos

¹⁷ Cf. Annette Merz, *Die faktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe (NTOA/StUNT 52)*, Göttingen 2003.

¹⁸ Cf. Herman von Lips, *Timotheus und Titus. Unterwegs für Paulus (Biblische Gestalten)*, Leipzig 2 2010 (2008).

pueden ya no ser tan rápidos o fuertes, pero no sólo son pacientes a los que atender sino miembros plenos de la Iglesia con experiencias propias y descubrimientos propios. Esto se torna concreto en la Primera Carta a Timoteo, allí donde según la tradición judía, tanto viudas como presbíteros (1 Tim 5,13-16), los ancianos (1 Tim 5,17-22), son considerados miembros importantes y estimulantes para la Iglesia, a quienes la nueva generación eclesial debe cuidar de manera especial. Para ser admitidas en el rango de las viudas, las mujeres deben tener como mínimo sesenta años de edad y haber dado pruebas de su estilo de vida (1 Tim 5,9). Las viudas deben hacerse tiempo para la oración y también deben ayudar a las familias jóvenes, dejándose a su vez ayudar en esto por los obispos. Los presbíteros, entre quienes habrá de elegirse al obispo, deben ocuparse sobre todo de la enseñanza, a saber, la predicación, la catequesis, las conversaciones sobre la fe y la interpretación de la Escritura.

La profecía de la vejez en el Nuevo Testamento no es en absoluto nostálgica. Es consciente y sensible respecto del pasado pero orientada hacia el futuro, como toda profecía. El hecho de que exista la profecía de la vejez es un buen signo para la juventud, porque significa que el paso del tiempo no hace que todo sea peor. Pero la profecía de la vejez no puede plegarse al lamento por el abandono de las costumbres que es, desde hace cinco mil años, el mantra de los que algo han vivido y logrado. Lo que mejor representa la profecía de la vejez es una de las frases dichas por Dios al término de la Biblia: “Yo hago nuevas todas las cosas” (Ap 21,5; Is 43,19).

Traducción: Ignacio Díaz – Andrés Di Cio

Recibir la ancianidad

—
Bernard Schumacher*

“Entro en el ascensor, presiono el botón en el segundo piso y me preparo a un nuevo encuentro con el mundo al revés”.¹ Es de este modo que el poeta Christian Bobin comienza el relato de una de las visitas que hace a su padre, enfermo de Alzheimer y hospitalizado en un residencia de ancianos. Al fin de este texto corto, titulado “La presencia pura”, agrega lo siguiente: “Los que tienen muy pocos días y los que son muy ancianos se encuentran en otro mundo que el nuestro. Relacionándose con nosotros nos hacen un regalo inestimable”.² ¿Qué hay que decir a nosotros que somos jóvenes, con buena salud, hiperactivos, hiper-conectados, obnubilados por la performance y la voluntad de controlar todo? ¿Este regalo consistiría en una ancianidad “lograda”? Y si el mundo al revés en el que se encuentra la persona anciana nos revelara una parte del mundo al derecho, una dimensión esencial de nuestra humanidad que habríamos querido olvidar?

1. El mundo en el lugar de los que “están bien”

El mundo en el lugar de “los que están bien”, rinde un culto a la performance, a la eficiencia, a lo que es útil, a lo que se puede controlar, con el objeto de someter lo real en su conjunto a la voluntad del hombre; es por lo cual se venera los valores supremos de la autonomía y de la independencia más que todo. Esto no concierne sino al mundo de los jóvenes o los adultos maduros; estas ideas impregnan igualmente el discurso de la sociedad sobre la ancianidad. La cultura occidental de manera general, enseña que hay que “lograr” su vida a cualquier costo y no se debe ser un perdedor,³ y esto vale singularmente para la última etapa de la existencia, como lo subraya el escritor bioquímico Joel de Rosnay: “Sí, es posible vivir bien la última fase de nuestra vida, de lograr nuestra ancianidad. Prolongar la duración de la ancianidad o prolongar la duración de la juventud no es de ningún modo la misma cosa: es más positivo buscar alargar la duración de la juventud. De algún modo envejecer

* Casado, cuatro hijos, profesor en la Universidad de Friburgo (Suiza). Autor de *Eutanasia de la persona vulnerable*, Toulouse, 2017.

¹ Ch. Bobin, *La Présence pure et autres textes*, Paris, Gallimard, 2012, pp.121-151, esp. p.136.

² Id. pág. 150

³ Cf. A. Eherenberg, *El culto de la performance*, Paris, Bayard, 2010; La fatigue d’être un. *Dépression et société*, Paris, Odille Jacob, 2000.

“joven”.⁴ Para esto, nada mejor que utilizar los métodos de *management* que han mostrado sus pruebas: controlar los procesos y sistemas de calidad del buen vivir. Este *management* en uso en el mundo económico se extiende ahora al mundo de los cuidados. Se trata entonces de establecer “reglas racionales del *management* del propio cuerpo... *successful aging*, (envejecimiento exitoso).⁵ En cuanto al periodista Dominique Simonette, compara la vejez exitosa a “una segunda adolescencia quizás tan agitada como la precedente”.⁶

Esta segunda adolescencia aquella que Romano Guardini atribuye a un “joven disminuido”,⁷ se caracteriza justamente por la exigencia de envejecer sin parecer anciano, es decir, continuar apareciendo como un “anciano joven” cuyo rostro liso y desprovisto de arrugas que revelan una existencia vulnerable. No se trata más de batirse en retirada, una vez llegada la edad del retiro, sino se trata de vivir una vida nueva, “libre”, a la manera de los adolescentes. La ancianidad no sería la edad de las cosas imposibles, sino más bien de todas las cosas posibles. El escritor Michel Houellebecq resume bien este *diktat* de la ancianidad exitosa: “en el mundo moderno se podía ser cambista bisexual, transexual, zoófilo, SM, pero está prohibido ser anciano”,⁸ ya que la ancianidad es considerada como una desgracia. El sociólogo Michel Billé, de acuerdo con él, ha constatado recientemente que “en una sociedad que no valoriza sino “juventud, gloria y belleza”, envejecer es necesariamente un problema”.⁹

Este control del proceso de envejecimiento, se origina en el programa formulado por el filósofo René Descartes en 1637 consistente en “devenir como maestro y poseedor de la naturaleza”.¹⁰ Dicho de otro modo se trata de dominar las leyes de la naturaleza para controlarla y perfeccionarla para servir a las finalidades que el hombre hubiere elegido. Este programa se aplica no sólo a la Naturaleza, sino también al cuerpo humano sujeto a limitaciones. El dominio, gracias al saber científico, de los mecanismos orgánicos permitiría curar, según Descartes, “una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu e incluso quizás el debilitamiento de la ancianidad”. La aplicación del programa cartesiano tuvo como resultado entre otras cosas, aumentar considerablemente la esperanza de vida, especialmente gracias a una mayor

⁴ J. de Rosnay, *Le corps*, en, De Rosnay et alia, *Une vie en plus. La longévité, pour quoi faire?* Paris, Seuil, 2005, 2005, pp 2005, pp.17-95, p.45.

⁵ Ver Olivier de Ladoucette, *Le nouveau guide du bien vieillir*, Paris, Odille Jacob 2014, pág. 44.

⁶ D. Simonette, *Prologue*, en: Rosnay, *Une vie en plus*, p.12.

⁷ R. Guardini, *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung* (1953), Würzburg, Topos, 2016, p.59.

⁸ M. Houellebecq, *La possibilité d'une île*, Paris, Fayard, 2005, p.213.

⁹ M. Billé, *Vieux mais libres?* En M. Billé et alia, *Manifeste pour l'age et la vie: réenchanter la vieillesse*, Toulouse, Eres, 2017, p.40.

¹⁰ R. Descartes, *Discours de la méthode*, (1637), Paris, Flammarion, 200, sexta parte, p.99.

higiene en general, a un control de la salud, a fulgurantes adelantos de la medicina y a desarrollos tecnológicos. Este aumento de la esperanza de vida se acompaña con la exigencia de continuar a atrasar la muerte lo más posible. Esto conlleva, paradójicamente, el aumento de una cierta precariedad durante los últimos años de la vida a causa de la emergencia de nuevas enfermedades, del carácter crónico de algunas de ellas, del aumento de handicaps físicos y psíquicos. Estos exigen que el sistema de salud sea solicitado más a menudo, lo que aumenta los costos para la sociedad y constriñe a los parientes de estas personas ancianas a devenir dependientes ellos mismos de los ancianos. La aceleración, en estos últimos decenios, del envejecimiento de la población en Occidente, acompañado a la baja de la natalidad que no compensa el alargamiento de la longevidad, se acompaña, además, de un abajamiento del crecimiento económico.

El programa cartesiano se radicalizó algunas veces bajo la égida de un nuevo ídolo, la salud –“se venera la salud”.¹¹ Esta es la ideología de los transhumanistas del siglo XXI; profetizan no sólo la eliminación de la ancianidad, sino más aún “la eutanasia de la muerte”.¹² Para ellos, la ancianidad corresponde a una injusticia de la naturaleza. La ciencia y la técnica se han visto cargadas con la misión de dominar la enfermedad, hasta su liberación; igualmente para el handicap, la ancianidad, y toda fórmula de vulnerabilidad. Esta se manifiesta a lo largo de toda la existencia, y de manera más particular en el momento de la ancianidad que desemboca fatalmente en la muerte. Esta última etapa de la vida se caracteriza por una crisis.

2. La crisis de la ancianidad

El término “crisis” viene del latín *crisis* y designa una fase decisiva en una enfermedad; así como el griego *krisis* significa decisión”, “juicio”. Un tiempo de crisis –como el de la ancianidad– implica un proceso de discernimiento y de toma de decisión, ya que se trata de ajustarse a una situación nueva con aspectos tantos positivos como negativos. A menudo la crisis está acompañada de un duelo: en el caso de la ancianidad, la persona anciana es llevada a aceptar la alteración irreversible, incluso la pérdida de facultades físicas, psicológicas, racionales y espirituales. Uno de los aspectos de la crisis es que ella no está destinada a durar y que desemboca en un nuevo estado de vida.

¹¹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe, (ed.G.Colli y M.Montinari), München, Deutscher Taschenbuch Verlag, De Gruyter, 1999, vol. 4, p.20: “man ehrt die Gesundheit”.

¹² L. Alexandre, *La mort de la Mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, Lattes, 2011, p.12.

La salida de una crisis aparece por lo demás en la etimología del verbo “lograr” (*réussir*). Este término del italiano *riuscire* significa en francés “volver a salir, desembocar”. El logro consistiría entonces en atravesar una crisis para alcanzar un estado nuevo. Lograr significa también “mostrarse”. El logro implicaría -si escuchamos la escuela de la etimología- la revelación de una realidad de la cual se toma conciencia poco a poco. Lograr la propia ancianidad significaría experimentar en su cuerpo la crisis propia de esta etapa de la existencia, crisis que revelaría especialmente una dimensión antropológica que nuestros contemporáneos exitosos y activos tienen tendencia a rechazar. ¿Cuál sería esta dimensión antropológica? ¿Cuál sería el regalo inestimable -para retomar la fórmula de Christian Bobin- que nos hace el muy anciano, aquel que ha aceptado atravesar la crisis de la ancianidad, contrariamente al “joven- viejo- adolescente” que rechaza envejecer y que hace decir al poeta Hermann Hesse: “La ancianidad deviene mediocre cuando se desea jugar al joven?”¹³

3. La ancianidad asumida

La ancianidad muestra claramente el carácter intrínsecamente temporal de la existencia cuyos efectos se hacen sentir en el cuerpo y en el espíritu del hombre. Tomar conciencia que el tiempo no deja de pasar, es reconocer que escapa a todo control, que el hombre no sabría ni comprarlo ni plegarlo a su voluntad. Confrontado a ese tiempo que no cesa de escapársele entre los dedos, la persona anciana puede adoptar distintas actitudes.

La primera consiste en darle al pasado una importancia que puede parecer exagerada. Esto esconde la mayor parte de las veces la necesidad de hacer el balance de su existencia. Se trata, como lo destaca la médica geriatra Renée Sebag-Lanoë, de “ponerse en paz consigo mismo, con su pasado, su historia, poner orden en su memoria, en su vida, en sus recuerdos buenos y malos. Reexaminar los hechos. Aceptar que las cosas sean lo que ya fueron”.¹⁴ Semejante actitud, totalmente comprensible, puede sin embargo llevar a la persona anciana a desear vivir únicamente en el pasado, rechazando vivir el presente de su ancianidad como un presente que lleva en germen un futuro que viene.

Una segunda actitud caracteriza a aquel que es llamado “anciano joven adolescente”. Ella consiste en rechazar el tomar conciencia de la duración limitada de su propia existencia, lanzándose en una multitud de proyectos y programas a realizar.

¹³ H. Hesse, “Los que pueden imaginarse ancianos”, en: *Mit der Reife wird man immer Jünger. Betrachtungen und Gedichte über das Alter*, Ed.V.Michels, Frankfurt/Main, Insel Verlag, 1990, pp. 49-52.

¹⁴ Renée Sebag-Lanoë, *Soigner le grand age*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 92.

La tercera actitud, aunque más equilibrada, es denigrada por la sociedad occidental ya que contraviene al activismo febril. El escritor Paul Claudel ha resumido muy bien esta actitud, cuando había llegado a los 84 años, y debía morir dos años más tarde: “Ayer, suspira uno. Mañana, suspira el otro. Pero hay que haber alcanzado la ancianidad para comprender el sentido resplandeciente, absoluto, irrecusable, irremplazable de esta palabra: hoy”.¹⁵ Y el novelista Francois Mauriac, el encarecer, a los 80 años, algunos años antes de su propia muerte: “No me siento desligado de nada ni de nadie. Pero me basta ahora con vivir. La sangre que fluye todavía en la mano puesta sobre mi rodilla, este mar que siento batir dentro mío, este reflujo y flujo que no son eternos, este mundo tan cercano a terminarse, exige una atención a todos los instantes, de todos estos últimos instantes antes del último: esta es la ancianidad”.¹⁶

Estos ancianos hacen la experiencia de vivir en el presente; o para retomar la observación de Sebag-Lanoë: “las personas ancianas habitan ante todo el instante”,¹⁷ lo que se expresa por ejemplo en su “manera de gozar intensamente de un rayo de sol o de la visión fugitiva de un pájaro...”.¹⁸ Ello parecería ser la llave de la felicidad, como le dice una señora anciana, cuando busca la manera de vivir la experiencia de la ancianidad: “Permítame, querido doctor, que le diga en voz bien baja, aproveche plenamente el tiempo que pasa, el tiempo fluye rápido,¹⁹ la felicidad es fugaz, y las horas que uno quiere no vuelven mañana”.

¿Cómo comprender el hecho de habitar de ese modo el presente? Los estoicos contemporáneos proponen una primera hipótesis, ellos, que rechazan confrontarse al pasado así como abrirse al futuro en la utopía de controlar todo. Así el estoico se protege contra toda forma de desestabilización, de sufrimiento. En efecto, el acto de desear o de esperar es fuente de sufrimiento, ya que conlleva el temor que nuestros deseos no se realicen. Si se desea vivir feliz (en el sentido de liberado de todo temor), hay que concentrarse en el presente, renunciando a los deseos cuya realización no depende de la voluntad. A fin de cuentas, replegarse en el presente, sin volverse ni al pasado ni al futuro, es para el estoico, temor de no continuar hacer el propio soberano y deber confiarse a otro. Este temor es fundado en la idea que la pérdida de control de la voluntad restringiría la libertad y se opondría a la dignidad humana. Esta actitud de inspiración estoica desemboca en lo que el filósofo Gabriel Marcel llama “la

¹⁵ P. Claudel, *Journal*, vol.II (1933-1955), Paris, Gallimard, Pléiade, 1969, cahier X, p. 818.

¹⁶ F. Mauriac, *Nouveaux Mémoires intérieurs* (1964), Paris Flammarion, 1985, p. 419.

¹⁷ R. Sebag-Lanoë, *Propos sur le grand age. Réfléchir une expérience*, Rueil-Malmaison, Editions Doin-Lamartre, 2008, p. 30.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ R. Sebag-Lanoë, *Soigner le grand age*, op.cit. p. 93.

insularización temporal del hombre”²⁰. A propósito de la neutralización del pasado, y se podría agregar del futuro. Esta insularización representa una segunda manera de explicar la predilección que nuestros contemporáneos conceden al hecho de vivir en el presente: el tiempo está en adelante atomizado, discontinuo, comprimido. De golpe no se consideran más como religados, como unidos, los diversos acontecimientos de la jornada, así como los períodos de la vida. Cada hecho particular es considerado independientemente, y la persona no tiene más historia en el sentido de historia narrativa. La vida no es más un conjunto portador de sentido; se caracteriza más bien por múltiples oportunidades a aprehender, fuera de toda noción de pasado y de futuro. En síntesis, el tiempo no es más continuo, ya que la “lógica” de la experiencia del presente vivido en forma intensa, sin duración o fuera de la duración, reemplaza la lógica de la apertura hacia el futuro, en la que la esperanza es el ejemplo mismo.

La tercera manera de vivir en el presente, es entonces *estar presente*, en el doble sentido de *presente temporal* y de la *presencia-a lo que es, a lo que se presenta*. Estar presente, es adoptar una actitud de presencia al mundo y al otro. Si se puede obligar a alguno de estar allí –como un acompañante ante un anciano–, no se puede obligar a nadie a estar presente en el sentido de abierto a la misma persona del otro. Hay, por ejemplo, dos modos de saludar a alguien. El “buen día” puede ser sólo mecánico, sin forma de relación, privado de toda presencia, de toda auténtica atención respecto al otro. La presencia no es ninguna técnica a dominar ni una posición de control, de lo real y del otro; es sobre todo una manera de estar en relación al mundo y al otro: actitud que se caracteriza por una apertura, una disponibilidad de escucha o una entrada en relación que caracteriza la segunda manera de saludar a alguno. Cuidarse al uno y al otro, es cuidar y experimentar la presencia en el presente.

Este vivir del presente temporal necesita de todos modos una apertura hacia el pasado de donde tiene su origen. Ya que el presente no surge de ninguna parte, se inscribe en una doble historia narrativa, la de la persona y la de la comunidad. Este vivir en el presente se caracteriza igualmente por una apertura hacia el futuro, hacia el surgimiento de una nueva realidad de existencia no todavía presente y que escapa al razonamiento de la prospectiva, como también a la voluntad de control. Esta apertura del presente a la vez hacia el pasado y hacia el futuro implica otra dimensión de la palabra “presente”: este no es sólo una presencia a y una presencia para, sino también un *presente, comprendido como don*. Con otras palabras, la apertura que conlleva el presente se caracteriza por un desprendimiento de la voluntad de control, a fin de dejarse

²⁰ G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, Paris, Editions universitaires, 1991, p. 36.

tomar por lo real comprendido como donación primera. Vivir el presente significa así experimentar una presencia, y percibir lo real y el otro como dones que escapan a todo control.

Dejemos la palabra al poeta Hermann Hesse que describe maravillosamente la experiencia de la ancianidad vivida como presencia al presente-don de lo real, el cual se revela a aquel que se desprende de su unidad de control para adoptar una actitud de disponibilidad, en un espíritu de apertura y de confianza: “Yo vivía momentos de entusiasmo, de revelación.... Estos acontecimientos son inesperados.... la eclosión de esos instantes....a través de la forma de un paisaje, de un rostro, de una flor... donde el secreto del Ser se develaba aquí, y para aquel que miraba, era maravilloso, esto representaba la felicidad, el sentido, era un presente... El acontecimiento en sí mismo se resumía de hecho en una aparición, un milagro, un misterio tan bello como grave, lleno de gracia pero también implacable”.²¹

Frente al tiempo, del cual no se puede gozar a voluntad, el ser humano hace la experiencia de una ausencia de control radical. El poder que ejerce sobre el mundo, del cual el programa Descartes evocado más arriba es el paradigma, no lo ejerce sobre el tiempo, ya que no le pertenece. Así el anciano nos revela por medio de sus pobreza físicas e intelectuales, una riqueza más profunda, incluso si ella conlleva una pobreza inconmensurable, riqueza que reside en la aceptación de la existencia tal como ella se presenta, en una disponibilidad al momento presente, en una presencia al presente-don: el de la realidad, de los otros y de uno mismo. En este sentido, la pobreza designa el hecho de abandonarse y de dejarse conducir con confianza en los distintos caminos de la vida (que son imprevisibles), para consentir a lo real en el momento presente. “Aceptar el no controlar, subraya Michel Billé, es entonces uno de los elementos constitutivos de la ancianidad. Me gustó aparecer como joven, llega el momento en que el otro me percibe anciano”.²² Mientras que en la ancianidad golpeada en el rincón de la tiranía del éxito y del juvenilismo “no es sino apariencia y engaño”,²³ ya que “envejecer, sostiene el filósofo Lucien Guirlinger, es depender de otras cosas y otros seres que uno mismo”²⁴.

El hombre contemporáneo -obnubilado por la performance y la eficacia, deseoso de someter lo real a su propia voluntad- es llamado, tomando ejemplo sobre el anciano, a renunciar al control absoluto de sí y a dejarse desestabilizar

²¹ H. Hesse, “Armonía del movimiento y la inmovilidad”, en: *Einklang von Bewegung und Ruhe*, op.cit., pp. 57ss.

²² M. Billé, “Vieux mais libres?”, op.cit., p. 45.

²³ R. Guardini, *Las edades de la vida*, Schein und Lebensbetrug, p. 59.

²⁴ R. Guirlinger, *Viellir, art ou destin?*, Paris, Pleins Feux, 2001, p. 33.

y vivir el desasimiento, para adoptar una actitud de receptividad frente a la realidad y a los acontecimientos que surgen de manera imprevista. La esperanza expresa esta manera de ser en el mundo: consciente que no puede alcanzar por sí mismo el objeto que espera, el que espera en este estado recibe lo que le ocurre como un don del otro. El rechazo de la esperanza que expresan los estoicos modernos, tiene su fuente en su rechazo de la dependencia en nombre de una libertad de control; ellos evacúan de ese modo la dimensión del presente en tanto que don, así como la gratuidad que la acompaña.

El filósofo C. S. Lewis, resume bien el riesgo de la libertad: “Somos como nadadores que, estando todavía o parados en el fondo con un pie, o un dedo del pie desean permanecer en el piso; si sólo se soltaran se dejarían ir gloriosamente al placer que hay en dejarse llevar por el agua. Si pudiéramos abandonar nuestra última exigencia de libertad... conoceríamos la libertad”.²⁵

La libertad del anciano no consiste en abandonarse a esta mascarada que le impondría aparecer joven a toda costa, sino en adquirir una nueva libertad interior, aceptando su condición de ser temporal finito; eso es lo que hace posible una apertura y un reencuentro con lo real en una actitud de confianza y de disponibilidad, de no estar atado al control de su propia vida. “Envejeciendo, observa el filósofo Odo Marquard, se puede dejar ir todas las cosas”²⁶ y adquirir así una cierta serenidad.

4. Conclusión

Envejecer bien, es dar importancia a una actitud de disponibilidad receptiva que implica, comenta Renee Sebag-Lanoë, el “duelo de esta voluntad de control y de omnipotencia que caracteriza al hombre contemporáneo”.²⁷ Esta actitud se encuentra en el corazón de la contemplación. Inversamente al alocado consumo de nuevas experiencias al que son tan aficionados los adeptos de la cultura contemporánea, el anciano se distingue por la manera, dice Odo Marquard, como “contempla una y otra cosa y como se retarda delante suyo”.²⁸ La ancianidad nos enseña a reanudar la relación con el tiempo, a reconciliarnos con él. Esta reconciliación implica, como lo subraya el filósofo Robert Redeker, “que se dé importancia al vagabundeo sin objeto, a la lentitud, al aburrimiento, a la meditación, sin duda aquello que era para los antiguos griegos la *schole*, el ocio, la gratuidad. Es gratuito lo que hacemos para nada, sin

²⁵ C. S. Lewis, *The Four Loves*, New York, 1991, p. 131.

²⁶ O. Marquard, *Das Alter mehr Ende als Ziel*, en J. Wetz mit O. Marquard. *Endlichkeit Philosophisches. Über das Altern*, Stuttgart, Philipp Reclam, 2013, p. 87.

²⁷ R. Sebag-Lanoë, *Soigner le grand age*, op.cit., p. 90.

²⁸ O. Marquard, *Das Alter, mehr Ende als Ziel*, op.cit., p. 83.

objeto, fuera de agenda, fuera del empleo del tiempo²⁹”. El poeta Hermann Hesse subraya la importancia capital que tiene esta actitud de contemplación como es vivida por el anciano: “mirar, observar, contemplar deviene progresivamente un hábito, un ejercicio, e insensiblemente el estado de espíritu, la actitud que esto conlleva, estas cosas influyen nuestro comportamiento.... Nos asombramos de constatar hasta qué punto es maravilloso y bueno retirarse de esta carrera seguida, de esta loca corrida y de acceder a la *vita contemplativa*. En este jardín de la ancianidad, se desarrollan las flores que apenas hubiéramos soñado cultivar en otro tiempo. Aquí florece una planta noble, la paciencia. Devenimos mansos, tolerantes, y cuanto más disminuye nuestro deseo de intervenir y de actuar, más vemos crecer nuestra capacidad de observar, de escuchar la naturaleza tanto como a los hombres”.³⁰

El regalo inestimable que nos hace el anciano -conforme a la intuición que tiene Bobin citado en la introducción-, que se lo puede considerar como un sabio, reside en una elaboración de una cultura de la contemplación y del ocio auténtico, como bien lo percibió el filósofo F Nietzsche, hace cerca de 150 años: “Esta agitación crece tanto que la alta cultura no tiene más tiempo para madurar sus frutos, es como si las estaciones se sucedieran demasiado rápidamente. A falta de quietud, nuestra civilización desemboca en una nueva barbarie. En ninguna época los hombres de acción, los agitados, han sido más estimados. Una de las correcciones necesarias que hay que aportar al carácter de la humanidad será entonces el fortificar en una medida amplia el elemento contemplativo”.³¹ En cuanto al filósofo Joseph Pieper, subraya con razón, que “una verdadera cultura no puede desarrollarse sino sobre el terreno del ocio”,³² es decir en actividades que no sirven a nada, o más bien que poseen su finalidad en ellas mismas. Su presencia nos recuerda lo que el ser humano es en lo más profundo de sí mismo: hay una dignidad, un valor que escapan a todo fin útil, a toda reflexión funcional y cuantitativa, a los intereses y deseos subjetivos de los exitosos. Esta cultura de la contemplación y del ocio auténtico, opuesta a una cultura del activismo y de la diversión, es lo que permite “al hombre permanecer siendo un hombre”³³ para retomar la fórmula de la filósofa Simone de Beauvoir respecto a los ancianos, en el sentido de que no deben mostrarse exitosos ni ser rentables para la comunidad.

²⁹ R. Redeker, *Bienheureuse vieillesse*, Monaco, Ed. Du Rocher, 2015, p.180. Ver J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1974.

³⁰ H. Hesse, *Über das Alter*, op. cit., p. 72.

³¹ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I, Kritische Studienausgabe*, op.cit. vol 2, p. 232.

³² J. Pieper, *Müsse und menschliche Existenz*, B Wald, Hamburg, *Werke*, vol.8, p. 456.

³³ Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 568.

El mundo al revés en el que se encuentra el padre de Christian Bobin revela en definitiva una parte del mundo. La presencia del anciano es para el joven hiperactivo un regalo inestimable en la medida en que se encuentra presente al presente. Su capacidad de estar presente sin voluntad de control y disponible al surgimiento de lo inesperado, de lo nuevo, su capacidad de recibir lo que se revela en el aquí y ahora, y abrirse al futuro en una actitud de confianza y esperanza, todo esto representa para nuestra cultura occidental una riqueza muy grande.

De este modo el anciano nos enseña a “perder” nuestro tiempo. A falta de quietud, nuestra civilización desemboca en una nueva barbarie, encarando cada encuentro como un regalo vivido en presencia del presente. Como escribe el poeta al final de *La Présence pure*: algunas flores, vendimiadas por una lluvia nocturna, han caído sobre una mesa del jardín de la casa. Mi padre las mira. Hay en sus ojos una luz que no debe nada a la enfermedad y que haría falta un ángel para descifrarla³⁴. Esta luz revela su presencia como un regalo inestimable. Este es el don que nos procura la sabiduría.

Traducción: P. Alberto Espezel

³⁴ Ch. Bobin, *La Présence Pure*, op.cit., p. 151.

Un momento de verdad

—
Andrés Vingt-Trois *

El envejecimiento es un aspecto importante pero poco tenido en cuenta en el funcionamiento social. El lugar de la persona en la sociedad está dictado esencialmente por su capacidad de producción y de consumo. Cuando se sale del sistema de producción, en el momento de la jubilación, se entra en un terreno indefinido. Y cuando un poco más tarde salimos progresivamente del sistema de consumo, porque ya no tenemos los medios y las necesidades disminuyen, o en todo caso cambian, nos transformamos en un elemento neutro o, peor todavía, en un estorbo, porque nos volvemos inútiles y caros. Es por eso que no es extraño que las personas ancianas se sientan en mayor o en menor medida al margen de la sociedad.

El tiempo del cuestionamiento radical

El paso hacia la jubilación es, en cierta manera, una prueba de verdad. Hasta ahora nos sostenía la idea de que éramos alguien en la medida en que hacíamos algo, pues la actividad nos permitía ser reconocidos como importantes. Entonces descubrimos que hay actividades que ya no podemos hacer más, mientras que el mundo alrededor nuestro continúa atareado. Es necesario buscar, identificar y poner en práctica las potencialidades que tenemos fuera de la productividad y el compromiso profesional. Me parece que es un momento de verdad, porque la pregunta que tenemos que hacernos a nosotros mismos y que no podemos esquivar es: “¿eres solamente lo que haces, o eres *más* que lo que haces?”.

Es un momento de verdad, porque estamos obligados a cuestionarnos como no lo hemos hecho antes. Debemos revisar nuestros criterios sobre lo que es la vida –no la vida en general, sino nuestra vida presente–: “Si hoy no hice nada, o lo que hecho es solamente satisfacer mis necesidades inmediatas y dejar que los ruidos del mundo lleguen hasta mí sin que me pidan nada personalmente, ¿es que mi jornada ha sido perdida?”. Es probable que algunos cuestionamientos sobre el pasado y algunas comparaciones puedan llegar al espíritu: “¿qué valor tuve a los ojos de los otros en mi profesión? Y yo mismo, ¿me intereso por los otros? ¿Qué necesidad tengo de los demás ?

* Arzobispo emérito de París. Nació en 1942, fue ordenado presbítero en 1969 y obispo en 1988.

¿Cómo vivo esto ahora? ¿Qué ha cambiado?”. Es todo un camino que se clarifica poco a poco.

No se trata solamente del lugar en la sociedad y las relaciones con los otros, sino también de la relación con las cosas, los objetos. En la vida activa siempre tuvimos necesidad de ellos y no teníamos el tiempo de pensar sobre su sentido. Cuando no trabajamos más, las necesidades no son las mismas. ¿Es esto debido a la cesación de la actividad, o porque nos damos cuenta de que no usamos ciertas cosas simplemente porque ellas no son necesarias para vivir? Una de las verdades a las cuales nos enfrenta la jubilación es la manera en que utilizamos y evaluamos las cosas de este mundo. Hay algunas que no necesitamos más, y otras a las cuales seguimos apegados, muchas veces por razones sentimentales. Pero llega siempre un momento en donde hay que decirse: “Ya no necesito de tal o cual cosa”.

Por mi parte tuve la suerte de mudarme numerosas veces. En cada ocasión pude darme cuenta de que la cuestión no era: “¿podré llevarme todo?”, sino mas bien: “¿qué es lo que no necesito guardar?”. Es un buen modo de despojarse. Por ejemplo he llevado conmigo durante largo tiempo una biblioteca de roble macizo. Finalmente la dejé en Tours. Cuando salí de la residencia del arzobispado de París, me fui solo con algunos libros, dejando la mayoría al servicio de los demás.

La hora de la decisión

Este momento de verdad de la vida tiene una virtud espiritual: los pretextos para ir hasta el fin de nuestra reflexión se desvanecen uno tras otro. Nos esforzamos mucho en este mundo, sobre todo en la etapa adulta. Sin embargo, en todo lo que emprendemos, mismo en los compromisos no profesionales, hay bastantes “entretenimientos” que nos impiden buscar cuál es el sentido y la finalidad de la vida humana.

Cuando se llega a la edad de la jubilación, una pregunta surge de manera más incisiva: es la pregunta sobre la decisión de nuestra respuesta al llamado de Dios, sea cual sea la forma que ella tome. Tomamos consciencia de que el tiempo que nos es dado para usar nuestra libertad no es infinito. El desafío es no contentarse con lamentarse sobre lo que hemos hecho o no, o sobre lo que deberíamos haber hecho, e imaginar que podemos “regularizar nuestra situación”. Se trata de preguntarse, antes de ya no estar en condiciones de hacerlo: ¿soy capaz de dar gracias a Dios, de tarde y de mañana, de agradecerle por el día que he vivido?, ¿deseo ponerme a su escucha durante toda la jornada que comienza?

Lo que importa es sentir cómo Dios actúa aun en los límites debido al envejecimiento, que se hacen perceptibles cuando comienza el proceso irreversible que culmina con la defunción. La experiencia de la disminución, del debilitamiento es una oportunidad para discernir el hecho de que Dios no obra solamente en la fuerza, de la que el hombre puede disfrutar, sino también en su debilitamiento, y que paradójicamente lo hace de manera sorprendente y más radicalmente eficaz. El desafío es dejarse unir por el Espíritu al Hijo, que resucitó porque coloca a disposición del Padre todo lo que recibe de él y cumple así su voluntad de compartir su vida de don de sí, más fuerte que la muerte.

Cuando ya no somos arrastrados por el torbellino de proyectos y realizaciones, sino que, al contrario, bajamos por una pendiente de reducción de actividades, esta disminución puede ser literalmente convertida e invertida nuevamente en el dinamismo de la misión de la Iglesia, experimentando y testimoniando que la omnipotencia de Dios se revela y obra en el despojamiento.

Envejecer hoy

Todo esto toma hoy en día una forma particular y sin duda inédita, en la medida en que la esperanza de vida aumenta. Antes, se trabajaba muy duro, sin vacaciones, y se comenzaba muy joven. Los que se jubilaban debido a algún problema que les impedía continuar su labor, generalmente no sacaban provecho de su jubilación por mucho tiempo. Sus sucesores mejoraron poco a poco sus condiciones, gracias a los progresos de la higiene y de la medicina, y gracias también a los avances técnicos que permiten hacer menos horas y horas menos arduas. El resultado es que, independientemente de los aspectos económicos y espirituales, podemos percibir algunas novedades ligadas al acceso cada vez más frecuente a la edad avanzada y hasta muy avanzada.

Pareciera primeramente que entre los “seniors” o los “ancianos”, las diferencias sociales tienden a desaparecer. A pesar de las diferencias de “clases sociales”, el envejecimiento produce muchas veces una comunidad de situación: una solidaridad o una complicidad, en todo caso una proximidad, tal vez debido al marginamiento y al hecho de haber sido contemporáneos de los mismos grandes acontecimientos y de las mismas mutaciones.

Se percibe también, en las personas cada vez más numerosas que envejecen, una focalización de la memoria (cuando ella se puede expresar) en ciertas experiencias del pasado. Son acontecimientos, que aun sin que ellos se dieran cuenta en su momento, los han finalmente marcado y han modelado su personalidad hasta el punto que cuando vuelven a ellos se olvidan del resto –hasta

del presente. En cada caso aquí se manifiesta una parte íntima de verdad.

Existe también una evolución en la manera de acompañar este proceso. Antes de la Segunda Guerra mundial, la mayoría de la gente vivía en el campo, con un sistema de relaciones más denso y directo que lo que conocemos en nuestras ciudades. No había teléfonos o bien solamente uno para todo el pueblo. La ayuda entre los vecinos y la organización familiar, con varias generaciones viviendo bajo el mismo techo, eran más desarrolladas. En nuestros días, la asistencia se ha profesionalizado e interviene de un modo administrativo, sin duda materialmente más eficaz pero más impersonal.

Es lo que se puede verificar en los “establecimientos de hospedaje para personas ancianas dependientes” (EHPAD). Las condiciones de admisión en estas casas medicalizadas se endurecieron durante estos últimos veinte años. Para entrar, hay que ser verdaderamente incapaz de quedarse en su casa y necesitar cuidados regulares e intensivos. Solamente pueden vivir allí personas completamente dependientes, lo que pesa considerablemente sobre el ambiente. Cuando hay algunos pensionistas que pueden salir, volver, hablar de lo que vieron, escucharon e hicieron, ellos aportan una calidad de vida que ya no pueden tener personas que poseen cualidades relacionales reducidas, sobre todo si son cada vez menos solicitadas.

Y la familia

La perspectiva de la dependencia y del aislamiento que ésta conlleva inquieta a los que temen ser “ubicados” en una institución especializada, separándolos de todo antes de desaparecer. Esta ansiedad está muchas veces ligada a un sentimiento de responsabilidad con las generaciones que siguen. Si algo anda mal con los hijos o los nietos, cuando un matrimonio no funciona, cuando un hogar se deshace, o cuando los jóvenes están tironeados y dispersados, los abuelos quedan como los últimos testigos de lo que ya no funciona. Algunos se preguntan: ¿qué pueden, qué deben hacer? Muchas veces ellos quisieran ser como una corte de apelación afectiva, por lo menos para aquellos a los que se podría aún ayudar.

Pero esta disponibilidad requiere una forma de renuncia. Porque ya no tienen sobre sus hijos adultos la autoridad que tenían en el tiempo de la educación. A ellos les llegó la hora de ser padres, y son ellos los primeros e irremplazables responsables de sus propios hijos. Los abuelos que intentan responder a las necesidades de sus descendientes son conducidos a una cierta ascesis, porque no pueden comportarse como si fueran siempre lo que fueron. Para ser una ayuda sin imponerse se requiere lo que podríamos llamar una conversión.

Al mismo tiempo, está la deuda que los hijos son conscientes de tener con sus padres. Las situaciones son muy diferentes según la autonomía del padre o la madre anciano, según esté solo o no, y según las capacidades de su cónyuge cuando aún está presente. Esto también exige a los más jóvenes un trabajo sobre ellos mismos. Tendemos a estimar que la calidad de toda relación depende de lo que hacemos juntos. No se puede hacer mucho con alguien que está encerrado en un geriátrico. La conversación es difícil. Tenemos la impresión de que no hay más comunicación. Es entonces que hay que interrogarse, buscar y descubrir lo que no cesa de ligarnos aun cuando ya no se puede compartir. Es un momento de verdad, tanto para el que visita como para el anciano.¹

Si esto vale para la relación entre los padres que declinan y sus hijos en plena flor de la edad, también se puede aplicar más ampliamente a todos: la manera como el envejecimiento es acogido, tratado y vivido es reveladora de lo que fundamenta la sociedad y de aquello que la anima más profundamente que lo inmediato y lo planificable. Es una prueba de verdad.

Traducción: Andrés Di Cío

¹ Sobre la responsabilidad de los abuelos en relación a sus hijos y sus nietos y sobre el acompañamiento de padres ancianos, ver el libro del Cardenal Vingt-Trois: *La Famille, un bonheur à construire* (La familia, una felicidad para construir), Parole et Silence, p. 147-153.

Meditación sobre la pérdida de la autonomía y el abandono

—
*Ysabel de Andia**

El envejecimiento frecuentemente viene acompañado por una pérdida de autonomía, y una enfermedad no inmediatamente mortal, marca una etapa que puede acogerse a la vez como una prueba y una gracia. Esta experiencia – porque se trata aquí realmente más de experiencia que de un discurso teológico– se funda en la fe en Cristo, y seguramente no puede comprenderse fuera de esta fe viva, pero el rostro de Cristo se vuelve hacia todos.

La pérdida de la autonomía

Hay un antes y un después de la pérdida de la autonomía. Antes, el hombre es dueño de sí mismo como del universo. Está en “plena posesión” de sus medios, y después es desposeído de sí mismo, o mejor, es desposeído de la posesión de sí mismo. Ya no puede hacer lo que antes hacía “él sólo”: comer, caminar. Tiene “necesidad” de una ayuda para hacer todo, y esta “necesidad” aparece a veces como una pérdida de la libertad, una esclavitud. Depende de otros para todo. Ellos son sus piernas, sus manos, sus ojos. Depende de la “buena voluntad” de los otros, que pueden ser atentos o no. Si no le prestan atención, si no comprenden lo que sufre, se siente abandonado. Pero, ¿se puede comprender el sufrimiento sin sentirlo? Sí, se puede, y a eso se lo llama compasión: llorar con los que lloran, alegrarse con los que están alegres.

El mundo se reduce al espacio al que sus pies pueden llevarlo, en el tiempo improbable de su prueba. El pasado trae consigo los grandes espacios de la tierra y del mar, de los paisajes y los viajes. La vista se restringe a un cuarto de hospital o del geriátrico con una ventana que se abre sobre el cielo lejano, sobre los techos de la ciudad. Hasta el lenguaje queda afectado. La conversación se reduce a las preguntas y respuestas de los cuidadores o de algunas visitas. Se acabaron los debates intelectuales, las conferencias o las enseñanzas. El campo de la palabra también se limita. La palabra balbucea,

* Nacida en París en 1937. Es doctora en Teología por la Univ. Gregoriana (Roma) y en Filosofía por la Sorbona (París). Es miembro de la Pontificia Academia de Teología, especializada en patristica.

tartamudea, se retoma... También la memoria está afectada... sobre el pasado se extiende una niebla.

Pérdida de la voluntad o de la libertad, pérdida de la memoria, pérdida de la inteligencia que no “funciona” como antes. Queda la mirada, el apretar las manos que expresan el afecto, el reconocimiento.

Además está la angustia de verse encerrado en un trampa de la que uno no puede salir, la angustia de morir; detrás de la pérdida de autonomía se perfila la pérdida de la vida. Estar sólo con el propio sufrimiento, amurallado en su sufrimiento.

El abandono de Dios y el abandono en Dios

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Estas palabras de Jesús en la cruz, que nos narran Mateo (27,46) y Marcos (15,34), son el comienzo del salmo 22, cercanos al pasaje de Isaías (53) sobre el siervo sufriente.

Cristo ha conocido la agonía, término que significa “lucha” (*agón*) en Getsemaní. La lucha por aceptar la voluntad de Dios, por beber el “cáliz amargo” de la pasión, y padecer el suplicio atroz e infamante de la cruz. Ha pedido al Padre “que aleje de él esta copa”, pero al final se abandona completamente a su voluntad. “No lo que yo quiero sino lo que tú quieras” (Mt 26,39 y Mc 14,36).

Así, el que está “en el fondo hueco del sufrimiento”, lucha por aceptarlo. Y no hay que olvidar demasiado pronto este momento de agonía propio de todo sufrimiento. Para un cristiano, esta aceptación es sostenida por el “sí” de Jesús a su Padre: “No lo que yo quiero”, la salud, la felicidad, sino “lo que tú quieras”, la realidad de este sufrimiento que no ha sido querido por Dios, sino permitido por Él, porque constituye la fuente de un bien mucho mayor.

Cristo ha sufrido antes que nosotros y por nosotros, y nosotros sufrimos con él y en él. Todo sufrimiento es una com-pasión con Cristo, un padecer con la pasión de Cristo, en la pasión de Cristo, y el ángel que lo confortó nos aporta silenciosamente su consuelo.

Podemos soportar las noches oscuras en las que somos arrojados compartiendo su prueba del abandono al Padre, y podemos abandonarnos al compartir su abandono al Padre. El abandono de Dios es la prueba de su ausencia, mientras que el abandono en Dios se apoya en su presencia constante y amante.

Impotencia de la debilidad y poder en la debilidad

Sin embargo, la debilidad humana puede ser querida por Dios para que resplandezca su poder. Pablo “por tres veces pidió al Señor que quitara el Ángel de Satanás encargado de golpearlo” y el Señor le respondió: “*Mi gracia te basta: porque el poder se despliega en la debilidad*. Por tanto, con todo el corazón me gloriaré sobre todo en mis debilidades, a fin de que repose en mí el poder de Cristo” (2 Co 12,9, trad TOB). Dios no suprime la lucha de Pablo contra Satanás, sino que le asegura su gracia que triunfa del mal, más aún, lo mantiene en su fragilidad para que resplandezca su poder.

Cuando uno no “puede” ya hacer nada, sólo puede abandonarse entre las manos paternales, queriendo que “se haga su voluntad así en la tierra como en el cielo”.

Entonces se descubren profundidades insospechadas: perderse uno mismo para confiarse a Dios nos revela que ya no estamos “solos”, sino que Dios está con nosotros y en nosotros. El yo autónomo no necesitaba a Dios, por lo menos lo creía caminando aparentemente sin él, y he aquí que ahora es como un niño que no suelta más la mano del Padre, se ha convertido en hijo de Dios. Es hijo en el Hijo.

Como Cristo, es “entregado” en manos de los hombres que pueden hacer de él lo que quieran y este abandono en las manos de Dios y en las manos de los hombres, lo llena de reconocimiento por el amor recibido. El abandono de sí mismo le hace descubrir el don del otro, la gracia. Todo es gracia, y la gracia divina “basta”.

He aquí que en su “debilidad” él experimenta el “poder” de Dios y que, con san Pablo, “se glorifica” en su debilidad. La fragilidad de Pablo es la de su impotencia delante de las “fuerzas del mal”, la fuerza de Pablo es saber que es Dios el que realiza con él y en él.

La debilidad de Cristo es su “anonadamiento” sobre la cruz y su “fuerza”, su “exaltación” por el Padre. La cruz es el signo de la victoria divina sobre el pecado y sobre la muerte.

En nuestro abandono entre las manos del Padre descubrimos que el Padre actúa en nosotros con poder para nuestra salvación y la salvación del mundo. Nuestra debilidad, nuestro sufrimiento, es redentor. Es un misterio, una loca esperanza, que sólo se descubre a los ojos de la fe. Lo que “no tiene sentido” se descubre pleno de un sentido infinito. Pasar de la pérdida de la autonomía al abandono a Dios, de la debilidad física a la debilidad como salida espiritual, sólo se puede realizar en la fe, la esperanza y la caridad. *Ave crux spes unica*, decía Edith Stein al partir para Auschwitz.

El abandono como despojo de sí en las manos del Padre y de su “dulce voluntad” engendra una paz profunda, la “paz de Dios que sobrepasa toda inteligencia y guarda sus corazones y sus pensamientos en Cristo Jesús” (Fil 2,7). Ya no hay lucha, desgarramiento entre la carne y el espíritu, sino la unificación de todo el ser, en otro tiempo buscada a un nivel menos profundo, el de la inteligencia y la libertad humanas, y ahora realizado en la paz “que sobrepasa toda inteligencia”.

El “yo” de uno mismo, que parecía “perdido” en la pérdida de la autonomía, descubre, en el abandono en Dios, que es todo relativo a Dios. ¿Qué es lo que se ha perdido? Lo que tenemos que abandonar en la muerte, el “hombre viejo”, o el “hombre exterior” ¿Qué es lo que se ha salvado? El “hombre nuevo” u “hombre interior” que ya ha pasado, con Cristo, de la muerte a la vida.

La angustia del tiempo presente y el peso de la gloria eterna

Por eso no perdemos el coraje, y aún si en nosotros el hombre exterior va hacia su ruina, el hombre interior se renueva día a día. Porque nuestras angustias pasajeras son livianas en relación con el peso de la gloria eterna que ellas nos preparan. Nuestro objetivo no es lo que se ve, sino lo que no se ve: lo que se ve es provisorio, pero lo que no se ve es eterno (2 Cor 4,16-18).

San Pablo procede por oposiciones: el hombre exterior y el hombre interior, la angustia y la gloria, lo liviano y lo pesado, lo visible y lo invisible, lo provisorio y lo eterno. Son el revés y el derecho de una misma realidad vista del punto de vista humano o del punto de vista divino.

Nosotros pensamos fácilmente que son nuestras acciones notables las que nos aportan la gloria, pero esta gloria es una gloria humana, pasa como pasa este mundo, sólo el amor permanece. Son nuestras “angustias”, lo que nos parece menos “glorioso”, lo más destructivo de nosotros mismos, que, unidas a Cristo, llevan un “peso de gloria eterna”. Porque, en el abandono en Dios, pasamos ya del tiempo a la eternidad, de nuestro tiempo provisorio a su eternidad feliz y no podemos juzgar nuestras angustias según nosotros, sino según Él.

La cruz hace estallar nuestras medidas humanas, nuestra sabiduría humana, para abrirnos a la inmensidad de Dios, a la sabiduría de Dios que escandaliza la sabiduría humana.

Experimentamos así lo que significa abandonarse a DIOS. La “angustia” de la agonía, el descuartizamiento de la cruz aparece entonces como el camino más seguro para permitir la erupción de la gloria divina en nuestra pobre humanidad.

El abandono en Dios consiste en abandonar lo que somos y a lo que nos aferramos, nuestros pensamientos y nuestros deseos, nuestros sufrimientos y nuestros sueños, para abandonarse en Dios, en Aquel que está más allá de todo y en el corazón de todo, como el Amor que transforma todo en amor.

Traducción: Hna. Josefina Llach

Una pequeña teología de la vejez

—
Ivica Raguž*

*De allí que se pueda pasar de la vejez y las arrugas a la juventud,
y es asombroso que mientras el cuerpo va de la adolescencia a la ancianidad,
el alma, si llega a la madurez, pasa de la ancianidad a la adolescencia*
Orígenes, *Hom. in Ez. XIII*, 2¹

Es bien sabido que la sociedad europea está envejeciendo y que es posible que las personas de la tercera edad constituyan la mayoría de la población en el futuro cercano. El tiempo de vida se prolonga, mayormente gracias a las mejores condiciones de vida, como también al inmenso desarrollo de la medicina moderna. Esto probablemente lleve a la situación de que las personas vivan quizás la mitad de sus vidas en una edad avanzada. Uno de los temas candentes relativos a la vejez se relaciona con la forma de morir, la cuestión acerca de la fase final de la vida ante enfermedades incurables, especialmente discusiones sobre la eutanasia y los medios artificiales para prolongar la vida, el tema de las enfermedades mentales relativas a la vejez y otros temas similares. Además, en la sociedad actual la vejez no es sólo un hecho, sino que también es percibida como un problema y hasta casi como una vergüenza. Como mostraremos, hoy se celebra sólo la juventud, y es casi ofensivo decir que alguien es viejo, que tiene aspecto de viejo. Esta visión negativa de la vejez afecta asimismo a otras edades, especialmente las de la adultez y la niñez.² En efecto, mientras que la adultez estaba anteriormente estrechamente relacionada con el hecho de formar una familia y tener hijos, así como de encontrar un trabajo estable, ambas realidades son hoy objeto de cuestionamiento. Hoy en día es raro que alguien quiera ser maduro, asumir responsabilidades y menos aún ser anciano. Todos quieren ser jóvenes, el eterno “Peter Pan”, y por supuesto jóvenes sin necesidad de tomar decisiones, especialmente aquellas decisiones que determinan el curso de la propia vida.

* Ivica Raguž, nacido en 1973, es profesor en la Facultad de Teología Católica de Đakovo en Croacia; también es director de la revista *Communio* en Croacia.

¹ *Licet igitur a senectute et ruga ad iuventam transcendere et hoc est in hac parte mirabile, quod corpus ad adulescentia pergat ad senium, anima vero si venerit ad perfectum, a senecta in adulescentiam transmutatur.*

² Cf. A. Matteo, *Tutti muoiono troppo giovani. Come la longevità sta cambiando la nostra vita e la nostra fede*, Soveria Mannelli, 2016.

Estos y otros muchos temas representan un inmenso desafío para la Iglesia. A lo largo de su historia, la Iglesia siempre ha desarrollado un cuidado pastoral de los ancianos, y esta tarea es hoy más importante y actual que nunca. El objetivo de la presente reflexión es contribuir a ello. En el primer capítulo hablaremos en términos generales sobre las características, dificultades, pero también las formas distorsionadas y erróneas de vivir la vejez. En el segundo capítulo nos referiremos a la teología de la vejez basada en las Escrituras y en la tradición teológica.³

1. Acerca de la vejez y sus dificultades

1. La vejez comienza en el momento en que una persona se da cuenta de que el tiempo que tiene a su disposición va mermando, que el pasado vivido sobrepasa al futuro que le espera. El futuro y las posibilidades que conlleva se vuelven cada vez más limitados, el marco para lo nuevo y la apertura hacia lo nuevo se reducen cada vez más, lo que contrasta con la juventud, que se define fundamentalmente a través de una apertura hacia lo nuevo, hacia el futuro: “Viven en el recuerdo más que la esperanza; ya que la vida que les queda es corta, pero la vida pasada es larga, y la esperanza pertenece al futuro, el recuerdo al pasado. Ésta es la razón detrás de su locuacidad; porque están hablando incesantemente del pasado, porque se deleitan en recordar”.⁴ Por ello, una persona se vuelve vieja en el momento en el que su futuro pierde importancia, es decir cuando retorna una y otra vez al pasado y vive en él. En una palabra, mientras que las personas jóvenes disponen de tiempo y no reparan en el paso del tiempo, las personas ancianas no disponen de tiempo y sienten la presión, el “acortamiento” del tiempo. La experiencia del mundo y el espacio está conectada con el sentido del tiempo. Según Jean Améry, el tiempo marca el mundo y el espacio. Por eso es que, cuando el tiempo se “acorta”,

³ Dentro del rico caudal de obras sobre el tema consultamos las siguientes obras: J. Améry, *Über das Altern: Revolte und Resignation (On Aging: Revolt and Resignation)*, Stuttgart, 2016; I. Raguž, *Uvod u teologiju životnih doba (Introduction to the Theology of Age)*, en: IDEM, *Teološki fragmenti (Theological Fragments) I*, Đakovo, 2016, págs. 72-75.; IDEM, *Razgovori s prijateljima. Montaigne – Nietzsche (Conversations with Friends Montaigne – Nietzsche)*, Panni, Đakovo, 2016, págs. 50-52.; M. Kehl, *Altern in Würde*, in: *Geist und Leben* 90 (2017),1, págs. 6-15.; N. Bobbio, *De senectute e altri scritti autobiografici*, Roma, 2006.; O. Marquard, *Theoriefähigkeit des Alters*, en: IDEM, *Philosophie des Stattendessen*, Stuttgart, 2000, págs. 135-139; IDEM, *Zum Lebensabschnitt der Zukunftsminderung*, en: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 2006*, Darmstadt, 2007, págs. 116-119; R. Redeker, *Bienheureuse vieillesse*, Mónaco, 2015; P. K. Liessmann, *Schandmaulkompetenz. Eine kleine Philosophie des Alters* (http://vgs.univie.ac.at/_TCgi_Images/vgs/20090512120048_QS26Liessmann18-29.pdf; descargado el 2 de septiembre de 2017).

⁴ Aristóteles, *Retórica* II, 13.

también el mundo y el espacio pierden su importancia.⁵ Ello puede verse en el hecho de que las personas ancianas tiendan a quedarse en el lugar que les es familiar, en el que hay menos movimiento. Así, las personas ancianas viven más en el pasado, en sus recuerdos del pasado, y saben mejor lo que ocurrió en el pasado que los hechos de reciente data.

Como bien indica Jean Améry, esto provoca un sentido de “alienación cultural”⁶ en las personas ancianas. Dado que viven cada vez menos en el presente, las personas ancianas se encuentran alienadas de la sociedad y la cultura modernas. Las personas ancianas no están “al día”, viven en sus propias ideas, los libros que han leído y formas de ver el mundo. Para ellos es difícil abrirse a los cambios culturales, y cuando lo logran, los adultos miran a esa apertura de los ancianos hacia lo nuevo con desconfianza, porque no son ellos quienes han creado lo nuevo. Otra vez Améry resume esto muy bien al decir que para los ancianos “no sólo su cuerpo – que se transforma de algo que se lleva a algo que les pesa, una carga – sino incluso su cultura se convierte en un peso y una tribulación, como un corazón insuficiente, un estómago sensible o una mandíbula débil”.⁷ Si a ello le sumamos que la cultura moderna está definida por fases y cambios continuos, así como los descubrimientos tecnológicos y de otro tipo que ocurren a diario, el sentimiento de alienación de los ancianos respecto de la sociedad moderna aumenta cada vez más.

Además, esto se relaciona con la gran relativización del rol anteriormente importante que se les asignaba a los ancianos en la sociedad con respecto a la sabiduría. En las sociedades tradicionales, en el pasado, los ancianos conservaban en sus memorias el recuerdo de una sociedad y una familia en particular. Hoy en día, en las sociedades no tradicionales – sociedades que se están volcando por entero al futuro – no se le da importancia a la sabiduría de los ancianos. Es más, para ser “sabios” en la sociedad de hoy, las personas ancianas deben aprender de los jóvenes, es decir – como lo advirtió el filósofo austriaco

⁵ J. Améry, *Über das Altern: Revolte und Resignation*, p. 31s. Aquí podemos mencionar que Jean Améry ha ofrecido probablemente la mejor exposición sobre la fenomenología de la vejez y sus dificultades. Pero como el título mismo del libro indica, para Améry, que es ateo y terminó suicidándose, la vejez sólo causa resignación. El filósofo francés no ofrece ninguna solución para los ancianos fuera de la desesperación y la resignación. La contribución del libro de Améry consiste en presentar la vejez de modo totalmente realista, con todas sus fatigas y tribulaciones, además de mostrar que todos los intentos de la sociedad moderna por combatir la vejez son soluciones baratas y en definitiva sin sentido. Aunque suene paradójico, un acercamiento a la vejez con un grado tal de nihilismo prepara el camino para la única forma adecuada y verdadera de vivir la vejez que no se basa en las soluciones baratas y sin sentido de este mundo, y esa forma adecuada es vivir la vejez en la fe de Jesucristo.

⁶ J. Améry, *Über das Altern: Revolte und Resignation*, págs. 107-136.

⁷ *Ibid*, pág. 121.

Paul K. Liessmann, formulándolo como un verdadero parámetro para las personas ancianas – que la única forma en que ellos pueden sobrevivir en la sociedad moderna no tradicional es siendo y manteniéndose jóvenes.⁸

Aquí nos encontramos con la primera dificultad, y también con lo difícil que resulta vivir la vejez en la sociedad de hoy, y que consiste en que la sociedad, condicionada por la ideología de la juventud como único criterio (jeunisme) de autorrealización y éxito, obliga a los ancianos a ser jóvenes, a comportarse como gente joven, y a pensar y actuar como gente joven. Esto se puede percibir especialmente en la ropa, donde hoy no se ve más una distinción entre gente mayor y más joven. Entre las mujeres, pero hoy cada vez más también entre los varones, existe una gran obsesión con la cirugía estética y soluciones “anti-aging”. Pero esta alienación del presente y el futuro también puede causar en las personas ancianas un sentimiento de pesimismo extremo, una negatividad hacia todo lo que existe. Ya Aristóteles escribió al respecto: “Ya que, debido a que han vivido ya muchos años y han sido defraudados por otros o por el hecho de haber cometido ellos mismos más errores y dado que la mayoría de las cosas humanas tienden a salir mal, no son positivos con respecto a nada, y muestran en todo una excesiva falta de energía. [...] Son maliciosos; porque la malicia consiste en ver el lado peor de todo. Además, son suspicaces debido a la desconfianza, y desconfiados debido a su experiencia”.⁹

2. La segunda característica y la segunda dificultad es la pérdida de la fortaleza física. En la vejez, el cuerpo se torna cada vez más “masa” y cada vez menos “energía”, como escribe Améry, y continúa: “Pierna miserable, corazón imprevisible, estómago rebelde: ustedes me lastiman, son mis adversarios. Querría tocarlos y cuidarlos y compadecerme de ustedes, y también arrancarlos de mi cuerpo y reemplazarlos. Mi mente nada con el pensamiento de que yo soy mi pierna, mi corazón, mi estómago, que soy cada una de mis células vivas e incluso de aquéllas que se renuevan lentamente – y al mismo tiempo sigo sin ser esas células. Me estoy convirtiendo en un extraño para mí mismo al tiempo que me acerco más a ellas y sin embargo, al hacerlo, me estoy volviendo yo mismo”.¹⁰ El cuerpo no es lo que era antes, se cansa fácilmente, lleva las penurias del día con mayor dificultad, la movilidad y el vigor disminuyen, el metabolismo se vuelve más lento. Después de cada recuperación de una enfermedad y de una invalidez, el cuerpo pierde fuerza y ya no es más lo que era antes.

⁸ P. K. Liessmann, *Schandmaulkompetenz. Eine kleine Philosophie des Alters* (http://vgs.univie.ac.at/_TCgi_Images/vgs/20090512120048_QS26Liessmann18-29.pdf; acceso del 2 de septiembre de 2017).

⁹ Aristóteles, *Retórica*, II, 13.

¹⁰ J. Améry, *Über das Altern: Revolte und Resignation*, pág. 61.

Aparecen además ciertas enfermedades menores, presión arterial alta, dolor en los huesos y en las rodillas, disminución de la visión y el poder auditivo. En su corporeidad, el hombre se vuelve un extraño para sí mismo, luchando con el hecho de ser, y a la vez no ser, el mismo. Su cuerpo se vuelve cada vez menos permeable, abierto, y cada vez más una especie de coraza dura, una “tumba”, como lo percibía Platón (*soma – sema*). De alguna manera, el cuerpo obliga al hombre anciano a volverse un ser aislado del mundo, a ese “envejecimiento cultural” ya mencionado. No tiene más la fuerza para aprender, para abrirse hacia lo nuevo, y se vuelve un ser cansado y tedioso.

Esta endebles y este debilitamiento general se manifiestan especialmente, como bien reconoció Cicerón en su *De Senectute*, en habilidades muy limitadas para disfrutar de la comida y la bebida. La comida no conlleva más el placer, como antes, porque se percibe cuán perjudicial es ella para el cuerpo, volviéndolo obeso, lánguido, y causando la debilidad general del cuerpo. Pero, además, con la edad avanzada la bebida empieza a producir menos placer, porque está relacionada en mayor o menor medida con la consumición de alimentos, y el cuerpo tiene una menor capacidad para tolerar el alcohol, que le causa dolores de cabeza, presión arterial alta y fatiga – mucho más que durante la juventud. Finalmente, el debilitamiento del cuerpo también afecta la potencia sexual del hombre. Al cuerpo le resulta más difícil relajarse, está más expuesto a las preocupaciones y penurias cotidianas, le es más difícil alcanzar el placer, es más fácil cansarse después, y por sobre todo es frecuente que el cuerpo no pueda seguir la voluntad y al deseo, lo que también causa una falta de interés en una relación íntima, sexual.

Tal cambio puede también, en la vejez, causar ciertas maneras de vivir problemáticas. En ciertas personas el debilitamiento general del cuerpo causa aquello que Jean Améry llama “narcisismo melancólico”.¹¹ El debilitamiento del cuerpo obliga a las personas ancianas a obsesionarse con su cuerpo, lo cual los pone en un círculo de amor y odio hacia su propio cuerpo. Asimismo, el debilitamiento del cuerpo es para muchas personas ancianas una tragedia que conlleva un sentimiento de resentimiento y languidez. Esta languidez se manifiesta en el entregarse a los placeres existentes, en especial la comida y la bebida. Muchas veces, este disfrute de comida y bebida vuelve a los ancianos más viejos aún, aún más cansados y más lánguidos. Algunas personas mayores, sin embargo, no quieren aceptar su nueva situación. No escatiman esfuerzos para tratar de hacer que su cuerpo parezca más joven.

¹¹ Cf. *Ibid*, págs. 50-53.

3. La tercera característica y la tercera dificultad de la vejez es la jubilación, un corte con las actividades habituales en las que uno ha estado involucrado durante toda su vida, cuando uno ingresa en el tipo de jubilación que Norberto Bobbio llama una “jubilación burocrática”. En muchas personas mayores, esto provoca un sentimiento de falta de valoración personal y, en lo social, de inutilidad. Este sentimiento suele resultar en que vean en todo una pérdida de respeto hacia ellos. A las personas mayores les impacta especialmente el hecho de que la sociedad moderna valore sólo las llamadas “actividades instrumentales”, es decir aquellas que conllevan una cierta ganancia, un cierto beneficio. Por el otro lado, las personas mayores están condenadas a las actividades no instrumentales, casi se diría actividades contemplativas (hobbies, hacer vida social y cuidar a los niños), las cuales en la sociedad actual no son valoradas o, en el mejor de los casos, no son consideradas importantes y valiosas. Por esta razón, algunas personas mayores tratan de evitar jubilarse a toda costa, se sienten abrumadas por los jóvenes y, por envidia, buscan evitar que las generaciones jóvenes asuman más responsabilidades.¹² O intentan continuar en el mismo rol, lo que los lleva a un cansancio extremo, a la depresión y a enfermarse físicamente.¹³

4. La cuarta característica y dificultad de la vejez es el miedo a la muerte. La vejez aparece en el momento en que la persona toma conciencia de la muerte, bajo la forma del miedo a la muerte. Las personas jóvenes no le tienen miedo a la muerte, casi nunca piensan en la muerte; la muerte no es un tema para ellos ni siquiera cuando están gravemente enfermos. Van al límite, sin pensar si lo que hacen podría causarles la muerte o no. Los ancianos, por el otro lado, tienen miedo de todo, hasta del más leve resfrío por temor a que en él yazga la muerte. Esta experiencia intensa de la muerte cobra aún más intensidad por el hecho de que la gente anciana se vuelve cada vez más solitaria si sus compañeros de vida, amigos y conocidos ya están muertos o gravemente enfermos, y hoy en día lo primero que leen en el diario son los avisos fúnebres.

¹² Romano Guardini señala con razón que frecuentemente las personas ancianas son responsables ellas mismas por la actitud negativa que la sociedad tiene hacia ellas, cuando se vuelven insostenibles debido a su egoísmo y su ánimo negativo respecto de todo lo nuevo, los jóvenes y los adultos. Véase R. Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, I, Mainz - Paderborn, 1993, pág. 656.

¹³ Ya Aristóteles indicó que las personas ancianas pueden interesarse más por lo útil que por lo bello (noble): “Y viven no para lo noble, sino para lo útil, más de lo que deberían, porque son egoístas; ya que lo útil es bueno para el individuo, mientras que lo noble es bueno de modo absoluto” (*Retórica* II, 13). En la sociedad de hoy, una sociedad de lo útil y del interés, los ancianos están todavía más expuestos a la tentación de suscribir esta ideología, de cuidar “de ellos mismos”, para su propio beneficio, lo que está relacionado, en particular, con la tendencia de los ancianos hacia la codicia y la avaricia.

Podríamos mencionar también otras características relacionadas con la vejez, pero las mencionadas arriba bastan para mostrar que la vejez conlleva ciertas particularidades que no ocurren en otras etapas de la vida, particularidades que pueden hacer que la vejez se vuelva una etapa infeliz, sin sentido y llena de frustraciones. Así, hasta las Escrituras advierten sobre la vejez: “Más vale un joven pobre y sabio que un rey viejo y necio, que ya no es capaz de hacerse aconsejar.” (Ecl 4,13); “Pero hay tres clases de gente que aborrezco y que me irritan por su manera de vivir: un pobre soberbio, un rico mentiroso y un viejo adúltero que ha perdido el juicio. Si no has ahorrado en la juventud, ¿cómo vas a encontrar algo en tu vejez?” (Ecl 25,2-3). Ahora expondremos cómo la fe cristiana entiende la vejez y qué orientación provee para una vejez con sentido, una vejez imbuida por la salvación en Jesucristo.

2. La vejez en el cristianismo

1. Hemos visto que la primera y la más importante de las características de la vejez es la experiencia de que el pasado prevalece sobre el futuro: el pasado se va volviendo cada vez “más largo”, el futuro “más corto”. Por ello, las personas ancianas están expuestas al peligro de vivir completamente en el pasado, cerrados a todo futuro, a todo lo nuevo. Sin embargo, para los cristianos, la vejez no es el fin de la vida humana, no es el fin sin un futuro, sino más bien un nuevo comienzo como futuro en la comunión plena con Jesucristo. Esto significa que para los cristianos la vejez es la edad de la esperanza, no de la desesperanza; la edad del futuro, pero del futuro entendido como el advenimiento, como la venida de Dios que viene a nuestro encuentro. En este sentido, los ancianos cristianos no caen en la desesperanza de la nada, como ocurre con los no creyentes, ante la cual se quedan sólo con una pena angustiante y en definitiva con el sinsentido del mero recuerdo del pasado (Norberto Bobbio), sino que van al encuentro, es decir, saben que Alguien más va a su encuentro, y ese es Jesucristo. Por eso, para los cristianos, la vejez es fundamentalmente la edad de la esperanza, entendida como un ir al encuentro del Señor. Es verdad que todas las edades de la vida deberían ser una edad de la esperanza, pero en la vejez el hombre debería tener una especial conciencia de que lo único que da pleno sentido y felicidad es el encuentro con Jesucristo. La vida del hombre sólo tiene sentido si se salva en Cristo Jesús.

Esto se aplica también a la forma de entender el tiempo. Para todos los cristianos, no sólo para los ancianos, el tiempo como tal es “corto”, como dice San Pablo: “Lo que quiero decir, hermanos, es esto: queda poco tiempo. Mientras tanto, los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran,

como si no lloraran; lo que se alegran, como si no se alegraran; los que compran, como si no poseyeran nada; los que disfrutaban del mundo, como si no disfrutaran. Porque la apariencia de este mundo es pasajera.” (1 Cor 7,29-31). El tiempo es “corto”, y “acortado” por la presencia de Jesucristo, y eso conlleva una forma diferente de abordar el tiempo. San Pablo expresa esto con la conjunción “como si”. Los cristianos deberían tratar el mundo y todas sus realidades “como si”. No se trata de huir y de rechazar el mundo y su tiempo, sino más bien de la experiencia de la liberación salvífica en Jesucristo: el mundo, sus realidades, y así también el tiempo, ya no tienen poder sobre el que creen en Jesucristo. Así, el cristiano vive “como si” estuviera en otro tiempo, en el tiempo de la fe, de la esperanza y de la caridad que trae la libertad, comparado al tiempo cósmico, social, sin fe. El tiempo es “corto”, “apretado”, de alguna manera está preñado, listo y tenso por el salto inminente hacia el encuentro final con Jesucristo. En este sentido, la experiencia de la “brevedad del tiempo” no aparece sólo, para los cristianos, con la vejez, sino que más bien surge del hecho mismo de la fe en Jesús. Por el sólo hecho de creer, para los cristianos el tiempo es “corto”. Esto es también así en el caso de los cristianos ancianos. “La brevedad del tiempo” no los aprisiona en un recuerdo desesperado y vacío del pasado, sino que los enfoca hacia el futuro, volviéndolos “preñados”, tensos y listos para el encuentro con Jesucristo. En este sentido, para los cristianos ancianos la “brevedad del tiempo” no es una amenaza, sino más bien una libertad, una liberación del tiempo de este mundo por un “salto” hacia el encuentro final con Jesucristo. Por último, en el tiempo de la “aceleración”,¹⁴ cuando el hombre ha perdido el sentido del tiempo, los cristianos pueden, con un “tiempo desacelerado”, darle dignidad al tiempo, a la experiencia del tiempo y a todos los acontecimientos, cosas y personas en el tiempo.

Es esta forma de entender a la vejez como un “salto” de esperanza, encuentro y salvación lo que les permite a las personas ancianas aceptar pacíficamente la vejez y, en un espíritu relajado de esperanza cristiana en el encuentro con Cristo, aceptar su debilidad física y sus limitaciones. En este sentido, los ancianos no tienen que ser jóvenes a toda costa, lo que la sociedad moderna – en consonancia con una filosofía sin fe como la de Paul Konrad Liessmann – les exige a las personas mayores. Los ancianos aceptan su edad avanzada, porque es la edad de la esperanza, el encuentro y la salvación. No deben ser jóvenes a toda costa, no tienen que transformar su cuerpo en algo que no puede ser, en un cuerpo de plástico, artificial y grotesco. Del mismo modo, los cristianos ancianos no deben sentirse amenazados de ser viejos “culturalmente” o “burocráticamente”, porque se encuentran a las puertas del

¹⁴ Véase H. Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin, 2013.

adviento, el encuentro con Cristo que otorga una plenitud que supera toda novedad y juventud terrenales. En este sentido, la vejez cristiana trae una entereza pacífica para aceptar las propias limitaciones acerca de la incomprensión de la nueva época, los nuevos acontecimientos y los nuevos pensamientos. Los ancianos admiten con tranquilidad que hay muchas cosas que ya no saben y no comprenden, y al hacerlo aprenden acerca de la vida de fe, una fe que de por sí implica ignorancia, una oscuridad como parte integral de la relación con Dios. Del mismo modo, los cristianos ancianos no tienen que ser “modernos” a toda costa, “modernos” con respecto al mundo; de hecho pueden y deberían ser “no modernos”, no configurados según este mundo (Rom 12,2). Para los ancianos, como también para todos los cristianos, la modernidad, la “contemporaneidad” implica sobre todo una “con-temporaneidad” con Jesucristo. Es esta “contemporaneidad”, entendida como un alejamiento y una crítica a la contemporaneidad con el mundo, lo que debería imbuir fundamentalmente a la vejez cristiana. La sabiduría de la vejez cristiana va en contra de la intoxicación y la obsesión del hombre moderno, y muchas veces de los cristianos modernos, con la contemporaneidad con el mundo.¹⁵

Además, en la vejez cristiana no debería haber lugar para el pesimismo, para una actitud negativa hacia todo lo que existe, en el sentido de que antes todo era mejor y que siempre será cada vez peor. Esto no quiere decir que la vejez deje de ser un problema para los cristianos. La vejez, como todas las realidades humanas, está también bajo el signo de la cruz, es decir que está imbuida de las experiencias de oscuridad, soledad, abandono y enfermedad. Los cristianos saben, en la fe, que el envejecimiento que lleva a la muerte es la consecuencia del pecado. Si no hubiera existido el pecado, es probable que todas las personas terminaran su vida a una edad muy avanzada sin muerte, llevados por Dios: “Henoc vivió en total trescientos sesenta y cinco años. Siguió siempre los caminos de Dios, y luego desapareció porque Dios se lo llevó” (Gn 5,23-24, Hb 11,5). Pero como está marcada por el signo de la cruz, la vejez para los cristianos puede y debe convertirse en la edad del “caminar con Dios”, la edad de la esperanza, la esperanza en el encuentro con Jesucristo y la Iglesia glorificada.

En este sentido, los ancianos cristianos, varones y mujeres, en vez de rociar a las nuevas generaciones con su amargura, suspicacia y negatividad hacia todo, deberían llevar esperanza, porque lo único que les queda a los ancianos es la esperanza de encontrarse con Jesucristo y, en Cristo, encontrarse con

¹⁵ La idea de “no contemporaneidad” es también muy importante en la filosofía. Basta mencionar la famosa obra de Nietzsche, *Meditaciones Inoportunas*.

todos los santos y los seres queridos.¹⁶ Así, en el contexto de la fe cristiana, la vejez se vuelve un lugar privilegiado de esperanza. Contrario a la sociedad de hoy del hombre desarraigado, la vejez puede y debe ser la edad del hombre arraigado, un hombre de fe cristiana que alienta, pero también liberación de la desesperación y el orgullo. Ya que tanto la desesperación como el orgullo surgen de una actitud espiritual desprovista de esperanza, donde no hay más una apertura hacia lo nuevo, donde todo está terminado de manera tal que lo único que queda es: o la desesperación por lo terminado que lleva a la nada, o la persistencia orgullosa en lo que hemos logrado nosotros mismos, sin permitir que exista algo nuevo que sea diferente de lo que hemos logrado nosotros. Es precisamente este espíritu de esperanza cristiana que surge del encuentro con Jesucristo lo que hace que muchas personas ancianas exhalen una frescura inusual y un espíritu juvenil, esparciendo a su alrededor optimismo, esperanza y aliento. Pero, cuando en la vejez no hay esperanza, queda una carrera desenfadada con la juventud, el pesimismo y la negatividad hacia todo lo que existe y hacia el futuro.

2. La pérdida del vigor físico puede y debe ser una oportunidad para llevar una forma de vida más verdadera y más provista de sentido. Esto fue particularmente enfatizado por Cicerón en su obra *De Senectute*. Una incapacidad o limitación respecto de los placeres corporales debe ser tomada como una oportunidad para un hombre para liberarse de los vicios de los placeres corporales que muchas veces lo aprisionan, haciéndolo adicto, y que no sólo tienen un efecto perjudicial en su salud física, sino principalmente en su salud espiritual. El hombre, abandonado a los placeres corporales, descuida su propia interioridad, su espiritualidad, y vive solo, incapaz de entrar en su propia interioridad. Es por ello que el debilitamiento físico y el disfrute de los placeres corporales representa en una edad avanzada una oportunidad para descubrir la propia interioridad y espiritualidad, aún más que durante la juventud y adultez. Por esto la vejez debe ser una edad de sabiduría percibida como una devoción hacia lo interior y lo espiritual, en la que la realidad es percibida y gustada desde lo más profundo, desde la contemplación, desde un alejamiento pacífico de las propias necesidades y los propios placeres, permitiendo de esta forma que la realidad se manifieste como tal. La sabiduría de la vejez consiste precisamente en alejar a jóvenes y adultos de la ideología de la “salud”, del egoísmo y de la hibridez de la vida sana. Constantemente nos olvidamos o nos negamos

¹⁶ Ya Cicerón escribió sobre el regocijo [que sentiría] en el maravilloso día en el que finalmente iría a la “asamblea divina y a la asamblea de las almas”, es decir, a sus seres queridos: “O praeclarum diem, cum in illud divinum animorum concilium coetumque proficiscar cumque ex hac turba et conluvione discedam” (*De Senectute* XXIII).

a admitir que la frase famosa de Juvenal “*Mens sana in corpore sano*” contiene, al principio, una “plegaria”: “*Orandum est ut sit mens sana in corpore sano.*” En otras palabras, la oración, la vida espiritual y la relación con Dios es lo que puede otorgarle al hombre la salud del espíritu y la salud del cuerpo.

Asimismo, aquello que Cicerón tiene bien presente es la importancia del *convivium*.¹⁷ *Convivium*, *convivialidad* es socialización basada en la verdadera conversación. De hecho, una conversación verdadera sólo es posible cuando un hombre se ha alejado de sí mismo, cuando al escuchar permite que el otro hable, cuando uno puede además hablar libremente sobre uno mismo, pero en efecto liberado de sí mismo. Una conversación de este tipo, como observó Cicerón, es imposible cuando los placeres del cuerpo prevalecen, cuando el hombre se ocupa de sí mismo y sus placeres. En este sentido, a la socialización humana le falta la *convivialidad*, el vivir con otros. Es por ello que en las relaciones sociales, cuando los placeres del cuerpo prevalecen, el hombre está en realidad socializando con sí mismo y sus placeres. Este es el motivo principal por el cual en muchas relaciones sociales hay poco y nada de conversación, o la conversación es tan superficial que a duras penas se la puede llamar conversación. Es más, ocurre con frecuencia en estas reuniones que uno usa al otro no sólo para los propios placeres corporales (para aumentar el placer en dos o tres), sino también para usar al otro para ciertos otros intereses (cierta información, conocimiento o persona conocida). En una palabra, dichas reuniones sociales no incluyen la dimensión de la *convivialidad*. En este sentido, para Cicerón la vejez es una oportunidad para descubrir el *convivium*, la verdadera socialización, la amistad basada en la conversación verdadera, una conversación que hace hombre al hombre.

Para los cristianos, la *convivialidad* cobra una importancia aún mayor si tenemos en cuenta que están invitados a nutrir la totalidad de su vida, y especialmente en la vejez, el hombre interior, es decir, el hombre que con-vive con Jesucristo en una conversación espiritual – oración y Eucaristía. Esto es exactamente a lo que se refiere San Pablo: “Por eso, no nos desanimamos: aunque nuestro hombre exterior se vaya destruyendo, nuestro hombre interior se va renovando día a día” (2 Cor 4,16). Aquí podemos volver a ver fácilmente el sentido que la vejez debería tener en la sociedad y el la Iglesia. Como un lugar de *convivialidad* con Dios y los hombres, la vejez debería hacer que el “hombre exterior” de hoy se dé cuenta de que puede seguir siendo hombre sólo si

¹⁷ Cicerón, *De Senectute* XIII: “Neque enim ipsorum conviviorum delectationem voluptatibus corporis magis quam coetu amicorum et sermonibus metiebar. Bene enim maiores accubitionem epularem amicorum, quia vitae coniunctionem haberet, convivium nominaverunt, melius quam Graeci, qui hoc idem tum computationem, tum concenationem vocant, ut, quod in eo genere minimum est, id maxime probare videantur”.

continúa siendo *convival*, si vive su humanidad como co-humanidad, como una conversación con otro en razón de otro, una conversación que es siempre tanto espiritual como física. Es importante mencionar esto, teniendo en cuenta que el hombre de hoy no ya conversa ni espiritual ni físicamente si el cuerpo está expuesto y cuestionado por el mundo virtual de la comunicación moderna. Así, la necesidad que tienen las personas ancianas de hablar de sí mismas, en el caso de que permanezcan en la esfera de la *convivialidad*, representa una contribución significativa a la forma sabia de vivir.

3. Con respecto a la tercera dificultad de la vejez, la falta de, y el corte con, las actividades anteriores, la fe cristiana no invita a las personas ancianas a frenar con las actividades si su vigor físico está presente, ni a ser completamente pasivos en su vejez. Cristo advierte a todas las edades de la vida: “Y diré a mi alma: «Alma mía, tienes bienes almacenados para muchos años; descansa, como, bebe y date buena vida». Pero Dios le dijo: «Insensato, esta misma noche vas a morir. ¿Y para quién será lo que has amontonado?». Esto es lo que sucede al que acumula riquezas para sí, y no es rico a los ojos de Dios” (Lc 12,19-21). Por supuesto, esto también se aplica a la vejez. Incluso en la vejez es peligroso para el hombre ser pasivo, no sólo por la salud del cuerpo, sino también por la del espíritu. Debemos continuar trabajando, abrimos a cosas nuevas, como Cicerón, por ejemplo, que empezó a aprender el griego a una edad avanzada.¹⁸

Por supuesto que el hombre está llamado a trabajar en su vejez en la medida de su capacidad física y de sus otras habilidades. Quizás deberíamos aceptar incluso hoy mismo el consejo de Cicerón: que la vejez debería ser vivida en la naturaleza, en el campo, ocupándose del cultivo y la jardinería.¹⁹ Porque el hecho de estar en contacto con la naturaleza permite a los ancianos alejarse de sí mismos, y, por medio de la observación y el cuidado de la naturaleza en su jardín, entender y gustar de la vida de cerca, una vida que muere y una vida que nace, una vida que no es posible sin la muerte, y una muerte que lleva a una vida nueva. Esta es la razón por la que Jesucristo usa la imagen del grano de trigo que muere para indicar la vida de la fe (Jn 12,24), pero también la vida eterna que nace después de la muerte. En este sentido, vivir en la naturaleza, estar en contacto con la naturaleza por medio del cuidado amable y noble de sus frutos, no sólo hace que una persona sea vital, sino que también le

¹⁸ San Agustín escribe a Jerónimo que es viejo pero que sigue queriendo aprender. Aunque las personas mayores enseñan más que lo que aprenden, el obispo de Hipona continúa diciendo que en la vejez “es sin embargo más apropiado para ellos aprender que seguir ignorando aquello que deberían enseñarles a otros” (Ep. 166, 1.1: *Quia etsi senes magis decet docere quam discere, magis tamen discere quam quid doceant ignorare*).

¹⁹ Cicerón, *De Senectute*, XV-XVI.

enseña en cierta forma sobre la verdadera vida, una vida que debe transitar por la muerte, pero que también lo prepara noblemente, en el alejamiento de sí mismo, para la vida después de la muerte. Por eso, viviendo en la naturaleza, cultivando, la persona anciana de alguna forma experimenta de cerca la realidad de la muerte y resurrección que Dios ha imprimido en su creación.

Por el otro lado, los cristianos están llamados a actuar de acuerdo a su edad, a lo que es apropiado para esa edad, así también en el caso de la vejez. En este sentido, la vejez también implica la voluntad de renunciar, de renunciar a esas actividades que uno antes podía realizar. Para un cristiano, esto resultará más sencillo porque como creyente sabe que su dignidad no se extingue en el “hombre externo”, en sus actividades, obligaciones y ocupaciones externas. Su dignidad proviene de su interior, de Dios mismo, ante quien todo hombre, también como hombre viejo, tiene su dignidad de ser humano, especialmente la dignidad de hijo de Dios, independientemente del hecho de que esté trabajando o no, de si tiene la capacidad de trabajar o no, o de si es útil a la sociedad o no. Con base en este análisis, la vejez cristiana debería descubrir la importancia de la actividad contemplativa, es decir, desinteresada e inútil, en la cual se manifiesta la verdadera dignidad del hombre como creatura e hijo de Dios. Así, en tiempos de la actividad exclusivamente instrumental, la vejez, que no lleva la carga de esta actividad orientada al éxito, advierte a la sociedad entera, especialmente a los jóvenes y a los adultos, que el hombre pierde su dignidad cuando sólo se dispone de lo instrumental, cuando todo está subordinado a otra cosa, cuando el hombre se subordina a sí mismo a otra cosa en esta actividad. La sabiduría de los mayores, que descansa en la sabiduría del desprendimiento, se esconde precisamente en ese nutrir y mantener la actividad contemplativa, la observación de la realidad toda sin una orientación a un interés, la observación que sólo logra revelar la verdad de todas las cosas.²⁰

Teniendo en cuenta este texto bíblico, sería una actitud incorrecta si las personas en la vejez pretendieran abocarse a una vida espiritual y religiosa que no pudieron mantener en la adultez. En primer lugar, una actitud tal desconoce la esencia de la vida de fe, que es la vida de inquietud espiritual, del reconocimiento de los propios pecados, la lucha contra los hábitos desordenados de cada uno, la vida de sacrificio y sufrimiento que nos lleva a la comunión con Dios.

²⁰ Por ello es que el filósofo Odo Marquard llama a la vejez la edad que debería calificar al hombre para la teoría (Cf. O. Marquard, *Theoriefähigkeit des Alters*).

4. Finalmente, con respecto a la cuarta característica de la vejez, la cercanía de la muerte, la vejez debe ser entendida con una preparación para la muerte, como *ars moriendi*. Bajo preparación para la muerte se entiende que los cristianos perciben a la muerte como un llegar al tribunal divino, donde existe la posibilidad de la condenación a la destrucción eterna. Por ello, la vejez representa una oportunidad de anticipar el juicio de Dios en esta vida, de re-examinar toda la vida, con un espíritu de admisión y remordimiento por los pecados de obra, pensamientos, palabras, pero también omisión. Así, para las personas ancianas, como para Abraham y Moisés, que en la vejez cambiaron como personas, la vejez puede ser un momento de gracia de “abandonarse a sí mismo”, de penitencia, arrepentimiento y conversión.²¹

En este contexto, es útil mencionar el pensamiento de Teilhard de Chardin. Él distingue entre dos tipos de pasividades, “las pasividades de crecimiento” (*les passivités de croissance*) y “las pasividades de disminución” (*les passivités de diminution*).²² Ambos tipos de pasividades son importantes para la verdad de la vida del hombre. El primer tipo de pasividad indica que hay “pasividades” en la vida, ciertos acontecimientos externos que no dependen de nosotros, pero que nos ayudan en nuestro esfuerzo, nos sostienen, y a través de los cuales alcanzamos el éxito. Las pasividades de disminución son todos aquellos acontecimiento que nos impiden crecer, que nos “disminuyen”. Son de carácter externo e interno. Las externas son virus y bacterias que destruyen nuestro cuerpo, así como ciertos accidentes. Las pasividades de disminución internas son la desorganización, el desequilibrio mental, la degradación moral y la vejez. Estas pasividades de disminución internas alcanzan su punto máximo con la muerte. Según Chardin, para los cristianos las pasividades de disminución deben ser una oportunidad para entregarse a Dios, que “corta, talla y pule en nosotros la piedra que está destinada a ocupar un lugar definitivo en la Jerusalén celestial”.²³ Parecería que hoy a los hombres, a los cristianos, todavía les falta esta sabiduría, la sabiduría que implica la voluntad de aceptar estas “pasividades de

²¹ San Juan Pablo II, en su *Carta a los ancianos*, n° 8 también ve la vejez como un “tiempo favorable”, como un tiempo de gracia: “a la luz de la enseñanza y según la terminología propia de la Biblia, la vejez se presenta como un «tiempo favorable» para la culminación de la existencia humana y forma parte del proyecto divino sobre cada hombre, como ese momento de la vida en el que todo confluye, permitiéndole de este modo comprender mejor el sentido de la vida y alcanzar la «sabiduría del corazón». «La ancianidad venerable —advierte el libro de la Sabiduría— no es la de los muchos días ni se mide por el número de años; la verdadera canicie para el hombre es la prudencia, y la edad proveya, una vida inmaculada» (4,8-9). Es la etapa definitiva de la madurez humana y, a la vez, expresión de la bendición divina”.

²² Th. de Chardin, *Mileu Divin. Essai de vie intérieure*, Editions de Seuil, Paris, 1993.

²³ *Ibid*, pág. 93.

disminución”. Son precisamente las personas ancianas las que deberían buscar concientizar acerca de esta sabiduría, llevándola al mundo de hoy.

Esta forma de entender y vivir la vejez, la vejez que acepta las “pasividades de disminución”, es la que permite esa maravillosa actitud de relajación y suave humor en muchas personas ancianas, el humor expresado en esa voz dulce, suave y gentil, como bien observó Cicerón.²⁴ De cara a la muerte y al encuentro cercano con el Señor, las personas ancianas toman conciencia de que lo más importante en la vida, aquello que es lo único que permanece al final y lo único que puede darle plenitud al hombre, es el amor, el amor al prójimo y por el prójimo, el amor de Dios por nosotros y nuestro amor a Dios. La conciencia de lo más importante, de la importancia del amor, es lo que les da a los cristianos en la vejez la actitud de relajación y de suave humor hacia todo todas las cosas que son secundarias, no tan importantes, así como también hacia el “tener”, que vuelve al hombre “socialmente viejo”. Cicerón dijo ya que uno no se va de esta vida como si se dejara un hogar, pero más bien una pensión.²⁵ Para todos los cristianos, como también para los ancianos, esta vida es “una pensión”, porque “nosotros somos ciudadanos del cielo” (Flp 3,20). Es por ello que los cristianos ancianos no necesariamente deben volverse “socialmente viejos” si están libres del deseo codicioso por la riqueza. Los cristianos ancianos saben que lo más importante es “ser”, ser en Jesucristo, que los libera de toda fijación social en los éxitos, logros y honores de este mundo.

Esta misma actitud de relajación hacia el mundo permite a las personas ancianas decir, con paz y sin miedo, más allá de cualquier descaro, con coraje, la verdad acerca de las cosas, lo que no siempre ocurre en la juventud y la adultez, cuando uno todavía está abrumado por la plena atención dada al propio futuro, a la carrera profesional, al éxito, y sujeto a los “conformismos del futuro”.²⁶

3. Conclusión

En el Nuevo Testamento, el anciano Simeón y la anciana Ana son ejemplos de una santa vejez cristiana (Lc 2,25-38). Es la vejez que teme a Dios y está llena de esperanza (Simeón era “justo y piadoso, y esperaba el consuelo de Israel”, Lc 2,25), volcada a la oración y al servicio (Ana “no se apartaba del Templo, sirviendo a Dios noche y día con ayunos y oraciones, Lc 2,37), pero

²⁴ Cicerón, *De Senectute*, IX: “Sed tamen est decorus seni sermo quietus et remissus, factique per se ipsa sibi audientiam disertis senis composita et mitis oratio.”

²⁵ Cicerón, *De Senectute*, XXIII: “Ex vita ita discedo tamquam ex hospitio, non tamquam e domo”.

²⁶ Cf. O. Marquard, *Zum Lebensabschnitt der Zukunftsminderung*, pág. 116ss.

también la vejez que mantuvo un espíritu semejante al de un niño. Los viejos Simeón y Ana sostienen a su hijo en sus brazos y reconocen en el niño Jesús al Dios único y verdadero. De cierto modo, a través de su devoción han conservado y nutrido el espíritu semejante al de un niño incluso antes de su encuentro con el niño Jesucristo. Esto los hace ser modelos de la verdadera vejez cristiana, que es aquella vejez que, por medio de la fe en Jesucristo, conserva un espíritu de niño. Así, el famoso dicho según el cual los ancianos se asemejan a los niños encierra mucha sabiduría. De hecho, la verdadera vejez devuelve al hombre a ese espíritu de niño, que es el espíritu de relajación, apertura, altruismo, el espíritu alegre tanto de la infancia como de la vejez, que es un aceptar con agradecimiento el depender de otras personas. Esta actitud de dependencia agradecida, como la de un niño, de Dios y de los otros, libera a la vejez de los peligros antes mencionados.

Pero también es cierto lo contrario. No sólo los ancianos necesitan conservar un espíritu como el de un niño, sino que los jóvenes y adultos deberían ser viejos. Podría decirse que todos los cristianos, independientemente de su edad, deberían vivir como si fuesen ancianos, de acuerdo a todas aquellas características cristianas que mencionamos antes. Para los cristianos, el ideal no consiste en ser jóvenes, como ocurre en la sociedad de hoy. Los cristianos de todas las edades son por igual, y deben ser en Jesucristo, tanto semejantes a los niños, como también jóvenes, adultos y ancianos. San Agustín resumió muy bien esto al hablar de la combinación de un espíritu de niño y un espíritu viejo en la vida cristiana: “Que la vejez sea infantil, y tu infancia como la vejez; es decir, que ni tu sabiduría sea con orgullo ni tu humildad sin sabiduría”.²⁷ Una vejez tal, la vejez que se vive en la fe y esperanza, es una bendición para la sociedad y para el mundo: “¡Qué bello adorno para las canas es saber juzgar y para los ancianos, ser hombres de consejo! ¡Qué hermosa es la sabiduría de los ancianos, la reflexión y el consejo en la gente respetable! Corona de los ancianos es una rica experiencia, y su orgullo, el temor del Señor” (Ecl 25,4-6).

Traducción: Cecilia M. Di Cío

²⁷ San Agustín, *En. in Ps.* 112, 2.

Envejecer como acontecimiento de la misericordia

—
Luis Balaña *

Esa breve reflexión se apoya en dos marcos: para los clásicos, el del artículo de Ivica Raguž; para la Biblia, el de Thomas Söding

En 1865 John Henry Newman tiene 64 años y se imagina viejo. Recibe una inspiración poética y escribe *El sueño de Geroncio*, en el cual su alma se prepara para envejecer y morir, aunque después vivió hasta 1890.

¿Por qué poesía? Primero para expresar la inspiración que le fue dada; después, para hablar en primera persona: Geroncio es un nombre sonriente que el autor se pone a sí mismo como anciano o geronte.

¿Por qué imaginación? Tal vez porque con la pura razón no sabemos nada sobre cómo es la vida después de la muerte y entonces recurrimos al sueño, una de las funciones imaginativas. Heidegger agrega que ni siquiera tenemos experiencia propia de la muerte de otro. Y entonces la muerte es algo propio. Y, me parece, también lo es el camino o el tiempo que lleva a la muerte.

Pero morir es un hecho ineluctable, dice toda la literatura griega: es lo que nos diferencia de los dioses. Y afecta a cada ser humano. La perspectiva de los epicúreos cambia aquélla: no tiene sentido preocuparse por la muerte porque si ella está, yo ya no estaré.

Ahora bien, para mí, envejecer y morir será –espero– un acontecimiento, no sólo un hecho. Un acontecimiento es un hecho que me pasa¹. Y mi libertad entra en juego en la relación con ese acontecimiento.

¿Por qué la referencia al alma en la poesía de Newman? Porque en los clásicos que él lee el alma designa el principio que da vida al cuerpo, y aunque éste muera, ella no.

Sin embargo, el horizonte histórico del diálogo que Newman mantiene con sus amigos del movimiento romántico inglés, desde su vereda del acerado claustro de Oxford, lo lleva a usar otra palabra para designar el principio interior desde donde vivimos: corazón.

* Luis Balaña tiene 68 años, es casado, padre y abuelo. Es Doctor en Filosofía y enseña en la UCA.

¹ Cfr. Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo*, Salamanca, Sígueme, 2012.

Envejecer como despojarse

Despojarme tiene el fin –consciente o no– de quedar ligero de equipaje para el tránsito a la otra vida. Una clave platónica dice que las almas comparecerán desnudas en el más allá.² Una clave cristiana plantea este tránsito en clave de pascua.

Tal vez nuestras manos, como la viña sarmentosa, se despojen por medio de una poda, de las cosas a que se aferraban. Tal vez seamos capaces de dar con las manos calientes lo que podamos dar; tal vez algunas cosas externas las demos con las manos frías.

Envejecer como dar

¿Qué podemos dar en este período de nuestras vidas? Me parece que podemos dar lo mismo que podemos recibir: misericordia, aunque de diverso modo. ¿Quién necesita la misericordia de un presbítero? Ahora, no sólo los prójimos de los círculos cercanos, que necesitan el gesto de amor de silenciar algún rezongo, alguna crítica, algún “viste que te decía”; también le dará la bienvenida a nuestro gesto de cariño quien pueda recibir un consejo enfocado en el bien común, más largo de perspectiva, más hondo de sentido. La función de los presbíteros en Grecia fue asumida por la de los consejeros del Senado en una Roma que, para Ortega, tenía el paradigma del anciano como sabio, distinta de una Grecia que miraba hacia ese modelo juvenil tantas veces tallado en sus esculturas.

Tal vez, no nos oyen porque no hablamos en nuestras instituciones; tal vez no sabemos hablar los lenguajes que los jóvenes escuchan. Hoy, es el lenguaje de los afectos, más que el de la razón. En vez de una polarización, el camino parece ser el de la encarnación; el del testimonio más que el del deber ser. Un lenguaje que tenga una parte de escucha, para respetar el tiempo del otro y su libertad que se juega allí.

Y envejecer como recibir
¿Qué puedo recibir?
De nuevo, misericordia.

Ahora, se me da como tiempo. Después, espero, se me dará como vida sin tiempo, la cual es difícil de imaginar.

Si tomamos la clave de Newman *cor ad cor loquitur* (el corazón le habla al corazón), al mío le habla el amor, cariño, afecto del Señor, el de mi esposa, el

² Platón, *República*, X.

de mis hijos y nietos, el de mis amigos, el de la familia grande, los alumnos, colegas, los compañeros de camino que a veces establecen un ida y vuelta de misericordia a partir de una mirada, una charla, un encuentro donde se muestran como alguien que puede darse y recibir.

En el lenguaje de la filosofía de hoy, el corazón es un icono, dice Mauricio Beuchot, constituido por una imagen, un signo, un símbolo del lugar interior donde recibo.

¿Cómo recibo yo, un presbítero, la misericordia de Dios? Dejándola acontecer, dejándola tener lugar, haciéndome tiempo.

Es un poco paradójico, pero me parece que cuando le doy gracias me doy cuenta que la he recibido

Cuando doy gracias por ser perdonado, me doy cuenta que he sido perdonado. Cuando le doy gracias al Hijo por haberme redimido, valoro su redención. Cuando doy gracias al Espíritu Santo por su soplo reiterado, me doy cuenta que ha soplado. Esto es más fácil. Dejo las dificultades de la mirada en presente para mirar hacia el futuro; la esperanza mira hacia el futuro. Éste es el tiempo en que se van dejando muchas formas de esperanza que Marcel agrupa en el “espero que”, para dar lugar a otra más profunda que sólo puedo intuir interiormente, conjeturar imaginativamente, afirmar o negar con un juicio racional, pero no puedo analizarla con actos discursivos de la razón porque pertenece a otro ámbito –vuelvo a Newman– el del corazón.

Espero en Ti para nosotros

El para nosotros se puede decir y ha sido dicho de muchas maneras, desde los salmos que claman por el auxilio, el perdón y el “¿hasta cuándo?” para el Pueblo de Dios, hasta el *sentire cum Ecclesia* que necesita ser renovado porque surgen nuevos modos de sentir, atentos hoy a nuevas realidades como la conciencia ecológica, el clamor de las mujeres³, el de quienes tienen problemas de género, el de los migrantes, el de los pobres de nuestras periferias que ya no admiten nuestra indiferencia.

³ Sinodo Amazónico Cap. V, 100. El Magisterio de la Iglesia desde el Concilio Vaticano II ha resaltado el lugar protagónico que la mujer ocupa dentro de ella: “Llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzados hasta ahora. Por eso, en este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres llenas del espíritu del Evangelio pueden ayudar tanto a que la humanidad no decaiga” (Pablo VI, 1965; AAS 58, 1966, 13-14).

Beuchot piensa que hay dos tipos de capacidades de recepción y de salida intencional, una de tono más afectivo, otra de tono más cognoscitivo. Pascal, por su parte habla de *Dios, sensible al corazón*.⁴ ¿Cómo se interpreta esto? Primero según la letra: nuestro corazón es sensible al amor de Dios, quien se nos da a través del amor de Cristo. Éste es, y es de muchas maneras, como también es y de muchas maneras la receptividad cordial. No pretendo hacer un calco, porque tengo conciencia de los límites de mi receptividad, por un lado, y de la “anchura y profundidad” del suyo, por otro.

Los filósofos siempre descubrimos la pólvora; últimamente hemos descubierto la carne, aspecto viviente distinto de la corporeidad no viviente. Porque es viviente es sentiente, decía ya Zubiri. E histórica, seguía su discípulo Ellacuría. Pero así como la pólvora había sido inventada por los chinos, el corazón que siente está en todas las sabidurías no dualistas, desde el Antiguo Testamento hasta San Agustín o Pascal y está justamente como punto de unión de los principios que se pueden discernir en nuestra constitución.

Un problema de tantas antropologías de la modernidad fue que, en vez de discernir, separó esos principios; entonces hubo concepciones de la persona como sola inteligencia, solo alma, solo espíritu, solo ánimo.⁵

Y el péndulo de la posmodernidad osciló en sentido contrario hasta decir: solo sensación, solo cuerpo, sola neurología (*we are wired!*), sola sexualidad, solo deseo.

Corazón, entonces, consiste en la capacidad de ser afectado por el amor del tú. En la etapa del envejecimiento, esa capacidad está muy presente, aunque es como una piel curtida para poder resistir estímulos externos y dados, como el genital, que en otra época hubieran atravesado la epidermis y provocado, dice Sócrates en el *Fedro*, la locura erótica.

La vejez como liberación de estímulos internos siempre presentes en los sueños y en la imaginación es en *República I* el punto de llegada de un camino de maduración que a veces se logra y a veces queda en lo que el habla popular llama un viejo verde, cuyo impudor Platón caricaturiza poniéndolo, lleno de arrugas, en un gimnasio con los jóvenes.

Envejecer para los varones es diferente de las mujeres. Aparte de la bibliografía, la observación sugiere que la creatividad femenina es una cualidad

⁴ B. Pascal, *Pensées*, ed. Brunsvicg, 278. - *C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison.*

⁵ Cervantes ironiza acerca de esto con su caricatura de *El licenciado Vidriera*, cuya locura consiste en creerse pura transparencia, pura luz, pura razón. Locura curable, sin embargo, nos deja pensando el autor del Quijote.

útil en esta etapa, frente a la mayor estructuración habitual de los varones, cuya poda o pérdida nos cuesta más.

Quienes envejecemos no tenemos asegurado en términos humanos ni el vivir, ni el ser amados, sino que dependen de la libre misericordia de Dios como alguien que me trata de tú (en Argentina, de vos). Las demás carencias y seguridades humanas –alimento, vestido, etc.– se pueden entender desde la etimología (*se/curitas*) como falta de preocupación subjetiva o, a lo sumo, como confianza en que el tú se ocupará.

La misericordia es quizá la respuesta a nuestra indigencia más profunda, la de vivir y ser felices porque somos amados. Y también a nuestras carencias cotidianas de alimento, vestido y hogar, de encuentro, amistad, sociabilidad, de habitar y cuidar el planeta en que vivimos, clama el reciente Sínodo para la Amazonía.⁶

⁶ <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispos.html>

El desafío de una mirada positiva sobre la vejez

—

Matías De Martini *

En este artículo intentaremos reconocer y valorar el aporte de los adultos mayores en la compleja trama de relaciones intergeneracionales dentro de la sociedad familiar. Para ello nos detendremos en la importancia de la autoimagen y la autoestima, muchas veces influenciadas por una mirada negativa que hay sobre la vejez. Y abordaremos, también, alguna posible respuesta sobre una vejez con sentido, que sea un punto de partida para saber vivir y saber morir.

Autoimagen y autoestima

La idea que tenemos de nosotros mismos (autoimagen) y la valoración que hacemos de ella (autoestima) como personas en todas y cada una de sus dimensiones: pensamientos, sentimientos, comportamientos, actitudes, etc., son dos de los múltiples aspectos psicológicos que pueden cambiar cuando un sujeto llega a la vejez y que suponen un factor importante para la adaptación a un período vital y para alcanzar sanos vínculos con los demás. La valoración y el aprecio que uno tiene de sí mismo en la vejez depende, en gran medida, de cómo se percibe la propia realidad personal.

La construcción del concepto de autoestima se forma de la interacción de tres dimensiones principales: la primera es el Yo (mi manera de actuar, mi manera de ser más conocida), la segunda es mi mundo cercano (mi familia, mis amigos, mis relaciones sociales), y por último, la tercera dimensión es la interacción cultural y los conceptos que existen en ella. Por ejemplo, en una sociedad donde el adulto mayor es valorado culturalmente y es apreciado por sus conocimientos y sabiduría, es menos probable que se presenten graves problemas de la autoestima, ya que esta percepción social ayudará a que el anciano tenga un lugar especial en ese grupo en particular. Por el contrario, en las sociedades donde el adulto mayor no es valorado, tiene mayor dificultad de conocerse y valorarse, y se siente excluido.

* Sacerdote de la Arquidiócesis de Buenos Aires, Bachiller y profesor en Teología (UCA), Licenciado en Letras (UCA) y Licenciado en Ciencias para la Familia (Austral). Este artículo es una adaptación de una tesis presentada en 2018 sobre los Aportes de los adultos mayores a los vínculos intergeneracionales en la familia.

La importancia de la autoestima radica entonces en que dará pauta a nuestras conductas en el andar cotidiano. La autoestima en el adulto mayor puede ser alta o positiva cuando la persona se reconoce como importante para sí y los demás, tiene deseos propios, los expresa y defiende; cuando enfrenta las crisis, los cambios y las pérdidas, cuando reflexiona, busca apoyo e información y cuando busca autonomía y la disfruta. Pero también puede presentarse una autoestima baja o negativa, como cuando el adulto mayor tiene una poca aceptación de sí mismo, cuando cree que por su edad no sirve o es un estorbo, cuando no acepta los cambios en su cuerpo y se deprime, cuando es negativo, cascarrabias, pesimista y le cuesta dar y recibir afecto.

Otro punto a tener en cuenta es que la baja autoestima no permite el control de nuestros propios pensamientos, sentimientos y emociones, por lo que constantemente se recurre a la aceptación de todo aquello que nos sugieren los demás para nosotros mismos, perdiendo la guía de nuestras propias ideas y pensamientos. Cuando se tiene baja autoestima es común sentir una gama de sentimientos negativos como: miedo vergüenza, abandono, rabia, resentimiento, desconfianza, falta de respeto, falta de valía, falta de poder, soledad, aislamiento y pérdida del respeto por sí mismos.

Una mirada negativa sobre la vejez

*“El supervisor de la ciudad y visir Ptahhotep, él dice:
¡Oh Soberano, mi señor!,
La vejez ha sucedido, y la edad ha llegado,
La debilidad ha venido y la debilidad se renueva,
Como los niños, uno duerme todo el día
Los ojos quedaron debilitados y los oídos ensordecidos
La fuerza expira a causa del cansancio de mi corazón.
La boca está callada y no puede hablar.
La memoria se termina y no puede recordar el ayer.
Los huesos han sufrido a causa de la longevidad
Y lo Bueno se ha transformado en lo Malo.
Todo sabor se ha ido.
Lo que hace la senilidad a los hombres es malo en todas las cosas.
Las narices han bloqueado y no pueden respirar.
Vivir es difícil.”*

Con estas palabras comienzan las enseñanzas de Ptahhotep, colección de proverbios morales, obra de un administrador egipcio durante la quinta dinastía (año 2450 a.C.). Con un texto de hace más de 4000 años podemos ver una mirada negativa que hay sobre la vejez. Mirada que perdura a lo largo de los

siglos y que, como veíamos antes, influye de un modo especial en la mirada que sobre sí mismo tiene el adulto mayor.

Es entonces cuando deberíamos preguntarnos: ¿cuál es la mirada sobre la vejez que tiene nuestra sociedad actual? ¿cuál es la mirada que yo tengo sobre esta etapa de la vida? Aunque muchas veces se quiera mirar hacia otro lado, la vejez aparece, como parte inevitable de un proceso. Desde el momento del nacimiento, el tiempo transcurre sin posibilidad de detenerlos. Salvo que una persona muera joven, va a llegar a viejo aún cuando la cultura intente la fantasía de poder ser “eternos jóvenes”, de burlarnos del paso del tiempo: la televisión nos invade, por ejemplo, con infinidad de publicidades de “cremas anti-age” (o anti-edad), en las que se nos propone borrar todo rastro del paso del tiempo (graficado en las arrugas de la cara). Se intenta eliminar el tiempo y la edad, pero tarde o temprano nos daremos cuenta de que eso es imposible.

¿Por qué nos da miedo la vejez? Porque parece poco atractivo lo que nos ofrece: enfermedad, limitaciones que cuestionan la libertad, soledad, carencias económicas, exclusión, proximidad de la muerte etc. Y “lo que nos ofrece” a su vez es alimentado por ciertos mitos: sociales (improductividad y pasividad de los ancianos); culturales (desinterés por lo cultural); familiares (dificultades en la convivencia); sexuales (pérdida del deseo, sexualidad vista como innecesaria e imposible). Si uno creyera fehacientemente estos mitos, terminaría formándose una idea sobre la vejez terrible, en la que todo se pierde. Pero hay una mirada más positiva y más real que es no sólo posible sino necesaria.

Una mirada distinta y nueva

En búsqueda de una posible respuesta frente a la mirada negativa que tantas veces recae sobre la vejez, encontramos las palabras de García Pintos:

En tanto la vejez sea un hecho irremediable e irreversible, lo único que nos queda es comprender que somos nosotros mismos los que con nuestra actitud, podemos disponer las cosas para terminar siendo un viejo con lamentación, o un viejo con aceptación y proyecto. Es decir, lamentarnos por lo inevitable del paso del tiempo o aceptar que se trata de una etapa natural de la vida que puede ser vivida con proyecto vivificante.¹

Una posibilidad, entonces, sería ser un “viejo con lamentación”. Esos ancianos que sólo piensan en sus pérdidas o limitaciones. Si, por ejemplo, ha descubierto que tiene diabetes o hipertensión (o ambas) gran parte de sus conversaciones girarán sobre los inconvenientes que esto le trae. Se transforma en

¹ García Pintos, *Cita a ciegas*, San Pablo, Buenos Aires, 2006, 190

un “viejo diabético-hipertenso”, sin poder mirar todo lo que es. Y no es capaz de descubrir, como lo que señala Andrés:

No hay escollos para encontrar en esta etapa una vida llena de sentido, aunque tenga que usar audífono, dientes postizos, anteojos, pañales, bastón, silla de ruedas...o hacerse ayudar, o estar acompañado por alguien: todos son medios para seguir siendo y viviendo ...la vida es más importante que un audífono, un bastón o un pañal. Sin la vejez la vida no es completa.²

Nadie duda de que hay padecimientos físicos comunes en esta etapa. Pero también sabemos que las personas no se definen por sus padecimientos, que la persona trasciende la enfermedad, sin importar cuan grave sea la misma. La diferencia estará en la respuesta que la persona va a dar a este acontecimiento en su vida, en cómo lo va a enfrentar, qué tipo de actitud va a adoptar. Y en esto pesa de un modo especial cómo ha sido a lo largo de la vida.

No hay la vejez ni atributos de la vejez iguales para todas las personas en esta edad. Sólo hay vejeces: cada cual tendrá la suya propia, que dependerá de quién y cómo ha sido a lo largo de la vida.³

Es, entonces, en la *actitud* donde se encuentra una de las claves para vivir una vejez con sentido. El desafío será descubrir que no se trata de un proceso de deterioro y declinación, sino de la continuación de un proceso de crecimiento, maduración y despliegue. Es en la vejez donde se puede llegar a uno de los puntos culminantes del desarrollo de las potencialidades. Y, desde una mirada cristiana, es el paso previo al culmen definitivo donde alcanzamos la plenitud de nuestro ser, la vida eterna. Desde esta mirada la vejez no debería asustar, por el contrario, debería ser causa de entusiasmo. Sólo teniendo esto claro se pueden entender algunas de las problemáticas que debe afrontar.

La muerte como parte de la vida

La más grave de esas problemáticas es la dificultad de enfrentar la cercanía de la muerte. El modo de enfrentarla dependerá, en gran medida del modo, como han vivido la vida. García Pintos sostiene:

En general, si el adulto mayor mira hacia atrás y se reconoce autor de una obra significativa (por ejemplo, la familia que tiene, su carrera laboral o profesional, la casa que logró construir, el recuerdo que deja en sus amigos,

² H. Andrés, *Comentario en Condiciones de vida e integración social de las personas mayores ¿diferentes formas de envejecer o desiguales oportunidades de lograr una vejez digna?*, ODSA, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2005, 147

³ *Ibid.* 146

etc.), su disponibilidad de dejar este mundo es mucho más calma que si en esa perspectiva no reconoce obra alguna. En esa puja que se establece entre el vacío y el sentido (referido a una vida entendida como trayectoria) se resolverá ciertamente su actitud ante la proximidad del inevitable morir.⁴

La propia muerte podrá ser vivida con sentido, si antes se le ha dado sentido a las “otras muertes” en la vida, especialmente las que se dan también en el tiempo de la vejez. Si el adulto mayor, en su propia vida, ha aceptado las muertes en su vida, será más fácil que puede asumir la propia. El modo sano de enfrentar esta realidad es transitando el dolor a través de la elaboración de un duelo. Hay situaciones importantes puntuales en la vejez, de pérdidas que ocurren con frecuencia y que tenemos que elaborar. Duelo por la muerte física de amigos y familiares; duelo por las pérdidas o dificultades que experimenta en su propio cuerpo; duelo por los cambios a nivel laboral, de un modo especial, por la llegada de la jubilación. La persona que realiza un duelo no es la misma antes que después. El duelo enriquece. Y si no lo hacemos, nuestra vida se detiene en ese punto. Así lo dice Andrés:

Cuando estamos detenidos, allí sobreviene la patología. Para poder andar el camino hay que ir realizando duelos -dejar y tomar-. El proceso de duelo es una línea continua a lo largo de la vida, es consustancial a la vida, y es lo que la hace dinámica. La vida se atranca o detiene cuando en algún punto, frente a determinadas situaciones, no las podemos dejar ni seguir tomando lo nuevo de la vida. Y así permanecemos anclados en un punto. Entonces caminamos a media asta, sin la total energía o fuerza de vida necesaria para inversiones presentes para el día que nos toca hoy.⁵

El fin del proceso del duelo nos conduce a la aceptación. Se puede observar cómo viudas, luego de la etapa de duelo, logran resignificar sus vidas con proyectos nuevos, muchos de los cuales no pensaron que podrían hacer mientras su marido vivía. No porque no pudieran hacerlo antes, sino porque tenían su tiempo y energía puestos en otras cosas o proyectos que también les daban sentido a sus vidas. La viudez abre una nueva etapa llena de posibilidades. Lo mismo sucede en algunos hombres frente a la jubilación o pérdida del trabajo: ven disminuido el ingreso de dinero en la familia y, junto a ello, muchas veces la caída de la autoestima. Pero si el duelo se elabora correctamente, se logra invertir esta energía en nuevos roles, en otros intereses que lo alientan nuevamente.

Dice Vilches:

La transitoriedad de la existencia y la seguridad de la muerte, lejos de dar

⁴ García Pinto, 220

⁵ Andrés, 147

lugar a un heroísmo trágico como en el existencialismo o a un fatalismo, otorga una oportunidad para hacerse responsable del descubrimiento del sentido de la propia vida. El individuo puede comprender que las posibilidades y oportunidades de realizar valores, las ocasiones de obrar, vivir o sufrir, son transitorias. Pero si llegan a concretarse, se inscriben en la historia y se conservan en forma definitiva.⁶

El ser humano es siempre posibilidad. Con cada elección está decidiendo, como decía Viktor Frankl, cuál será “el monumento de su existencia”. Esto termina sólo con la muerte. Antes es todo potencialidad de superación.

Lugar de la vejez en los vínculos intergeneracionales:

Al comienzo de nuestro trabajo nos planteábamos la necesidad de reconocer el valor y la riqueza que tiene la etapa de la vida a la que llamamos “vejez”. Porque entendemos que sólo valorando ese momento de la existencia podremos lograr también vínculos sanos entre las distintas generaciones. Pero para eso es necesario que el adulto mayor descubra y valore su situación actual. Que descubran esa mezcla entre sabiduría, experiencia y amor, como el principal y más maravilloso aporte que pueden hacer a una familia y una sociedad. Que eliminen las cremas “anti-edad”. Esas arrugas que aparecen en el rostro son el signo más perfecto del paso del tiempo, de la experiencia, de una biografía.

A propósito del lugar de los ancianos en la sociedad, escuchemos el hermoso soneto del Francisco Luis Bernárdez:

Si para recobrar lo recobrado
debí perder primero lo perdido,
si para conseguir lo conseguido
tuve que soportar lo soportado,

si para estar ahora enamorado
fue menester haber estado herido,
tengo por bien sufrido lo sufrido,
tengo por bien llorado lo llorado.

Porque después de todo he comprobado
que no se goza bien de lo gozado
sino después de haberlo padecido.

Porque después de todo he comprendido

⁶ L. Vilches Seguel, *Concepciones, creencias y sentimientos acerca de la muerte en adultos mayores de nivel educacional superior*, Revista de Psicología de la Universidad de Chile, volumen IX, nro. 1, 2000, 2

por lo que el árbol tiene de florido
vive de lo que tiene sepultado.

Los jóvenes y las nuevas generaciones en general, necesitan de los abuelos, necesitan de todo lo que han vivido como luz para nuevas decisiones. En palabras del Papa Francisco en la audiencia general del 11 de marzo de 2015:

Cuán feo es el cinismo de un anciano que perdió el sentido de su testimonio, desprecia a los jóvenes y no comunica una sabiduría de vida. En cambio, cuán hermoso es el aliento que el anciano logra transmitir al joven que busca el sentido de la fe y de la vida. Es verdaderamente la misión de los abuelos, la vocación de los ancianos. Las palabras de los abuelos tienen algo especial para los jóvenes. Y ellos lo saben.⁷

Todos tenemos la posibilidad de elegir una vida con sentido. Sin importar cuál sea la etapa vital por la que transitamos. Somos capaces de elegir cómo pararnos frente a la vida. Y será esa elección la que nos sitúe en el mundo y frente a los demás. Nuestros vínculos, y de un modo especial los intra-familiares, serán fruto de la experiencia de nosotros mismos. Si nos reconocemos fruto de una historia, caminantes de un continuo presente, con un futuro con sentido, podremos desarrollar vínculos sanos que nos enriquecerán y a través de los cuales podremos enriquecer la vida de los que nos rodean.

⁷ Papa Francisco, Audiencia general del 11 de marzo del 2015: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2015/documents/papa-francesco_20150311_udienza-generale.html [consultado el 26 de octubre de 2019]

Derecho de la vejez

Principios y alcance

—

María Isolina Dabove*

El derecho de la vejez, denominado también derecho de la ancianidad, es una nueva especialidad transversal, destinada al estudio de la condición jurídica de las personas mayores, de 60 y más años de edad, en el derecho interno, regional e internacional. Se propone, también, el reconocimiento de las situaciones de aminoración, vulnerabilidad, discriminación, inestabilidad o abuso que puedan padecer estos sujetos por el hecho de ser “viejos”. Además, aborda el análisis de las herramientas jurídicas que permiten, legítimamente, la intervención y restitución de la autonomía, libertad, igualdad, participación o dignidad dañada en el caso.

El derecho de la vejez está ligado a un fenómeno demográfico y social inédito hasta ahora: el *envejecimiento global y multigeneracional*. Por dicha razón, esta especialidad no es otra cosa que un intento de respuesta integral, frente a la creciente demanda de fortalecimiento, inclusión y protección de las personas por el hecho de ser longevas y estar situadas en la última etapa de vida.

Algunos de los particularismos más significativos que caracterizan a este sector poblacional se derivan de las situaciones de empobrecimiento y exclusión del sistema económico que, con frecuencia, padecen los ancianos. Otros se asocian a la soledad, a la pérdida de autoestima y a la “gerontolescencia” o crisis de identidad. Importante es, asimismo, el aumento de los riesgos de sufrir deterioros físicos y cognitivos. También, los duelos crecientes por la pérdida de seres queridos o referentes, y la cercanía con la propia muerte. El abandono, el destrato, los abusos y hechos de violencia hacia ellos son tristemente habituales. En suma, todas estas peculiaridades están ligadas tanto al declinar biológico como a las costumbres “edadistas o viejistas”: práctica social habitual de generar circunstancias de discriminación en razón de la ancianidad.

Sea ello como fuere, lo cierto es que hoy la vejez nos coloca ante un nuevo desafío jurídico: comprender nuestras propias injusticias respecto de esta etapa de la vida a fin de resolverlas.

* Investigadora del CONICET-UBA. Abogada (UNR). Doctora en Derecho (Universidad Carlos III de Madrid). Directora del Centro de investigaciones en Derecho de la Vejez de la UNR. Este artículo fue realizado en base al libro Dabove, María Isolina, *Derecho de la vejez. Fundamentos y alcance*, Buenos Aires, Astrea, 2018.

Por eso, conforme al modelo de Estado neoconstitucional en el cual se inserta esta nueva rama, el principio de igualdad y no discriminación articula y da sustento *normativo y valorativo* a la estructura y al desarrollo del derecho de la vejez. Los derechos humanos informan su contenido, abren líneas de interpretación y promueven novedosas figuras jurídicas en pos de un reconocimiento dinámico de las *particularidades fácticas* de este grupo vulnerable.

Este trabajo habla acerca de estas injusticias, recoge la voz de quienes intentan remediarlas y propone directrices para el cambio, que esperamos sean factibles de sustento en nuestro tiempo.

1. Envejecimiento global y multigeneracional: proyección jurídica

Según los estudios demográficos de la actualidad, la centuria pasada legó a la humanidad la posibilidad cierta de perdurar. A tal punto esto es cierto que hoy, en el siglo XXI, el envejecimiento es considerado tanto un fenómeno global como multigeneracional y está caracterizado por varios rasgos, algunos poblacionales, otros económicos, y también los hay de tipo cultural.

Desde el punto de vista poblacional se destacan, en particular, el aumento generalizado y sostenido de la expectativa de vida en todo el mundo; la feminización de la vejez, por la menor mortalidad de las mujeres de edad avanzada, y la ampliación cronológica de la vejez como último estadio de la vida, con una duración promedio de veinte años para cada persona.

Otros rasgos son la existencia simultánea y en expansión de dos generaciones envejecidas, no siempre vinculadas por lazos de parentesco; junto a la coexistencia de tres o cuatro generaciones de personas partícipes de una misma familia: bisabuelos, abuelos, padres e hijos. También se da la convivencia de dos generaciones sucesivas de personas envejecidas y vinculadas por lazos de familia: hijos de sesenta y tantos años con padres que han superado los ochenta; así como la coincidencia de *dos generaciones* alternas de familia: abuelos y nietos.

Sobre este rico escenario poblacional, la gerontología fue identificando formas variadas de vejez y de envejecimiento. Todo esto hizo posible, al mismo tiempo, una más nítida disociación entre la ancianidad normal y el envejecimiento frágil (ligado al padecimiento de algún tipo de discapacidad) o el patológico (o senilidad, vinculada sin más con la enfermedad).

Un ejemplo interesante de este panorama lo representa la República Argentina, en donde la esperanza de vida creció notablemente en las últimas cinco décadas. En efecto, durante 1960, el porcentaje de personas mayores era

de un 5,5 % respecto al total de habitantes. En 1991, el porcentaje ascendió a casi un 8,9 %; en el último censo realizado en 2010, la población adulta mayor alcanzó el 10,2 %. Para el 2020 se prevé que los hombres llegarán a alcanzar la edad promedio de 73 años, mientras que las mujeres promediarán los 80. La proyección para el año 2050 estima que la de los hombres rondará los 77 años y la de las mujeres podrá llegar a los 84 (INDEC, 2012; ONU, 2002). Por ello, y haciéndose cargo de este escenario, la ONU ha reconocido sin tapujos que “la notable transición demográfica que se está produciendo hará que para mediados de siglo los porcentajes de la población mundial correspondientes a viejos y jóvenes sean iguales. Según se prevé, el porcentaje de las personas de 60 y más años en todo el mundo se duplicará entre el año 2000 y 2050 y pasará del 10 % al 21 %”.

En el plano económico, el envejecimiento multigeneracional se desenvuelve simultáneamente como un proceso de progresiva dependencia. Al respecto, señala Bellina Yrigoyen que “una de las pérdidas que los ancianos deben afrontar se vincula con el cese de sus actividades laborales lucrativas. No solamente las personas hoy están obligadas a jubilarse, sino que un gran porcentaje percibe un beneficio previsional que no llega a cubrir sus requerimientos”¹. En este contexto, poco a poco las generaciones concurrentes tejen entre ellas una compleja red distributiva de recursos, que suele trasladar a la más joven el papel proveedor; bisabuelos y abuelos con magras jubilaciones y pensiones; hijos integrados al mercado de trabajo que subsidian a sus mayores; nietos jóvenes que se preparan para ello, cual carrera de postas.

La perspectiva cultural muestra, además, que el envejecimiento multigeneracional bien puede ser entendido como una variante del multiculturalismo, del pluralismo político y del plurijuridismo. Cada generación esgrime en su haber una forma de entender la vida, códigos de convivencia y prácticas discursivas que le son propios, experiencias políticas diversas, memorias colectivas diferenciables y valores específicos. Estas culturas interactúan entre sí, se “arrastran” de un grupo a otro, dialogan y compiten, sedimentan y estratifican en un universo heterogéneo de significaciones.

Desde el plano jurídico, esta longevidad global y multigeneracional ha habilitado el sostenimiento cultural del paradigma de la autonomía personal para esta etapa de la vida. Pero, además, permitió dos reconocimientos internacionales importantes: la capacidad como atributo ineludible de la persona y la adopción concomitante de los sistemas de apoyo y salvaguardas, remedios de las situaciones puntuales en las cuales sean necesarias restricciones judiciales.

¹ Bellina Yrigoyen, J., *La economía política de los fondos de pensiones*, Rosario, UCEL, 2004.

En suma, el envejecimiento multigeneracional es un fenómeno complejo. Nace con los cambios demográficos de la segunda mitad del siglo XX. Se alimenta del aumento de la esperanza de vida, que permite la convivencia simultánea de varias generaciones. También se consolida –como dice Bobbio– *con el devenir del tiempo de los derechos* y la creciente conciencia del pluralismo jurídico. Es, en suma, un fenómeno social multitemporal, plurieconómico y multicultural.

Ahora bien, a pesar del auspicioso escenario sociodemográfico actual, “ser viejo” todavía significa vivir sujeto a una triple situación de debilidad en el mundo jurídico. Así, la dinámica jurídica social torna vulnerable al viejo en tanto lo estereotipa y lo constriñe en su ámbito de actuación. El sistema normativo lo debilita por no ofrecerle completamente un marco de empoderamiento y protección jurídica adecuado a las características particulares de su vulnerabilidad. También lo debilitan los valores jurídicos imperantes, cada vez que no reconocen suficientemente a la vejez como un dato diferenciador relevante para el sistema jurídico, fuera del ámbito asistencialista de la seguridad social. En este marco, no resultará extraño que la persona mayor vea debilitada su voluntad y padezca situaciones reales de desprotección jurídica –o discriminación–. Tampoco será infrecuente que su vida y su patrimonio se vean afectados negativamente, por causa de las disfuncionalidades de un régimen de capacidad diseñado para una persona abstractamente considerada.

El envejecimiento global plantea, pues, una serie de preguntas que no fueron identificadas con claridad sino hasta ahora. El derecho se incorporó a la gerontología recién hace unos treinta años y lo hizo a través de un documento “simbólico”: la Resolución de la Asamblea Mundial de Naciones Unidas sobre el Envejecimiento, celebrada en Viena en 1982. A partir de entonces –y muy lentamente–, comenzaron a desarrollarse estudios referidos a la responsabilidad estatal hacia las personas mayores que fueron visibilizando esta cuestión y despertaron la voluntad política de trabajar a favor de su pleno reconocimiento jurídico. Como veremos en el apartado siguiente, todo ello se fue desarrollando en el marco del proceso de especificación de los derechos humanos, en cuyo seno se plasmó la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores.

Asimismo, el derecho de la vejez se fue configurando gracias al aporte de la bioética, surgida en los setenta como disciplina filosófica que se despliega en relación con la vida, la salud y la tecnología de la postmodernidad. Este marco disciplinar ofrece una interesante puntualización de principios axiológicos y éticos que bien permiten fundamentar y legitimar la construcción de esta nueva rama como problemática autónoma formal dentro del derecho.

Desde esta perspectiva, encontramos que los derechos de los mayores se pueden interpretar y aplicar siguiendo el criterio valorativo del principio de beneficencia (beneficiar o, al menos, no perjudicar), el de autonomía (respeto por las decisiones del sujeto anciano) y el de justicia (que exige tratar igual a los iguales, pero desigual a los desiguales). Con los parámetros bioéticos se puede intentar fortalecer la posición de los ancianos dentro del sistema jurídico, en tanto sujetos situados en condiciones de vulnerabilidad social, frente a los demás individuos y al propio régimen, frente a las circunstancias –sobre todo, en relación con la pobreza y la enfermedad–. En forma simultánea, también se los podrá fortalecer ante el riesgo de generar su propio aislamiento y desintegración.

En Argentina ha sido este panorama el que hizo posible el desarrollo de esta nueva especialidad, llamada derecho de la vejez o derecho de la ancianidad. Aquí usaremos indistintamente ambas expresiones por considerarlas adecuadas y valiosas para este tiempo, más allá de la discusión terminológica tratada con amplitud en otros estudios.

En la actualidad, esta rama comprende el estudio de cinco cuestiones principales:

- a) La discriminación por edad, la vulnerabilidad y la capacidad jurídica de las personas mayores.
- b) Los derechos humanos de autonomía referidos a la autodeterminación, la libertad y la propiedad en la vejez.
- c) Los derechos humanos de inclusión vinculados a la familia, la inclusión social y la participación política.
- d) Los derechos de protección referidos a los cuidados y las exigencias de la igualdad material de las personas mayores.
- e) Las garantías en orden a asegurar el acceso a la justicia de este grupo.

Cada uno de estos ejes, a su vez, se vincula con uno de los Cinco Principios a Favor de las Personas de Edad, documento adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1991. Así, la problemática de la discriminación por edad, la vulnerabilidad y la capacidad jurídica de las personas mayores está ligada al principio de la autorrealización; el segundo eje, destinado a los derechos humanos de autonomía, se asocia con el principio de independencia; los derechos humanos de participación, con el principio homónimo (participación); los derechos sociales, con el principio de los cuidados, y el principio de dignidad, por último, informa todo lo relativo a las garantías y los sistemas de protección.

2. Proceso de especificación de los derechos humanos en la vejez

El derecho de la vejez es fruto de la historia reciente, dentro de la cual se destaca la compleja evolución atravesada por los derechos humanos desde la Edad Moderna. Específicamente, nuestra rama nace y se desarrolla en el marco del *proceso de especificación* de estos derechos, iniciado por las Naciones Unidas a partir de la década de los 50. Por eso, el derecho de la vejez es heredero también, de los modelos iniciales de derechos –el inglés, el americano y el francés– a partir de los cuales fue posible su positivación, generalización e internacionalización.

El proceso de especificación llega hasta nosotros como un fenómeno dialéctico y complejo. Dentro de él, se pudo amalgamar la afirmación de los derechos civiles y políticos del liberalismo moderno con la posterior expansión de los derechos económicos, sociales y culturales del constitucionalismo social contemporáneo. Norberto Bobbio ha definido este proceso como *el paso gradual, pero siempre muy acentuado, hacia una ulterior determinación de los sujetos titulares de derechos*. Por ello, supuso una ruptura con el modelo racional y abstracto de la modernidad, y una cierta aproximación al modelo de la igualdad material, al completar la idea de los destinatarios genéricos, los hombres y los ciudadanos, con la de las personas situadas –como mujeres, niños, administrados, consumidores, usuarios de servicios públicos, personas con discapacidad– y al matizar también los contenidos con la aparición de nuevos derechos, vinculados al medio ambiente, a la paz, al desarrollo, etcétera.

Así pues, el derecho de la vejez se presenta hoy en calidad de síntesis dialéctica entre aquella concepción abstracta del ser humano de la modernidad y su versión más radical –material y positiva– de los contemporáneos. En esta síntesis, intentan proyectarse los contornos de una idea diferente de lo humano. Se expresa, ahora, una concepción referida a un ser humano situado: corpóreo, específico, distinto, necesitado y contingente; pero, a la vez, genérico e igualmente circunstanciado. Se vislumbra, en suma, una visión de la vida dibujada desde su yo biológico, más también desde su yo histórico y cultural.

Por ello, cuando hoy hablamos del niño, del joven y del viejo, por ejemplo, o bien, del educando y del educador, del varón y la mujer, del científico, del artista, del productor, del empresario, del obrero o del consumidor, lo hacemos pensando en categorías existenciales relevantes, legítimamente diferenciadoras para el mundo jurídico. Y en todas ellas no se hace sino aludir a esta manera nueva de percibir la humanidad. De tal modo, en esta concepción del ser humano situado, se hace referencia al lugar real que ocupan las personas en su circunstancia. Se hace alusión, en suma, al punto de contacto entre el hombre y su realidad, a su condición

de sujeto capaz de dar cuenta de sus necesidades, de su libertad y de los modos comunicacionales de su existencia.

En este nuevo despliegue de lo jurídico, observa el profesor Prieto Sanchís, se concede ahora la palabra a unos individuos que ya no pueden hacer abstracción de su historia ni de su específica condición social. Tampoco es necesario *mutilar parte de su existencia, a la hora de definir los principios de un modelo justo de sociedad*. Así, desde este paradigma, comenzaron a tener vigencia un gran número de documentos internacionales absolutamente novedosos en esta materia.

Ahora bien, en el actual estadio del proceso de especificación, la comunidad internacional sigue compelida a resolver dos problemas relevantes que todavía afectan al derecho de la vejez. En palabras de Bobbio, es necesario, por un lado, “aprestar garantías válidas para esos derechos universalmente declarados”, y por otro, urge lograr el perfeccionamiento de su contenido, “articulándolos, especificándolos, actualizándolos, de modo tal que no cristalicen y se vuelvan rígidos en fórmulas, tanto más solemnes cuanto más vacías”.²

En el campo particular del derecho de la vejez, la comunidad internacional ha ido generando una serie de documentos que contienen principios orientadores o criterios generales de interpretación jurídica. Desde el año 2003, la Primera Conferencia Regional Intergubernamental sobre Envejecimiento en América Latina y el Caribe inició la tarea de construcción de un espacio institucional para debatir la necesidad de elaboración y el contenido de una Convención Internacional de Derechos Humanos para las Personas de Edad. A partir de ese momento, los países de la región –particularmente, Argentina, Brasil y Chile– se han puesto a trabajar intentando generar vías democráticas e incluyentes de participación. Por su parte, el 21 de diciembre de 2010, la Asamblea General de las Naciones Unidas estableció un Grupo de Trabajo de Composición Abierta sobre Envejecimiento.

3. El logro americano: la primera convención sobre la protección de los derechos humanos de las personas mayores

Simultáneamente al proceso de Naciones Unidas, la Organización de Estados Americanos (OEA) trabajaba en el desarrollo de un instrumento para su región, en cuyo marco, el 15 de junio de 2015, se aprobó finalmente la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores. Este documento, vinculante para todos los países que lo

² Bobbio, N., *El tiempo de los derechos*; trad. R. de Asís Roig, Madrid, Sistema, 1991, p. 111.

ratifiquen en su derecho interno, es el primero en su género y constituye un hito dentro de este proceso de especificación. Hasta el año 2018, seis países lograron completar su ratificación y depósito: Uruguay, Costa Rica, Bolivia, Chile, Argentina y El Salvador; desde el 11 enero de 2017 entró en vigor en el sistema americano de derechos humanos.

En su artículo 1, la Convención establece que su objeto es “promover, proteger y asegurar el reconocimiento y el pleno goce y ejercicio, en condiciones de igualdad, de todos los derechos humanos y libertades fundamentales de la persona mayor, a fin de contribuir a su plena inclusión, integración y participación en la sociedad”.

Por su parte, el artículo 2 define las palabras clave de la Convención: abandono, cuidados paliativos, discriminación, discriminación múltiple, envejecimiento, envejecimiento activo y saludable, maltrato, negligencia. Asimismo, define el concepto de persona mayor, persona mayor que recibe cuidados a largo plazo, los servicios sociosanitarios integrados, la unidad doméstica u hogar y la propia vejez, conceptualizada como “construcción social de la última etapa del curso de vida”.

El Capítulo IV, atendiendo significativamente a la problemática de la dignidad e integridad de las personas mayores, contiene los derechos protegidos: la igualdad y no discriminación por razones de edad; el derecho a la vida y a la dignidad en la vejez; el derecho a la independencia y a la autonomía; el derecho a la participación e integración comunitaria, entre muchos otros.

A continuación, el Capítulo V establece la obligación del Estado y la sociedad de trabajar para el logro de una toma de conciencia integral acerca de los derechos de las personas en esta etapa de la vida. Así, el art. 32 dispone fomentar “una actitud positiva hacia la vejez y un trato digno, respetuoso y considerado hacia la persona mayor y, sobre la base de una cultura de paz, impulsar acciones de divulgación, promoción de los derechos y empoderamiento de la persona mayor, así como evitar el lenguaje e imágenes estereotipadas sobre la vejez” (inc. b), y promover “el reconocimiento de la experiencia, la sabiduría, la productividad y la contribución al desarrollo que la persona mayor brinda a la sociedad en su conjunto” (inc. e).

4. Recepción constitucional de los derechos humanos en la vejez

Las consideraciones relativas a la protección internacional de los derechos humanos de las personas mayores deben ser comprendidas, asimismo, a la luz del paradigma estatal de la postmodernidad: el Estado constitucional de derecho. En este nuevo modelo de organización de la vida jurídica, la

Constitución nacional se ha convertido en el eje fundante de la práctica del derecho en su conjunto. Junto a ella, un papel central lo ocupan los instrumentos internacionales y regionales referidos a los derechos humanos de este tiempo.

En suma, el Estado constitucional de derecho requiere que los principios –o derechos humanos– constitucionalmente receptados se apliquen en la mayor medida posible, o bien, que tengan la mayor expansión posible. Con una única excepción: el respeto por el orden público, la moral y las exigencias igualmente fundamentales de un derecho constitucional contradictorio. Así, bajo este nuevo modelo de Estado y de derecho, la aprobación de una Convención Internacional de Derechos Humanos de las Personas Mayores resulta central, en tanto asisten en su favor razones demográficas, sociales, económicas y políticas suficientes, tal como hemos visto en este trabajo. Además, es vital lograr receptarla con las mayorías previstas en la Constitución nacional a fin de que integre el bloque de constitucionalidad.

5. Conclusiones

El envejecimiento poblacional, global y multigeneracional, es un fenómeno afortunadamente irreversible. El progreso en la calidad de vida de los mayores ha hecho posible que los niños nacidos en ese siglo cuenten con una expectativa de vida centenaria. El derecho de la vejez, o de la ancianidad, intenta dar respuestas jurídicas a la creciente cantidad de necesidades y conflictos nuevos que aquel genera.

En este trabajo, hemos pasado revista al contenido de esta nueva disciplina, a sus principios y a su historia. Los derechos humanos y el modelo neoconstitucional del Estado actual y de la comunidad internacional sustentan su desarrollo y auguran el nacimiento de nuevas herramientas que hagan realidad la aspiración de construir una sociedad para todas las edades. “Lo que nos mueve, con razón suficiente –como nos recuerda Amartya Sen–, no es la percepción de que el mundo no es justo del todo, lo cual pocos esperamos, sino que hay injusticias claramente remediabiles en nuestro entorno que quisiéramos suprimir”³.

³ Sen, A., *La idea de justicia*, trad. H. Valencia Villa, México, Taurus, 2010, p. 11.

La Presencia, la Palabra y el mal de Alzheimer

—

Grégory Solari *

¿Cómo *decir* a la persona dañada por el mal de Alzheimer? O más bien, ¿cómo *se expresa* la persona con Alzheimer? Detrás de estas preguntas yace la misma preocupación en el mundo del tratamiento: ¿cómo encontrarse con la persona que inexorablemente se repliega y se encierra gradualmente en el silencio? Para aquellos que, como yo, recurren a la teoría de la identidad narrativa de la persona para evaluar su capacidad de valorar, es decir, para expresar elecciones, para tomar decisiones, esta preocupación se asemeja más a una inquietud, casi una angustia: ¿este silencio que espera al paciente con Alzheimer no hace obsoleta una teoría de la personalización basada en la palabra (narración, historia, etc.)? La pregunta presupone una identificación: la de la palabra con el decir – el logos. Es esta presuposición la que me gustaría cuestionar en estas páginas.

Recordemos rápidamente los elementos esenciales de la teoría de la identidad narrativa. La personalidad se constituye a través de una historia; esta historia está constituida por un tejido narrativo; este tejido narrativo abre posibilidades de existencia a través de las *impresiones* que evoca; de estas impresiones surgen imágenes que, a su vez, constituyen el motor de una acción que constituirá la personalidad. Este es el momento llamado de la “configuración” en la teoría de Ricoeur. Por lo tanto, la personalidad está vinculada con el lenguaje (narratividad) y con la imaginación (una forma de “implementar” apropiándose de lo que se dice). Sin embargo, en el hecho del encuentro con el otro, es decir, de estar cerca de él, atento a su presencia en persona, a pesar del papel que juega el lenguaje en la constitución de su personalidad –y por lo tanto, del significado, del logos–, la personalidad en cierto modo excede lo que se puede decir de ella. Permanece “no-significable”. Pero imaginable. En la composición lenguaje / imaginación que constituyen los primeros elementos de la identidad narrativa, la imaginación excede lo que el lenguaje puede decir. Pero las imágenes dependen de las impresiones sentidas: de un momento “pático”, sin el cual ni la imaginación ni la personalización serían posibles.

* Profesor en la Universidad de Friburgo y en el Instituto Católico de París.

Es lo que ilustran los ejemplos presentados por aquellos que defienden la capacidad de valorización del paciente con Alzheimer: la elección de un valor no proviene de un discurso (logos) sino del efecto (pathos) producido en ellos por las actividades que ofrece el centro de salud. Lo que caracteriza esta capacidad de valorar es la espontaneidad de elección. El paciente de Alzheimer reconoce algo de sí mismo: se reconoce a sí mismo a través de algo que se siente bueno para él, espontáneamente, sin evaluación previa. Es decir sin logos. Ni palabras para decirlo. Un “no dicho” actúa en la capacidad de valorar, como actúa en el momento de la configuración. Nuestra pregunta inicial se reduce a esto: *¿cómo decir esto no dicho?*

¿Pero debemos tratar de decirlo? En la categoría de lo no enunciable, el filósofo inglés Wittgenstein nos enseñó que “sobre lo que no podemos hablar, debemos permanecer en silencio”*. Es la paradoja de este intervalo entre la persona dada y su personalidad a ser constituida: el dicho y el decir juegan un papel importante en el momento de la configuración de la identidad narrativa, sin embargo, al “guardar silencio”, sólo podemos “leer entre líneas” la historia que se escribe. Es decir, presentir lo que está sucediendo. “Sobre lo que no podemos hablar, debemos permanecer en silencio”. Podemos agregar aquí con aquellos que no pueden hablar, debemos permanecer en silencio. Ni un silencio avergonzado por el sufrimiento, ni siquiera un silencio de respeto. Pero como la resonancia, de nuestro lado, de lo que se experimenta en la recesión progresiva de la persona con Alzheimer –desde su figura familiar hasta una *configuración invertida*: la infligida por la enfermedad, al revés.

En otras palabras, es necesario permitir el silencio como el momento en que la palabra (el logos) de la persona enferma fluye hacia la dimensión pática de su ser. *El silencio como empatía*: expresión de su valor a nuestros ojos. ¿Comunión?

El filósofo alemán Viktor von Weiszäcker señala que la presencia (del otro) se alcanza donde se prueba: en su dimensión pática†. Lo pático “es personal”, en el sentido de que su modo de ser no es el de las cosas (seres). El psiquiatra y filósofo alemán Erwin Straus expresa lo mismo de manera diferente: lo pático “no concierne al *qué* sino al *cómo* de una donación o encuentro, es decir, el estilo de nuestra comunicación con el mundo y ,en primer lugar, con los demás”‡. Digamos a la luz de esto que si el logos del pathos es sordo (como la configuración procede de la prefiguración y la personalidad de la persona dada), en el caso de la enfermedad de Alzheimer, debemos aprender ante

* *Tractatus logico-philosophicus*, Introducción, Paris, Gallimard, p. 11

† *Anonyma*, Bern, A. Francke, 1946, p. 19.

‡ Erwin Straus, «Geschehnis und Erlebnis», *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, II, Bern, Franck, 1955, p. 147-153.

todo, cómo no decir o más bien: aparte de decir con palabras, “de lo que no podemos hablar”. La persona, en general, no sólo en el caso de Alzheimer, está fuera del terreno, (conceptual, en el sentido del *Be-griff* alemán), de las palabras.

Según el lingüista francés Gustave Guillaume, de hecho es necesario distinguir en las “lenguas habladas”: la *palabra de la lengua*, es decir, la palabra “fijada” en el lenguaje como se “fija” una imagen, y la *palabra del discurso (el habla)*, la palabra viviente.

Cada enunciado va precedido y al mismo tiempo motivado por un “a decir” que la persona anticipa o urge, sin articularlo sino en el pensamiento. El lenguaje opera la mutación de esto indecible en un decible según un proceso que se calibra desde una indecibilidad extralingüística hacia una decibilidad primero mental después oral o escritural[§]. Las palabras, entonces, toman el lugar de las cosas: designan, apuntan, describen, en resumen: objetivan. En idiomas con palabras, la parte de la “palabra de la lengua” es muy amplia; en la palabra del discurso (el habla), la proporción de palabra fija en el lenguaje es, por el contrario, mínima. En otras palabras, la palabra del discurso (habla) debe pasar por el lenguaje instituido; se produce entonces una tematización del “decir” en objetividad (lo dicho, la palabra). Condicionados por un sistema de predicados preestablecidos y relaciones preformadas, nos referimos al lenguaje (la lengua) como un objeto. En otras palabras: la consideramos como una entidad lógica y óptica (y con ella los objetos que las palabras “recuperan”), y nos impedimos, mediante esta objetivación en la que nos instalan los idiomas con palabras, de permitir la dimensión “pática” del lenguaje. Un ejemplo de esta objetivación se puede encontrar en la confusión del corpus (órgano del lenguaje) y el léxico (diccionario de palabras constituidas) que funciona en los juegos de formación de palabras. El corpus ya no es un cuerpo animado, que significa (un “cuerpo propio: un *Leib*, en el sentido del filósofo alemán Husserl), sino un cuerpo-objeto (un *Körper*), para el cual, por ejemplo, la persona que sufre Alzheimer se presenta como un “paciente”; es decir, como objeto y como concepto.

¿Cómo expresar a la persona, y mucho menos a la persona vulnerable, con un “lenguaje objeto” que, además, objetiva lo que significa? La dificultad proviene de la obliteración de la dimensión “pática” del lenguaje (la lengua del discurso, del habla); la reducción del lenguaje a su funcionalidad lógica y óptica, y no una imposibilidad de principio para comunicarse de manera significativa con el otro en su alteridad (incluso cuando éste se ve como redoblado por la enfermedad) Por lo tanto, se trata de decir de otro modo que con

[§] Cf. Gustave Guillaume, *Leçons de linguistique, 1956-1957*, Presses universitaires de Lille/Presses universitaires de Laval, Québec, 1982, p. 24

palabras la persona “sin calidad” (Musil); invertir el movimiento “trascendente” del lenguaje, como remontando su curso: partir de las palabras constituidas en la dirección de su fuente. En otras palabras, necesitamos suspender el momento “lógico” que constituye el marco habitual dentro del cual nos encontramos con el otro y somos empujados desde el principio, de manera refleja, a categorizarlo, y dar lugar a lo que Erwin Straus llama el “momento pático”: “La comunicación inmediata que tenemos con las cosas en el fondo y al ras con su modo de donación sensible (...) Lo pático pertenece al estado más original de lo vivido (*ursprüngliches Erlebnis*)”. **

Este “momento pático” sordo no es logos sino eros; puede entenderse como el estrato más profundo del lenguaje: su razón de ser al mismo tiempo que su dinamismo más originario. Porque ¿qué hace posible la lengua, en el fondo, antes de designar o definir como lo hace cuando el lenguaje del habla atraviesa el prisma de las instituciones de significado (lenguajes constituidos) y deviene lenguaje de palabras: qué permite el lenguaje, si no podemos estar con personas y cosas? O bien que podamos mantener esta proximidad cuando están a distancia, o han desaparecido. Este silencio “pático”, que también es “com-pasión” frente al sufrimiento del otro, se encuentra fuera del lenguaje de las palabras; o más bien: en los “márgenes del léxico”. Pero aún así dice una palabra, pero mucho más, por la presencia, la atención, una mirada o un gesto: amor. La única palabra finalmente adecuada ante la persona que la enfermedad de Alzheimer coloca “en los márgenes de la acción”. Dice el valor que la simple presencia de la persona pone ante nuestros ojos, incluso cuando su existencia está reducida a la sola posibilidad de “estar ahí”.

“La amistad y el amor”, escribe el filósofo Henri Maldiney, “son hechos de llamadas silenciosas en un espacio ya abierto por la recepción. No se fuerza el secreto del otro”††

Las personas están menos en contacto directo entre sí, “los ojos en los ojos”, que en el destello de un escape lateral: en la zona marginal de las representaciones, donde todavía no se presenta nada, excepto las posibilidades de gran encuentro del otro. En este sentido, lo marginal es lo que nos acerca al ser del otro. Porque como un “hermoso escape”, se extiende hasta el horizonte siempre abierto. El silencio es marginal en este sentido, y al mismo tiempo

** Erwin Straus, *Die Formen des Räumlichen*, Springer, 1960, p. 34.

†† Referencia por venir. Esta opacidad, esta marca de resistencia de la otredad, es también una marca de la realidad del otro. En la amistad o el amor, donde la sorpresa del ser es la misma que la del encuentro, el ser de cada uno es confirmado en él por la recepción del otro. Esta capacidad de recepción del otro señala que apertura marca y al mismo tiempo constituye la persona.

esencial: continúa diciendo la personalidad cuando el horizonte de sus posibilidades se reduce. Respetar los “márgenes de acción” de la persona vulnerable requiere el derecho a otra palabra: “una palabra de expectativa, tal vez silenciosa, pero que no deja a parte el silencio y el decir y que hace del silencio ya un decir” (Maurice Blanchot)^{‡‡}. En este sentido, el silencio es la última palabra de la identidad narrativa. Una palabra como “al final de la lengua” para citar un título de Pascal Quignard, y que la persona vulnerable espera de nosotros y que nosotros podamos pronunciarla con ella. O para ella cuando está impedida o la muerte ha prevalecido. “El ser perdido que hace una llamada en el espacio vacío requiere una presencia desde la cual, allí, se abre un nuevo espacio que le da un sitio”^{§§}. Esta forma de estar allí, simplemente presente cerca del otro, mientras su presencia se desvanece, es mantener entre él y nosotros este “espacio vacío”; es para permitir que se escuche *todavía* pero de *otro modo*, la llamada a ser a partir de la cual el oyente lanza a la persona en el camino de su personalización. Sin embargo, la constitución de este espacio de silencio ya no obedece a la intención de hacer posible un acto de valorización. No quiere solicitar la imaginación. En silencio dice que la persona que se apaga cerca de nosotros tiene un valor infinito a nuestros ojos.

^{‡‡} Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 98

^{§§} Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 294.

PERSPECTIVAS

Resurrección y teología actual

—

Alberto Espézel*

Introducción

La teología de la Resurrección del Señor sufrió un desarrollo importante a partir del siglo XIX, por diversas causas. Las anticipaciones de lo que sería la reforma litúrgica durante el siglo siguiente no fueron ajenas a este proceso. Más allá de la discusión con la Ilustración y sus efectos, el filón litúrgico, el filón patrístico con su apertura a la teología de los padres orientales y la renovación exegética, prepararon el camino de una verdadera eclosión en la reflexión sobre la Resurrección, que se daría durante el siglo XX.

Desde el punto de vista de la soteriología, el acento puesto en el viernes santo y la Cruz, como el *momento redentor y salvífico central*, tenía un peso preponderante, aunque no se dejara de afirmar que la Resurrección fuera también causa de la justificación del hombre en su cuerpo y alma (ST III, c 56,2), fundándose en Rom 4,25. Pero el acento puesto en la Cruz no llegaba a equilibrar una mirada sobre el misterio pascual completo, incluida la resurrección desde la morada de los muertos (ST III, c.52,1).

P. Guéranger OSB en el siglo XIX, dentro del romanticismo ambiente, promueve la renovación litúrgica con énfasis.

Romano Guardini, por su parte, en la entre guerra junto a los *Jugendbewegungen* (*movimientos de juventud*), con el renacimiento del sentido de Iglesia: “la Iglesia despierta en las almas”, anuncia el maestro. Se desata una discusión con los benedictinos de Maria Laach en torno a la piedad popular y el via crucis, y su legitimidad dentro de una renovación general. Guardini trabaja en el Burg Rothenfels en encuentros de formación de jóvenes con una impronta teológica, filosófica, estética y literaria peculiares, que no dejan de ser una respuesta a los desafíos del modernismo que se respiraban en el ambiente. Allí ya celebra frente o de cara al pueblo y promueve una arquitectura religiosa correspondiente.

Pius Larsch trabaja en Austria, con un sentido más directamente pastoral. La teología de los misterios de Odo Casel, en torno a cómo entender el carácter de *signum rememorativum* de la Eucaristía y los demás sacramentos, se

* Sacerdote de San Isidro, Doctor en Teología (P.U. Gregoriana), Profesor de Cristología (UCA). Miembro del Consejo de redacción de *Communio*.

inspira quizás demasiado en los misterios paganos con desmedro de las raíces judías de la Eucaristía cristiana. Por su lado Louis Bouyer, que viene del calvinismo y tiene una sensibilidad sacramental muy peculiar, escribe su célebre trabajo sobre la Eucaristía. En un sentido análogo investiga el benedictino Dom Botte OSB, quien influyera en las nuevas plegarias eucarísticas del Concilio.

Esto desemboca en la pre-reforma litúrgica de Pío XII, renovación de la teología de la Pascua del 16 noviembre de 1955 que instaaura la celebración pascual con la vigilia nocturna pascual de la víspera de Pascua y el Domingo de Resurrección. Luego vino la reforma conciliar y sus etapas quizás excesivamente pausadas que provocaran desconcierto (cf. Cuchet, Dominique). La adopción de la lengua vernácula tuvo una importancia decisiva.

Simultáneamente se desarrolla un movimiento patrístico (Lubac, Daniélou, Grillmeier, Balthasar) que editan *Sources Chrétiennes* y sus parientas alemanas, italianas y españolas (Ciudad Nueva). Aquí aparece cómo se celebraba el misterio de la Resurrección en los primeros siglos de la Iglesia.

Se da asimismo una renovación de la exégesis católica importante, que se desarrolla a la par de la exégesis protestante y va perdiendo un cierto complejo de inferioridad frente a ella. Esta renovación es alentada ya a fines de la década del cuarenta por la Pontificia Comisión Bíblica y crece en el Concilio y el post Concilio Vaticano II.

Historicidad y sus problemas

Tratemos de ceñir los límites del tema para poder tratar con una cierta claridad esta cuestión tan decisiva, dado que algo “histórico” se dice en forma análoga de distintas formas.

En primer lugar es importante destacar que no hubo testigos del acto resucitante del Padre sobre Jesús muerto. Ese acto recreador del cadáver de Jesús no tuvo testigo alguno y, desde su no perceptibilidad (como verdadera re-creación) escapa a testigos que puedan dar testimonio de haber visto el momento inefable y maravilloso de la vuelta a la vida de Jesús, ahora *Kyrios* o Señor.

De modo que cuando hablamos de historicidad de la Resurrección aludimos primero a los efectos en el tiempo que pudo y tuvo aquel acto previo del Padre (en el Espíritu Santo) sobre Jesús muerto. Estos efectos tienen dos vertientes o tradiciones distintas: por un lado las apariciones del Resucitado a una serie de testigos, y por otra parte la tradición del sepulcro vacío,

tradiciones que son distintas aunque complementarias, y diríamos que de una importancia asimétrica o diversa. Las apariciones o encuentros con el Resucitado tienen una importancia y consistencia primera y mayor que la otra tradición del sepulcro vacío, sin desmedro del valor de esta última tradición.

Como tendremos oportunidad de señalar, nos parece que la Resurrección tiene una dimensión histórica, por lo menos, en un doble sentido: por un lado el Resucitado entra en contacto con quienes viven en la historia, en el tiempo, nuestro tiempo, en el viejo eón. El Glorificado, desde el Padre, se deja ver (*ophthé*) por aquellos que viven el tiempo terreno, nuestro tiempo, en el que hemos nacido por la providencia y creación de Dios y el concurso de nuestros padres. Por otro lado, el sepulcro vacío constituye un signo presente también en nuestro espacio y nuestro tiempo.

Pero también es necesario hablar de la historicidad de los encuentros con el Resucitado en virtud de los testimonios escritos documentales que tenemos de estos encuentros. Los iremos viendo poco a poco, pero ya hacia el año 55 Pablo habla, en 1 Co 15,3-8, de seis encuentros diversos, entre los cuales enumera el encuentro de Damasco (dos veces a los doce, una a Pedro, otra a Santiago, otra a 500 a la vez muchos de los cuales viven todavía, y finalmente la propia aparición en las puertas de Damasco).

Ahora bien, si Jesús murió hacia el año 30 y el episodio de Damasco tuviera lugar hacia el año 34 (Dunn, Hengel, Hurtado, Pannenberg), y Pablo hubiera subido a Jerusalén a ver a Pedro y Santiago hacia el 37/38 (según relata en Gal 1,18ss.), podemos advertir la distancia temporal que corre entre los hechos atestiguados y los escritos, las cartas de Pablo (por ejemplo 1 Co 15, 1 Co 9,1 o Gal 1, de aproximadamente los años 55 y 56 después de Cristo), y cómo estos escritos son documentos en el sentido histórico (datos) de los hechos relatados por hombres determinados y en su sano juicio. La distancia temporal no parece mayor a los 25 años aproximadamente.

También es preciso advertir que los relatos de apariciones de los sinópticos y de Juan, y los relatos sobre Pablo en Hechos 9 y 22 y 26 fueron escritos desde el año 60 en adelante hasta fines de siglo, y son fruto de tradiciones orales y escritas diversas (incluida Q), de modo que la distancia temporal respecto a los hechos atestiguados es otra, es mayor (hasta aproximadamente 70 años en el caso de Juan y aprox. 55 años en Lucas/Hechos, en la cronología de Raymond Brown).

También la tradición del sepulcro vacío de los sinópticos (Lc 24,1ss. y par. y Jn 20,1-2), con las versiones del robo del cadáver, muestran que el cuerpo de Jesús no se encontraba más en el sepulcro de José de Arimatea, en la Jerusalén de aquellos años.

De modo que los relatos de ambas tradiciones, de las apariciones y del sepulcro vacío, independientes entre sí, tienen un valor documental que podemos calificar también de histórico y variado, más allá de su carácter milagroso, sobrenatural, que desborda los criterios de correspondencia/correlación y analogía con los que se maneja la ciencia histórica. Los hechos atestiguados van más allá de las leyes de la naturaleza, sin duda alguna. Pertenecen al ámbito de lo sobrenatural. Pero ello no obsta a que estos hechos (apariciones y encuentros del Resucitado), hayan entrado en contacto con la historia en cuanto tiempo que fluye, y hayan dado lugar a relatos, narraciones, que tienen su propio valor histórico y documental. Por otra parte, somos conscientes de las limitaciones de la ciencia histórica, como nos enseñó magistralmente Henri Irenée Marrou en *De la connaissance historique* (Seuil, 1975), y que ella se encuentra siempre abierta a nuevos descubrimientos que obligan a corregir sus conclusiones (como por ej. el descubrimiento del presunto sepulcro de Santiago, hacia los años 1970).

A partir de la Ilustración y del deísmo, sin embargo, reina un postulado derivado de la negación de la posibilidad de todo milagro (y de toda interrupción de leyes naturales por una intervención sobrenatural de Dios), según el cual sería imposible la percepción, aún sensible, del Resucitado, en tanto éste se encontraría (quizás) en la gloria escatológica junto al Padre y no sería posible su visión, encuentro y percepción desde nuestro tiempo, en virtud de la incommensurabilidad e incompatibilidad entre el tiempo escatológico o consumado y nuestro viejo eón o tiempo no consumado. Este postulado se encuentra presente también en muchos autores contemporáneos, a veces en forma velada, a veces en forma explícita (Torres Queiruga, J. Crossan y otros).

Por otra parte, otro aspecto esencial de la Resurrección de Jesús es su carácter meta histórico (Balthasar) o transhistórico (Scheffczyk). Jesús no resucita para vivir en nuestro tiempo, como Lázaro o el hijo de la viuda de Naím. Jesús resucita a una metahistoria, al tiempo consumado, a la vida junto al Padre, que se encuentra más allá de nuestra historia, en la escatología consumada hacia la que caminamos. De modo que estamos ante dos vertientes del Resucitado: la historicidad real de los encuentros (hechos reales y objetivos, como subraya Pannenberg) y del sepulcro vacío, y su metahistoricidad, debida a que Jesús se encuentra en el Padre y con su Espíritu. Es desde allí, desde la metahistoria, desde el Padre, que Jesús se aparece y encuentra con los testigos elegidos de antemano.

Desde el punto de vista de la expresión del misterio de la Resurrección, vemos en el Nuevo Testamento dos tipos diversos de formulación. En *primer lugar*, las confesiones de fe que afirman “(Jesús) fue entregado por

nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación” (Rom 4,25); “a ese hombre (Jesús) ustedes lo hicieron morir, clavándolo en la Cruz por medio de los infieles. Pero Dios lo resucitó, “librándolo de los dolores del Hades” (Hch 2,23-24; 1 Co 15,3ss., etc.). Estas confesiones de fe son sintéticas, casi lapidarias, de origen litúrgico, expresan la acción del Padre sobre Jesús muerto, dándole la vida definitiva escatológica junto a sí.

En segundo lugar, los evangelios muestran la resurrección de Jesús en relatos de apariciones numerosas, y que Pablo ordena de algún modo simplificado en 1 Co 15, 3-8, dejando por cierto cuestiones abiertas. Apariciones variadas, en Jerusalén y Galilea, con el mandato misionero y el don del Espíritu que constituye la Iglesia, en el caso de Juan 20, 20. Estas apariciones cesan, en principio, en la Ascensión, según el relato de Lucas (Lc 24,51; Hch 1,9). Decimos en principio porque Esteban y Pablo ven al Resucitado (Hch 7,51; 1 Co 15,8; Hch 9, 22 y 26). Jesús resucitado se aparece entonces a los apóstoles y a las mujeres desde el Padre y antes de la Ascensión.

Ambas formas de expresión de la resurrección son distintas y complementarias, pero lo importante es que el esquema lucano de la Ascensión recién a los cuarenta días, no concentre nuestra atención hasta el extremo de no advertir que el Resucitado está junto al Padre a partir de la misma mañana de Pascua y desde allí se aparece a sus discípulos.

Entidad o Realidad de los encuentros o apariciones.

Previamente es preciso reconocer que la teoría del conocimiento enmarca nuestra reflexión sobre los encuentros con el Resucitado. Si presuponemos en filosofía del conocimiento que el hombre, desde sus condiciones subjetivas de conocimiento, puede conocer lo real en forma objetiva, y alcanzar así lo verdadero, entonces la realidad de las apariciones o encuentros con el Resucitado adquiere un relieve distinto al que tendría si presupusiéramos que no hay tal posibilidad de conocimiento objetivo, de modo que sería el sujeto quien en forma cuasi idealista crearía el objeto conocido de manera tal que lo real en sí resulte inalcanzable (*noumenon*). Repetimos que las condiciones subjetivas de conocimiento han de ser reconocidas en toda su envergadura, de modo de aceptar lo que Balthasar llama en la Teológica I un “realismo crítico” (TL I, 62), por oposición a un realismo ingenuo, que da cuenta en forma insuficiente de las condiciones del sujeto que conoce, que son puestas en movimiento por este sujeto. El sujeto tiene siempre una naturaleza receptiva y una disposición a servir lo verdadero: no el dominio o señorío, sino el servicio o el don disponible a recibir, es lo primero en el conocimiento. Y en relación a las apariciones existe en los testigos una cierta pre-disposición de fe.

Pablo

El “dejarse ver” (*ophthé*) de 1 Co 15,5ss. ha de ser complementado con el pasaje de descripción de la condición de los cuerpos resucitados de 1 Co 15, 35 y ss. referida a la resurrección final, cuerpos incorruptibles, gloriosos (vv. 42-43) con su *soma pneumatikós* (v. 44), pero no sin conexión con la primera parte del capítulo, en el sentido de que Pablo habla desde su experiencia del Resucitado en las puertas de Damasco. Este dejarse ver a los testigos concretos nombrados lleva a un encuentro real u objetivo, y de alguna manera distinguido de las experiencias místicas de 2 Co 12,1ss., ya que el credo primero de 1 Co 15 3-5, y su continuación hasta el v. 8, pretende señalar a los testigos primordiales que darán fe de Jesús viviente y su rol apostólico posterior en la misión de la Iglesia, y por eso llamados fórmulas de legitimación.

Sabemos por los relatos de Hechos 9, 22 y 26, que Pablo vio una luz y escuchó una voz, pero en 1 Co 9,1 afirma rotundamente que “vio al Señor”, no así sus acompañantes, que sólo perciben algo extraordinario. Recordamos asimismo el itinerario previo fariseo de Pablo y su enemistad con la Iglesia naciente.

John Crossan (en colaboración con Markus Bjorg), conocido exégeta norteamericano contemporáneo vinculado al “*Jesus Seminar*”, afirma que Pablo “vio la luz, no al Señor” (*El primer Pablo*, V. Divino, p.78). Luego habla de pasada de visión del Señor (p.79). Cita a Gal 1 donde Pablo afirma que Dios le reveló a su Hijo. En 2 Co 12 recuerda que Pablo afirma que fue arrebatado al tercer cielo, en una experiencia mística. Describe a Pablo como alguien que tuvo experiencias místicas del Resucitado, en relación con 2 Co 12,1-4, donde el Apóstol describe estas experiencias. Acentúa que Pablo “vio la luz” (fotismo) y “oyó la voz” (p.78), pero tiende a asimilar esta experiencia más a las experiencias místicas de Dios de 2 Co 12, 1 y ss. que a la secuencia de encuentros con el Señor resucitado de 1 Co.15,3-8 y 1 Co 9,1, que a su vez han de articularse con los relatos de aparición evangélicos, y cuya realidad objetiva nos parece que ha de ser reconocida.

Crossan subraya entonces la experiencia mística judía del Señor resucitado que tuvo Pablo, a lo sumo, interpretamos, una visión de tipo subjetivo, donde no aparece claro el “yo vi al Señor” de 1 Co 9,1, en tanto encuentro personal objetivo.

Por su parte, Edward Schillebeeckx OP sostiene (en *Jesús, Historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid,) que “la visión de Pablo es vacía” (336), “el núcleo de la experiencia pascual es la progresiva convicción de Pedro (y su

conversión) tras la muerte de Jesús: el Dios de Jesús es un Dios que se identifica con los marginados...Esto confirma que la realidad a que alude la experiencia pascual es independiente tanto de las tradiciones sobre el sepulcro de Jerusalén como de la tradición de las apariciones (que, en mi opinión, *presuponen ya la fe pascual*) (Jesús, p.367)".

Pero por otra parte se verá que la resurrección de Jesús, la misión del Espíritu, la fundación de la Iglesia y la experiencia pascual (expresada mediante las apariciones) son aspectos reales de un único acontecimiento grandioso de salvación: mediante su resurrección, Jesús está de nuevo entre nosotros. Esto es lo que quieren decir las apariciones" (Jesús, p. 367). Junto a esta convicción se daría la experiencia del perdón.

Como vemos, para el autor, si lo entendemos bien, las apariciones presuponen previamente la fe pascual. Ellas serían, entonces, consecuencia de la fe pascual, su resultado expresivo y plástico, creación posterior de la tradición correspondiente.

Como vemos, Crossan y Schillebeeckx (y Torres Queiruga con otros matices) sostienen en la experiencia paulina una visión marcadamente subjetiva del Resucitado, asociándola a otras experiencias de Jesús dadas en la historia posterior de la Iglesia.

Sinópticos y Juan

Jesús se encuentra con las mujeres (Mt 28,9, Mc 16,9 y Jn 20ss. a Magdalena sola), con los apóstoles (Lc 24,36ss.), con Pedro (Lc 24,34), con Santiago (Lc 24,34; 1 Co 15,7), con los discípulos de Emaús (Lc 24,13), en Galilea con los apóstoles dándoles el mandato de misión (Mt 28,16 ss. par), y en el caso de Juan donándoles el Espíritu en la misma tarde del domingo (20,20), en el llamado Pentecostés joánico. Los relatos de encuentros muestran a un Jesús glorioso, a quien cuesta reconocer, que suscita algún temor, con una corporeidad que le permite atravesar puertas cerradas, que tiene las llagas de la crucifixión, y que llama, habla, invita y envía a la misión, explica la Escrituras, desea confirmar la fe de los discípulos, come y bebe con ellos a veces en relatos con tintes cuasi eucarísticos.

Siguiendo a Balthasar, reconocemos que el puente del conocimiento del Resucitado parte de Jesús hacia los testigos, que lo reconocen real y objetivamente, aunque a veces con temor y en forma progresiva. La idea de puente del conocimiento ayuda a sostener los dos momentos, tanto objetivo como subjetivo del reconocimiento del Jesús pascual, ambos importantes. Así como la idea de encuentro conlleva el reconocimiento objetivo. Recordamos, por otra

parte, el viejo principio hermenéutico de Barth: hay que dejar que los textos digan lo que dicen y quieren decir.

No se trata de articular forzosamente los diversos relatos de los sinópticos y Juan, con sus respectivas teologías, sino reconocer las tradiciones diversas, ver su convergencia fundamental (ayudados por Pablo) y reconocer lealmente las divergencias (por ejemplo, el último encuentro con los apóstoles en Lucas se da en Jerusalén/Betania, Lc 24, 50, mientras que Mt 28,16 y Jn 1,21 en Galilea. Así como las apariciones de Emaús/Cleofás o la de los 500 mencionados en 1 Co). Estas divergencias no necesariamente hablan en contra de su credibilidad, sino de la variedad de las tradiciones orales y escritas que están detrás de los textos que hoy tenemos entre manos y que nos plantean dificultades no fáciles de solucionar, si es que son solucionables, porque constituyen temas abiertos, como tantos en la historia.

Si quisiéramos ordenar sumariamente la secuencia de las apariciones desde el orden propuesto por Pablo en 1 Co 15, 3 y ss., aparte de

los encuentros con las mujeres o Magdalena (Mc 16,9 y ss., Mt 28,9ss., Jn 20,11),

el encuentro con los quinientos testigos algunos vivos, (1 Co 15, 6),

el encuentro de Emaús /Cleofás (Lc 24,13; Mc 16,12), podríamos mencionar

el encuentro con Pedro (1 Co 15,5; Lc 24,34)

el encuentro con los Doce, (1 Co 15,5),

el encuentro con Santiago (1 Co 15,7),

el segundo encuentro con los Doce y su mandato misionero, ya en Galilea (1 Co 15. 7; Mt 28,16 ss.; Lc 24,36; Mc 16,14; Jn.20, 19 ss. en Jerusalén), y

el encuentro con Pablo en Damasco (1 Co 15, 8; Hech.9, 3 ss.; 22,6 ss., 26,12 ss.).

Reconocemos entonces dos vertientes de interpretación, a saber, la de quienes sólo reconocen una visión subjetiva del Resucitado, algunas hasta el extremo de hablar de una experiencia subjetiva y mística de su persona, asimilándolas a otras experiencias místicas posteriores de Jesús, y la de quienes reconocen una visión objetiva (que pone en movimiento la capacidad subjetiva y experiencial de conocimiento) motivada por el encuentro o aparición objetiva del Resucitado, de Aquel que, desde el Padre, se muestra a testigos determinados, a veces solos (Pedro, Santiago, María Magdalena, Pablo), a veces en grupo (los Once, las mujeres, los quinientos). Visión-encuentro (Dunn, Stuhlmacher); encuentro-visión (Balthasar, Koch), ambos polos objetivo y subjetivo

de conocimiento se articulan entre sí.

Pannenberg dirá en forma lapidaria y acertada algo central: las apariciones pascuales son causa de la fe pascual de los discípulos, y no la fe pascual sería causa (subjetiva) de la visión o aparición pascual. Para el autor, no hay otro marco interpretativo de las apariciones que la fe apocalíptica en la resurrección final. Esto lo puede llevar a veces a algo grave: el no distinguir suficientemente (y articular), al subrayar la historicidad de la resurrección y su facticidad, entre historia a secas, historia secular o empírica e historia de la salvación. Hay autores, por otra parte, que subrayan el modelo paulino de aparición en Damasco, sosteniendo que los relatos evangélicos son narraciones secundarias con un acento plástico más o menos apologético.

La tradición del sepulcro vacío

Independiente y complementaria a la tradición de los encuentros encontramos la tradición del sepulcro vacío.

En Mc 16,6 ss., el joven anunciante afirma que Jesús no se encuentra más en el sepulcro de José de Arimatea (15,43), porque ha resucitado. Igualmente Lc 24,6 ss., Mt 28,5 y 28,11ss. con la confabulación de miembros del Sanedrín para afirmar su robo y Jn 20,1ss. Para Balthasar, la historicidad del encuentro de la tumba vacía no puede ser puesta en duda, aunque el tema haya sido utilizado apologéticamente por Mateo. No parece posible, por otra parte, predicar la resurrección de Jesús en Jerusalén y en un medio judío creyente, sin el sepulcro efectivamente vacío.

Esta tradición parece unida a Jerusalén y es independiente de las tradiciones de las apariciones. Los miembros del Sanedrín confirman la desaparición del cadáver, de modo que el cuerpo de Jesús no se encuentra más en el sepulcro. El sepulcro vacío es un signo que apunta a una realidad, que se articula con la realidad del Resucitado que se aparece a los testigos. Sepulcro vacío y encuentros con el Resucitado se articulan entre sí aunque provengan de tradiciones independientes.

Centralidad de la Resurrección; su valor soteriológico

El misterio pascual constituye, como subraya Scheffczyk, *un proceso salvífico único*. “Jesús murió por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación” (Rom 4,25). Pero “Si Jesús no resucitó, nuestra fe es vana, permanecéis en vuestros pecados” (1 Co 15,17). Tanto muerte como Resurrección son parte de un hecho único y complejo en el que Jesús muere, *desciende al Scheol*

y lo abre para siempre al Padre resucitando hacia el Padre (Hech.2,24 y ss.) y abriendo el cielo, la vida eterna en la comunión con las personas trinitarias. La muerte cambia de rostro porque quien es la Vida atraviesa la muerte (el Scheol) y la abre a la vida definitiva (Ratzinger). El poder salvífico del Resucitado abre el camino al Padre para siempre, por obra del Padre y su Espíritu que lo arrancan de la muerte y del Scheol o Hades (Hech 2,24). Jesús muere con nosotros en el momento de la muerte y nos abre la puerta como Resucitado (Hemmerle). Nos ayuda a pegar el salto sobre el arroyo fragoroso y temible de la muerte, como dice el teólogo montañés González de Cardedal.

La apertura del Scheol o Hades, el acceso al Padre (Hch 2,24; Heb 11,40), la apertura de las puertas de cielo (Sto. Tomás) constituyen un aspecto esencial soteriológico de la teología de la Resurrección dentro del Misterio Pascual. A su vez, el descenso como culminación del abajamiento, consecuencia de la Cruz y preludio de la resurrección, ha sido subrayado especialmente por teólogos como Balthasar, Grillmeier, Gesché y Ratzinger.

Por su parte los once viven un proceso de conversión inesperado. La Víctima perdonante (Alison) los envía a anunciar el evangelio por todas las naciones. Pablo, por ejemplo, es transformado de perseguidor y enemigo, en el apóstol que ha visto al Señor y que lo ha amado de modo incomparable: “me amó y se entregó por mí” (Gál 2,20), como subraya Gary Habermas.

Muerte (Descenso) y Resurrección son un único proceso salvífico que culmina en el don del Espíritu para la misión. La redención se da en virtud de los dos momentos vividos por Jesús y no sólo en el momento de la muerte, pero tampoco sólo en el momento de la Resurrección (muerto por nuestros pecados, resucitado para nuestra justificación: Rom.4,25), que terminara anulando o superando en forma falsa el momento de la muerte. Ambos momentos son esenciales y permanentes, en tanto siempre el Resucitado es el Crucificado y muestra las huellas de su Cruz (Jn 20,27; Ap 5,12). Si por un lado la muerte ha sido vencida para siempre: “Yo soy el Viviente y tengo las llaves de la Muerte y del Hades” (Ap 1,18), también es verdad que el Resucitado sigue siendo el Cordero degollado que lleva sus huellas (Ap 5,6), y que sufre en los hombres hasta la consumación del mundo (Pascal).

Es indispensable mantener las dos realidades para comprender el misterio redentor. Si en algún momento de la historia de la espiritualidad y de la liturgia parecía que todo se realizaba y cumplía el viernes santo en la Cruz de Jesús, no hay que caer en el exceso contrario de agotar todo el misterio redentor solamente en la Resurrección, de modo que quede olvidado el misterio de la Cruz y del Descenso, que es consecuencia de ella. En tiempos de falso optimismo post moderno y post freudiano que tiende a olvidar la cara penitencial

de la Cruz (Jacques Guillet: Jesús se hizo penitente por nosotros), es preciso recordar todas las fases del misterio redentor. Y también contemplar cómo la configuración del cristiano con Jesucristo se da justamente en ambas fases (Col 1,24).

Jesús resucita como el primogénito de entre los muertos (Col 1,18), como primicias de los que durmieron (1 Co 15,20, 23). El único *proceso de resurrección* comienza en Jesús y prosigue luego en nosotros, en el último día (Schönborn). La historia se abre prolépticamente (anticipativamente) hacia su consumación en la Parusía (Pannenberg). La resurrección ya ha comenzado en Jesús. Lo que los judíos apocalípticos esperaban para al último día ya ha comenzado en Jesús, nuestro hermano mayor, de allí el espíritu apocalíptico que se respira en buena parte del Nuevo Testamento, en la primera generación cristiana, y en Pablo en particular, sobretodo en 1 Tes 4,15-17 y 1 Co 15,51-53.

La espera próxima de la Parusía surgía de la conciencia de que se habían encontrado con el primero de los resucitados, que podía volver en cualquier momento. Esta espera se calma en los últimos libros del Nuevo Testamento, al tomar conciencia que los testigos de la Resurrección mueren y que el tiempo sigue corriendo sin que el Señor aparezca todavía, como vemos en 2 Pe 3,8.9.10: “Para el Señor un día es como mil años, y mil años como un día, el Señor no tarda en cumplir lo que ha prometido, como algunos se imaginan, sino que tiene paciencia con ustedes porque no quiere que nadie perezca, sino que todos se conviertan. Sin embargo, el día del Señor llegará como un ladrón”.

No parece que este texto prometa una suave evolución hacia el retorno del Señor. Por otro lado, no deja de ser llamativo el talante apocalíptico de mucha teología contemporánea (Pannenberg, Moltmann, Metz y sus hijos de la teología de la liberación, incluido Francisco, el evangelismo pentecostal), lo cual no deja de ser un agujijón frente a todo adormecimiento burgués contemporáneo.

Resurrección, Iglesia, y su sacramentalidad.

El don del Espíritu (Jn 20,20), en la tarde del primer día de resucitado, es parte integrante, como sabemos, de la teología de la Resurrección del Señor. Sin desmedro de la versión lucana de Pentecostés, la vuelta al Padre conlleva el don del Espíritu que anima y constituye la Iglesia. El proceso salvífico del misterio pascual culmina en el don del Espíritu filial, que constituye entonces el término y culminación de la obra redentora. Pentecostés integra así la

teología de la Resurrección: “Cuando se cumplió el tiempo establecido, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer y sujeto a la Ley, para redimir a los que estaban sometidos a la ley y hacernos hijos adoptivos. Y la prueba de que ustedes son hijos, es que Dios infundió en nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama a Dios llamándolo *Abbá!*, es decir, Padre” (Gál 4,4-6). La Iglesia es de este modo Iglesia del Resucitado (Balthasar).

La configuración filial con Cristo es obrada en los sacramentos, comenzando con el bautismo: “por el bautismo fuimos sepultados con él en la muerte, para que así como Cristo resucitó por la gloria del Padre, también nosotros llevemos una vida nueva. Por el bautismo fuimos sepultados con él en la muerte semejante a la suya, también nos identificaremos con él en la resurrección” (Rm 6, 4-6).

Esta configuración se continúa en la eucaristía: “siempre que coman de esta pan y beban de esta copa proclamarán la muerte del Señor hasta que él vuelva” (1 Co,11,26). En tanto comemos el cuerpo sacramental o místico, místico, devenimos su cuerpo eclesial, como subrayó y enseñó magistralmente el cardenal de Lubac. Ya Agustín subrayaba a sus fieles la analogía entre el cuerpo eucarístico y el cuerpo eclesial, diciéndoles que comieran lo que ya eran en virtud del bautismo, a saber, el cuerpo de Cristo (Carta 137). De modo que hasta bien entrada la Edad Media, la Iglesia utilizó indistintamente el adjetivo de “místico” para aplicarlo ya a la Iglesia, ya a la eucaristía. Esto permitía mantener bien vivo el sentido de la eucaristía como fuente y origen de la vida eclesial. La configuración eclesial con Cristo Esposo, muerto y resucitado, modela a la Iglesia junto a los demás sacramentos que la unen a Cristo.

El cuerpo entregado en la Cena es el cuerpo muerto y resucitado. Juan desarrolla en el discurso del Pan de vida el lazo entre encarnación, eucaristía y resurrección. “Yo soy el pan vivo bajado del cielo. El que coma de este pan vivirá eternamente, y el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo” (6,51). El cuerpo y la sangre entregados para la vida del mundo son pan de vida resucitada y resucitante, pan de inmortalidad (Ignacio de Antioquía, Cirilo). La presencia del cuerpo y la sangre entregados es una presencia sacramental, sellada por la fuerza de la resurrección. Encarnación, resurrección y eucaristía expresan un eje o articulación fundamental de lo cristiano, esencialmente antidoceta, y atento al valor de lo corpóreo (*caro salutis est cardo*: la carne es gozne de la salvación, decía Tertuliano).

La mediación litúrgico sacramental –incluidos el orden y el matrimonio– hace presente al Resucitado en su Iglesia a la espera de su retorno en la Parusía. Ellos, los sacramentos, son *signum prognosticum* del encuentro definitivo. En tiempos de devaluación de la sacramentalidad (Menke, Meiattini), no sin

tintes protestantes, es bueno recordar cómo los sacramentos en la liturgia son también memoria y presencia, cristalización concreta del Señor muerto y resucitado por nosotros.

Resurrección, Escatología y Parusía

El Resucitado como primogénito de entre los muertos, promete volver, juzgar y participar su resurrección con todos (1 Co 15, 50 y ss.). Ya vimos el clima parusiaco de la primera Iglesia y sus razones: si la apocalíptica judía veía la resurrección final como un todo, la visión del Resucitado anticipando ese final debía ser vista en conexión próxima con la Parusía prometida como consumación final.

La historia, toda historia culmina en Cristo Resucitado, como nos recuerdan vívidamente los *Pantocrator* de las iglesias bizantinas (Monreale, Palermo en Sicilia por ej.) o los portales románicos y góticos del Medioevo. Su venida a nosotros, su vuelta, podría ser también un desvelamiento de su presencia siempre permanente en su Iglesia, en una nueva patencia de su presencia y cercanía, como lo sugieren Balthasar y Kasper.

La resurrección de Jesucristo es el comienzo del fin de la historia, pero la Parusía es el final real de la historia, de toda historia en Cristo (contra Gerhard Lohfink, que piensa que la vuelta temporal de Cristo no es un tema teológicamente relevante). En la resurrección de Cristo tenemos el esbozo y anticipo real del fin de todos y de cada uno, como lo describe Pablo en 1 Co 15, en que reflexiona a partir de su encuentro de Damasco, como modelo originario consiguiente.

Así como la resurrección fue la ascensión del Crucificado en la gloria del Padre, la Parusía conlleva la ascensión de la creación entera en la vida gloriosa de Dios y la aniquilación de todo Principado, Dominación y Potestad (1 Co 15,24), poderes hostiles al Reino.

Desde el punto de vista de la persona será la consumación del “ser o el estar con Cristo” (Fil 1,23), donde “El transformará nuestro pobre cuerpo mortal haciéndolo semejante a su cuerpo glorioso, con el poder que tiene de poner todas las cosas bajo su dominio” (Fil 3,21). Estar con Cristo que será un ver a Cristo en el Espíritu, en su venir y proceder del Padre, como el Transfigurado (Mc 9,2 y par.), escena ésta que prefigura la bienaventuranza, la eterna visión del Mediador que procede del Padre en el Espíritu.

Scheffczyk subraya que el Resucitado muestra en su cuerpo la fluidez de lo material y corporal por la fuerza de lo espiritual, el cuerpo espiritual (*soma*

pneumatikos) de 1 Co 15,44ss., donde se da una liberación del espacio y el tiempo, y una nueva posibilidad de comunicación. El cuerpo personal del bienaventurado resultará transfigurado por la fuerza de la gracia y transparentará de una manera nueva el alma para ser plena expresión de la persona (*Auferstehung*, 292). Y este cuerpo personal se encontrará abierto a una transparencia al Espíritu de Dios. La relacionalidad constitutiva del hombre adquirirá así en la bienaventuranza un nivel nuevo hacia las personas trinitarias, hacia los demás y hacia el cosmos transfigurado.

Es una tarea misionera importante de la Iglesia de hoy traducir pacientemente a nuestros contemporáneos estos contenidos centrales de la fe. No hay que dar nada por supuesto, dando razón de nuestra esperanza (1 Pe 3,15), y mostrándoles los gestos y ritos de fe coherentes con estas realidades, por ejemplo, en una concepción correspondiente de la ancianidad y en los ritos funerarios. La liturgia de celebración de los difuntos, de la vela hasta el entierro, ha de estar empapada de estas realidades de fe y de esperanza.