

COMMUNIO

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
"El que me ha visto, ha visto al Padre"

Maxime Deurbergue
Historia y visibilidad de Cristo en las imágenes según el Concilio de Nicea II

Alberto Espezel
Figuras del Resucitado

Régis Burnet y Geert Van Oyen
Jesuología: 230 años después de Lessing

Andrés F. Di Cío
Cristo es el Rostro del Padre

Adriana Cid y Marisa Mosto
Locos por Cristo

Luis Baliña
Contemplar el rostro de Cristo en los pobres

Felicitas Casillo
Tras la promesa del padre en Eneida

PERSPECTIVAS

Fr. Jorge A. Scampini O.P.
Los grupos pentecostales

COMMUNIO • CRISTO, IMAGEN DEL PADRE • 2022/1

COMMUNIO

Revista católica internacional | 2022/1
Edición Argentina
XXIX

CRISTO, IMAGEN DEL PADRE

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz • Maxime Deurbergue • Alberto Espezel •
Régis Burnet y Geert Van Oyen • Andrés F. Di Cío • Adriana Cid y Marisa Mosto •
Luis Baliña • Felicitas Casillo • Fr. Jorge A. Scampini O.P.

COMMUNIO

En colaboración con las ediciones de Communio en:

ALEMANIA

Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»
Responsable: Jan-Heiner Tück
www.communio.de

BÉLGICA-PAÍSES BAJOS

Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio
Responsable: Filip De Rycke
www.communio.nl

CROACIA

Međunarodni Katolički Časopis Communio
Responsable: Ivica Raguz

ESLOVENIA

Mednarodna Katoliška Revija Communio
Responsable: Janez Ferkolj

ESTADOS UNIDOS

International Catholic Review Communio
Responsable: David L. Schindler
www.communio-icr.com

FRANCIA

Revue catholique international Communio
Responsable: Serge Landes
www.communio.fr

HUNGRÍA

Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat
Responsable: Attila Puskás

POLONIA

Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio
Responsable: Jarosław Lipniak
www.communio.pl

PORTUGAL

Revista Internacional Católica Communio
Responsable: Maria C. Branco
www.revistacommunio.com

REPÚBLICA CHECA

Mezinárodní Katolická Revue Communio
Responsable: David Vopřada
www.mkrcommunio.cz

RUANDA

Revue Catholique International Communio
Édition en français pour le Rwanda
Responsable: Andrzej Jakacki

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Espezel, Cristina Corti Maderna, Carlos Hoevel, Francisco Bastitta, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin, Agustín Podestá, Ignacio Díaz, Josefina Llach, Felicitas Casillo, Francisco Videla, Gonzalo Mackinnon.

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

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial	3
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz “El que me ha visto, ha visto al Padre”	4
Maxime Deurbergue Historia y visibilidad de Cristo en las imágenes según el Concilio de Nicea II	12
Alberto Espezel Figuras del Resucitado	23
Régis Burnet y Geert Van Oyen Jesuología: 230 años después de Lessing	30
Andrés F. Di Ció Cristo es el Rostro del Padre	40
Adriana Cid y Marisa Mosto Locos por Cristo	56
Luis Baliña Contemplar el rostro de Cristo en los pobres	74
Felicitas Casillo Tras la promesa del padre en Eneida	77
Fr. Jorge A. Scampini O.P. Los grupos pentecostales	86

Números del Año 2022

- Cristo, Imagen del Padre
- La Sinodalidad
- La carne

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral.

Registro de la Propiedad Intelectual N° 395257

Impreso en Argentina

-

Printed in Argentina

Suscripción 2022

www.communio-argentina.com.ar

communioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 3000.-; Extranjero: U\$S 50.-

Estudiantes: \$ 2000.- Número suelto: \$ 1200.-

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

Tel. 4801-7335 - Suscripción de apoyo, a partir de \$ 3000.-

Esta edición de 200 ejemplares se terminó de imprimir en el mes de abril de 2022 en Altuna Impresores SRL, Doblas 1968, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Editorial

Suele decirse que la nuestra es una cultura de la imagen. Ciertamente hoy es mucho más fácil sacar fotos o filmar videos. Y todos disfrutamos de los beneficios de la técnica, que hace posible que nos veamos desde lugares remotos. Pero estas facilidades no garantizan por sí solas una percepción más aguda de la realidad. En efecto, sabemos por experiencia que existe un aturdimiento de la mirada. ¿Qué significa entonces, en este contexto, el hecho de que Cristo sea la Imagen del Padre? En este número queremos pensar la Encarnación del Hijo de Dios que hace visible el misterio invisible del Padre. Jesús no sólo *habla* del Padre sino que lo *hace presente* en su Persona, tal como se desprende de la respuesta dada a Felipe: “El que me ha visto, ha visto al Padre” (Jn 14,9).

Desde Lovaina, Regis Burnet y Geert Van Oyen dan cuenta de los esfuerzos realizados en los últimos siglos por acercarse históricamente a la figura de Jesús. Otra, en cambio, es la perspectiva de Alberto Espezel, que contempla teológicamente las apariciones de Jesús Resucitado, en las que se pone de manifiesto el misterio de un acontecimiento que es simultáneamente histórico y meta-histórico.

Ya en el campo de la dogmática Maxime Deurbergue estudia con rigor inusual la definición del II concilio de Nicea (787), cuya doctrina hizo frente a la herejía iconoclasta. La perspectiva cristológica se prolonga en la contribución de Andrés Di Ció, que habla de Cristo como Rostro del Padre siguiendo algunas intuiciones de la teología contemporánea.

La filósofa alemana Barbara Gerl-Falkovitz reflexiona a partir de Marion sobre las distintas miradas y cómo ellas condicionan la percepción de las figuras, especialmente la de Cristo. Ese llamado de atención enlaza bien con la propuesta de Marisa Mosto y Adriana Cid, que profundizan en la espiritualidad rusa de los *jurodivye*, los “santos tontos” que muestran a Cristo de un modo tan inesperado como conmovedor. En la misma sintonía, Luis Baliña medita inspirado en Diego Fares sobre el arte de contemplar a Cristo en los pobres.

En perspectiva literaria, Felicitas Casillo explora el vínculo paterno-filial en *Eneida*, y cómo la cultura cristiana refleja filialmente el gran poema de Virgilio. El cuaderno se cierra con un artículo de Jorge Scampini dedicado al Pentecostalismo, un fenómeno que merece ser conocido mejor.

“El que me ha visto, ha visto al Padre”

Observaciones sobre la fenomenología de la visión

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz¹*

Como preparación para la comprensión de la frase de Jesús en Juan 14,9, hay que considerar el carácter del propio ver. Desde que el Renacimiento italiano descubrió la perspectiva como el octavo “arte libre”, es decir, como el “arte de ver”,² el hombre moderno ve lo que encuentra en un campo limitado por la mirada individual. Él mismo se convierte en la medida de lo que se le muestra, o bien, sólo deja que le muestren lo que quiere ver.³ En la escultura y la pintura, la Edad Media seguía creando rostros en los que los ojos estaban muy separados: no es un signo de incapacidad del artista, sino de una percepción diferente: esta mirada no sitúa la realidad en una sección, sino que deja que el conjunto “venga a ella”, *omnia simul*. La realidad surge, por así decir, frente al campo de visión y empuja los ojos hacia fuera y hacia los costados. Ya con estas diferentes actitudes visuales queda claro que en la visión de la realidad no se produce una simple representación por parte del ojo, sino una especie de domesticación de lo que penetra, pero también apagando, subrayando, destacando, reelaborando lo que se ve... Pero, al mismo tiempo, la realidad está constantemente –si se le permite– ajustando el marco que se le ha proporcionado. Por otra parte, no podría existir si no estuviera constantemente ordenada, al servicio de la comprensión humana, y eso también significa: respondida creativamente por el ojo.

Las siguientes consideraciones se refieren a esta tensa relación.

El poder del ver. La “creación” de la realidad por el ser humano

En la profundidad de la visión descansa una decisión: no *lo que se ve*, sino *cómo se ve*. Ver es dar a luz, no un objeto sino un significado: *amor oculus intellectus*, “el amor es el ojo de la visión”, según Ricardo de San Víctor (1110-1178); pero también: *odium oculus intellectus*, igualmente el odio ve. Hans Christian Andersen esbozó el ojo congelado en el cuento de la *Reina de las Nieves*. Cualquiera que tenga una astilla de hielo en su ojo, ve el mundo roto en cristales. Esta distorsión de la mirada lleva a malinterpretar los fenómenos, que caen por sí solos en la rigidez de lo accidental, lo insignificante o lo que no tiene sentido. Ni siquiera el amor es inmune a esto. En el cuento de Andersen

¹* Nacida en 1945, es profesora emérita de Filosofía de la Religión en la Universidad Técnica de Dresden y co-editora de esta revista. Ha recibido múltiples distinciones académicas.

² En 1493 Antonio da Pallaiuolo situó la perspectiva sobre la tumba de Sixto IV como el octavo arte libre, sólo las artes liberales convencionales. Véase H.-B. Gerl-Falkovitz, “Perspektive und Geometrie“, in: Id., *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 2.a. 1995, 127-150.

³ De manera extrema, la televisión solo presenta un “fragmento” de la realidad: simplemente por omitirlo, mucho de lo que se presenta roza la mentira.

sólo aparece en la forma apagada del interés propio, de un deseo sutilmente enhebrado de tener, porque incluso el pequeño protagonista tiene una astilla de hielo en el ojo.

Por otro lado, existe una solución a la mirada “congelada”: la mirada abierta, incluso amorosa. Vuelve a ver el mundo redondo y bello, se acerca a él de forma diferente, no porque se haya vuelto diferente, sino porque el hombre ha cambiado su voluntad de ver. Esta “fuerza constructora”, que reside en el propio ver, debe ser considerada en primer lugar a fin de sopesar el verdadero tema: el poder iconoclasta de la realidad.

La mirada comprobadora: la intención

Desde un punto de vista pre-moral, el fenomenólogo francés Jean-Luc Marion (*1946) ha examinado la mirada “comprobadora” en su consecuente (aunque no intencionada) reducción fáctica, tocando así los fundamentos de la fenomenología de Husserl. Pues, según Marion, la versión metodológica que Husserl tiene de la intencionalidad (= curiosidad de conocer) conduce involuntaria e irreflexivamente a una visión “idolátrica” de los fenómenos.⁴ La mirada intencional se agota deliberadamente en lo visible; ella “coloca” su objeto sin reconocer el reflejo de su propia voluntad en lo idolatrado. La mirada de control convierte al observador en un controlador inadvertido. La fijación en la intencionalidad, que según Husserl constituye todo acto de conocimiento, lleva a que la mirada “resuelta” elabore una imagen de la realidad, pero sólo dentro del rango medido por el vidente. Es la rigidez de la mirada la que lleva a la rigidez (no reconocida) del ídolo. Sin embargo, lo visible o real comenzaría donde termina la intención (*wo die Absicht aufhört*). Conviene recordar aquí el doble significado de la palabra alemana *aufhören*: escuchar y terminar, es decir, poner fin a un proceso mediante la escucha abierta.

Del mismo modo, según Marion, en el ámbito religioso lo divino se convierte en un ídolo cuando se localiza en el *templum*, literalmente lo “delimitado” sin más.⁵ Tampoco la palabra latina *sanctum* conduce fuera de lo medido y lo circunscripto –*sancire* significa cercar–, en contraste con la raíz de la palabra germana *heil* en *heilig*, que significa completar o dejarse completar de manera cualitativa. Así, lo divino se estrecha en el *templo* cuando cae bajo la medida de la mirada humana. Con el radio asignado muta en un ídolo creado por él mismo,⁶ mientras que la imagen real de la realidad vive de su invisibilidad, del dejar que ocurra lo incomprensible. El ver sin intención no se agota en lo que se ve, sino que quiere perderse en sus infinitas profundidades, profundidades

⁴ Jean-Luc Marion, “Idol und Bild”, in: Bernhard Casper (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg 1981, 107-132.

⁵ *Ibid.*, 114.

⁶ Hans Urs von Balthasar, *Das Herz der Welt*, Zurich 1945, 97-103, describe el “confinamiento” de Dios a través de cierta piedad.

que sin embargo siguen siendo transparentes.⁷ Debemos recordar la especial cualidad del carácter de la santidad y de la genialidad, que no posee la claridad de lo fácilmente comprensible, sino la claridad de lo insondable.⁸

Así, la imagen contiene más de lo que se ve: vive de la distancia entre la mirada y la profundidad insondable de lo que se muestra. Este exceso impide la comprensión conceptual; el mundo que se ve no es simplemente un espejo o una conciencia masticada. “Lo esencial en la mirada (...) viene a ella desde otra parte, o mejor dicho: viene a ella como esa otra parte”.⁹

La mirada intencionada abre la analogía con la mirada acusadora. Pues también para la mirada acusadora, la comprobación, el deseo incondicional de ver el defecto, impide captar el conjunto en su profundidad oculta y ambigua. La búsqueda de la univocidad distorsiona el juicio, precisamente porque acumula la carga de la prueba. El celo por la persecución crece con el hecho de tener razón, y el ojo del acusador se vuelve fijo. Curiosamente, el propio hecho de tener razón lleva a estar equivocado: *summum ius summa iniuria*, como saben los romanos, “la justicia extrema es una extrema injusticia”. Esta es una de esas inversiones que son efectivas en lo finito y sólo alcanzan la libertad en la renuncia a la intención autoimpuesta.

Sören Kierkegaard (1813-1855) también conoce la mirada que sirve para espiar al otro; la llama mirada comprobadora. Sin embargo, la mirada comprobadora destierra tanto al observador como al observado. La culpa de los demás se considera excesiva y sirve para excusar las propias faltas, para regodearse en la propia superación. De este modo se realiza un “patético servicio de la verdad”. Pues bajo la apariencia de la denuncia y la resistencia, no se contiene en absoluto lo torcido o malo, sino que se lo publica y difunde irresponsablemente en su efecto de dispersión. “No hay necesidad de enseñar el quebrantamiento a nadie. Las artes que cuentan la basura del mundo lo multiplican”.¹⁰

Kierkegaard se enfrenta a la mirada medidora y presuntuosa con un juicio único, en el sentido de que sólo puede retirarse de sí misma mediante una debilitación subversiva. Sólo esta debilitación, que va de lo desagradable a lo doloroso, trae la curación y la rein-

⁷ Marion, *Idol und Bild*, 120-123. Por supuesto, transparencia no significa simple comprensibilidad. Véase Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 21990, 245: “Nadie es completamente transparente consigo mismo, ni lo es con los demás”.

⁸ Romano Guardini, “Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist. Eine Erinnerung”, en: Id., *In Spiegel und Gleichnis*, Mainz 1932, 29: “(...) que no puede bajar más abismo que en la claridad de algunas tardes”.

⁹ Marion, *Idol und Bild*, 128.

¹⁰ Botho Strauss, *Aufstand gegen die sekundäre Welt*, Munich 1999, 100.

serción en el todo: “La predicación de los sermones en nuestro tiempo, en primer lugar, ha pasado completamente por alto, y, en segundo lugar, ha olvidado totalmente que la verdad cristiana no puede ser realmente objeto de «contemplación». Porque la verdad cristiana, si se me permite decirlo, tiene ojos propios con los que ver, sí, es como un ojo puro; pero sería bastante perturbador, es más, me imposibilitaría mirar un cuadro o una tela, sí, mientras me dispongo a mirarlos, tuviera que descubrir que el cuadro o la tela me miran a mí –y tal es el caso de la verdad cristiana; es ella la que me mira, para ver si hago lo que dice que debo hacer”.¹¹

La mirada que pasa por alto: la indulgencia

“El amor cubre la multitud de pecados”.¹² Kierkegaard lee el pasaje del Evangelio de Juan,¹³ difícil de interpretar, en el que Jesús se agacha y escribe cosas ilegibles en la arena mientras la adúltera es mostrada en público, como un mirar hacia otro lado para que a la acusación se la lleve “el viento”. El perdón comienza con el de hecho mirar por encima, con el silencio, con el no reparar en la culpa, incluso la culpa obvia. Perdonar significa remover sin que lo removido se mantenga presente de forma humillante.

Pero hay que determinar con más precisión cómo el perdón se enfrenta al mal, que no se erradica en absoluto por el hecho de no ver, sino que sólo se obstaculiza su propagación y no se continúa con la malicia. La mirada indulgente podría ciertamente caracterizarse como infantil o de una indiferencia carente de sentimientos, si faltara la comprensión capaz de discernir el mal.¹⁴ La despreocupación e incluso el infantilismo del necio no es todavía la eliminación efectiva de la maldad. El silencio de Parsifal ante la herida de Amfortas es explícitamente culpable en el sentido de una inmadurez tonta y falta de compasión.

Por el contrario, el bien no debe preservarse (y asumir así una forma propia de “pecado” = la preservación), sino que debe comprometerse radicalmente con el mal para acabar efectivamente con él. El silencio y el olvido sólo pueden ser el prelude de una lucha amarga y extenuante, con el objetivo de lograr que el mal se arrepienta y no se limite a extinguir su dispersión. De lo contrario, no se comprendería el esfuerzo de la mirada indulgente; pues no sería más que una forma de eludir, no de solucionar. La indulgencia, sin embargo, lleva a un perdón activo y esforzado, y perdonar es luchar (también con uno mismo).

¹¹ Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, SW XII, 214.

¹² Lucas 7,47.

¹³ Juan 8,3-11.

¹⁴ Cf. G. K. Chesterton, *Kugel und Kreuz*, Bonn 2007: “E incluso si hubieran pronunciado algunas blasfemias comunes, no habría podido entenderlas, lo que se debió únicamente a la consideración de su mente”.

La mirada indulgente saca su fuerza de un tercero: la seriedad de la verdad. El aparente diálogo entre el bien y el mal es en realidad un diálogo a tres bandas. Porque la verdad permite la distancia entre el bien y el mal; permite el espacio del arrepentimiento, de la conversión. Por lo tanto, la mirada del bien baja, abandona la fijación y la condena pública del otro; sólo desde esta distancia crece la relación con el tercero liberador: la verdad (sobre la culpa).

La realidad es iconoclasta. El desierto como (no) lugar de Dios

Aunque el ojo “otorgue” existencia al mundo, la realidad también se impone repetidamente contra la guía del ojo, expande sus límites, yendo más allá del estrecho marco de la percepción humana. Las cosas son iconoclastas (C. S. Lewis). A veces el desierto despeja las imágenes; a veces lo visto engeguece al que mira, como en el caso de Jacques Derrida (1930-2004). Él, como judío agnóstico, recuerda la prohibición de imágenes del Antiguo Testamento que pone fin a la visión intencionada del hombre.

El desierto ya es iconoclasta como lugar fundamental de la experiencia de Dios de Israel. El desierto es un lugar intransitable, sin caminos, aporético, y por eso mismo un espacio para las apariciones de Dios. Derrida, sin embargo, no busca directamente en el desierto la experiencia judía de un mostrarse a sí mismo, como la zarza ardiente, ni tampoco busca el desierto como ausencia de ser (o como una “iluminación”) en el sentido de la doctrina griega del ser. Se trata del desierto como un *tercer* lugar, antecedente de la teología judía y griega. Este lugar es, según el lenguaje poco manejable de Derrida, “quizá más que meramente pre-original, más anárquico que todos los demás lugares y más recalcitrante contra el archivo, no una isla,¹⁵ no una tierra prometida, un cierto desierto que no es el desierto de la revelación, sino un desierto *en* el desierto, un desierto que hace posible el desierto, lo abre, lo cava, lo desentierra, lo extiende hasta el infinito”.¹⁶ En este centro invisible e inefable de un vacío, no aparece ningún Dios – para Derrida se trata de un no-Dios (*a-dieu*) que supera las preconcepciones anteriores. El desierto es el espacio del *Adieu*. Sin embargo, tampoco se trata de la conocida “teología negativa” de Dionisio Areopagita, que niega los atributos de Dios en cada caso para trascenderlos en la “eminencia”.

Más aún, Derrida se remonta a Platón, que en el *Timeo* distingue entre lo que siempre existe y lo que llega a ser, de lo cual se sigue que lo primero se capta a través de

¹⁵ Una alusión a la isla de Ítaca, a la que vuelve Odiseo después de la odisea: según Derrida, un signo de la visión circular (griego-mítica) del mundo.

¹⁶ Jacques Derrida, “Glaube und Wissen. Die zwei Quellen der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in: *Die Religion. Seminar von Capri* (1994), Frankfurt 2001. Citado según: Karlheinz Ruhstorfer, “Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004), 123-158; aquí, 130.

la mente (*noesis*) y lo segundo a través de los sentidos (*aisthesis*).¹⁷ Aquí la realidad se muestra como *noumenon* o como *phainomenon*, como lo fáctico-pensable o como lo sensible-aparente. En Platón, los dos ámbitos separados están “mediados” por un tercero, ya que lo que deviene debe ser asumido, debe estar “en casa”, para cambiar al estatus de ser. Esto sucede a través de una localización borrosa de eso que “será” durante una transición intangible que no se realiza ni por la razón ni por los sentidos. Platón llama a este “tercer género”, en transición desde el devenir hacia el ser, el espacio (*chora*), en el sentido de “espacio vacío”.¹⁸ Para Derrida, el espacio vacío sería la huella que desaparece del rastro en el que el devenir ha desaparecido en lo existente. *Chora* (en el desierto) es la huella de la ausencia de Dios (no de su inexistencia) o, más exactamente, de su no presencia; de allí que no pueda verse nada de lo que queda. En lugar de la afirmación o negación teológica-conceptual de Dios, para Derrida sólo se recuerda el nombre mismo como huella. “*Chora* viene a nosotros, y viene como nombre”.¹⁹ Así, el desierto del Próximo Oriente es el punto de partida inmediato de una delimitación del pensamiento, tanto para los griegos como para los judíos, esas dos primeras fuentes del filosofar europeo. Y esta delimitación continúa con la “huella y el rastro de la extinción de la huella”,²⁰ hasta el presente e inacabado. Sin embargo, el desierto como “hogar perdido del pensamiento” no se da dos veces. Sólo la extinción del desierto y la extinción (del Dios que se presenta en él) mantiene vivo el recuerdo de lo que se vivió en el principio.

Lo que se dice así, en una lógica frágil y esquiva, se sitúa en el paisaje del vacío por excelencia, y allí de nuevo en su interior igualmente vacío = *chora*, donde Dios estuvo y se retiró.²¹

No ver la realidad

¿Por qué el mayor intelectual del cristianismo bíblico, Saulo-Pablo, se quedó ciego ante Damasco? Una vez más, Jacques Derrida tiene cosas que decir sobre esto en sus *Mémoires d'aveugle* de 1990, que acompañaron una exposición en el Louvre de París.

En el ciego, Derrida reconoce el arquetipo de un ser humano empujado a la verdad, que ya no oscurece su visión con las cosas. Los meros “cuerpos” están subordinados al conocimiento: “Cuando miro a alguien que ve, la expresión viva de su

¹⁷ Platón, *Timeo* 27 c, d.

¹⁸ Véase Ruhstorfer, 132ss.

¹⁹ Jacques Derrida, “*Chora*” (1993), en: Id., *Über den Namen. Drei Essays*, Viena 2000. – El Monasterio de Chora cerca de Estambul con sus famosas ilustraciones paleocristianas también parece marcar el lugar de Dios, aunque no aisladamente como en Derrida, sino como un espacio de Su presencia.

²⁰ Ruhstorfer, 146.

²¹ Valdría la pena investigar por derecho propio qué tan lejos está esto del “claro” de Heidegger.

mirada me oculta, por así decirlo y hasta cierto punto, el cuerpo de su ojo”.²² Sin embargo, esta otra percepción no sensorial no suele tematizarse. Como no se adhiere a nada, permanece irreconocible para sí mismo. Sólo puede salir a la luz por la vía de la ceguera, del desgarramiento violento de lo visible: en la memoria. Es la experiencia de recordar la que descubre minuciosamente algo en el “interior” (*au dedans*) del ciego. La ceguera violenta ocurre varias veces en ambos testamentos bíblicos por parte de Dios: con Sansón en el Antiguo Testamento, con Elimás en los Hechos de los Apóstoles y con Pablo. “La ceguera que hace de uno un mártir, es decir, un testigo, es a menudo el precio que debe pagar el que finalmente va a abrir sus ojos, los suyos o los de otro, para recuperar la vista natural o acceder a una luz espiritual”.²³ Con este “ver hacia adentro” impuesto, el ciego realiza una *conversión*: “Cada vez que un castigo divino golpea la vista para significar el misterio de una elección, el ciego se convierte en un testigo de la fe”.²⁴ *No ver y testificar llegan a ser lo mismo*. Derrida se refiere a un ver incuestionable que se produce cegado por la luz cegadora –en relación con la cual el hablar siempre llega demasiado tarde–: “Además, un testigo, como tal, es siempre ciego”. En lo profano, en el espacio interior sellado de lo conspicuo y lo cotidiano, se afirma un brillo que, para Derrida, no conduce a la trascendencia, sino a algo mucho más profundo: a la transparencia. Este brillo obliga a la oscuridad, la oscuridad se vuelve transparente –pero sólo para el “ciego”. Es arrebatado “accidentalmente” de la facticidad de las cosas, de su empirismo siempre gastado, impuro.

Sin aludir a la presencia de lo sagrado, pero en vista de sí mismo, Peter Handke escribe: “La ventana ciega era, de lejos, la única de su clase. Y su efecto también provenía de lo que faltaba habitualmente, lo ausente: lo impermeable. En virtud de la indeterminación que llevaba consigo, irradiaba mi mirada hacia atrás, y en mi interior cesaba toda confusión de discurso y revoltijo de palabras: Todo mi ser calló y leyó”.²⁵

“El que me ve a mí, ve al Padre”

Se habla de manera torpe de Dios como nuestro “socio”, como si uno estuviera facultado para negociar con él de un momento a otro. Existe un abismo entre esta actitud y la experiencia de los dos Testamentos, Antiguo o Nuevo. Jesús nunca habla de “nuestro Padre común”. Incluso en esta última hora distingue entre “mi Padre” y “Padre de ustedes”. No está permitido tantear la enormidad que fluye entre el Padre y el Hijo.

Los últimos discursos de Jesús son tan apretados que el texto parece dar vueltas.

²² Jacques Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden*, Munich 1997, 106ss. La traducción está ligeramente corregida.

²³ *Ibid.*, 105.

²⁴ *Ibid.*, 110.

²⁵ Peter Handke, *Die Wiederholung*, Frankfurt 1986, 136.

Tratando repetidamente de captar lo enorme y nunca olvidado, Juan gira en torno a estas últimas palabras, el desborde entre el Padre y el Hijo. Este tipo de textos han sido llamados discursos oceánicos (semejante al prólogo de Juan): igual que el océano rueda una y otra vez, con un ritmo vivo, pero sin repetir nunca el golpe de las olas.

Quien ha visto al Hijo, ha visto al Padre. ¿De qué tipo de visión se trata? En línea con las observaciones anteriores, no hablamos de ver a dos personas idénticas. Felipe, que hace la pregunta sobre el Padre, no ve “nada”, ni siquiera después de la respuesta. De modo que es un ver que ve en lo velado. El Hijo vela al Padre, y sin embargo lo abre a la mirada. La fenomenología temprana, tanto Husserl como Heidegger, se planteó la pregunta: ¿Cuánto ser hay en la apariencia? Y viceversa: ¿Cuánto hay de apariencia en el ser? Traducido, esto significa que el fenómeno que aparece es siempre una referencia no sólo a sí mismo sino también a otro. En el Credo, esta conexión se llama: *lumen de lumine*, y una luz no cae junto con la otra.

Por lo tanto, la desolación y la ceguera sólo pertenecen a aquellos actos de Dios que no se dejan ver. Sin embargo, Jesús, como hombre, es la visibilidad de lo invisible. Se puede ver, es *phainomenon*, apariencia del ser, apariencia en el sentido más elevado de la palabra aparecer. En el hombre Único: él. No puede haber otra imagen, otra revelación, otro fenómeno. Este hombre es la iconoclasia de todas las demás imágenes, y al mismo tiempo es la alegría de lo invisible para representarse a sí mismo.

Historia y visibilidad de Cristo en las imágenes según el Concilio de Nicea II

—
Maxime Deurbergue^{1*}

El que «había hablado muchas veces y de muchas maneras por medio de los profetas, en estos últimos días nos ha hablado en su Hijo, el resplandor de su gloria, la expresión perfecta de su ser [χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ]» (Heb 1,1-3). Dios no ha aparecido únicamente de manera más o menos enigmática. Jesús afirma: «El que me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Este misterio conforma el espacio cristiano de la fe, palpable en el florecimiento de imágenes que adornan puertas, tímpanos, paredes, abigarrados vitrales y hasta el más pequeño objeto de culto, según el voto del segundo concilio celebrado en Nicea el año 787, que restauró las imágenes tras la primera crisis iconoclasta: “que las imágenes venerables, hechas de colores, mosaicos y cualquier otro material adecuado, se expongan en las santas iglesias de Dios, sobre los vasos y las vestiduras sagradas, sobre las paredes y los paneles de madera, en las casas y en los caminos”.² La mayor o menor sobriedad de la arquitectura y el arte a lo largo del tiempo no pone en duda esta presencia, verificada también, en menor medida, en un rincón de oración, en un papel pintado o en la imagen de una Biblia o de un breviario. Pero si tal florecimiento surge de lo “propio” de la fe cristiana, hay que constatar que de forma igualmente constante, las imágenes luchan por justificar teológicamente su existencia. La cohabitación de la aceptación práctica y la incertidumbre teórica ha alimentado la tesis de que la Iglesia, en Nicea II, ratificó una ortodoxia frente a otra, una versión popular del culto (sensible a las imágenes) frente a su versión espiritual defendida ayer por la iconoclasia, y que se reconoce por lo bajo que tal vez sea más auténtica...³ Este sentimiento persistente de legitimidad parcial se debe –y ésta será nuestra tesis– a la solución clásicamente aceptada del problema de la visibilidad divina en las imágenes: como no se conoce el último de los grandes concilios, entonces se socava su autoridad. Recordemos su contenido, antes de franquear nuevamente el pórtico de Nicea.

^{1*} Sacerdote diocesano de París, Licenciado en Teología Dogmática (Gregoriana: Premio Roberto Bellarmino). Ha publicado: *The Visual Liturgy: Altarpiece Painting and Valencian Culture (1442-1519)*, Turnhout, Brepols, 2013.

² Erich LAMBERZ, ED., *CONCILIIUM UNIVERSALE NICAENUM SECUNDUM. CONCILII ACTIONES III, IV-V, VI-VII, ACTA CONCILII ŒCUMENICORUM II.3.1, II.3.2, II.3.3*, BERLIN – NEW YORK, DE GRUYTER, 2008, BERLIN – BOSTON, DE GRUYTER, 2012, 2016. ICI : ACO, II.3.3, 826.

³ Gilbert DAGRON, “L’ICONOCLASME ET L’ÉTABLISSEMENT DE L’ORTHODOXIE (726-847)”, EN ID., ED., *ÉVÊQUES, MOINES ET EMPEREURS (610-1054), HISTOIRE DU CHRISTIANISME DES ORIGINES À NOS JOURS IV*, PARIS, DESCLÉE, 1993, 132. EMANUELA FOGLIADINI, *L’IMMAGINE NEGATA. IL CONCILIO DI NICEA E LA FORMALIZZAZIONE ECCLESIALE DELL’ICONOCLASMO*, MILANO, JACA BOOK, 2013, 135.

El Icono de Cristo: la hipóstasis, garante de la “ semejanza ” de las naturalezas

El problema de la imagen divina exige, en primer lugar, comprender la noción misma de imagen: ésta no es la cosa, pero está ligada a ella, la hace presente en la medida en que expone su semejanza, gracias a los pigmentos del color y al arte del pintor, por ejemplo. En la decisión (o *horos*) de Nicea II, encontramos una ilustración de esto en una fórmula tomada de Basilio de Cesarea: “el honor dado a la imagen alcanza al prototipo”.⁴ La imagen no es el prototipo, pero permite al fiel entrar en relación con ella, siguiendo una dinámica ascendente deudora del platonismo. Las dificultades comienzan, sin embargo, con la cuestión de la imagen de Cristo: siendo éste el Verbo hecho carne, ¿cómo calificar el prototipo “circunscripto” por la imagen? La analogía entre las derrotas de Bizancio a manos de los árabes y los reveses de Israel en la Biblia había alimentado la primera iconoclasia: retrocedían porque habían pecado de idolatría al multiplicar las imágenes. Sin embargo, muy pronto los *Interrogatorios* del emperador Constantino V (741-775) se centraron en la imposibilidad de representar a Cristo, formulando la siguiente aporía: realizar una figura de Cristo es, o bien pintar sólo su naturaleza humana, con el riesgo de nestorianismo (disociación), o bien tender al monofisismo al pretender que su naturaleza humana, la única percibida en la imagen, ofrezca una visión simultánea su naturaleza divina (confusión). La respuesta a esta doble objeción llegó durante la segunda crisis iconoclasta, gracias al famoso monje de Studion: Teodoro. La imagen no circunscribe ni la naturaleza divina ni tampoco la humana de Cristo, sino que muestra los rasgos que lo distinguen del resto de los hombres: es decir, representa su persona singular; y la expresión más destacada de esta singularidad es el rostro, el *προσώπον*. El Estudita extrae así las consecuencias de los avances cristológicos de Máximo el Confesor calificando de “compuesta” a la hipóstasis del Verbo Encarnado: compuesta, en la medida en que su acto único de subsistir (de ser Hijo) se enriquece con las características, los “idiomas” derivados de una y otra naturaleza. Es verdaderamente la persona *divina* la que se hace visible, en tanto ella enhipostasía una verdadera humanidad reconocible para todos. Teodoro concluye con una línea lapidaria: “el prototipo está en la imagen según la semejanza de la hipóstasis”.⁵ Los artificios de la semejanza (forma, color...) hacen presente en la imagen, sin identificarla con ella, un prototipo que no es otro que la hipóstasis del Verbo encarnado.

El desarrollo así resumido conduce a una solución teológica tan elegante como sencilla, dentro del marco, por así decirlo, establecido por Constantino V: el de la difícil articulación entre hipóstasis y naturaleza. Queda por revelar el funcionamiento interno del sistema: este ha sido el objetivo de *El Icono de Cristo*, de Christoph Schönborn. Se trata de comprender, en primer lugar, cómo el Hijo es la imagen invisible del Padre (fun-

⁴ BASILE DE CÉSARÉE, *TRAITÉ DU SAINT ESPRIT*, SOURCES CHRÉTIENNES 17 BIS, XVIII, 149C.

⁵ TEODORO STUDITA, *ANTIRRHETICI*, PG 99, 420D (III, 3, L. 1).

damentos trinitarios), para luego considerar “cómo [él] sigue siendo la imagen perfecta del Padre al hacerse hombre (fundamentos cristológicos)”. Trinitariamente, el Hijo es divino de la misma manera que el Padre sin dejar de ser distinto a él: según la hipóstasis él es imagen, mientras que el Padre es prototipo. Es imagen *consustancial*: la identidad de naturaleza garantiza que su persona, rigurosamente distinta del Padre, también se asemeja absolutamente a él. Trasladado a la economía, es decir, a la revelación de Dios en la historia, el reto de la imagen divina se convierte en mostrar que el Hijo *encarnado* manifiesta perfectamente al Padre, lo que implica a su vez articular la humanidad y la divinidad de Jesús: “sólo la *identidad* personal de la humanidad de Jesús con el Hijo de Dios salvaguarda [la] posibilidad [del icono], así como sólo la consustancialidad del Hijo con el Padre [...] hace que uno sea la imagen perfecta del otro”. Esta identidad, según Schönborn, se manifiesta en particular en dos misterios: el de Getsemaní, donde, al aceptar morir por todos, el Hijo “graba en su naturaleza humana el modo de ser de su amor filial”; y el de la Transfiguración, donde “el resplandor de la divinidad traspasó, por un breve instante, la opacidad de la carne”.⁶ Al imprimir su propio modo de subsistencia en la naturaleza humana, la hipóstasis es la condición de posibilidad de la transparencia de esta naturaleza, de la perfección de la semejanza de la humanidad de Cristo.

Teniendo en cuenta el objetivo fijado, la argumentación puede resultar convincente. Pero deja dos puntos abiertos a la duda. En primer lugar, establecer una analogía entre la consustancialidad trinitaria y la unicidad de la persona del Hijo que enhipostasía las naturalezas, no dice todavía cómo puede alguien decir frente a su figura, a sus rasgos humanos singulares, “veo a Dios”. En cualquier caso, es evidente que la gloria del paradigma inicial obliga a Schönborn a razonar en cascada, demostrando en cada nivel que se mantiene la semejanza absoluta entre imagen y prototipo. Subrepticamente, el modelo de la visibilidad se convierte en uno en el que la humanidad es igual a la divinidad, como en la Transfiguración: la imagen se inclina anticipadamente hacia la condición de *icono*. ¿Qué lugar queda, entonces, para pensar las imágenes que exponen la desemejanza asumida por el Siervo (Is 53,2)? ¿Y para otras imágenes que no sean las del rostro de Cristo? En segundo lugar, y de forma más decisiva, en esta demostración, el Concilio de Nicea II es poco más que un paso decepcionante: podría haberse limitado a recordar que las imágenes constituyen una de las tradiciones de la Iglesia, cuyo fundamento es la Encarnación del Verbo, y que la veneración de las mismas debe distinguirse de la adoración que sólo corresponde a Dios; pero no habría logrado articular hipóstasis y naturalezas en la imagen de Cristo. Sin embargo, Schönborn se ve obligado a admitir que su solución sí está presente en el texto de la decisión conciliar, cuando la fórmula basiliana citada anteriormente se hace explícita mediante una segunda frase de innegable claridad doctrinal: “Quien venera la imagen venera en ella la hipóstasis de

⁶ Christoph SCHÖNBORN, *L'ICÔNE DU CHRIST. FONDEMENTS THÉOLOGIQUES*, PARIS, CERF, 2003 (1976), 21, 53, 99, 131 y 133.

quien está representado en ella”.⁷ Es cierto que esto no se explicita después: ¿debemos concluir de ello que los padres lo enunciaron por casualidad o sin medir su alcance? ¿o debemos pensar que está preparada río arriba en el *horos*? Y en ese caso, ¿según qué premisas? El hecho de que el *synodikon* de 843, que restablece definitivamente las imágenes al final de la segunda crisis iconoclasta, se refiera más a Nicea II que a Teodoro (cuyo nombre sólo se menciona) invita a considerar seriamente la segunda opción.

La imagen divina según Nicea II: la expresividad histórica de la hipóstasis

Hasta la edición crítica de las Actas del Concilio y el estudio decisivo de Johannes Bernard Uphus, la decisión nicena ha sufrido una lectura mayoritariamente trunca.⁸ Por eso vale la pena repetir *in extenso* la conclusión de su confesión de fe, de la que sólo se suelen valorar las disposiciones prácticas, detalladas únicamente en el resto de la declaración:

Nos aferramos a todas las tradiciones de la Iglesia, ya sea que se hayan decretado para nosotros por escrito o de otra manera. Una de ellas es la expresión del modelo mediante la representación de una imagen, en cuanto está en consonancia con la historia del anuncio del Evangelio para confirmar la Encarnación del Verbo de Dios, verdadera, no aparente, y que reporta para nosotros un beneficio semejante; pues las cosas que se designan mutuamente también se reflejan con gran claridad en cuanto a su significado.⁹

Una aclaración es necesaria antes de cualquier análisis: aquí no se invoca la Encarnación para *justificar* las imágenes, sino que es al revés: ¡las imágenes confirman la Encarnación! El acento cristológico permanece, pero está claro que se trataba menos de verificar si es *posible* una imagen divina, que de situar la tradición de las imágenes, serenamente afirmada como un hecho de fe, dentro de la economía de la revelación. En otras palabras, los Padres se preocuparon menos de afirmar el fundamento –veremos que esto se afirma como al pasar–, que de calificar el poder particular de las imágenes para actualizar la Encarnación. He aquí cómo.

La definición nicena de la imagen pone en juego dos frases de tres términos: por un lado, “la expresión del modelo mediante la representación por la imagen [ἡ τῆς εἰκονικῆς ἀναζωγραφήσεως ἐκτύπωσις]”; por otro, “la historia del anuncio del Evan-

⁷ ACO, *op. cit.*, II.3.3, 826. Christoph SCHÖNBORN, *op. cit.*, 146-147. NICEA II NO OFRECE NI “PROGRESO EN LA HISTORIA DEL DOGMA” NI “TEOLOGÍA MUY EXPLÍCITA”; “SE TIENE LA IMPRESIÓN DE QUE LOS PADRES HAN QUERIDO EVITAR TODAS LAS CUESTIONES DISPUTADAS”, *IBID.*, 140, 144 Y 148.

⁸ Erich LAMBERZ, *op. cit.* JOHANNES BERNARD UPHUS, *DER HOROS DES ZWEITEN KONZILS VON NIZĀA 787. INTERPRETATION UND KOMMENTAR AUF DER GRUNDLAGE DER KONZILSAKTEN MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER BILDERFRAGE*, PADERBORN, FERDINAND SCHÖNINGH, 2004.

⁹ ACO, *op. cit.*, II.3.3, 824.

gelio [ἡ ἱστορία τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος]”. El nexa de unión entre los grupos nominales lo proporciona el verbo *συνάδειν*, que en los filósofos antiguos significaba la concordancia de argumentos; los autores cristianos, en cambio, lo han consagrado para designar la concordancia entre los versículos de la Escritura y, en consecuencia, la armonía interna del depósito de la fe.¹⁰ Más adelante veremos que el efecto de esta consonancia se caracteriza finamente, pero retengamos de momento que las imágenes y el Evangelio deben entrar en una sinfonía. ¿Qué imágenes? La palabra elegida para calificarlas, sin ser inusual, es rara: *ἐκτυπώ* significa en la orfebrería la acción de grabar, de “ex-presar” el modelo original (*τύπος*) mediante la herramienta. El sustantivo implica que la imagen se define en dependencia de su modelo, pero un modelo activo que, más que ser producida *por* un artesano, se produce en la imagen final. En efecto, con el adjetivo *εικονικός*, la designación clásica (y estática) de la imagen ocupa el último lugar en el orden gramatical, como fruto del proceso expresivo surgido del modelo *a través* del acto de representación visible, el *ἀναζωγράφησις*.¹¹ Podemos ver por qué los redactores del *horos* hacían hincapié en el dinamismo de la expresividad: porque permite tematizar la relación entre el prototipo y la imagen. Pero hay otra razón para esta elección: el verbo *ἐκτυπώ* tiene también un significado trinitario, que difícilmente podría haberseles escapado dado que se ilustra, en una homilía de Basilio de Cesarea leída en la cuarta sesión conciliar, con el ejemplo decisivo de la imagen del emperador:

Donde hay un principio, hay algo que procede de él; uno es el arquetipo, uno es la imagen, la razón de la unidad no se corrompe. Por eso el Hijo, existiendo como engendrado del Padre y según la naturaleza que expresa en sí mismo al Padre [*φυσικῶς ἐκτυπῶν ἐν ἑαυτῷ τὸν πατέρα*], posee como imagen la semejanza absoluta [*τὸ ἀπαράλλακτον*], y conserva como objeto de engendramiento la consustancialidad. Y, en efecto, quien en la plaza fija sus ojos en la imagen del emperador y llama “emperador” al que está sobre el panel, no reconoce a dos emperadores, la imagen y aquel de quien se trata; y si, señalando al que está pintado en el panel, dice “éste es el emperador”, tampoco ha privado al prototipo del título de emperador: más bien, con su reconocimiento ha confirmado el honor que le rinde.¹²

El propósito original de Basilio es trinitario. Se dedica una única veneración al emperador y a su imagen, lo que deja claro que, a pesar de la diversidad de personas, se adora

¹⁰ PLATON, *GORGIAS*, ŒUVRES COMPLÈTES III.2, PARIS, LES BELLES LETTRES, 1923, 461A. ARISTOTE, *ÉTICA NICOMACHEA*, MILAN, RIZZOLI, 1986, p. 888 (1181A). JEAN CHRYSOSTOME, *IN PSALMUM L*, PG 55, 586. THÉODORET DE CYR, *IN CYRILLE D’ALEXANDRIE, INTERPRETATIO IN PSALMOS*, PG 80, 1225C, 1237A.

¹¹ Un pasaje de MÁXIMO EL CONFESOR (*AMBIGUORUM LIBER*, PG 91, 1127D) APROVECHA EL MATIZ ENTRE ΕΙΚΩΝ Y ἘΚΤΥΠΩΣΙΣ: “EL SEÑOR Y SALVADOR [...] ENCONTRÓ AL HOMBRE COMO UN DRACMA QUE LLEVA IMPRESO, POR LA IMAGEN, EL MODELO REAL [ΔΙΑ ΤΗΣ ΕΙΚΟΝΟΣ ΤΗΝ ΒΑΣΙΛΙΚΗΝ ἘΚΤΥΠΩΣΙΝ ἘΧΟΝΤΑ]”. ἘΚΤΥΠΩΣΙΣ ES UN CUASI *HAPAX* EN LAS ACTAS DE NICEA; ASIMISMO, EL VERBO A PARTIR DEL CUAL SE FORMA: ACO, *op. cit.*, II.3.2, p. 444 ; II.3.3, 644.

¹² ACO, *op. cit.*, II.3.2, 398-400. BASILE DE CÉSARÉE, *HOMILIA XXIV*, PG 31, 605D-608A.

a un solo Dios: adorar al Hijo es adorar al Padre que se expresa en su perfecta semejanza. Nicea II, invirtiendo la afirmación de Basilio, vincula las imágenes a un fundamento más originario que la Encarnación: la expresividad intratrinitaria. Análogamente, el término ἐκτύπωσις sugiere que el honor que se rinde a la imagen puede alcanzar al prototipo porque éste, el primero, ha “condescendido” a ser visto. Ahora bien, ¿dónde reconoce el concilio la primera expresión visible del prototipo divino? El segundo trío de términos lo deja claro.

Con “la historia del anuncio del Evangelio”, la ἐκτύπωσις trinitaria se dice en la economía: la tradición de las imágenes recibe *la historia* como contrapartida. Adelantémonos a esto diciendo que mientras que en el primer grupo nominal el adjetivo designaba el término de la expresividad, aquí es el sustantivo el que lleva este florecimiento último: la experiencia concreta de la venida “evangélica” (εὐαγγελικός) de Cristo en la carne, prolongada por el anuncio vivo o κήρυγμα, se expresa finalmente en la ἱστορία. Aidan Nichols ha demostrado que esta noción está cargada de un triple significado: además del significado literal de la Escritura, que de alguna manera encierra el significado espiritual, también designa la cualidad narrativa de esa letra –los libros bíblicos, evangelios incluidos, entran en gran medida en la categoría de relato–; pero también ha llegado a significar la *representación visual* de este relato, los grandes ciclos narrativos que adornan las paredes de las antiguas basílicas, en Santa María la Mayor o en Rávena, entre otras.¹³ La elección de este término, cuando las sesiones conciliares se inclinaban por otros dos que indicaban más unívocamente la narración, διήγησις y ἐξήγησις, implicaba que la narración del acontecimiento vivo del Evangelio estaba desde el principio orientada hacia su propia puesta en imagen.¹⁴ Nichols considera que la Anunciación, la Pasión, la Resurrección y Pentecostés son “miniaturas verbales” que propician realizaciones visuales correlativas.¹⁵ Si volvemos a la visibilidad divina en imágenes, está claro que los escritores del *horos* estaban lejos de tener una concepción simplista. Con el primer trío de términos, las imágenes están directamente relacionadas con la expresividad intradivina del Padre en el Hijo; pero el segundo trío introduce un nivel intermedio, el de la historia de Jesucristo en la carne, registrada en la letra de la Escritura. El prototipo divino que se ve en las imágenes, la Trinidad eterna e invisible, sólo se expone allí a través de la mediación de la historia, la *theologia* en la *oikonomia*. Ahora bien, el punto de la decisión nicena es éste: para decir verdaderamente este prototipo se requiere el canto conjunto (συνάδειν) de la historia y de las imágenes. Son *ambas* formas del depósito de la revelación las que “confirman la Encarnación del Verbo de Dios”.

¹³ Aidan NICHOLS, « THE HOROS OF NICEA II : A THEOLOGICAL RE-APPROPRIATION », *ANNUARIUM HISTORIAE CONCILIORUM* 20 (1988), 174-176.

¹⁴ ACO, *op. cit.*, II.3.3, 636, 646, 656 et 718.

¹⁵ Aidan NICHOLS, *ART. CIT.*, 176.

Confirmar la Encarnación: la polaridad entre las imágenes y el relato evangélico

Los Padres no tenían una concepción simplista del prototipo ni esta referencia mutua entre la Escritura y las imágenes. La última frase del pasaje que hemos citado aclara los motivos: “Las cosas que se designan mutuamente también reflejan entre sí con gran claridad su significado [τὰ γὰρ ἀλλήλων δηλωτικὰ ἀναμφιβόλως καὶ τὰς ἀλλήλων ἔχουσιν ἐμφάσεις]”. La fórmula, especialmente densa y difícil de traducir, merece ser examinada en detalle. Uphus ha demostrado que se inspira en un pasaje de la *Mistagogía* de Máximo el Confesor, donde meditando sobre la inherencia recíproca de lo sensible y lo inteligible, hace una primera articulación entre lo visible y lo invisible.¹⁶ Desde la designación mutua indicada por el adjetivo sustantivado *δηλωτικός* (las cosas que se muestran), hasta la significación recíproca mediante el término *ἐμφασις* (los sentidos que se responden mutuamente), el pasaje es, como veremos, sutil. El primer término, como ha demostrado Uphus, también se usa en la teología trinitaria. En Teodoreto de Ciro, connota la igualdad entre las personas del Padre y del Hijo, fundada en su identidad de sustancia, que permite su revelación recíproca: “las cosas que están en comunión según la naturaleza se conocen la una por la otra. [...] Si el Padre es contemplado en el Hijo, es evidente que es contemplado en su igual. Porque las cosas iguales entre sí se designan mutuamente [δηλωτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἴσα]”.¹⁷ La *Mistagogía* de Máximo constituía un primer uso analógico de este término, aplicado a la polaridad de lo sensible y lo inteligible; el *horos* niceno relaciona las realidades dispares del relato y las imágenes, que sin embargo pueden relacionarse con la unicidad de su fuente: Jesucristo relatando en la carne el misterio del Dios invisible (Jn 1,18). En cuanto al significado de *ἐμφασις*, su acepción primaria, el “reflejo en un espejo”, rige sus acepciones secundarias: “aparición externa”, “entrar en presencia”, “exposición” y, finalmente, “sentido, significado”. En comparación con lo anterior, la progresión del significado es la siguiente: pasamos de la designación mutua (que implica una cierta igualdad entre imágenes y relato), a la puesta en valor de un polo a través de su manifestación por el otro (reflexión). En otras palabras, pasamos de la evidencia transitiva de un polo por el otro (las imágenes “traducen” la historia y viceversa), al ingreso en la riqueza de sentido precisamente gracias a la evidencia intransitiva procedente del otro polo (en el sentido de las imágenes veo *distinto y mejor* el sentido de la historia, y viceversa). Por último, el “mejor” que se acaba de mencionar, el aumento de la claridad resultante de la polaridad entre las imágenes y la historia, se refuerza con el adverbio *ἀναμφιβόλως*.¹⁸ Éste, toma-

¹⁶ Johannes Bernard UPHUS, *OP. CIT.*, 176-186. MAXIME LE CONFESSEUR, *MYSTAGOGIA, CORPUS CHRISTIANORUM. SERIES GRAECA* 69, TURNHOUT, BREPOLS, 2011, L. 255-257.

¹⁷ THÉODORET DE CYR, *DE TRINITATE*, PG 95, 1169BC.1172A. JOHANNES BERNARD UPHUS, *OP. CIT.*, 179-180.

¹⁸ Johannes Bernard UPHUS (*IBID.*) HA MOSTRADO QUE EL ΚΑΙ ADVERBIAL TIENE EL SENTIDO DE “TAMBIÉN”.

do del verbo ἀμφιβάλλω (“tirar por ahí”, “atacar por todos lados”) expresa una certeza que resuelve la indecisión de la mente acosada, en fuerte connivencia con la noción bíblica de la verdad como ἀληθεία (no-velado) y como ἕμèt (solidez).

En la sexta sesión, los padres explicitan su pensamiento mediante un doble ejemplo encargado de ilustrar la fórmula precisa que acabamos de comentar:

Si decimos “hay sol sobre la tierra”, es seguro que es de día, y si decimos que es de día, es seguro que hay sol sobre la tierra. Del mismo modo, si vemos en la imagen al ángel que trae el anuncio a la Virgen, recordamos sin duda el relato del Evangelio: que el ángel Gabriel fue enviado por Dios a la Virgen, y le dijo al entrar en su casa: “Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo, tú eres bendita entre las mujeres”. Así, habiendo escuchado el Evangelio, recordamos también el misterio que le ocurrió a la Virgen por mediación del ángel. Y del mismo modo, al ver la imagen, nos figuramos con mayor claridad [ἐμφαντικώτερον] en nuestra mente lo que ha sucedido.¹⁹

Entre la presencia del sol y la realidad del día, la reversibilidad puede parecer obvia pero sin ningún enriquecimiento notable. Sin embargo, el sentido de este primer ejemplo es otro, y nos prepara para la comprensión del segundo: una misma realidad puede *expresarse* de dos maneras diferentes (“es de día” o “hay sol”), pero cada manera implica necesariamente la otra para evocar plenamente la realidad vivida. A partir de esto, podemos entender mejor el segundo ejemplo, de enunciación más compleja. El anuncio del ángel (la realidad en cuestión), aprehendido *a través* de la imagen, trae necesariamente a la mente el recuerdo del relato evangélico, considerado así implícitamente como primero en el orden de la expresión del “misterio acontecido”. La puesta en presencia de la escena gracias a la imagen evoca la historia, en particular Lucas 1,28 tomada palabra por palabra. Pero como indica el siguiente paralelo asimétrico, por un lado, incluso antes de evocar la imagen, la historia es un recuerdo del acontecimiento real; por otro lado, la imagen, que es un recuerdo de la memoria, lejos de significar un embotamiento de la percepción de la realidad en cuestión, permite experimentarla de manera más límpida. La correspondencia recíproca entre la figuración pictórica y el relato evangélico incorpora así una forma de paradoja que el *horos* retoma: aunque sea secundaria con respecto al relato del Evangelio, aunque sea más distante, más autónoma, en relación con la *res gesta* original, la imagen consigue mejor que el mero relato *-dentro de esa relación que ella mantiene con él-* reconducir al espectador al acontecimiento primario. Las imágenes, en su dependencia de la historia, se revelan así como una segunda expresión del modelo que está presente en ellas, pero la claridad adicional que aportan proviene de su capacidad de dar a la historia su inmediatez, de revivir el carácter de acontecimiento del propio acontecimiento. En esta “metáfora en acto de la Encarnación”, como escribe Nichols, reside el poder de “confirmación de la Encarnación” que los Padres conciliares

¹⁹ ACO, *op. cit.*, II.3.3, 678.

reconocieron en la imagen, en su polaridad con el relato evangélico.²⁰ A partir de aquí puede formularse nuevamente el modelo de la visibilidad divina en las imágenes.

La radiación de la hipóstasis: del icono a la iconología

Hasta ahora se han seguido dos hilos. El primero, del que Schönborn ofrece la formulación más lograda, retoma el eje ontológico elegido por los concilios anteriores para expresar la identidad de Jesucristo. Afirmar la visibilidad divina a partir del binomio hipóstasis-naturaleza e induce el icono por el paradigma visual – eminentemente el icono de la Santa Faz: el Verbo divino se da a contemplar según la semejanza de los rasgos de su rostro, lo que supone en última instancia un canon preciso de representación, incluso un canon de glorificación destinado a hacer sentir, en la humanidad enhipostasiada, la divinidad que enhipostasia. Tal será el camino de la teología del icono. Nicea II privilegió otro eje: el acento ya no está en la articulación hipóstasis-naturaleza, sino en la hipóstasis filial como revelación histórica de la expresividad trinitaria. A partir de ahí, el paradigma de las imágenes no es el retrato, sino la escena narrativa, o más exactamente un *concierto* de escenas narrativas. Las imágenes frontales de Cristo no están excluidas, los ábsides de las antiguas basílicas lo atestiguan, pero este rostro recapitula entonces la historia que lo reveló como Hijo de Dios, desplegada en sus naves. La hipóstasis “se ve” en la medida en que subyace y recapitula los misterios que revelan, cada uno, una faceta del Verbo hecho carne. Esto no significa que se desestime la ontología, pues al referirse a “la Encarnación del Verbo de Dios, verdadera y no según la apariencia [ἀληθινῆς καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν]”, los padres nicenos se remiten a un pasaje de la decisión de Constantinopla III que asume la distinción hipóstasis-naturalezas: “Decimos que dos son sus naturalezas en la única hipóstasis que brilla [διαλαμπύση]; en ella, a lo largo de su existencia según la economía, manifestó sus milagros y sufrimientos no en apariencia, sino en verdad [οὐ κατὰ φαντασίαν, ἀλλ’ ἀληθῶς]”.²¹ Sin embargo, el reequilibrio a favor del eje histórico ya había comenzado para entonces, pues son los “milagros y sufrimientos” los que no sólo manifiestan la verdadera humanidad y divinidad de Cristo, sino que son la expresión del resplandor de la única hipóstasis.

El vocabulario de la luz ya estaba presente en el primer Concilio de Nicea: “luz de la luz” se refiere a la igualdad y unidad en la generación del Hijo por el Padre. Aplicado a la economía, adquiere un significado adicional. A través del resplandor de la única hipóstasis –o en la única hipóstasis, si retenemos la *lectio* según la cual son las naturalezas las que “brillan [διαλαμπύσας]”–, Constantinopla III sostiene, aun insistiendo en cada naturaleza como fuente del surgimiento de las voluntades, que la revelación de la verdadera humanidad y divinidad de Cristo llega a través de una única manifestación

²⁰ Aidan NICHOLS, ART. CIT., 177.

²¹ Rudolf RIEDINGER, *CONCILIUM UNIVERSALE CONSTANTINOPOLITANUM TERTIUM. CONCILII ACTIONES I-XI, XII-XVIII, ACTA CONCILII ŒCUMENICORUM* II.2.1, II.2.2, BERLIN, DE GRUYTER, 1990, 1992. ICI : ACO, II.2.2, 776.

histórica. El resplandor de la hipóstasis implica irradiación (el eje vital se despliega en el tiempo y el espacio) y unidad (se revela así un ser único). Es a la vez la fuente de la visibilidad y, en su foco, el exceso cegador de toda visibilidad. Lejos del oro del icono, la “luz” que hace visible la hipóstasis brota de la trama de acontecimientos vividos en la carne que exponen ante nuestros ojos al Dios invisible (Jn 1,18). Nicea II sigue esta línea añadiendo que el relato evangélico y las imágenes actúan como espejos (ἐμφάσεις) cuyo reflejo recíproco hace visible el foco que es la hipóstasis.²² Al igual que el concilio anterior, no deja de lado el eje ontológico, sino que, más radicalmente, debe situarse en el punto en que la hipóstasis filial se da a conocer en una singularidad fenoménica. Es aquí donde la polaridad sensible del depósito de la revelación, la imagen y el relato, resulta esencial. La sola imagen nunca basta para exponer a Cristo, a ella no se le exige ser un icono; sino que forma parte de esta vasta red de motivos que se responden unos a otros, en eco con el Evangelio, para trazar la infinitamente diversa iconología cristiana.²³ Quien contempla la imagen *ve siempre algo más que la imagen*: la memoria, como hemos visto, convoca a la historia invisible que constituye, por así decirlo, la difracción luminosa de la hipóstasis. Hace falta todo el Evangelio, y fundamentalmente el relato pascual en el que Jesús se hace ver desde más allá de su desaparición en la oscuridad de la muerte, para afirmar que es Hijo de Dios y Dios mismo. Pero quien contempla la imagen de este modo, ya sea el rostro o algún misterio de la vida de Jesús, permite que aquello que excede constantemente la imagen cristalice en un punto de presencia única. En otras palabras, Nicea II afirma que la imagen necesita de la historia para hablar de Dios, y que la historia necesita de la imagen para tender hacia el presente de Su prepresencia, ese presente de la visión que el prólogo del Concilio funda implícitamente en la Resurrección: “Yo estoy siempre con ustedes” (Mt 28,20).²⁴

Por último, dos conclusiones. La primera retoma el prólogo de la epístola a los Hebreos: la palabra pronunciada a lo largo de los siglos por los profetas –una palabra que es *dabar*, es decir, un acontecimiento que afecta a la historia–, se cumple en Cristo como expresión perfecta del ser del Padre. Ahora bien, esta expresión perfecta no se da en un ser estático, por más legítimo que sea distinguir la doble naturaleza, sino en una *vida* que implica, para ser ella misma, un tiempo, un espacio, otros seres entre los cuales ella es *persona*, y sin los cuales no sería ella misma. Esto significa que la visibilidad divina de Cristo, inseparable de su humanidad, presupone no sólo otras imágenes que implican *como mínimo* a los protagonistas del Evangelio, sino también un indispensable entrelazamiento entre lo visible de la imagen y lo invisible del relato total. Las imágenes están siempre de alguna manera fundadas en la luz de la Pascua, y en ella se relacionan con el poder amoroso del Padre al resucitar al Hijo de la muerte: la Resurrección “confirma” la

²² Ἐμφάσεις viene del griego φαίνω: hacer brillar, hacer ver, hacer aparecer.

²³ Sobre iconología remitimos a la definición de Erwin PANOFSKY : *MEANING IN THE VISUAL ARTS*, LONDRES, PENGUIN BOOKS, 1993 (1955), 51-66.

²⁴ ACO, *op. cit.*, II.3.3, 820.

Encarnación. La segunda conclusión es que Nicea II ya no puede ser considerado como un apéndice más o menos secundario de los grandes concilios ecuménicos. Con una firmeza teológica innegable, reinscribe el desarrollo dogmático en un eje estético que, en definitiva, vuelve a poner en primer plano la revelación de la Trinidad en la carne de la historia. La estética teológica de un Balthasar encuentra allí, sin duda, su fundamento más serio; la necesidad de medir el concepto teológico con el misterio de la carne de Cristo es su justificación más firme.²⁵

²⁵ Hemos desarrollado las intuiciones de Nicea II a partir de Hans Urs von Balthasar en nuestra obra publicada en Cerf, *Cogitatio Fidei: Maxime DEURBERGUE, MANIFESTÉ DANS LA CHAIR, PROCLAMÉ EN IMAGES. FONDER L'ART DANS LE CHRIST AVEC NICÉE II ET BALTHASAR*.

Figuras del Resucitado

—
Alberto Espezel^{1*}

Para contemplar las figuras del Resucitado y su percepción por los testigos, presentamos primeramente algunos textos de encuentros del Resucitado con testigos, luego los consideramos en forma general, por último aludimos brevemente a su historicidad.

I. Encuentros ²

1 Co 15,3 y ss.: *les he transmitido en primer lugar lo que yo mismo recibí: Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y después a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven, y otros murieron. Luego se apareció a Santiago; más tarde a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí, como un abortivo.*

1 Co 15,5-8: *apareció es*, traducción de *ophthe* (aoristo pasivo): *se dejó ver*, se manifestó, se apareció ya resucitado y desde el Padre. Lenguaje epifánico usado ya en el AT en los LXX, y aplicado aquí a los encuentros del Resucitado con los testigos con quienes se encuentra. El Resucitado glorificado se aparece desde Dios, desde el Padre.

1 Co 9,1: *¿Acaso no he visto a Jesús Señor nuestro?*

Gal 1,16: *"me llamó por su gracia y tuvo a bien revelar en mí a su Hijo para que lo anunciase entre los gentiles"*. Es Dios quien obra la revelación de Jesucristo a Pablo con un fin misionero, y él parte para Arabia sin someter su revelación a discusión humana. Lucas en Hch 9,3 ss. narra el encuentro del Resucitado con Pablo en las puertas de Damasco (los acompañantes escuchan la voz sin visión); en 22,6 ss. (los acompañantes ven la luz y escuchan la voz). y en 26,13 ss. (luz).

Se trata de una visión luminosa, con una voz que se identifica y que quita toda duda posible sobre el sujeto que se aparece, manifiesta y encuentra.

Pablo muestra al *Kyrios* viviente que le habla y lo llama. Sólo atestigua al Resucitado, ya que no ha conocido al Jesús terreno (Balthasar, G I 291).

En el relato del encuentro de Emaús, narra Lucas 24,25 ss.: *El les dijo: ¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria? Y empezando por Moisés y continuando por todos los*

^{1*} Sacerdote, San Isidro, profesor de Teología en diversos institutos, miembro del consejo de redacción de *Communio*.

² Utilizamos en forma flexible la traducción castellana de la Biblia de Jerusalén.

profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras. Al acercarse al pueblo a donde iban (Emaús), él hizo ademán de seguir adelante. Pero ellos le forzaron diciéndole: 'Quédate con nosotros porque atardece y el día ya ha declinado'. Y entró a quedarse con ellos. Y sucedió que cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron, pero él desapareció de su lado. Se dijeron uno a otro: '¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?'. Y levantándose al momento se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, que decían: "¡Es verdad, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón! Ellos por su parte contaron lo que había pasado en el camino y como le habían conocido en la fracción del pan.

Cleofás y su amigo caminan hacia Emaús conversando sobre lo ocurrido en Jerusalén con Jesús, y ante el encuentro y su presencia, no lo reconocen, porque sus ojos estaban como impedidos de reconocerlo (Lc 24,16). Luego de la escucha gozosa de la explicación mesiánica de Jesús, al entrar a comer con los dos amigos en casa ajena, a diferencia de la costumbre y a pesar de ser huésped, Jesús preside la comida y la mesa. Y al partir el pan, se les abren los ojos (Lc 24,31, en voz pasiva: *les fueron abiertos los ojos*). La bendición del pan, el gesto de partirlo y darlo, suscita el reconocimiento, la identificación del Resucitado. Quien ya reconocido, desaparece, se retira y vuelve al Padre, como en el encuentro con María Magdalena (Jn 20,17). Luego anuncian a sus hermanos cómo lo habían reconocido al partir el pan (Lc 24,35). El Espíritu que los testigos poseen en común con el Resucitado, abre sus corazones a la figura del Resucitado para comprender lo que han visto, escuchado, tocado, compartido, y puedan así dar testimonio.

Luego (y también hoy/ahora), ya elevado Jesús al Padre, la Iglesia del Resucitado hace memoria suya en la escucha de la Palabra y en la fracción del pan eucarístico (Hch 2,46), a semejanza de Cleofás y su amigo. Registramos así cómo las comidas del Resucitado con los testigos (Hch 10,41; Jn 20, 19-23; Mc 16,14) enlazan como un eslabón la Cena con la fracción del pan de la primera Iglesia (Hch 2,42). Esta fracción del pan es entendida ahora como comunidad de mesa con el Kyrios ya resucitado.

Jn 20, 11-18: aparición a María Magdalena.

Estaba María junto al sepulcro fuera llorando. Y mientras lloraba se inclinó ante el sepulcro, y ve dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies. Le dicen ellos: 'Mujer, ¿por qué lloras?'. Ella les respondió: 'porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde lo han puesto'. Dicho esto, se volvió y vio a Jesús, de pie, pero no sabía que era Jesús. Le dice Jesús: 'Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?'. Ella, pensando que era el encargado del huerto, le dice: 'Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré'. Jesús le dice: 'María'. Ella se vuelve y le dice en hebreo 'Rabbuni' –que quiere decir Maestro-. Le dice Jesús: "No me toques, que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: 'subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios'. Fue María Magdalena y dijo a los discípulos que había visto al Señor y que había dicho estas palabras.

María Magdalena recién reconoce al Señor al escuchar la voz que la llama por su nombre, y ella le responde *Rabbuni*, designación solemne de maestro cercana ya a una confesión de fe divina. Casi como si se supusiera el pasaje de Mt 28,9 (las mujeres a los pies de Jesús, adorándolo). Jesús subraya que está en camino al Padre, subiendo *in fieri* hacia el Padre, su Padre y nuestro Padre. Su figura aparece yéndose, de algún modo inasible, tampoco lejos de la experiencia de Cleofás y su amigo, en la comida de Emaús. Jesús aparece yéndose (Schlier). Este texto de encuentro con María Magdalena ilumina enormemente el misterio del Resucitado que va al Padre, y es desde allí que se deja ver, se aparece a los testigos. Tiene la vida eterna y está en la presencia del Padre (*The Gospel according to John*, Brown, 1013), junto al Padre, y como glorificado, donará su Espíritu (Jn 16,7;20,22), nueva forma de presencia con los suyos. No hay lugares intermedios donde pudiera estar el Resucitado antes de la Ascensión. Es preciso no endurecer la mirada de Lucas, en cuanto a los cuarenta días antes de la Ascensión, y la escena de Pentecostés de Hch 2,1 ss. y advertir cómo Jesús llega al Padre desde el primer día de la Resurrección (cf. Gesché). El mismo Lucas en Lc 24,49 alude también a la venida del Espíritu.

Por su parte, María anuncia a los discípulos que “ha visto al Señor” (Jn 20,18), quienes a su vez se alegran cuando vieron al Señor” (Jn 20,20).

Jn 20,19 y ss.: aparición y don del Espíritu.

Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, se presentó Jesús en medio de ellos y les dijo: ‘La paz con vosotros’. Dicho esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron de ver al Señor. Jesús les dijo otra vez: ‘la paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío. Dicho esto sopló sobre ellos y les dijo: recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos’... los otros discípulos le decían (a Tomás): ‘hemos visto al Señor’.

Jesús se presenta en medio de ellos a pesar de las puertas cerradas. Les desea la paz (vv.19 y 21), don unido al don del Espíritu de filiación, o consecuencia de su presencia, y les muestra sus manos y su costado; muestra su identidad de resucitado con el Jesús crucificado y terreno. Se llenan de alegría al ver al Señor. Luego aparece la fórmula de envío, enraizada en su propio envío y misión por parte del Padre. Su misión continúa – de los discípulos– la misión del Hijo y se funda en ella. Y ello será posible por el don del Espíritu. En el v.22 se relata el don del Espíritu soplado o expirado, con el imperativo de recibirlo. Se trata del don del Espíritu junto con la participación de la vida del Resucitado regalada a los discípulos. Con el don del Espíritu se relaciona la purificación de los pecados (don del poder de perdonar: bautismo y reconciliación). Se expresa de este modo el hecho de la recepción del Espíritu de filiación que funda la constitución de la comunidad o Iglesia.

Tanto Lucas en Hch 2, como Juan en Jn 20,22 relatan el mismo hecho: el don del Espíritu que continúa y actualiza la obra de Jesús, Espíritu de filiación que santifica al cristiano. El perdón de los pecados indica la salvación y expiación obrada por el Cordero que quita los pecados del mundo (Jn 1,29). El Espíritu será dado entonces recién cuando Jesús sea glorificado (Jn 7, 39). La Ascensión indica el fin de los encuentros, con excepción de Pablo en Damasco y de Esteban que ve al Hijo del hombre de pie junto al Padre (Hch 7,56). El Espíritu da testimonio de Jesús 15,26.27 y acompaña la misión para que los discípulos sean capaces de dar testimonio de Él. Es importante registrar que la secuencia: encuentros del Resucitado – misión – don del Espíritu, es común a toda la tradición evangélica. Misión entendida como predicación del perdón de los pecados Lc 24,47, bautismo en Mc 16,16; bautismo en Mt 28, 19.

Jn 21,4 aparición en la costa del lago.

Cuando amaneció estaba Jesús en la orilla; pero los discípulos no sabían que era Jesús. Les dice Jesús: muchachos, ¿no tienen pescado? Le contestaron: no. Él les dijo: ‘echad la red a la derecha de la barca y encontraréis’. La echaron, pues, y ya no podían arrastrarla por la abundancia de peces. El discípulo a quien Jesús amaba dice entonces a Pedro: ‘es el Señor’. Cuando Simón Pedro oyó es el Señor, se puso el vestido –pues estaba desnudo– y se lanzó al mar. Los demás discípulos vinieron en la barca, arrastrando la red con los peces; pues no distaban mucho de tierra, sino unos doscientos codos. Nada más saltar a tierra, ven preparadas unas brasas y un pez sobre ellas y pan. Les dice Jesús: ‘Traigan alguno de los peces que acabáis de pescar’. Subió Simón Pedro y sacó la red a tierra, llena de peces grandes: ciento cincuenta y tres. Y aún siendo tantos, no se rompió la red. Jesús les dice: ‘venid y comed’. Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle ‘¿Quién eres tú?’, sabiendo que era el Señor. Viene entonces Jesús, toma el pan y se lo da, y de igual modo el pez. Esta fue la tercera vez que Jesús se manifestó a los discípulos después de resucitar de entre los muertos.

En esta escena de encuentro del Resucitado con los discípulos en el mar de Galilea, se da un reconocimiento paulatino del Señor a partir de una pesca milagrosa. El discípulo amado por Jesús (análogamente a Jn 20,8) es el primero en reconocer al Señor y transmitirlo a Pedro (v.21,7). Pedro, apurado, se tira al agua para llegar más rápido a la costa, mientras los demás arrastran la red pesada con los pescados (21,8).

El relato culmina con la comida, con el fuego y las brasas, y el pescado listo junto al pan (Jn 20,9). Jesús los invita, como dueño de casa y ellos saben y reconocen quién es El, sin necesidad de preguntarle. Jesús les da el pan y el pescado asado, en un gesto que puede recordar a Jn 6,11.23.53-58 (multiplicación de los panes y discurso del pan de vida), y a Lc 24,30, que terminamos de ver, y aludido en Hch 10,41, sin olvidar una alusión velada (verosímil, Schnackenburg, III, 428), a los gestos de la última cena Lc 22,19 par. (bendecir y partir el pan, dar la comida). El pan y el pescado son el medio para la comunidad con El y su vida divina.

Como en Emaús, y según lo hemos dicho, esta comida con el Resucitado, con sus gestos con un simbolismo eucarístico, sirve de eslabón entre la Última Cena y la fracción del pan de la primera Iglesia, que une a los comensales con el Resucitado ya ascendido definitivamente al Padre.

Mt 28, 18 par: envío misionero.

Por su parte, los once discípulos marcharon a Galilea, al monte que Jesús les había indicado. Y al verlo lo adoraron; algunos, sin embargo dudaron. Jesús se acercó a ellos y les habló así: 'Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Vayan pues y hagan discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo'.

Los discípulos lo reconocen a Jesús, lo ven, lo adoran, algunos dudan. Por su lado, Jesús, desde la autoridad de su filiación divina, y del cumplimiento de su misión, ahora glorificado y resucitado, transmite la autoridad y el poder para la misión de los discípulos. Esta misión tiene una dimensión universal: para que todos los pueblos sean sus discípulos por el bautismo en las personas del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: ir, convocar, bautizar, enseñar. A su vez, promete su presencia y compañía hasta la Parusía, el último día. La transmisión de la autoridad o poder para la misión ocupa el rol del don del Espíritu en Juan 20,22-23, con el mandato del perdón de los pecados (Bautismo y Eucaristía). El Resucitado tiene en esta escena el protagonismo central, los discípulos lo reconocen, adoran y escuchan.

Concluye así en forma sencilla y grandiosa el evangelio de Mateo.

II. Las figuras del Resucitado, su percepción y su expresión artística

Las figuras del Resucitado muestran, por parte suya, presencia viviente y misteriosa (cuerpo transformado), llamado, deseo de paz, don del Espíritu como nueva forma de presencia suya, mandato misionero de perdón (bautismo y reconciliación), promesa de compañía hasta su retorno (eucaristía y demás sacramentos), y por parte de los testigos, asombro, reconocimiento, despertar de la fe, temor, alegría desbordante del encuentro y del perdón.

A dos mil años, la *novedad* de la vida nueva triunfante del Resucitado es la misma desde aquella mañana de los años treinta hasta hoy, y esa fuerza nueva nos es transmitida por su Espíritu en la vida sacramental litúrgica de la Iglesia, en la palabra y el sacramento, en el sacramento del hermano en la caridad vivida, que nos asocia a la vida suya escatológica, a su mediación, a su intercesión (Hb 9, 24), a María intercesora y a la Iglesia triunfante de los santos.

Queda abierta, con su Resurrección-Ascensión y llegada al Padre, la comunicación

entre cielo y tierra, entre Dios y los hombres.

Desde el arte, Tintoretto, El Greco, Rembrandt, Bernini, Pozzo, los Asam, los Zimmermann, los Straub, Ignaz Günther, el Aleijadinho, Bitti, Quispe Tito, Pumacalla, el barroco en general en sus distintas versiones (italiana, centroeuropea, latinoamericana), pintaron, decoraron y esculpieron esta comunicación en forma deslumbrante y teatral, con un permanente movimiento hacia arriba y hacia abajo (entre cielo y tierra), con mucha presencia del mundo angélico, donde el techo de las iglesias barrocas abren la vida de aquí hacia la vida celeste, donde los santos dialogan señalando el altar, y donde se une la liturgia de abajo con la de arriba, acompañados por misas de Haydn, de Mozart, de Vivaldi, de Zippoli.

Se trata de un arte plástico y arquitectónico al servicio de la celebración litúrgica, de la eucaristía, culminación de la vida eclesial. Los cristianos se incorporan a la vida del Hijo en el Espíritu hacia el Padre, en el áspero camino hacia el encuentro. Hace falta quizás alma de niño (en tiempos críticos postmodernos) para gozar de una misa de Coronación (Mozart) o de Zippoli celebrada en una de estas iglesias, tanto en Baviera, en Austria como en la Chiquitania o en Córdoba.

El Resucitado es la cabeza del Cuerpo eclesial que se entrega en el cuerpo eucarístico, para incorporarnos consigo, el Esposo que esperamos clamando “Ven Señor Jesús”, el buen pastor que no olvida sus ovejas sino que las conoce por su nombre, las acompaña y las sostiene. El Resucitado nos alienta y nos perdona, nos ayuda a caminar hacia el encuentro con esperanza, con confianza, con alegría. La Iglesia es la actividad del Resucitado Crucificado a través de su figura en la escritura y en el sacramento.

III. La historicidad del Resucitado en sus encuentros

En un cambio de registro, partimos ahora de una constatación primera: lo histórico es análogo, de modo que es preciso aclarar cada vez qué se quiere decir por histórico, por historicidad, por historia.

En primer lugar, si aludimos a hechos ocurridos en nuestro tiempo humano, es preciso afirmar que los encuentros con el Resucitado son hechos objetivos acontecidos en el tiempo de los hombres, donde el puente del conocimiento brota del Señor que se aparece al testigo alcanzado por el encuentro. Con Pannenberg y Wright (y contra Crossan) sostenemos que son los encuentros los que causan la fe pascual y no la fe pascual en el perdón del Resucitado la que suscita y causa la aparición, que constituiría quizás una alucinación. Dicho esto, los encuentros pueden apoyarse en una previa disposición benevolente general y agraciada de apertura a la revelación, aún en el caso abrupto de Pablo, con su historia militante previa de fe judía farisea, a quien Jesús se aparece como luz y en su voz que llama. Esta apertura benevolente no es la causa de proyección subjetiva imaginativa del encuentro, sino una disposición previa al encuentro, que es

súbito, no esperado, llamativo y que provoca asombro y temor. Estos encuentros con el Resucitado carecen de analogía (como tampoco tiene analogía la concepción virginal por obra del Espíritu Santo), en tanto que la ciencia histórica no encuentra hechos semejantes, sino que son hechos de una novedad radical y escatológica, comienzo del único proceso de resurrección universal. Asimismo, junto con los encuentros recibimos el testimonio del sepulcro vacío (p.ej. Mt 28,6), que constituye un signo que apunta a los encuentros.

En segundo lugar, tenemos documentos escritos entre los años cincuenta y cien después de Cristo, el Nuevo Testamento con las cartas de Pablo y los evangelios y Hechos, y demás cartas, que nos hablan de estos encuentros, según hemos visto arriba. Estos documentos inspirados tienen un valor también histórico, constituyen *indicios* (Dunn, Marrou) que apuntan a una realidad determinada ocurrida y descrita por gente psicológicamente sana (en una Iglesia que cantará y adorará años después, hacia el 110), al Resucitado como alguien divino, según nos cuenta Plinio el Joven en Bitinia.

En tercer lugar, y como ya lo mencionamos, la vertiente histórica de los encuentros no prejuzga ni niega que exista también una vertiente meta histórica o transhistórica en la que también se encuentra el Resucitado, ya que se aparece desde la vida escatológica consumada, que comparte ya con el Padre en el Espíritu.

Por eso, Ratzinger distingue con razón entre los encuentros del Resucitado con los testigos, encuentros fundantes de la Iglesia, y las experiencias místicas de santos ocurridas posteriormente en el tiempo de la Iglesia, sin prejuzgar sobre su realidad y validez.

Fundados en la tradición apostólica de la Iglesia, y bajo la ayuda del Espíritu, seguimos confesando con fe, esperanza y alegría al Resucitado, y transmitimos esta fe a nuestros hermanos en un tiempo como el nuestro, marcado por la pandemia, a menudo indiferente, opaco a la trascendencia, a la revelación y a la pregunta por el sentido de la vida y de la muerte.

Jesuología: 230 años después de Lessing

En qué está la investigación sobre Jesús

Régis Burnet y Geert Van Oyen^{1*}

Después de la obsesión por los trabajos de J.P.Meier y el primer tomo del *Jesús* de Benedicto XVI², reinaba una suerte de consenso entre los católicos: las investigaciones históricas sobre Jesús son necesarias, ya que en virtud de la encarnación el Hijo se sometió al flujo de la historia y ha vivido en un contexto dado, pero ellas no agotan la mirada que la teología debe dirigir a El.

¡A los historiadores corresponde construir una “vida de Jesús” que los creyentes interpretarán en la fe! Sin embargo, consultando las obras recientes sobre Jesús como la de Daniel Marguerat en francés o Jens Schlöter en alemán³, se advierte de inmediato que ellos no proponen más una “vida de Jesús”. Ya no más una narración continua o un retrato unificado, sino una serie de perspectivas, como si ya no fuera posible seguir los pasos de los Renan o los Steinmann (el último libro puesto en el Index)⁴. En 1778, la publicación de los trabajos de su suegro Reimarus bajo el nombre de “fragmentos de un anónimo de Wolfenbüttel” lanzó el método histórico crítico y lastimó mucho a las almas piadosas⁵. Una extraña ironía quiere que 250 años después, no se pueda percibir a Jesús sino a través de perspectivas, visiones parciales, en una vuelta a la escritura del fragmento. ¿Qué ha ocurrido para llegar allí en la investigación histórica sobre Jesús?

1. La Tercera Búsqueda y sus perplejidades

Para comprenderla, es necesario un poco de historiografía. Lo que el gran público cultivado retiene a menudo de la actividad de los historiadores y de lo que Benedicto XVI presenta en su libro sobre Jesús, constituye lo que conviene llamar, después de los trabajos de N.T. Wright, “la tercera búsqueda del Jesús de la historia”⁶. Recordemos

^{1*} Profesores de Sagrada Escritura en la Universidad Católica de Lovaina. Miembros del *Institut de recherche pluridisciplinaire Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés* (RSCS).

² J.P. Meir, *Un judío Marginal*, t.1-5, Verbo Divino, Madrid; J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*; P. Stuhlmacher, “El libro sobre Jesús de J.Ratzinger, un guía espiritual significativo”, *Communio*, 2007,153 ss.

³ D. Marguerat, *Vie et destin de Jésus de Nazaret*, Paris, 2019; J. Schröter, *Jesus von Nazaret, Jude aus Galiläa, Retter der Welt* (Bibl. Gestalten), Leipzig, 6ª.ed.revisada, 2017.

⁴ E. Renan, *Vie de Jésus*, Paris, 1863; J. Steinmann, *La Vie de Jésus*, Paris, 1959.

⁵ H.S. Reimarus, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten herausgegeben von G.E. Lessing*, Braunschweig, 1778.

⁶ S. Neill y N.T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986* (Oxford Paperbacks), Oxford 1988, 379-380. Ver D. Marguerat, “La troisième quête du Jésus de l’histoire”, *RSR* 87 (199) 397-421.

brevemente la cronología de las dos búsquedas precedentes.

1.1. Las tres búsquedas del Jesús de la historia

La publicación de *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* por Lessing lanza lo que se puede llamar “la primera búsqueda”, que corresponde a la concepción positivista, “historicista”, de la historia en vigor entonces. Reimarus afirmaba en efecto que Jesús se consideraba un mesías humano, destinado a salvar a su pueblo del poder de Roma; frente a su derrota, sus discípulos acreditaron la idea de su Resurrección. En su entorno, los historiadores se entregaron a una crítica de todos los elementos considerados “sobrenaturales” (especialmente los milagros), para no guardar sino la enseñanza de Jesús, percibido como un maestro de sabiduría, una suerte de filántropo que predicaba un mensaje de amor bien inofensivo. Por cierto que las cosas son mucho más complejas. Se sucedieron muchas ópticas (racionalistas, liberales, escatológicas), muchos grandes libros fueron decisivos (los de Paulus, Strauss, Bauer), así como la obra de Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben Jesu Forschung*, todavía hoy irremplazable, y que ubica la búsqueda en perspectiva: reenviaremos al lector que quiera saber más⁷.

En el cambio del siglo XX, el optimismo historicista de pasar todo por la criba de la razón se había terminado y comenzó una era de la sospecha, que es llamada a menudo el período de la *No Quest*, cuyo representante icónico podría ser Rudolf Bultmann. Adoptando el principio de la “duda metodológica”, los exégetas de esta época subrayaron el carácter profundamente ideológico de los escritos del Nuevo Testamento. Estos últimos constituyen, en su opinión, una reescritura en profundidad de los recuerdos transmitidos en el curso del tiempo por comunidades diversas que las modelaron según su situación existencial (el emblemático *Sitz im Leben*). Considerados los evangelios no como documentos históricos, sino como una propaganda apologética destinada a promover las perspectivas teológicas de grupos que las produjeron, resultaba imposible construir por medios históricos una biografía de Jesús. En efecto, los relatos evangélicos están entretnejidos de elementos “kerigmáticos”, es decir, fragmentos de confesión de fe. Los textos no presentan sino un “Cristo de la fe”, y reconstruir el “Jesús de la historia” está fuera de posibilidad. Esta famosa dicotomía, inventada por Martín Kähler⁸, con el objeto de reconciliar la imagen de Jesús edificada por los historiadores con la de la Iglesia –la presentó primero en un congreso de pastores–, se transformó en un slogan para establecer un foso insuperable entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe cortando así las raíces históricas del cristianismo.

⁷ A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tübingen, 1906.

⁸ M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Vortrag auf der Wupperthaler Pastorkonferenz*, Leipzig, 1892.

A partir de los años 50 se produce un nuevo cambio. Aunque partiendo de los mismos postulados del período precedente (rechazo del sobrenatural, separación del Jesús de la historia y el Cristo de la fe, afirmación de los evangelios como textos teológicos) los exégetas, a menudo discípulos de Bultmann, como Ernst Käsemann, afirmaron que era posible reencontrar un cierto número de hechos históricos, en tanto se aplicara una metodología que permitiera separar lo que provenía de la época de Jesús de aquello que emanaba de las comunidades posteriores. Lo que conviene llamar la “segunda búsqueda” consistió en utilizar criterios para tratar la historicidad de elementos textuales (*Rückfrage nach Jesus*). Por ejemplo, el criterio de atestación múltiple de un hecho entre diversas fuentes, el criterio de incomodidad (si un hecho es susceptible de incomodar a la comunidad cristiana, entonces tiene buenas chances de ser histórico, como la existencia de un traidor entre los discípulos), el criterio de tradición divergente (si un hecho o una palabra no corresponde a la ideología del autor, entonces tiene chances de ser histórica), el criterio de coherencia del mensaje de Jesús a través de sus diferentes transmisiones, el criterio de disimilitud de lo que se conoce en el mundo antiguo...

Se puede decir que esta búsqueda está siempre en curso: un autor como John Meier utiliza en forma extensiva estos criterios para establecer un retrato de su Jesús. Pero Meier agrega un elemento suplementario: habla de un “judío marginal”. En efecto, la investigación histórica se colorea a partir de 1980 de la consideración masiva del anclaje judío de Jesús y de los primeros cristianos. Esta “nueva perspectiva” toma en consideración el conjunto de la literatura judía del siglo I, tanto los escritos del Segundo Templo como la literatura rabínica, los apócrifos, etc. Se adoptó designarla como “tercera búsqueda”, que agregaría a la segunda un último criterio que gobierna a todas las otras: el criterio de la coherencia con el mundo judío de los primeros siglos.

1.2. Una búsqueda fructífera

Al término del recorrido, los resultados de la búsqueda histórica son múltiples y deben ser recordados. En efecto, las tres búsquedas han permitido establecer hechos históricos que, vistos en conjunto, hacen posible registrar una serie de trazos distintivos de Jesús. Ed Parish Sanders, uno de los partidarios de tomar en cuenta el judaísmo en los estudios sobre Jesús, enumera una serie de hechos sobre los que concuerdan todos los exégetas⁹: Jesús nació hacia el 4 antes de C., más o menos en el momento de la muerte de Herodes el Grande; pasó su infancia y el comienzo de su vida de adulto en Nazaret, un pueblo de la Galilea; fue bautizado por Juan; llamó discípulos; enseñó en los pueblos, ciudades y el campo de Galilea; predicó el “Reino de Dios”; hacia el año 30, fue a Jerusalén para la Pascua, donde provocó revueltas en la zona del Templo; comió su última cena con los discípulos, fue apresado e interrogado por las autoridades judías,

⁹ E.P. Sanders, *The Historical Figure of Christ*, London, 1993, 10-11.

especialmente por el sumo sacerdote; fue ejecutado por orden del prefecto romano, Poncio Pilatos.

Sanders completa una corta lista de hechos igualmente seguros concerniendo las consecuencias de la muerte de Jesús: primero sus discípulos huyeron; lo vieron después de su muerte (lo que significa la palabra “ver” está sujeto a interpretación), en consecuencia, creyeron que volvería para fundar el reino; formaron una comunidad para esperar su vuelta y buscaron ganar a los otros a la fe en El como Mesías de Dios.

Combinando estos hechos, se esbozan muchos retratos de Jesús sobre los cuales todos pueden estar de acuerdo: Jesús es un judío del siglo I cuya predicación está impregnada del judaísmo complejo y multicultural de la época; fue considerado como un terapeuta en función de criterios antiguos; apareció ante sus contemporáneos como un maestro, un sabio (allí también en el sentido que le daban los hombres de la Antigüedad, como aparece en escritos como la Sabiduría, Qohelet y Eclesiastés), y el profeta del Reino de Dios; sus discípulos interpretaron su vida a imagen de las dos tradiciones presentes en la Escritura, la del justo perseguido en Jerusalén, servidor sufriente de Dios y la del enviado ungido por Dios, el Mesías.

Sería equivocado engañarse de la aparente debilidad de los resultados obtenidos. ¿De qué personaje de la Antigüedad se dispone de un retrato tan contrastado? ¿De qué otra parte del Imperio se conoce tan bien la cultura, las costumbres? ¿Y aún más, qué otra especialidad de la historia antigua ha sido tan reflexionada en sus prácticas, metodologías, su objetividad y sus límites? ¿Que se consulten las bases bibliográficas! Cuando apenas llegamos a citar treinta biografías sobre Tiberio, el más poderoso personaje de la época, florecen centenas de vidas de Jesús históricamente documentadas.

1.3. Una búsqueda insatisfecha

Sin embargo, la tercera búsqueda del Jesús de la historia es una búsqueda insatisfecha. Una primera razón proviene ciertamente de la manera de presentar la búsqueda misma. En efecto, hablar de búsqueda supone que existe un grial a conquistar o un anillo a recuperar y que todas fuerzas se unen en esta óptica sola. Pero la realidad no es así¹⁰. Registremos ante todo que esta sucesión de búsquedas constituye una perspectiva muy germanocéntrica que no tiene en cuenta los mundos anglosajón y francófono. Ella atestigua una sociología polarizada en las universidades protestantes alemanas y da la impresión de que hasta los años 1980, todo se jugaba entre Berlín, Marburgo y Tubinga. Luego, ella hace de Bultmann un héroe, cuya influencia fue indudablemente grande, pero que competía con otros personajes tan célebres como él, como A. Schlatter o M.

¹⁰ G. Van Oyen, “What should we know about Jesus than one hundred years ago?”, *Louvain Studies* 32 (2007) 7-22; F. Bermejo Rubio, “Theses on the nature of the *Leben Jesu* Forschung”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 17 (2019) 1-34.

Dibelius. Como en todo mito, los hechos importantes del gran hombre impusieron su temporalidad al mundo. ¿Pero es tan cierto que el pensamiento de Bultmann puso fin en forma radical a la primera búsqueda, y que la segunda búsqueda no partió de los mismos fundamentos que los de Bultmann? En fin, como se ha dicho, la distinción entre la segunda y tercera búsqueda no es tan evidente. Si la década de 1980 ha aportado objetos inéditos de estudio, la diferencia metodológica no es muy sensible.

La segunda razón que hace de la segunda búsqueda del Jesús histórico una búsqueda insatisfecha no le es propia, sino que proviene de la época en la que debuta, en la que se afirman la tarea de las ciencias sociales y lingüísticas sobre la historia. Lo que conocemos en el mundo francófono como la “nueva historia” es un fenómeno planetario, que gana las ciencias bíblicas bajo la doble forma de un *cultural turn*, es decir, la invasión de los estudios sociológicos y culturales en el campo histórico, y un *linguistic turn*, es decir, la irrupción de cuestionamientos literarios en la exégesis¹¹. Los dos movimientos tienen en común que focalizan en las relaciones entre nuestras fuentes principales –a saber, los textos–, aquellos que los produjeron y sobretodo los que los reciben, sumidos a su influencia.

De manera muy concreta, estas dos posiciones oponen a la búsqueda del Jesús histórico su fracaso programado (como lo demuestran en otros ensayos de escritura de la historia). En efecto, estableciendo que los hechos históricos no adquieren sentido sino en el relato que se crea –lo que no es otra manera de expresar lo que Lucien Febvre decía de la construcción del hecho histórico¹²–, la nueva historia pone de manifiesto los dos muros insuperables con los que choca la búsqueda: el misterio irreductible de la identidad de la persona y la inevitable historicidad del autor que lo “pone en el texto” y de los lectores que la descifran en función de su condición histórica particular. Como lo subraya Ivan Jablonka con una sospecha provocativa, la historia es una literatura como otra, que no debe ilusionarse demasiado en su propia capacidad de decir lo verdadero¹³ (se encuentran las mismas ideas en Hayden White¹⁴). Antes de percibir la identidad del Jesús histórico, el *linguistic turn* empuja a los intérpretes a explorar el modo como se habla (lo que los anglosajones llaman *characterization*), y antes de intentar producir una verdad transhistórica, los invita a limitar su pretensión de universalidad en provecho de un punto de vista de lector situado.

2. ¿Hacia una cuarta búsqueda o un estallido de la búsqueda?

Desde hace unos veinte años, esta nueva mirada sobre la historia pone en tensión

¹¹ E. Clarck, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, MA, 2004.

¹² L. Febvre, “De 1892 a 1933, examen de conscience d’une histoire et d’un historien”, *Combats pour l’histoire*, Paris, 1992, 3-17.

¹³ I. Jablonka, *L’Histoire est une littérature contemporaine*, Paris, 2017, 21-43 y 121-139.

¹⁴ H. White, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, 1978, 44, 82.

la búsqueda y engendra un sacudón tal que hace muy difícil resumirla. Si muchos historiadores prosiguen la tercera búsqueda afinando los criterios, e integrando criterios lingüísticos como lo hace Stanley Porter, o llamando a hacer una utilización más matizada como los estudios reunidos de Anthony LeDonne y Chris Keith¹⁵, lo que sobretodo impresiona es la multiplicación de perspectivas.

2.1. Las tensiones de la búsqueda actual

La primera es la tensión objetividad/subjetividad. Las búsquedas precedentes pensaban circunscribir de manera objetiva el objeto de su búsqueda: por su método, entendían definir un “Jesús de la historia” objetivo, sobre el cual todos podían entenderse. No es difícil constatar que esta así llamada objetividad correspondía de hecho a las preocupaciones de cada época. El Jesús revolucionario de Richard Hosley nace a mediados de los años 70 poblados de guerrilleros, mientras que el Jesús lleno de buen sentido paisano y de no violencia de Marcus Borg y de John-Dominic Crossan recuerda los movimientos contra la guerra de Vietnam. La ruptura actual consiste en asumir el hecho de que el intérprete no puede proponer sino una visión parcial de Jesús, condicionada por su situación histórica, pero también social, genética, eclesial, etc. En su *presidential adress* al congreso de la SBL del año 1988, Elisabeth Schüssler Fiorenza, una de las fundadoras de los estudios post modernos, define el nuevo programa de las investigaciones exegéticas:

“En un paradigma retórico de la ciencia bíblica, conviene explicitar las estrategias retóricas, las perspectivas en juego, los criterios éticos, los cuadros teóricos, los presupuestos religiosos y las situaciones socio-políticas para debatir públicamente, más que privilegiar la neutralidad y el distanciamiento de los valores (*detached value-neutrality*)”¹⁶.

El tono es claro: no más pretensiones de objetividad. Es más bien valorizada la pretensión subjetiva del intérprete. Se trata de formular sin equívocos sus a priori, sin ningún tabú, ya que se ve que no se habla de ética y de teoría, sino más bien de religión, de opiniones políticas, etc. *The Postmodern Bible* de George Aichele¹⁷, que representa una suerte de fundación del método, detalla los dominios: crítica del lector (*reader-response*), post estructuralismo y deconstrucción, retórica, psicoanálisis, feminismo, crítica de las ideologías (postcolonialismo, teoría de la liberación, etc.). Fechada en

¹⁵ S. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical Jesus Research Previous Discussion and New Proposals*, Sheffield, 2000; Ch. Keith – A. Le Donne, *Jesus, Criteria and the Demise of Authenticity*, London, 2012.

¹⁶ E. Schüssler Fiorenza, “The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship”, in *Journal of Biblical Literature* 107 (1988) 3-17 (15).

¹⁷ G. Aichele, *The Postmodern Bible*, New Haven (CT), 1995.

1995, esta nomenclatura está quizás un poco superada. Los tres artículos llenos de ironía de Stephen Moore e Yvonne Sherwood¹⁸ recuerdan que después de la eclosión incontrolada de teorías en la postmodernidad, estamos ahora en un estado de “post teoría”, donde la teoría que definía a los particularismos cede su lugar a una priorización de la identidad individual del intérprete, que constituye la sola alternativa posible de toda hermenéutica éticamente admisible. Para ser perfectamente honesto, Bultmann habría debido hablarnos del condicionamiento recibido de su padre pastor luterano, Arthur Kennedy; quizás también de la orientación pietista de su madre que lo empujó a casarse con una mujer con el mismo nombre que ella; y quizás también presentarnos a sus tres hijas. En lo que precede hay una parte de ironía, pero los trabajos recientes de Mathias Morgenstern sobre la afiliación de aquellas vedettes de la exégesis de la época que eran G. Kittel o A. Schlatter al partido nazi (¡incluso antes de 1933!), disminuidos ahora, demuestran la ceguera que puede producir la posición inversa, según la cual el intérprete desaparece detrás de su interpretación¹⁹.

La segunda es la tensión universalidad/singularidad/unicidad/multiplicidad. La perspectiva clásica (“teológica” o “cristológica”) piensa la singularidad de Jesús: verdadero Dios y verdadero hombre, hay uno solo, y constituye un *unicum*. La óptica de la primera y de la segunda búsqueda entra en contradicción con esta concepción tradicional (lo que explica la violencia de las reacciones), asiéndose a un Jesús “universal”, un ser humano semejante a todos los otros de quienes uno se limita a buscar algunas acciones que haya podido realizar y qué palabras haya podido pronunciar. La tercera búsqueda reintroduce una parte de singularidad acometiendo el definir el rol que haya podido tomar entre aquello que le ofrecía el mundo mediterráneo de su época: el hacedor de milagros, el maestro de sabiduría, el revolucionario, etc. Las perspectivas contemporáneas, intentando respetar la pluralidad de los textos, insisten en cuanto a ellas en la multiplicidad de Jesuses sugeridas por las fuentes y proponen no un Jesús, sino una galería de retratos. Permaneciendo en una óptica de exégesis canónica²⁰, se distinguen primero las diferentes imágenes ofrecidas por los cuatro evangelios, y más generalmente por el Nuevo Testamento. El Jesús de Marcos no es el de Pablo, de algún modo no es tampoco el de la fuente Q, reconstrucción de los investigadores de un documento original. Y por poco que se intente franquear la barrera canónica, aparecen otras figuras, no contradictorias sistemáticamente con las primeras: el Jesús más escatológico conservado en algunos fragmentos subsistentes en los evangelios judeo

¹⁸ S. Moore, /Y. Sherwood, “Biblical Studies after Theory: Onwards towards the Past”. Part I, II and III, in *Biblical Interpretation*, 18 (2010) 1-27; 87-113; 191-225.

¹⁹ M. Morgenstern – R. Rieger, *Das Tübinger Institutum Judaicum: Beiträge zu seiner Geschichte und Vorgeschichte seit Adolf Schlatter*, Stuttgart, 2015. Cf M. Morgenstern, “G.Kittel et l’antisemitisme chrétien”, en *Tsafon* 80 (2020), 97-114.

²⁰ Sobre la exégesis canónica ver el número 265 de *Communio*, 2019. Cf. O. Artus, “La lecture canonique de l’Écriture. Une nouvelle orientation de l’exégèse biblique”, *Communio* 21 (2012), 75-86.

cristianos, el Salvador de los gnósticos, el Señor de los discursos de las actas apócrifas de los apóstoles, etc.

2.2. ¿Hacia una balcanización de los estudios sobre Jesús?

El *Handbook for the study of the historical Jesus* de Tom Homén y Stanley Porter, que pretende proponer una síntesis de los trabajos sobre el Jesús de la historia, constituye una ilustración perfecta de esta proliferación de miradas, de metodologías, de investigaciones.²¹ Se trata en efecto de un objeto de tipo oximoron: presentándose como un *Handbook*, no tiene menos de 3.652 páginas repartidas en cuatro volúmenes. ¡Hay que poseer manos grandes para hojear semejante “manual”! Una mirada rápida sobre una parte ínfima de este manual, las “cuestiones actuales de la investigación”, da una idea de la diversidad de las reflexiones: Jesús y el cinismo, Jesús y la Torah, Jesús y la separación entre judíos y cristianos (el *Parting of the Ways*), Jesús el profeta, el sabio, el terapeuta, el mesías y el mártir, Jesús y Qumram, Jesús y la fuente Q, Jesús y la lengua aramea. Y todo esto para concluir con una interrogación un poco melancólica sobre lo que precede: “¿por qué estudiar al Jesús de la historia?”²².

Esta abundancia de análisis hace casi irrealizable una síntesis que la misma perspectiva del *linguistic turn* condena a no ser sino parcial, subjetiva, circunscripta. Comenzando con esta propósito citábamos las obras de Schröter y de Marguerat, que rehúsan la narración continua que supondría una visión unificada de Jesús. Otro manual, ahora alemán, ilustra perfectamente esta imposibilidad de aprehender a Jesús desde un solo punto de vista: el *Jesus Handbuch*²³, de formato bastante mayor que un manual (un volumen de 685 págs.). Su plan general es muy instructivo. Mientras que podría esperarse una obra con el eje sobre la vida de Jesús, la sección *Leben und Wirken Jesu* está precedida de una larga historia de la investigación sobre Jesús (*Geschichte des historisch kritischen Jesus Forschung*), así como de una serie de artículos sobre la recepción de la figura de Jesús (*Frühe Spuren von Wirkungen und und Rezeptionen Jesu*) para hacer aparecer bien la historicidad, partiendo del carácter situado de la parte central. Y ésta construida de una manera muy reveladora: a las habituales reflexiones sobre el mundo palestino del siglo primero suceden dos partes: una sobre los aspectos biográficos (familia, origen, localización de su vida) y la otra sobre su vida pública (*Öffentliches Wirken*), para distinguir bien la parte reconstruida de los historiadores de la parte obtenida del análisis de las fuentes narrativas. Estas dos partes atestiguan a su vez la voluntad consciente de yuxtaponer las temáticas sin buscar unificarlas. Desfilan, por ejemplo, las consideraciones siguientes: la imagen de Dios en Jesús y el sentido de la

²¹ A. Kirk, “Memory Theory and Jesus Research”, en: T. Holmén y S.E. Porter (eds.) *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Vol I, Leiden, 2011, 809-842.

²² C. Brown, “Why Study of the Historical Jesus?”, *Ibid*, vol.2, 1411, 1439.

²³ J. Schröter y Ch. Jacobi, *Jesus Handbuch*, Tübingen 2017.

metáfora del Padre; el reino de Dios; parábolas y comparaciones; las ideas de Jesús sobre el juicio; la oración de Jesús; la interpretación de la Torah por Jesús; Jesús como maestro de sabiduría; la percepción de sí mismo de Jesús.

2.3. Un factor de unidad: ¿el fin de la “jesuología”?

Esta balcanización de los estudios sobre Jesús podría hacer estallar la búsqueda del Jesús de la historia partiéndola en múltiples ensayos desconectados absolutamente los unos de los otros. Sin embargo, existe un consenso: el abandono de la “jesuología”. Este término había sido forjado por Moltmann para distinguir la lectura tradicional cristiana, la cristología de una lectura que contemplaba el Jesús terrestre, es decir, Jesús tal como se presta a una lectura histórica y puramente humana²⁴. Con razón, Jef de Kessel había cuestionado la radicalidad de este *distinguo* mostrando que si se reivindica que no hay ningún punto de contacto entre los dos, entonces se debe también aceptar que no hay ningún punto de contacto del discurso cristológico con el acontecimiento de Jesús²⁵. El *linguistic turn* da aún más razón al cardenal de Malinas.

En efecto, si podemos sacar una lección de más de doscientos años de investigación sobre el Jesús de la historia, es que historia y teología son inseparables en los retratos que los evangelios nos han transmitido sobre Jesús. Si nos proponen Jesuses de la historia, éstos son siempre una mezcla de información histórica y de convicción religiosa. La historia no está sino en parte presente en las fuentes y ella es sistemáticamente presentada bajo la forma de narración teológica. Es por lo que las tentativas –objetivas o neutras– de reconstituir un Jesús histórico no pueden jamás pretender ser *la* representación de Jesús. Cada investigador se sitúa en un contexto personal y socioreligioso distinto que aporta en su reflexión y que lleva a un resultado parcialmente subjetivo de su búsqueda del Jesús de la historia. Dos exégetas que aplican los mismos criterios para “descubrir la historia alcanzarán conclusiones diferentes a causa de esta mezcla de historia y fe en las fuentes. No son solamente disponibles los documentos los que hacen difícil una reconstrucción histórica, sino también los mismos investigadores. Incluso si estos últimos fueran capaces de poner entre paréntesis sus presupuestos en relación con la fe –una ambición deseable e ideal para hacer historia– siempre hay otros intereses (a veces implícitos) que intervienen en la búsqueda histórica de Jesús. La búsqueda del Jesús histórico no difiere en este sentido en nada de otras búsquedas de individuos históricos: dependen de la historicidad de la interpretación. Este proceso no comenzó después de la muerte de Jesús; había comenzado durante su vida.

El ser conscientes del género de fuentes y del rol del intérprete en la operación de

²⁴ J. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, 1972, 105.

²⁵ J. de Kessel, *Le Refus décidé de l'objectivation. Une interprétation du problema du Jésus historique chez Rudolf Bultmann*, Analecta Gregoriana, Roma, 1981, 105.

la reconstrucción histórica no es una pérdida, sino una ganancia. Se podría incluso decir que si existe un elemento históricamente correcto sobre Jesús, es el hecho que haya creado controversias a propósito de quién era realmente. Irónicamente, el estudio “objetivo” de Jesús que pretende exhumar el único retrato válido de Jesús no es otra cosa que el espejo del presente del intérprete. La búsqueda del Jesús de la historia devela al investigador. Escribir una “biografía” de Jesús es siempre un testimonio autobiográfico del autor. Es por lo cual, en un ensayo histórico, el teólogo tiene también su rol a desempeñar. Posee una mirada específica sobre la cuestión de Dios en la vida de Jesús y en las primeras comunidades cristianas que siguieron el programa del anuncio del Reino de Dios inaugurado por Jesús. Después de todo, desde la época de su puesta por escrito, esta interrogación sobre Dios forma parte del (o los) retrato(s) histórico(s) de Jesús. Esto nos lleva a una llamativa paradoja: cuando se busca descubrir el Jesús histórico a partir de los evangelios, es difícil evitar la cuestión del sentido del mensaje de Jesús y es justamente en los evangelios mismos que se encuentra este sentido.

Cristo es el Rostro del Padre

Andrés F. Di Cio^{1*}

El rostro de Dios es el Logos
Clemente de Alejandría

El cristianismo tiene su centro en Jesús. En este artículo nos acercamos a él como *Rostro del Padre*, estimulados por las intuiciones de dos teólogos franceses: Marie-Joseph Le Guillou y Olivier Clément. Pero antes de escuchar a estos dos maestros recordamos la importancia del rostro en el pensamiento contemporáneo, así como en la revelación judeocristiana. El cierre de nuestra contribución está dedicado al Espíritu, que en la Iglesia da a conocer a Jesucristo, y a la eucaristía, misterio que hace realidad el deseo que Israel tiene de contemplar a Dios.

1. El rostro del hombre

Es bien sabido que el siglo XX estuvo marcado por diversos regímenes totalitarios que ultrajaron la dignidad del hombre. La ilusión de una sociedad perfecta pudo más que la realidad de los rostros. Sin embargo, precisamente en medio de esa oscuridad espiritual surgió la luz de la filosofía personalista, como un fruto precioso de la tradición judeo-cristiana. Los representantes de esa corriente postulaban, ante todo, el valor inalienable de la persona humana, que es un absoluto en relación: un yo de cara a un tú que juntos conforman un nosotros. Más allá de las diferencias de perspectiva, el denominador común residía en el asombro por la existencia de ese que es alguien, y no algo. Se verificó así, una vez más, la fecundidad del diálogo entre la filosofía y la teología.

En el contexto de ese despertar espiritual, Emmanuel Levinas identificó el rostro como lo más personal de la persona. Porque el rostro es la carne más desnuda, es la persona que mira, que habla y que interpela. Es re-velación en el doble sentido del término, ya que manifiesta resguardando. El rostro es el umbral del misterio: el mío, el tuyo, el de Dios.

“... la desnudez humana me interpela –interpela al yo que soy–, me interpela su debilidad, desprotegida e indefensa, de desnudez; pero también me interpela su extraña autoridad, imperativa y desarmada, palabra de Dios y verbo en el rostro humano. Rostro, ya lenguaje antes de las palabras (...) lenguaje de lo inaudible, lenguaje de lo inaudito: lenguaje de lo no dicho. ¡Escritura!”²

^{1*} Sacerdote de Buenos Aires. Profesor de Teología en la UCA, en el CEOP y en el ISET. Miembro de *Communio* Argentina.

² Emmanuel LEVINAS, *TOTALITÉ ET INFINI* (PARIS: LE LIVRE DE POCHE, 1990), II-III. Cf. *IBÍD.* 61.

Levinas propone una fenomenología del rostro que sea la primera filosofía, e incluso teología (en cierto sentido), toda vez que se remonta a Dios permitiendo discernir la verdad de las religiones positivas.³ Retengamos de momento lo esencial: el rostro no sólo expresa al hombre sino también a Dios. Dios habla en el rostro del hombre. Y esto es así, añade la revelación judeocristiana, porque el hombre es imagen de Dios (Gn 1,26).

En la Biblia el rostro guarda una especial cercanía con el corazón, que es el centro humano por excelencia, donde no sólo residen los sentimientos sino también los pensamientos, los recuerdos y las decisiones. La asociación queda establecida en Proverbios 27,19, un verso de difícil traducción, cuyo sentido podría expresarse así: “El hombre se revela en el corazón, como el rostro en el agua”.⁴ El hecho es, sin embargo, que el corazón permanece oculto, mientras que el rostro se deja ver. Por eso puede decirse que el rostro es el espejo del corazón. “El corazón del hombre modela su rostro, tanto hacia el bien como hacia el mal” (Sir 13,25). Precisamente esta relación es el eje de la célebre novela de Oscar Wilde, *El retrato de Dorian Gray*. En la misma línea Clemente de Alejandría dice, evocando Génesis 2,7, que “el alma racional fue insuflada en el rostro por Dios desde lo alto”.⁵

El rostro ve otros rostros pero no puede verse a sí mismo. En otras palabras: el hombre no se conoce acabadamente más que en diálogo con otros. Esta idea está contenida en el término hebreo *panim*, que morfológicamente no es singular sino plural, lo cual sugiere que “no existe primeramente un rostro para sí mismo, sino un rostro para otro rostro: una persona es cabalmente tal ante otra persona”.⁶ Como dice Mariano Moreno

³ “Mandamiento en la desnudez y la miseria del otro, que ordena la responsabilidad del otro –más allá de la ontología. Palabra de Dios. Teología que no procede de ninguna especulación sobre el más allá de los mundos remotos, sobre el conocimiento que trasciende el conocimiento. Fenomenología del rostro: remontada necesariamente hasta Dios, quien nos permitirá reconocer o rechazar la voz que, en las religiones positivas, habla a los niños o a la infancia de cada uno de nosotros, ya lectores del Libro e intérpretes de la Escritura”; LEVINAS, *TOTALITÉ ET INFINI*, III.

⁴ Creemos que esta traducción nuestra capta la ambigüedad del proverbio, para el cual caben dos explicaciones: (a) el hombre se conoce a sí mismo en su propio corazón; (b) el hombre se conoce a sí mismo por el corazón de otros. La Biblia de Jerusalén ha ido variando: la segunda edición, de 1975, se inclina por (b), mientras que la tercera edición, de 1998, se inclina por (a). Como si esto fuera poco, la versión griega ofrece otra interpretación (asumida por la primera edición de la Biblia de Jerusalén, de 1967): “Como los rostros no se parecen a los rostros, así difieren los corazones de los hombres” – ὡςπερ οὐχ ὅμοια πρόσωπα προσώποις, οὕτως οὐδὲ αἱ καρδίαι τῶν ἀνθρώπων.

⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *STROMATA* V,84,3. Cf. S. IRENEO, *ÉPIDEIXIS* 11. “EL ROSTRO DEL HOMBRE ES EL ALMA QUE SE HACE VISIBLE”; ROMANO GUARDINI, *RELIGIÓN Y REVELACIÓN* (MADRID: GUADARRAMA, 1964), 40.

⁶ MARIANO MORENO VILLA, “PERSONA”, EN: ID. (DIR.), *DICCIONARIO DE PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO* (MADRID: SAN PABLO, 1997), 900.

Villa, eso no significa que sólo se es persona *cuando* se está ante otra persona, sino que “antes de comprenderse la persona a sí misma como tal, ha contemplado otros muchos rostros personales; la contemplación de las otras personas es previa, siempre, a la autocomprensión de la persona como tal”.⁷

La paradoja del rostro muestra así el carácter constitutivamente abierto del ser humano, que en última instancia necesita de Dios, el Otro por antonomasia, para ser él mismo.

2. El rostro de Dios

“No es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2,18). No cabe duda de que, en su contexto, esta sentencia del libro del Génesis se refiere ante todo al carácter social del ser humano. Sin embargo, en un sentido más profundo, también describe su condición religiosa. Estamos hechos para Dios.⁸ El encuentro con el tú humano despierta el deseo del Tú divino. Este deseo es tan intenso que el salmista lo compara con la sed de los animales: “Como busca la cierva corrientes de agua, así te busco, Dios mío. Tengo sed de Dios; del Dios vivo. ¿Cuándo podré ver el rostro de Dios?” (Sal 42,2-3).

Israel sabe bien que Dios no tiene rostro, porque no es un hombre. Pero de todos modos lo busca, porque el rostro –ya se dijo– es la imagen de la intimidad personal. No por nada el término hebreo *panim* significa tanto rostro como presencia. Contemplar el rostro de Dios es, pues, estar en su presencia, lo que acontece de manera eminente en el templo de Jerusalén (cf. Sal 42,5). El culto, por tanto, ofrece una primera respuesta al deseo existencial de comunión con Dios, aunque no plenamente satisfactoria. Por eso el ansia de ver a Dios tiene algo de escatológico: “Mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida” (Ex 33,20). Curiosamente, estas palabras se dirigen a Moisés, el único al que se le concedió la gracia excepcional de hablar con el Señor “cara a cara, como habla un hombre con su amigo” (Ex 33,11). Como se podrá imaginar, ese diálogo transformaba a Moisés de tal manera que su rostro quedaba lleno de luz (Ex 34,29).⁹ Es bien significativo que ese fuera el signo incontestable de su intimidad con Dios. Pero el rostro radiante no sólo delataba su experiencia mística sino que impedía a los demás acercarse a él con naturalidad. ¡Tan grande era el resplandor! Por eso Moisés debía cubrir su rostro con un velo, como el mismo Dios, precisamente a causa de su identificación con él (cf. Ex 34,33-35; 26,31-35).

⁷ MORENO VILLA, *PERSONA*, 899.

⁸ No nos cansamos de escuchar a S. AGUSTÍN: “NOS HICISTE, SEÑOR, PARA TI, Y NUESTRO CORAZÓN ESTÁ INQUIETO HASTA QUE DESCANSE EN TI”; *CONFESIONES* I,1,1.

⁹ La luz del rostro de Dios es un tema recurrente en la Escritura: Nm 6,25; Sal 31,17; 44,4; 67,2; 80,4.

Buscar el rostro de Dios es querer encontrarse con Él, conocer su voluntad y estar en su presencia. Este anhelo existencial, el más hondo de todos, no es una mera ocurrencia humana sino un llamado que Dios mismo ha sembrado en nuestro interior. “Mi corazón sabe que dijiste: «Busquen mi rostro». Tu rostro busco, Señor, no me ocultes tu rostro” (Sal 27,8-9). Sin embargo, la consumación del deseo queda en suspenso hasta la vida futura: “Yo creo que contemplaré la bondad del Señor en la tierra de los vivientes” (Sal 27,13). En esta vida, de ordinario, no podemos ver a Dios más que de espaldas (cf. Ex 33,23).

3. El rostro de Cristo

El cristianismo tiene su centro en la encarnación de Dios Hijo. El Dios invisible, “aquel a quien nadie ha visto jamás”, se ha revelado por obra y gracia del Espíritu Santo en Jesús de Nazaret. El Logos hecho carne nos “ha contado” el misterio del Padre, nos lo ha “interpretado” con una fidelidad absoluta (Jn 1,18). Pero no lo hizo únicamente con palabras sino también con gestos, más aún, con su misma existencia humana, inescindiblemente corporal y espiritual.¹⁰ Por eso Jesús pudo decirle a Felipe: “El que me ha visto, ha visto al Padre (...) Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14,9.11). Jesús nos muestra al Padre sin que tengamos necesidad de desviar la mirada. Lo vemos en su misma Persona, porque Cristo es la Imagen, “el Icono de Dios invisible” (Col 1,15). En él Dios muestra su rostro, ya no de manera excepcional, sino a todo aquel que quiera ver. Esta universalidad fue resaltada de manera especial por san Ireneo en su polémica con los gnósticos.

“A todos, pues, se reveló a Sí mismo el Padre, haciendo visible para todos a Su Logos; y a su vez el Logos, hecho visible para todos, manifestaba a todos al Padre y al Hijo (...) Mediante el propio Logos hecho visible y palpable se manifestaba el Padre; y aunque no todos creían por igual en Él, todos vieron en el Hijo al Padre: pues el Padre es lo invisible del Hijo, como el Hijo es lo visible del Padre”.¹¹

Ireneo comprendió que a todo cristiano se le concede el privilegio de Moisés:

¹⁰ “Al Padre, invisible e infinito para nosotros, le conoce su Verbo; y siendo inenarrable, él mismo nos lo narra (...) Y por eso, el Hijo mediante su propia manifestación revela el conocimiento del Padre. Pues el conocimiento del Padre es la manifestación del Hijo (*Agnitio enim Patris est Filii manifestatio*)”; S. IRENEO, *ADVERSUS HAERESIS* IV,6,3. COMENTANDO ESTE PASAJE ANTONIO ORBE SEÑALA QUE “IRENEO NO HABLA DE SIMPLE GNOSIS (‘COGNITIO’), SINO DE EPIGNOSIS (‘AGNITIO PATRIS’). AL HIJO LE TOCA REVELAR EL CONOCIMIENTO AQUEL CUALIFICADO, FILIAL DEL PADRE. MÁS QUE AL ‘CONOCIMIENTO’, DISPONE AL ‘RECONOCIMIENTO’. SU REVELACIÓN ENTRAÑA UNA MANIFESTACIÓN AMOROSA, A QUE RESPONDE EN EL HOMBRE EL ‘RECONOCIMIENTO’ DEL PADRE SIMILAR AL CONOCIMIENTO QUE PERSONALMENTE POSEE EL VERBO”; ANTONIO ORBE, *TEOLOGÍA DE SAN IRENEO IV* (MADRID: BAC, 1996), 69.

¹¹ S. IRENEO, *ADVERSUS HAERESIS* IV,6,5-6: *INVISIBLE ETENIM FILLI PATER, VISIBILE AUTEM PATRIS FILIUS*. Cf. AH IV,20,6; 20,11; ORBE, *TEOLOGÍA DE SAN IRENEO IV*, 77-78, 293-296, 310-315.

“Miren, nosotros hablamos con el Padre y estamos cara a cara ante Él”.¹² Para la misma época Clemente de Alejandría ofreció expresiones bien sugerentes. En sus *Stromata*, por ejemplo, escribió lo siguiente: “El Hijo es llamado rostro de Dios: él se revistió de carne haciéndose perceptible a los cinco sentidos: él, el Logos, el revelador del carácter del Padre”.¹³ Y de modo semejante en el *Pedagogo*: “El rostro de Dios es el Logos, por el que Dios es iluminado y conocido”.¹⁴

El Nuevo Testamento menciona el rostro luminoso de Cristo en tres oportunidades. En primer lugar está el episodio de la transfiguración, que permite ver a Jesús irradiando la gloria de su divinidad. San Lucas precisa que “el aspecto de su rostro fue otro” (Lc 9,29). Un segundo pasaje es la visión inicial del Apocalipsis. Allí san Juan se encuentra con un Cristo imponente: “en su mano derecha tenía siete estrellas, de su boca salía una espada de doble filo, y su rostro era como el sol cuando brilla con toda su fuerza” (Ap 1,16). La tercera mención procede de san Pablo en 2 Corintios 3-4, donde el apóstol establece la superioridad de la nueva alianza que, paradójicamente, siendo más gloriosa no pide velo alguno, cosa que sí ocurría con Moisés (cf. 2 Co 3,18). Los cristianos pueden ahora reflejar la gloria de Dios en sus rostros descubiertos, precisamente porque contemplan esa misma gloria en el rostro de Cristo. “Porque el mismo Dios que dijo: «Brille la luz en medio de las tinieblas», es el que hizo brillar su luz en nuestros corazones para que resplandezca el conocimiento de la gloria de Dios, reflejada en el rostro de Cristo” (2 Co 4,6; cf. 2 Co 4,4). Lo interesante de este segmento paulino es que asocia de manera explícita la Imagen de Dios con el rostro de Cristo, lo cual representa un plus en relación a Colosenses 1,15.¹⁵

4. Cristo, Rostro del Padre

Es común que se hable de Jesús como Hijo, Palabra o Imagen, pero no es tan frecuente que se lo llame Rostro del Padre. ¿A qué se debe esto? Ocurre que *prósopon*, el

¹² S. IRENEO, *EPIDEIXIS* 96, SEGÚN LA TRADUCCIÓN DE JOSEPH P. SMITH, EN: ST. IRENAUS, *PROOF OF THE APOSTOLIC PREACHING* (NEW YORK: PAULIST PRESS, 1952), 106: “BEHOLD, WE SPEAK TO THE FATHER AND STAND FACE TO FACE WITH HIM”. CASI LO MISMO EN *PATROLOGIA ORIENTALIS* 12 (PARIS: FIRMIN-DIDOT, 1919), 727: “BEHOLD, WE SPEAK WITH THE FATHER AND WE APPROACH AND STAND FACE TO FACE WITH HIM”. EN CAMBIO, EUGENIO ROMERO POSE TRADUCE ASÍ: “HE AQUÍ QUE NOSOTROS HABLAMOS CON EL PADRE Y ESTAMOS EN SU PRESENCIA” [MADRID: CIUDAD NUEVA, 2001]. QUE LA FAMILIARIDAD DE MOISÉS CON DIOS SEA LA DE TODO CRISTIANO PUEDE ESCLARECERSE POR LA SIGUIENTE DECLARACIÓN DE JESÚS: “USTEDES SON MIS AMIGOS... YO LOS LLAMO AMIGOS...” (JN 15,14-15).

¹³ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *STROMATA* V,34,1 [FUENTES 15, CN, 376].

¹⁴ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *PEDAGOGO*, I, 7, 57 [SC 70, 212-213].

¹⁵ Cf. ALOIS GRILLMEIER, *CRISTO EN LA TRADICIÓN CRISTIANA* (SALAMANCA: SÍGUEME, 1997), 122; HEINRICH SCHLIER, *BESINNING AUF DAS NEUE TESTAMENT* (FREIBURG: HERDER, 1964), 312-313.

término griego para rostro, adquirió con el tiempo el sentido metafísico de persona.¹⁶ Por eso, a fin de evitar confusiones, especialmente de tipo modalista, es lógico que la visibilidad de Jesús se haya expresado fundamentalmente con la categoría bíblica de Imagen, aunque ésta resulte algo menos elocuente que aquella.¹⁷ Sin embargo, cabe decir que en el último siglo la Cristología se volvió más sensible al tema del rostro.¹⁸ Ejemplo de ello son el sacerdote católico Joseph-Marie Le Guillou (1920-1990) y el laico ortodoxo Olivier Clément (1921-2009).¹⁹

4.1. Joseph-Marie Le Guillou

Ya en 1963, en su admirable estudio consagrado a la teología del misterio, Le Guillou recogió dos citas que aluden a Cristo como Rostro del Padre. La primera procede del comentario que Dídimo el ciego hace al Salmo 31,17: “Que brille tu rostro sobre tu servidor, sálvame por tu misericordia”.²⁰ El alejandrino entiende que el protagonista del salmo es Cristo en diálogo con el Padre, por eso pone en su boca la siguiente reflexión: “Si me libras y me desembarazas de mis perseguidores, [entonces] has mostrado tu rostro. Ahora bien, Yo soy tu rostro (*Egô dé eimi tò prósôpon sou*), la impronta de tu sustancia, tu imagen, Dios invisible”.²¹ El dominico francés transcribe a continuación la explicación del entonces joven Adolphe Gesché: “Esta manera de designar al Hijo se prolongará en el comentario al versículo 21a: «las obras de la creación constituyen el rostro visible de Dios; el Hijo, su rostro secreto y oculto (...) Uno comprende que el Hijo sea llamado «rostro oculto y secreto», porque él no revela al Padre sino a aquel que mira más allá de las apariencias (...) Poco importa que el Hijo, imagen de Dios, sea él

¹⁶ Es interesante el caso de Teodoreto de Ciro, cuya teología no hacía mucho uso de nociones metafísicas. La unidad de Cristo era considerada no tanto en el plano esencial, cuanto en su manifestación concreta. El rostro, entonces, le permitía expresar que “la divinidad y la humanidad de Cristo se unen en *una sola figura global*. La humanidad de Cristo hace visible la divinidad, y brilla así el «único rostro» de Cristo”; GRILLMEIER, *CRISTO EN LA TRADICIÓN CRISTIANA*, 762. Cf. TEODORETO, *IN 2 COR.*, 4,6 (PG 82, 401B).

¹⁷ Se llama modalismo al error trinitario-cristológico que no considera a Cristo como Persona distinta del Padre, sino como un “modo” en que éste se apareció entre los hombres.

¹⁸ No es casualidad que Juan Pablo II haya propuesto a la Iglesia del tercer milenio la contemplación del rostro de Cristo; cf. *Novo millennio ineunte* (especialmente el capítulo II: “Un rostro para contemplar”).

¹⁹ Cf. GABRIEL RICHI ALBERTI, “PERFIL BIOGRÁFICO Y TEOLÓGICO DE MARIE-JOSEPH LE GUILLOU O.P.”, *REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA* (2001) 53-100; AA.VV., “DOSSIER OLIVIER CLÉMENT”, EN: *NUNC 7* (2005).

²⁰ Salmo 30,17 (LXX): ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου, σῶσόν με ἐν τῷ ἐλέει σου.

²¹ DÍDIMO EL CIEGO, *COMMENTAIRE SUR LES PSAUMES*, X,5,14-15, CITADO EN: MARIE-JOSEPH LE GUILLOU, *TEOLOGÍA DEL MISTERIO. CRISTO Y LA IGLESIA* (BARCELONA: ESTELA, 1967), 84 (NOTA 60). HEMOS CORREGIDO LA TRADUCCIÓN DE DÍDIMO DESDE EL ORIGINAL FRANCÉS QUE LE HA SERVIDO DE BASE A LE GUILLOU: ADOLPHE GESCHÉ, *LA CHRISTOLOGIE DU «COMMENTAIRE SUR LES PSAUMES» DÉCOUVERT À TOURA* (GEMBOUX: DUCULOT, 1962), 271.

mismo invisible a los ojos de la carne. Para los ojos de la contemplación y de la fe, es verdaderamente «rostro de Dios».²²

La segunda cita procede del comentario que santo Tomás hace a 2 Corintios 4,4-6, que luego de enlazar diversas referencias bíblicas desemboca en Mateo 5,14: Ustedes son la luz del mundo. Y entonces concluye: “La claridad de Dios, o sea, la claridad de la divina visión en el rostro de Cristo. La Glosa dice: es decir, por Jesucristo, que es el rostro del Padre (*qui est facies Patris*), porque sin él no se conoce al Padre. Pero es mejor decir: por la iluminación de la santa claridad de Dios, que brilla en el rostro de Cristo, o sea, que por su gloria y su claridad conozcamos a Cristo Jesús”.²³

Pocos años después, al inicio de 1968, Le Guillou publicó un extenso estudio sobre la doctrina del Concilio Vaticano II con el siguiente título: *El Rostro del Resucitado*. Puesto a explicar la razón de su elección reconoce que el tema del rostro había ido ganando importancia en su camino espiritual, apostólico y teológico. Pero lo decisivo fue, según sus propias palabras, el encuentro fortuito, en un aeropuerto africano, con una máscara de ébano tallada “de una extraordinaria nobleza y trascendente serenidad”.²⁴ Entonces, de repente, percibió que todo el misterio de Cristo se resumía en su Rostro. De esa gracia luminosa recogemos apenas algunas frases, aunque valdría la pena transcribirlas todas:

“En el fondo, se trata de reconocer su *rostro* en todas las cosas. Y nuestra vida va de gloria en gloria, de un rostro ya conformado con el de Cristo a un rostro aún mejor configurado. Y es la unidad porque es el mismo rostro. *La encarnación es el rostro revelado por el corazón, el Espíritu.*

(...)

La verdad es la verdad que la Faz del Señor obra en nosotros. Es el Rostro – únicamente este Rostro– lo que nos tiene que preocupar. Hablar de aquel que es el Rostro, *nuestro rostro*.

(...)

²² GESCHÉ, *LA CHRISTOLOGIE DU COMMENTAIRE*, 271; CITADO EN LE GUILLOU, *TEOLOGÍA DEL MISTERIO*, 84. Y MÁS ADELANTE: “PERO ES EL MISMO SER EL QUE SE PROCLAMA VÍCTIMA DE PERSEGUIDORES Y «ROSTRO DE DIOS», ES DECIR, EL HIJO”; GESCHÉ, *LA CHRISTOLOGIE DU «COMMENTAIRE»* 272. EL TEXTO FRANCÉS DICE FACE, AUNQUE CON ALGUNA EXCEPCIÓN, PERO NOSOTROS TRADUCIMOS ROSTRO (Y NO FAZ).

²³ S. TOMÁS, *IN SECUNDAM EPISTOLAM PAULI AD CORINTHIOS CAP. 4, LECT. 2*: 130; CITADO EN: LE GUILLOU, *TEOLOGÍA DEL MISTERIO*, 274.

²⁴ MARIE-JOSEPH LE GUILLOU, *EL ROSTRO DEL RESUCITADO. GRANDEZA PROFÉTICA, ESPIRITUAL Y DOCTRINAL, PASTORAL Y MISIONERA DEL CONCILIO VATICANO II* (MADRID: ENCUENTRO, 2012), 40.

La Biblia –y más profundamente *toda la revelación*– está centrada en la faz de Dios, en Cristo rostro del Padre y en su rostro, *hoy*, que es la Iglesia. El misterio de Cristo es su Rostro”.²⁵

Le Guillou destaca la fuerza recapituladora de Cristo, Rostro del Padre, sentido último de toda la creación.²⁶ En Él, Dios asume nuestra carne, es decir, nuestra lógica, nuestra dinámica. “La revelación del otro se nos da a través del rostro. Existe por sí mismo y me manifiesta a este otro que libremente se dirige a mí: se entrega para abrirse a un misterio de encuentro gratuito y es acogido en la correspondencia del amor. Es en el seno de esta revelación, irreductible a cualquier apoderamiento posesivo, que se constituye el lenguaje”.²⁷ Esta perspectiva natural, de evidente familiaridad con el pensamiento de Levinas, se consume en la gracia de la soteriología-escatología, según la cual el *rostro incomparable* de Cristo se reflejará en “una multiplicidad de rostros de pobres salvados por la gloria de este Rostro (...) el mundo ha sido creado para que surjan un día, en la luz admirable del misterio de Dios, rostros que sean el reflejo del Rostro absolutamente único”.²⁸ La redención es la personalización del universo, o más precisamente, su cristificación. Cristo es, en tanto “rostro del Padre”, la “persona hacia la que se ordena la totalidad de los seres y de los acontecimientos”.²⁹

Hacia el final del libro Le Guillou vuelve sobre una de sus intuiciones centrales. La buena noticia cristiana está al servicio del itinerario de la conciencia humana, que “va siempre del Rostro desfigurado al Rostro reconocido”.³⁰ La fe es un camino de transfiguración existencial que depende de una transfiguración en la percepción de Dios. Pero esa nueva percepción tiene algo de reencuentro. Por eso dice nuestro autor que Jesús es el Rostro *reconocido*, porque fuimos hechos por él, en él y para él.

“Pobres hombres, todos llevamos en el corazón un rostro *desfigurado* del Dios vivo: imaginamos a Dios como un verdugo, como un déspota y el rostro que inventamos nos aterroriza y nos impide reconocer ese Rostro que quiere manifestarse en el amor. Es necesaria la ayuda del Espíritu que rompe nuestra suficiencia para que aceptemos el Rostro de amor siempre volcado sobre el mundo para hacer levantar hacia él las miradas

²⁵ LE GUILLOU, *EL ROSTRO DEL RESUCITADO*, 41-43.

²⁶ La segunda parte del libro se titula: “Cristo, el Rostro del Padre”; cf. LE GUILLOU, *EL ROSTRO DEL RESUCITADO*, 73-148.

²⁷ LE GUILLOU, *EL ROSTRO DEL RESUCITADO*, 39.

²⁸ LE GUILLOU, *EL ROSTRO DEL RESUCITADO*, 45-46.

²⁹ LE GUILLOU, *EL ROSTRO DEL RESUCITADO*, 130.

³⁰ LE GUILLOU, *EL ROSTRO DEL RESUCITADO*, 418.

de rostros libres y fraternos, maravillados del monte Sinai y de Pentecostés”.³¹

Hasta en la última página queda dicho que la revelación es gracia, no sólo en términos de verdad o bien sino también de belleza. “Por eso, según las palabras de san Clemente, no nos cansaremos de contemplar en Jesucristo «el Rostro lleno de nobleza del Padre»”.³²

Si ya la hermenéutica conciliar desbordaba cristología, cuánto más una obra especialmente dedicada a Cristo. En *El Inocente*, publicado en 1971, Le Guillou vuelve sobre el tema del rostro pero desde una finísima sensibilidad pascual. “¡Extraño misterio: el Inocente es a la vez el Deseado de los pueblos y el Rechazado! El Inocente, el rostro de Cristo, ese rostro de hombre de una transparencia total con el Padre, ofrecido como el más pequeño de los pequeños –el más desposeído de sí mismo que se puede imaginar– por la trágica malicia de los hombres. Triturado por el pecado del mundo que lleva en su carne, revela en el amor el misterio eterno del Dios tres veces santo. *El Inocente*, ¡la luz del mundo!”.³³

Jesús trae a este mundo una luz peculiar, una luz difícil de asumir. El Inocente resulta un escándalo porque constituye la prueba flagrante de que es posible vivir de otra manera. Y eso hace de él un marginal, un “enajenado” (Mc 3,21) que reivindica en sí mismo a todos los pequeños.

“Como testigo aparentemente ridículo del valor irreductible de la persona, del precio infinito de esos niños idiotas, de esos locos que se quisiera suprimir, él da sentido al espantoso derroche de la aventura humana.

Lleva toda la miseria para transfigurarla. Para quien sabe comprender, es el encanto del mundo, ¡Él glorifica todas las cosas, él justifica nuestro universo! Como rostro de Dios aquí, testifica de manera soberana, como sólo saben hacerlo los humildes, el absurdo de un mundo privado de Dios”.³⁴

La mansedumbre del Inocente denuncia por contraste la violencia de un mundo que a menudo no se deja interpelar. De allí que se cumpla en Jesús el rechazo del justo que describe el libro de la Sabiduría: “Presume de conocer a Dios y se presenta

³¹ LE GUILLOU, *EL ROSTRO DEL RESUCITADO*, 418. EL ROSTRO DE CRISTO HABLA SIEMPRE DE LA TRINIDAD Y DE MARÍA; CF. *IBID.* 372, 415-416.

³² LE GUILLOU, *EL ROSTRO DEL RESUCITADO*, 421, CON CITA DE CLEMENTE ROMANO, *PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS*, 36.

³³ MARIE-JOSEPH LE GUILLOU, *EL QUE VIENE DE OTRA PARTE: EL INOCENTE* (BURGOS: MONTE CARMELO, 2005), 11.

³⁴ LE GUILLOU, *EL QUE VIENE DE OTRA PARTE: EL INOCENTE*, 16.

como hijo del Señor. Es un reproche contra nuestras convicciones y *verlo nos resulta insoportable*” (Sb 2,13-14). La revelación cristiana no es la confirmación de nuestros criterios distorsionados por el pecado sino su juicio. Le Guillou lo resume así: “El rostro, la agonía: no pueden sino darse juntos”.³⁵ Y sin embargo, cuanto más se rechaza el misterio del rostro, tanto más necesaria resulta su presencia.

“Hoy nos hallamos antes una crisis iconoclasta, como no la ha habido jamás en la historia de la humanidad. Por todas partes los hombres destruyen con la imagen su rostro, su cuerpo, todo su ser. Se desfiguran, lo cual es la mejor manera de matarse. Es preciso recuperar el sentido de las imágenes: nombrar a la figura por excelencia, a Cristo.

(...) Recuperar la inocencia de la vida humana, volver a dar rostro a lo desfigurado. ¡Un rostro es más rostro cuanto más inocente! (...) Rostro del Inocente, en torno al cual se ordena el universo. Del encuentro con el Inocente, en la prueba, nace nuestro rostro”.³⁶

He aquí la gran sorpresa, el gran misterio: nuestra desfiguración se transfigura en el Desfigurado. En línea con el testimonio bíblico, Le Guillou contempla la pascua de Cristo a la luz de los cánticos del Siervo (sobre todo del cuarto: Isaías 52,13-53,12).³⁷ “Figura plenamente desfigurada, y figura suprema; para sus hermanos pierde todo su encanto; es el rostro sin rostro, el rostro incomparable reducido a la nada y exaltado más que nadie”.³⁸ “¡Escandalosa audacia de la Palabra divina! La figura del Mesías aparece bajo el aspecto de leproso rechazado por su pueblo y tratado de malhechor. Inverosímil paradoja: a través de un rostro de hombre entregado a la suprema humillación se revela el que es «Yo soy», el Dios vivo (...) En un rostro de hombre humillado se transparenta el rostro mismo de Dios”.³⁹

Es la extraña lógica de la redención, la lógica del amor divino, cuya “locura es más sabia que la sabiduría de los hombres” (1 Co 1,25). Esta dinámica se anticipa ya en el episodio de la transfiguración de Jesús, que no por nada ocurre en el marco de la pasión inminente. “A medida que Cristo se sumerge más resueltamente en la humillación de su misterio de Siervo y de su combate con Satanás, comienza a transparentarse con

³⁵ LE GUILLOU, *EL QUE VIENE DE OTRA PARTE: EL INOCENTE*, 21 (TRADUCCIÓN MODIFICADA DESDE EL ORIGINAL).

³⁶ LE GUILLOU, *EL QUE VIENE DE OTRA PARTE: EL INOCENTE*, 21-22.

³⁷ “No tenía apariencia ni presencia (...) Despreciado, marginado, hombre doliente y enfermizo, como de taparse el rostro para no verlo” (Is 53,2-3).

³⁸ LE GUILLOU, *EL QUE VIENE DE OTRA PARTE: EL INOCENTE*, 60.

³⁹ LE GUILLOU, *EL QUE VIENE DE OTRA PARTE: EL INOCENTE*, 63-64.

más claridad el misterio de la gloria que lo habita”.⁴⁰ Con el entusiasmo propio de los enamorados, Le Guillou no se cansa de proclamar el misterio de la salvación. Su teología nunca cede al acostumbramiento, sino que está embebida del asombro paulino: se trata de anunciar “eso que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó; eso que Dios preparó para los que le aman” (1 Co 2,9).

“El amor, es el rostro que se ofrece más transparente que nunca en la desfiguración; es el rostro convertido en no-rostro y por eso mismo un rostro incompatible; es la palabra que acepta zozobrar aparentemente en el mundo que ella misma salva, la palabra que se apaga y se hace no-palabra.

¡Escándalo dichoso de la negación absoluta del amor, que se convierte en afirmación soberana del absoluto de Dios y de su amor!”.⁴¹

4.2. Olivier Clément

En 1972 Olivier Clément publicó *Sobre el hombre*, libro bellissimo, denso como pocos; una pequeña suma teológica en la que confluyen la Escritura, los Padres, la liturgia, la filosofía y la poesía. El tema del rostro aparece allí, de principio a fin, una y otra vez. Sería imposible en este marco abordar toda esa riqueza, pero intentaremos transmitir algunas de sus intuiciones centrales. Empecemos por la dimensión cristológica del universo, que no sólo marcha hacia Jesús sino que lleva ya en sí su impronta. Por eso la salvación supone que “todo, el mundo, la historia, el otro y yo mismo, sea revelación, porque a través de todo aparece en filigrana el Rostro del Resucitado”.⁴² Es la antigua idea de la recapitulación (cf. Ef 1,10), pero enriquecida ahora por el influjo del personalismo contemporáneo.

“En el Resucitado, el hombre descubre el sentido de la tierra y el fin de la creación. El rostro de Cristo es inseparable del rostro de Dios en el hombre y el rostro del hombre en Dios, único rostro que nunca se cierra porque su transparencia es infinita, única mirada que nunca petrifica sino que libera. Rostro de rostros, clave de todos los rostros”.⁴³

Clément habla del pecado en términos de despersonalización, verdad que a nuestro tiempo le cuesta aceptar. “Ya Gregorio de Nisa decía que el que no encuentra su rostro en

⁴⁰ LE GUILLOU, *EL QUE VIENE DE OTRA PARTE: EL INOCENTE*, 133.

⁴¹ LE GUILLOU, *EL QUE VIENE DE OTRA PARTE: EL INOCENTE*, 183 (TRADUCCIÓN MODIFICADA DESDE EL ORIGINAL).

⁴² OLIVIER CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE* (MADRID: ENCUENTRO, 1983), 26. “TAL PUEDE SER EL AMOR POR LA BELLEZA ÚLTIMA DE CRISTO QUE ME CONFÍA EL SECRETO DE TODOS LOS ROSTROS, LA DULZURA DE TODO LO CREADO”; *IBÍD.* 124. Cf. *IBÍD.* 201.

⁴³ CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE*, 59.

la luz del Espíritu, se encuentra disfrazado con una máscara demoníaca; y la máscara corre el riesgo de hacerse carne, de convertirse en hocico”.⁴⁴ Cuando el corazón se endurece, la mirada se cierra, incapaz de ver más allá de sí misma. Entonces los otros no cuentan sino en función de nuestros egoísmos. Ya no interpelan sino que son meros maniqués mudos. Pero Jesús ha venido precisamente a restaurar el diálogo interrumpido.

“El cristianismo es la religión de los rostros. El cristianismo es Dios, que por nosotros, se ha hecho rostro y nos revela al otro como rostro. Macario el Grande dice que el hombre espiritual se hace todo rostro, y el rostro todo mirada. ¿Y qué es un rostro hecho mirada sino un desgarrón salvador en la inmensidad cerrada del mundo?”.⁴⁵

Hacia falta Uno que pudiera desarmar la espiral de frialdad, Uno que estuviera siempre dispuesto al perdón. La misericordia divina da sentido a la esperanza, porque “si la mirada se endurece, si el rostro se cierra, sabemos que, en lo secreto, una mirada nos acoge siempre, y que el rostro de Cristo nunca se cierra”.⁴⁶ El desafío consiste en no evitar esos ojos benditos que abren al misterio del hombre abriendo al misterio de Dios; y viceversa. “Si nosotros somos infieles, él permanece fiel” (2 Tim 2,13). Y en él aprendemos la fidelidad amorosa que nunca deja de apelar a la imagen divina, aquella que no se borra jamás. “La ascesis de la vigilia nos hace posible el encontrar ese desgarrón fundamental ante cualquier rostro, el más estropeado, el más usado, el más cargado, y encontrarlo precisamente porque es así. Dios ama a ese hombre aquí y ahora, a través de su trivialidad, de su cobardía, de su soledad, a través de su pecado. La ascesis de la vigilia abre en nosotros el ojo del corazón, el cual participa de la mirada de Dios”.⁴⁷

Clément comprende que la tecnocracia ahoga al hombre en su falta de sentido. No se trata de renegar de la materia sino de ordenarla a Dios. Ese es el servicio que el cristiano está llamado a prestar hoy. “Sólo el hombre de la eucaristía puede realizar la integración de la materia. Sólo el hombre del icono puede salvar el rostro amenazado de la persona”.⁴⁸ La crisis teológica ha derivado en una crisis antropológica. El arte refleja ese desconcierto a través del “rechazo del rostro”, de una “verdadera imposibilidad de representar el rostro humano”.⁴⁹ Sin embargo, curiosamente, “el rostro surge de todas partes, obsesivo, bárbaro, en el mismo momento en que desaparece del arte «culturalista””.⁵⁰ Es la fuerza de la luz de Dios que habita en cada ser humano. Clément percibe que, aun sin mucha lucidez,

⁴⁴ CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE*, 35.

⁴⁵ CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE*, 82.

⁴⁶ CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE*, 82.

⁴⁷ CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE*, 85-86.

⁴⁸ CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE*, 206.

⁴⁹ CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE*, 214.

⁵⁰ CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE*, 226.

la realidad del rostro se impone por sí misma. Porque es un misterio. “La humanidad hecha de rostros; todas las humanidades en su mezcolanza, convertidas en un único flujo de rostros, y constituyendo un único museo imaginario vulgarizado”.⁵¹ Los hay de todo tipo y se los presenta de cualquier forma. El *collage* vertiginoso de los medios de comunicación confunde más de lo que aclara. “Pero existe una irreductible belleza, un enigma irreductible que este ácido no puede en definitiva corroer. Es el rostro del hombre y la nostalgia de una comunión planetaria de los rostros...”.⁵²

En Jesús Dios nos ofrece una belleza capaz de asumir la fealdad del pecado. Es el secreto de la pascua. “En adelante, la gloria resplandece en un rostro «hecho perfecto por el sufrimiento»”.⁵³ La cita procede de la Carta a los Hebreos (5,8-9), y no significa que el sufrimiento perfeccione en sí mismo, sino que fue el camino que debió atravesar Cristo en su amor por los hombres, para acreditarse no sólo como sumo sacerdote sino también como hombre pleno. “Belleza madurada en el tiempo de la encarnación y la pasión, belleza de un rostro ensangrentado y resucitado vencedor de la muerte, pero por la muerte. Belleza del que ha ido voluntariamente al infierno, de modo que, en él, el «colmo de la humillación» se identifica con el colmo del amor”.⁵⁴

Entre los rostros desfigurados del mundo contemporáneo y el rostro transfigurado de Cristo hay una vía media que es el icono. No podemos detenernos aquí en todo lo profundo que Clément dice del arte del icono.⁵⁵ Simplemente evocaremos su conversión, tal como la narra en su autobiografía de 1975, *El otro sol*. Él había explorado diversas filosofías y espiritualidades antes de entrar en una casa de antigüedades de París. Entonces lo maravilló un icono, o más bien un tríptico –tanto que se endeudó para comprarlo–. En el centro estaba Jesús, y en los extremos la Virgen María y Juan Bautista. Todo le atraía, pero más que nada “la Faz enigmática” de Cristo y la inscripción griega *ho òn*: el que es.⁵⁶

“Y ese rostro estaba allí: acogida absoluta de esos ojos que ya no pueden petrificarse desde que se cerraron en la cruz y se reabrieron la mañana de Pascua. Tantos rostros se cerraron entonces a mi alrededor. O más bien yo los cerré, fue un vértigo. Ese rostro estaba allí, en las sombras, acogida absoluta –«En él sólo hay sí»– mientras yo descendía a los pobres infiernos.

⁵¹ CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE*, 227.

⁵² CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE*, 227-228.

⁵³ CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE*, 232.

⁵⁴ CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE*, 233.

⁵⁵ Basta remitir a OLIVIER CLÉMENT, *EL ROSTRO INTERIOR* (MADRID: NARCEA, 2018), 9-49.

⁵⁶ OLIVIER CLÉMENT, *L'AUTRE SOLEIL* (PARIS: DDB, 2010), 193. “ESE ROSTRO ESTABA AHÍ, COMO UN ENIGMA. CON SU PRETENSÓN DE UN YO SOY QUE CONSTITUIRÍA LA FUENTE DEL SER”; *IBÍD.*

Jesús: lo encontré, lo amé, lo desafié, me dejé desafiar por él tanto en los caminos de los hombres como de los dioses”.⁵⁷

Más adelante vuelve a expresarse sobre su gracia fundante.

“Entonces Alguien me miró. Él, sobre el icono. No me haré el iluminado. Todo era silencio, palabras de silencio. Pero silencio suyo, palabras tuyas, en una profundidad más grande que la del Ser, en una profundidad en la que yo ya no estaba solo. Me dijo que yo existía, que él quería que yo existiera y, por tanto, que yo ya no era nada. Me dijo que yo no era todo, pero sí responsable. Que el mal era aquello que yo hacía. Pero que, aun más profundo, él estaba ahí. Me dijo que yo necesitaba ser perdonado, curado, creado de nuevo. Y que estaba perdonado, curado y creado de nuevo. «He aquí que estoy a la puerta y llamo». Y yo abrí”.⁵⁸

Este testimonio de conversión certifica aquella frase célebre de Benedicto XVI al comienzo de su encíclica *Deus caritas est*: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (DCE 1). Para Olivier Clément, el encuentro con Jesús fue una mirada, un rostro enigmático y a la vez sugerente, tan exigente como consolador. Jesús no es un rostro cualquiera. Repitémoslo: es el “rostro de los rostros”,⁵⁹ el “rostro del Padre”.⁶⁰ De allí que la transparencia de la Santa Faz no extinga el misterio sino que lo intensifique. Ningún iconógrafo podrá jamás reflejar toda su belleza, bondad y verdad, sino tan solo destellos de su infinita gloria, lo que nos obliga a recordar que Cristo es “el rostro del Inaccesible”.⁶¹

5. Rostro del Padre en el Espíritu

En el credo confesamos que Dios Hijo se encarnó “por obra y gracia del Espíritu Santo”. Cristo es el Rostro del Padre modelado, simultáneamente, por el Espíritu y por la Virgen María. Por eso para entrar en su misterio necesitamos sintonizar con ambos, lo cual ocurre –de ordinario– en la Iglesia. En palabras de Le Guillou: “Sin la luz del Espíritu, el Concilio no podía ser contemplación del Rostro de Cristo”.⁶² “La Iglesia no

⁵⁷ CLÉMENT, *L'AUTRE SOLEIL*, 129.

⁵⁸ CLÉMENT, *L'AUTRE SOLEIL*, 129.

⁵⁹ CLÉMENT, *L'AUTRE SOLEIL*, 102.

⁶⁰ OLIVIER CLÉMENT, *FUENTES* (BUENOS AIRES: AGAPE, 2012), 63.

⁶¹ CLÉMENT, *SOBRE EL HOMBRE*, 236; Cf. ID., *L'AUTRE SOLEIL*, 130. “... NINGÚN REtrato TERRENO DE JESÚS (YA SEA DISEÑADO POR UN ARTISTA, POR UN EXÉGETA O POR UN TEÓLOGO) ES CAPAZ DE SATISFACER A NUESTRO CORAZÓN”, HANS URS VON BALTHASAR, *¿NOS CONOCE JESÚS? ¿LO CONOCEMOS?* (BUENOS AIRES: AGAPE, 2006), 109.

⁶² LE GUILLOU, *EL ROSTRO DEL RESUCITADO*, 133.

existe sino en el Espíritu y no reconoce el Rostro del Padre sino en Cristo”.⁶³ Pero la Iglesia encuentra su identidad en María, la pequeña sobre quien “reposa con indecible ternura la mirada del Padre. Reconoce en esa niña el rostro con que ha soñado desde hace tanto tiempo”.⁶⁴ María es la inocente, la inmaculada. Su corazón no ha sido siquiera rozado por el pecado. Pero su belleza no es ajena al sufrimiento sino que, como perfecta discípula de su Hijo, irradia la luz de la pascua.

“Cruz maravillosa, en la que María –y en ella la humanidad y la Iglesia enteras– reconoce con su corazón de niña inmaculada el rostro de su Dios.

Rostro de niña absolutamente inocente, y por eso mismo totalmente triturado, que reconoce el rostro del Padre en su infinita ternura”.⁶⁵

El mundo necesita volver a escuchar que *Cristo, María y la Iglesia* son un único misterio. La Iglesia es “es el espacio definido por el Espíritu en el que, en Jesucristo, se manifiesta el rostro de Dios Padre”.⁶⁶ Esa manifestación acontece de múltiples maneras, pero la más significativa de todas es la eucaristía, que hace presente a Cristo verdadera, real y sustancialmente. Sin embargo, pocos cristianos saben que también la eucaristía está ligada al tema del rostro. Mucho se habla de la eucaristía como el auténtico maná –el pan bajado del cielo que alimentó a los israelitas durante su peregrinación por el desierto–, pero en general se desconoce su conexión con “el pan de la presencia” que se encontraba en el Santo de los santos del templo de Jerusalén.⁶⁷ La expresión hebrea

⁶³ LE GUILLOU, *EL ROSTRO DEL RESUCITADO*, 136-137. “REZAMOS A TU ESPÍRITU SANTO PARA QUE MUESTRE A TODOS, EN LO MÁS PROFUNDO DE TANTOS PAROXISMOS, NO LA NADA TAN TEMIDA, TAN ESPERADA, SINO TU ROSTRO EBRO DE AMOR, SOL DE SANGRE”; OLIVIER CLÉMENT, *VÍA CRUCIS EN EL COLISEO ROMANO* (1998), 2º ESTACIÓN.

⁶⁴ LE GUILLOU, *EL QUE VIENE DE OTRA PARTE: EL INOCENTE*, 226. “¿NO ES NATURAL QUE EN EL RESPLANDOR DEL ROSTRO DEL RESUCITADO, LA IGLESIA, TODA ELLA LLAMADA A SER CONFORMADA A IMAGEN DE ESE ROSTRO, DEJE TRANSPARENTAR EL ROSTRO DE AQUELLA QUE «TIENE TODA SU RAZÓN DE SER EN DIOS Y EN CRISTO, NUESTRO ÚNICO REDENTOR Y MEDIADOR»?”; LE GUILLOU, *EL ROSTRO DEL RESUCITADO*, 372.

⁶⁵ LE GUILLOU, *EL QUE VIENE DE OTRA PARTE: EL INOCENTE*, 226. 228-229.

⁶⁶ LE GUILLOU, *EL ROSTRO DEL RESUCITADO*, 142. NINGÚN REFRATO PARTICULAR, POR MÁS QUE PROCEDA DE UN SANTO, LOGRA PLASMAR ADECUADAMENTE LA FIGURA DE CRISTO. “SÓLO LA IMAGEN QUE EL ESPÍRITU PRESENTA A LA IGLESIA HA SIDO CAPAZ DE TRANSFORMAR, DURANTE CASI DOS MILENIOS, A LOS PECADORES EN SANTOS”; VON BALTHASAR, *¿NOS CONOCE JESÚS? ¿LO CONOCEMOS?*, 109.

⁶⁷ Ex 25,30; 39,13.36; Nm 4,7; 1 Sam 21,4-6; 1 Re 7,48; 1 Cro 9,3; 23,29; 2 Cro 2,4; 13,11; Mt 12,4. En el Santo de los santos había tres objetos sagrados: el arca de la alianza, la mesa bañada en oro con el pan de la presencia y el candelabro de oro. Como bien dice Brant Pitre, el pan de la presencia era signo de la alianza eterna, ofrenda perpetua ante el Señor, sacrificio incruento y santísimo; cf. BRANT PITRE, *JESUS AND THE JEWISH ROOTS OF THE EUCHARIST* (NEW YORK: DOUBLEDAY, 2011), 118-125.

en cuestión es *lehem panim*, que literalmente significa “pan del rostro”.⁶⁸ Si se considera el contexto bíblico (especialmente Ex 24-25), parece claro que “el «pan del Rostro» terrenal debía significar una suerte de memorial del banquete celestial en el que Moisés y los ancianos «vieron» al Dios de Israel mientras «comían y bebían» (...) El tabernáculo terrenal es un signo visible del espacio celestial invisible de Dios: y el Pan de la Presencia terrenal es un signo visible del celestial e invisible rostro de Dios”.⁶⁹

Brant Pitre explica que en tiempos de Jesús, los judíos que vivían en Israel solían ir tres veces al año a Jerusalén, tal como mandaba Dios: “Tres veces al año todos los varones se presentarán delante del Señor, el Dios de Israel” (Ex 34,23; 23,17). En cada una de esas fiestas –Pascua, Pentecostés y Tiendas– ocurría algo admirable. La mesa bañada en oro era removida del Santo de los santos, y los sacerdotes la elevaban de manera que el pan de la presencia pudiera ser visto. Y al hacer eso decían: “Miren el amor que Dios les tiene”.⁷⁰ Es importante entender aquí cómo suena literalmente la orden de Dios: “Tres veces al año todos los varones *verán el rostro del Señor*, el Dios de Israel” (Ex 34,23; 23,17). En otras palabras, la mostración del pan de la presencia a los peregrinos era el modo en que efectivamente se cumplía el anhelo bíblico de ver el rostro de Dios (evocado en el punto 2 de este artículo). Estaba bien claro que ese pan no era verdaderamente el rostro de Dios, sino apenas un signo, pero un signo más que elocuente. “Este pan sagrado era un signo vivo y visible del amor de Dios por su pueblo, la manera en que su pueblo terrenal podía alcanzar, en un vistazo fugaz, el deseo último de sus corazones: ver el rostro de Dios y vivir, y saber que él los amaba”.⁷¹

Cristo es el Rostro del Padre. Que el Espíritu Santo nos permita reconocerlo en la eucaristía, que es el verdadero pan de la presencia, y que también nos permita reconocerlo en los sufrientes con los que ha querido identificarse. “Cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo” (Mt 25,40).

⁶⁸ ROLAND DE VAUX TRADUCE “PAN DEL ROSTRO (DE DIOS)”; *ANCIENT ISRAEL: ITS LIFE AND INSTRUCTIONS* (MICHIGAN: EERDMASN, 1997), 422.

⁶⁹ PITRE, *JESUS AND THE JEWISH ROOTS OF THE EUCHARIST*, 122.

⁷⁰ Talmud Babilónico, *Menanoth* 29A, citado en: Pitre, *Jesus and the Jewish roots of the Eucharist*, 130-131. “Si esta tradición no estuviera tan bien documentada, sería casi increíble”; *Ibid.* 131. “En efecto, la investigación ha mostrado también que en el mundo antiguo, las tortas de pan ofrecidas en los templos (y luego en las iglesias), a menudo eran estampadas con símbolos de la divinidad (Jr 7,18; 44,19)”; BRANT PITRE, *JESUS AND THE LAST SUPPER* (MICHIGAN: EERDMANS, 2015), 125.

⁷¹ PITRE, *JESUS AND THE JEWISH ROOTS OF THE EUCHARIST*, 133.

Locos por Cristo^{1*}

Reflexiones en torno a *El idiota*, de Fiodor Dostoievski
y *Sacrificio*, de Andrei Tarkovski

—
Adriana Cid y Marisa Mosto^{2**}

Introducción

En el siguiente escrito presentamos puntos de contacto entre el universo espiritual de Andrei Tarkovski y Fiodor Dostoievski. Los personajes de Alexander (Tarkovski, *Sacrificio*, 1986) y Mishkin (Dostoievski, *El idiota*, 1868) nos servirán de guía para apreciar algunas similitudes en su comprensión de los caminos del misterio de la salvación en la dinámica de la vida humana. Ambos personajes son herederos de la espiritualidad de los *jurodivyie* (los santos tontos o locos por Cristo). Intentamos destacar el valor y la vigencia de uno de los mensajes centrales que comparten las obras de estos autores que recoge lo esencial de esa tradición encarnado en esos personajes que reflejan la imagen del Padre y el Hijo en el marco de la naturaleza humana.

Sea nuestro trabajo un humilde gesto de homenaje y gratitud en este momento convulsionado a estos gigantes de la cultura en ocasión de cumplirse el año pasado 200 años del nacimiento de Fiodor Dostoievski y este año 90 del nacimiento de Andrei Tarkovski.

El príncipe Mishkin, *El idiota*

La compasión, esencia del cristianismo

Cuenta Geir Kjetsaa que pocos días antes de morir, estando ya muy complicada su salud, Dostoievski le pidió a su mujer Anna que leyera en voz alta para él y sus hijos, la parábola del hijo pródigo. Terminada la lectura les dijo: “no olviden jamás lo que acaban de escuchar. Confíen totalmente en Dios y nunca duden de su perdón. Los amo profundamente pero mi amor es nada comparado con el infinito amor de Dios al hombre. Incluso si llegasen a cometer un crimen, nunca duden de Dios. Ustedes son sus hijos. De modo que humillense ante Él, del mismo modo que el hijo pródigo se

^{1*} La primera versión de este trabajo fue presentada en el Congreso Internacional *La salvación y sus rostros*, organizado por ALALITE (Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología) en el mes octubre de 2021. Ha sido revisado, aumentado y adaptado para la presente publicación. Marisa Mosto se ha ocupado de la parte del trabajo que se refiere a Dostoievski y Adriana Cid de la correspondiente a Andrei Tarkovski.

^{2**} Marisa Mosto es Dra. en Filosofía y Profesora de Ética en la UCA. Adriana Cid es Dra. en Letras y Profesora de Literatura alemana.

humilló ante su padre. Pidan su perdón; y así Él se alegrará del mismo modo que el padre se alegró con el regreso de su hijo” (Cfr. Geir Kjetsaa, 1989, p. 372).

La imagen de Dios contenida en esa parábola era la que él deseaba que sus hijos grabaran en su alma: un Dios tierno y compasivo que festeja con alegría la llegada de aquellos que eligen permanecer en su casa y que invita a sus hijos a obrar entre sí de la misma manera.

“La compasión es la totalidad del cristianismo” había escrito unos años atrás Dostoievski en sus notas para la elaboración de *El idiota* (cfr. Geir Kjetsaa, 1989, p. 228). Creemos que esa convicción late en su obra ya desde los inicios de su trayectoria, adquiere cada vez mayor peso a lo largo de su vida y se revela encarnada en sus personajes más luminosos: Sonia (*Crimen y castigo*), Makar (*El adolescente*), Mishkin (*El idiota*), Schátov (*Demonios*), Zósima, Alíocha (*Los hermanos Karamazov*), por mencionar sólo los más conocidos.

La consciencia de una lucha interior. Sostener el «ideal»

Sin embargo, Dostoievski es la vez plenamente consciente del inmenso desafío, de la enorme dificultad que representa para la mayoría de los hombres responder adecuadamente a esa invitación a la compasión que nos ofrece el Padre. La frustración y la rebeldía frente a nuestra debilidad e impotencia se concentran y detonan en el reproche que le hace el inquisidor mayor a Jesucristo en la provocadora leyenda imaginada por Iván Karamazov: “¿Pero es que Tú viniste francamente sólo por los selectos y para los selectos?”³

¿Por qué se hace tan difícil aceptar la invitación, vivir el mandamiento de la compasión?

Dostoievski reconoció en la condición humana la abrumadora persistencia de una lucha interior entre dos fuerzas.

Luego del aprendizaje que significaron su estancia forzada en Siberia y el posterior fracaso de su tortuoso matrimonio con María Dmítrievna, frente al cuerpo sin vida de su mujer escribió en 1864:

“16 de abril de 1864. Masha yace en su féretro. ¿Volveré a ver a Masha? ¿Amar a otro como a sí mismo? Por sólo mandato divino no es esto posible. La ley de la

³ “¿Y en qué son culpables los demás hombres débiles que no pudieron aguantar lo que los fuertes? ¿En qué es culpable el alma débil que carece de fuerzas para reunir estos terribles dones? ¿Pero es que Tú viniste francamente sólo por los selectos y para los selectos? (Dostoievski, 1991, Tomo III; p. 1074).

personalidad ata a la tierra, el yo se opone. Sólo a Cristo le fue posible; pero Cristo era un ideal único, destinado a la eternidad, por el que pugna el hombre y pugnar debe con arreglo a la ley de la Naturaleza. Mientras que después del fenómeno de Cristo como encarnación del ideal del hombre se ha hecho claro como el día que la suprema, la última evolución de la personalidad, debe conducir precisamente (como fin supremo de la evolución, como último punto de la consecución del ideal) a que el hombre, a sabiendas, encuentre y con todas las energías de su espíritu se persuada de que el uso último que pueda hacer de su personalidad, de la plenitud del desarrollo de su yo, es anular ese yo, sacrificándolo por completo de un modo íntegro e ilimitado, en aras de todos. Y esta es la dicha suprema. [...] Ese es precisamente el Paraíso de Cristo. [...] De suerte que el hombre en este mundo pugna por su ideal que es contrapuesto a su naturaleza. Cuando no cumple esa ley de luchar por su ideal, o sea cuando no ofrece su amor en *ofrenda* al hombre a otro ser (yo y Masha), sufre y a tal estado llámale pecado. Por lo que el hombre debe estar sufriendo sin cesar, lo que viene compensado por las paradisíacas alegrías del cumplimiento de la ley, por el sacrificio. En esto se cifra el terrenal equilibrio. De lo contrario la *vida carecería de sentido.*” (*Diario de un escritor*, 1991, Tomo IV, p. 1038-1040)

Afrontamos el drama de la existencia atravesados por el torbellino de fuerzas antagónicas⁴: “el hombre pugna por alcanzar un ideal que contradice su naturaleza”. Su naturaleza herida lo inclina a poner en primer lugar su Ego, lo impulsa a cerrarse sobre sí y contradice el *ideal* de la entrega. El *mandamiento* del amor mantiene en alto al ideal. “Sin él la vida carecería de sentido”. Más aún: sin él la vida no podría florecer. Eso es lo que testimonian entre otros aquellos personajes de Dostoievski que mencionamos más arriba: la belleza de la vida florece y expande su fragancia cuando ese mandamiento deja de ser *mandato*, se transforma en cumplimiento efectivo y espontáneamente se abre paso desde el corazón en medio de la lucha.

El Príncipe Mishkin

En un momento de la novela, el narrador de *El idiota* les recuerda a sus lectores el *ideal*: “La compasión es la ley principal, quizás la única, de toda la existencia humana” (Dostoievski, 1964, p. 278).

El amor compasivo es el principio, el *Arché* de cualquier gesto a favor de la vida; lo

⁴ Cfr. Las interesantes reflexiones con relación a este tema en Dostoievski de Charles Taylor (1989, p. 472 y ss) y de Pavel Evdokimov (2014, p. 103; 110).

que en última instancia no proviene del amor la debilita, la empobrece, la daña, la afea.⁵

El personaje que encarna de modo espontáneo, visceral, esa ley es el príncipe Mishkin. Mishkin se encuentra totalmente en sintonía con esa idea. La vive. Es como si Dostoievski hubiera imaginado en él a un ser humano sin la herida original, carente de lucha interior.

Parfen Rogochin nos da la pista de su estilo personal ya en el primer capítulo de la novela. Hacia al final del viaje en tren en el que se conocieron y que los conduce a su común *destino*, reconoce la cercanía del alma de Mishkin con la de los *jurodiviyie*: “Me pareces un santo, pero un poco tonto (юродивый). ¡Así los ama Dios!” (Dostoievski, 1964, p. 21)

“¿Crees en Dios?”, le pregunta Rogochin más adelante, en un momento crítico del relato a su “santo tonto”, (Dostoievski, 1964, p. 264).

Mishkin no le responde con abstractos argumentos teológicos, sino mediante una imagen. Con una suerte de *parábola* tomada de la vida concreta que contiene un mensaje análogo al de la parábola del hijo pródigo:

“Me topé con una campesina que llevaba en brazos a un niño de pocas semanas. La mujer era muy joven. De repente miró al niño con embeleso y se santiguó con mucha devoción. Yo que siempre ando preguntando, le dije que por qué hacía eso: «Porque mi niño acaba de sonreírme por primera vez, y mi alegría es tan grande como la de Dios cuando un pecador se arrodilla ante Él y reza con todo su corazón.» *Eso fue lo que me dijo la campesina: un pensamiento profundo, sutil, verdaderamente religioso, en el cual está expresada toda la esencia del cristianismo, es decir todo el concepto de Dios como padre nuestro, y la alegría de Dios por sus creaturas, como un padre por sus hijos. La idea fundamental del cristianismo, expresada por una humilde campesina. [...] Ya ves, Parfen, me has hecho una pregunta y esta es mi respuesta. La esencia del sentimiento religioso no tiene nada que ver con el*

⁵ Para Pavel Florenski el amor interpersonal representa *literalmente* una entrada en la Morada del Padre en sentido metafísico: “El amor al hermano es una *manifestación* a otro, el *traspaso* a otro, como un *influjo* sobre él, de aquella entrada en la vida divina que en el mismo sujeto que accede a la comunión con Dios es percibida como conocimiento de la Verdad. La naturaleza metafísica del amor se manifiesta en la superación (de un modo que está por encima de la lógica) de la auto-identidad vacía «Yo=Yo», y en la salida de *sí mismo*; y esto se produce cuando la fuerza divina, que rompe los lazos de la aseidad humana y finita fluye hacia lo otro y lo penetra. [...] El amor es el «sí» que el Yo se pronuncia a sí mismo. [...] Es el amor el que reúne los dos mundos: «El hecho de que aquí se esconda un misterio es lo que constituye su grandeza: la imagen transitoria de la tierra y la Verdad eterna se han abrazado mutuamente en él.» (Zózima, *Los hermanos Karamazov*)” (Florenski, 2010, 108). Nos referimos a Florenski pues este autor piensa dentro de la misma tradición que Dostoievski y a menudo, como en este caso, hace referencia a su obra. Nos permite una lectura filosófico-teológica de los motivos literarios.

raciocinio; ninguna falta, ningún crimen, ninguna forma de ateísmo demuestran nada contra este sentimiento, en el cual hay y habrá siempre algo de inaccesible a todas las argumentaciones de los ateos.” (Dostoievski, 1964, p. 266-267)

Tal es el Dios paterno / maternal en quien creen Mishkin y Dostoievski. “Todo el misterio del Dios cristiano se encuentra en esa sonrisa”, señala Pavel Evdokimov.⁶

Mishkin habita en el aura de esa sonrisa. El conocimiento de “ninguna falta, ningún crimen” alcanza a borrarla de la tierna tonalidad de su alma. Rogochin buscaba saber eso. Hasta dónde sería capaz de llegar Mishkin con su bondad. Si fuera capaz de perseverar en su disponibilidad en medio de los embates que se avecinaban.

El estilo de Mishkin hospitalario y vulnerable, desencaja, suena ridículo dentro de un ambiente atravesado por la sospecha, el egoísmo, la banalidad, la violencia. Tal fue el propósito explícito de Dostoievski al elaborar su personaje. Intentó, confiesa, una alquimia entre Cristo y Don Quijote, según escribe en una carta a su sobrina Sofía Aleksándrovna a quien promete dedicarle la novela:

“La idea fundamental es la representación de un hombre verdaderamente perfecto y bello. Todos los poetas, no sólo de Rusia sino también de fuera de Rusia que han intentado la representación de la belleza positiva no lograron su empeño, pues era infinitamente difícil. Lo bello es el ideal; pero el ideal, tanto aquí como en el resto de la Europa civilizada, ya no existe. Sólo hay en el mundo una figura positivamente bella: Cristo. Esta figura de infinita belleza es, indudablemente un prodigio único (todo el evangelio de Juan está impregnado de esta idea; Juan ve el milagro en la encarnación, en la aparición de lo bello). He ido muy lejos en mis explicaciones. Sólo quería decir que de cuantas figuras bellas hay en la literatura cristiana la de Don Quijote se me antoja la más perfecta. Pero Don Quijote sólo es bello por ser al mismo tiempo ridículo” (Dostoievski, 1991, Tomo IV, 1058).

El ridículo y la belleza son facetas esenciales entonces, del alma de Mishkin.

La belleza del alma de Mishkin

*“La verdad manifestada es el amor.
El amor realizado es la belleza”*

Pavel Florenski (2010, 95)

⁶ Pavel Evdokimov denomina a la sonrisa de la campesina su niño “el icono de la Filantropía divina” que “dibuja la sonrisa del Padre. Todo el misterio del Dios cristiano se encuentra en esa sonrisa” (2011, p. 275).

“Al vaciarnos nos exponemos a toda la presión del universo circundante”, advierte Simone Weil (1953, p. 149). Esta acertada imagen nos sirve para acercarnos al misterioso abismo de belleza que es el alma del príncipe Mishkin. Su morada interior es un amplio espacio, una sala de estar luminosa y cálida, con sus puertas abiertas de par en par para quien guste habitarla. Como lo es también la morada del Padre de la parábola, para su hijo. En la morada de Mishkin cualquier invitado o huésped ocasional se siente en ella como en casa, más aún, como en la casa de un amigo, de alguien que esta de su parte y quiere sinceramente su bien, que lo mira como a alguien valioso, como a un tesoro, y anhela ayudarlo a limpiar el oro ennegrecido. Mishkin es la persona-morada. La mano que recibe, el oído que escucha, los labios que consuelan, el corazón capaz de turbarse con el dolor de quien se le cruce y alegrarse con su alegría. El alma de Mishkin tiene también un cierto aspecto *neumatóforo*, es como un instrumento cuyas cuerdas se dejarán tocar por la presión de las vibraciones de otras almas y emitiera el sonido que esas almas necesitan oír. Los personajes que entran en su órbita salen transfigurados por su presencia.⁷ Mishkin establece espontáneamente con quienes se le acercan un vínculo genuino, una suerte de *philia* que despierta en el lector la intuición de que ha entrado a un campo de intimidad y comunión que excede coordenadas de espacio, tiempo y circunstancias. Es en esos encuentros *mágicos* (¿*místicos*?⁸) de intimidades en donde se percibe la atmósfera de santidad que genera este personaje.

Señala Romano Guardini sobre este aspecto *humano-divino* de Mishkin:

“Toda la vida de Mishkin con todos sus acontecimientos, relaciones y fases, desde el principio hasta la catástrofe final, constituye una auténtica existencia humana. Podrá ella ser extraordinaria, conmovedora, pero siempre enteramente humana. Sin embargo, no bien abre uno su corazón a esta existencia, siéntese a través de todo el conjunto de ella, a través de su íntima trabazón llena de sentido, a través de su atmósfera, así como a través de muchas particularidades de ella, rasgo tras rasgo y acontecimiento tras acontecimiento, que esa esfera está por encima de la esfera propiamente humana.

⁷ Dice Walter Benjamin destacando esa faz *kenótica*, que nosotros calificamos también de *pneumatológica*, del personaje de Mishkin: “A pesar de la gran modestia, incluso de la humildad del hombre, es completamente inaccesible, y su vida irradia un orden en el centro del cual reside su propia soledad -una soledad a punto de desaparecer. Algo muy extraño se da por esto: todos los eventos, no obstante que tan remotos sean, gravitan hacia él, y esta fuerza de gravedad atrae todo y a todos hacia aquel [*gegen den Einen*] que representa el contenido del libro. Sin embargo, están tan poco dispuestos a unírsele como él lo está a eludirlos. Su persona desaparece detrás de su vida como la flor detrás de la fragancia o la estrella detrás de su centelleo [GS 2: 1 .238]”, citado por Irving Wohlfarth (1992, p. 154).

⁸ Pavel Florenski sostiene vivamente este aspecto *místico* de la *philia*, en la carta XI de *La columna y el fundamento de la Verdad*: “la amistad no tiene solamente un carácter psicológico y ético, sino que es ante todo algo ontológico y místico. Así la han visto en todos los tiempos todos aquellos que han contemplado la vida en profundidad. ¿Qué es, por tanto, la amistad? La contemplación de Sí mismo por medio del Amigo en Dios” (2010, p. 384).

Todas esas particularidades tienen en sí mismas un significado propio, pero, al mismo tiempo, todas nos hablan de algo que las trasciende, de algo que está por encima de ellas mismas, de algo distinto, de lo otro” (1954, p. 266).

Mishkin y la locura. Un ser ridículo que interpela.

El príncipe Mishkin encarna entonces rasgos divinos, rasgos de Cristo. Sin embargo, posee también algo de *ridículo* como la figura de Don Quijote a la que aludía Dostoievski en la carta a su sobrina. El aspecto quijotesco es señalado explícitamente por Aglaya en la novela cuando recita un poema de Pushkin en torno a un “un pobre caballero” mirando fijamente a Mishkin (1964, p. 299).

Mishkin será motivo de risa y “escándalo” (Guardini, 1954, p. 281) sobre todo para aquellos que son incapaces de establecer una sintonía con él, de entrar en su universo espiritual que se rige por leyes diferentes a las del, a menudo hipócrita y formal, *mundo social*. Es un extraño entre los hombres, poco hábil para las intrigas humanas, un *idiota*, un loco. Pavel Evdokimov señala además que el término *idiota* en griego “significa particularmente otro, diferente” y que efectivamente Mishkin parece “un ser venido de otro planeta” y alguien que “predica en el desierto” (2011, p. 224)⁹. Y es por esto y aquello que se emparenta con una figura del folclore religioso ruso: los *jurodivyye*, los santos tontos, «locos por Cristo».

“Hemos venido a ser necios por amor a Cristo” (1Cor 4, 10). El versículo de la carta de san Pablo es el estandarte de los *jurodivyye*, movimiento anticlerical que surge como respuesta al legalismo religioso vigente en el siglo XVI. La figura occidental que se les asemeja es quizás en ciertos aspectos san Francisco de Asís. Pero al parecer Rusia fue un suelo propicio para la proliferación de este estilo de religiosidad.¹⁰ Proclaman la libertad espiritual frente al obstinado apego a la ley, consideran que la voz de la conciencia es un lugar privilegiado de la revelación; de modo que, si la conciencia es pura, no hacen falta las normas. Son sencillos de corazón, desprecian la erudición, las comodidades y bienes de la tierra que el común de los mortales busca y no se sujetan a las reglas convencionales de convivencia. A menudo realizan acciones escandalosas para despertar a los hombres y llamar la atención y no temen decir la verdad aún y principalmente a los poderosos.

⁹ Es interesante notar que la epilepsia es también una característica que lo hace “diferente” a todos, aunque similar a Dostoievski. Nos parece oportuno recordar que Vladimir Soloviov en su discurso al cumplirse un año de la muerte de Dostoievski identifica al mismo Dostoievski con los locos por Cristo. (Soloviov, 2004, p. 98-99)

¹⁰ Todos los datos sobre los *jurodivyye* han sido extraídos de la obra de Tomáš Špidlík, 1986, pp.139-145. Orlando Figes sostiene, por su parte, que es probable que la figura de los *jurodivyye* derive originalmente de los chamanes asiáticos (2012, p. 452).

De ahí que hayan sido muy respetados y temidos.¹¹ Aunque a veces resultaban molestos para la gente común que los echaba incluso a los piedrazos, ellos soportaban con alegría las humillaciones que los ponían en ridículo.

“Yo siempre tengo miedo a que la palabra [*dice Mishkin*] y mi aspecto ridículo traicionen mi pensamiento y desacrediten *la idea capital*. Mis ademanes no tienen belleza ni mis gestos equilibrio. Cuanto hago mueve a risa, soy inoportuno, ridículo, la gente se burla de mí. Eso hace que esa *idea* quede envilecida, aparezca deformada...” (Dostoievski, 1964, p. 683-685).

Mishkin contrasta con su entorno, no acomoda sus reacciones y palabras a los usos vigentes. Sus dichos y reacciones descolocan a sus interlocutores.¹² Vive con el corazón en la mano. Tiene a menos el dinero y la posición social. No repara en sí mismo. No hace distinción entre las personas, sean varón o mujer, pequeños o adultos, nobles

¹¹ Escribe un viajante Inglés, Fletscher en el s. XVII sobre uno de estos religiosos y el temor-respeto que inspiraban: “El archidiácono Pablo de Aleppo que acompañó en el siglo XVII al patriarca de Antiochía en su viaje a Moscú, se llevó una sorpresa mayúscula cuando, en el banquete oficial que ofrecía el patriarca Nicono, vio aparecer a un hombre desnudo que bebía tranquilamente de los jarros preparados para los huéspedes, y de que no sólo no fue expulsado, sino que el mismo patriarca se desvivía por servirle.” (Citado por, Špidlík, 1986, p. 145) Un excelente ejemplo de este estilo de espiritualidad encarna el personaje principal de la película OSTROV (La Isla, Pável Lunguín, 2006) quien representa una mezcla de jurodiviy y hesicasta. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=EydIvLawzDA&t=74s>

¹² Un episodio especialmente ejemplificador de esta característica del Príncipe Mishkin, es el que ocurre en casa de Gania, secretario del General Yepanyin, pariente del príncipe. Gania se encuentra a punto de pedir la mano de Natasia Filipovna, una mujer cuyo honor había sido mancillado por un terrateniente. Una mujer bellísima que es incapaz de perdonar y perdonarse que siente su vida arruinada. Yepanyin alienta a Gania para que se case con ella no sólo porque le acarreará beneficios económicos (el terrateniente le había *compensado* con una importante dote) sino porque piensa que podrá también él *disponer* de ella. La hermana de Gania se opone a esa unión. En medio de una acalorada discusión Gania está a punto de pegarle a su hermana. El príncipe se interpone y lo detiene:

“¡Basta! Ordenó con firmeza, aunque temblándole todo el cuerpo, como bajo el efecto de una emoción demasiado violenta.

¡Condenado! –gritó Gania soltando el brazo de su hermana-. ¡Cuándo dejaré de encontrarte cruzándote en mi camino? – Y acto seguido, loco de rabia, le dio una fuerte bofetada.

- ¡Oh! – exclamó Kolia, horrorizado-. ¡Oh, Dios mío!

Se oyeron otras exclamaciones. El príncipe se puso muy pálido y miró a Gania a los ojos con una extraña expresión de reproche. Al ir a decir algo, le temblaron los labios, que luego se entreabrieron en singular sonrisa:

-No importa que me pegue...Pero a ella no tolero que la toque. – Luego no pudiendo contenerse por más tiempo, se fue a un extremo de la habitación, se volvió hacia la pared y se cubrió el rostro con las manos diciendo con voz alterada: ¡Oh!, ¡cómo se avergonzará usted de lo que acaba de hacer!” (Dostoievski, 1964, p. 145-146). Lo que provoca el mayor sufrimiento a Mishkin no es tanto la humillación que Gania le ha provocado con su bofetada sino el daño que se ha causado Gania a sí mismo al cometer semejante cadena de injusticias.

o humildes, santos o pecadores. No tiene doblez, mentira ni hipocresía. A veces la situación lo turba y lo desborda, pero como puede, con los recursos con que cuenta, aún con la voz temblorosa y pidiendo disculpas por su torpeza se comporta conforme a lo que su conciencia le dicta, conforme a su *idea*. Conforme al *ideal*.

El rasgo de locura de Mishkin se agrava y adquiere nuevas dimensiones hacia el final de la novela. Las circunstancias adversas en las que lo fue sumergiendo paulatinamente su buen corazón lo llevan a un grado tal de alienación que perderá todo contacto con el entorno social. “Ya no comprendía nada de lo que se le decía o preguntaba, ni reconocía a las personas que entraban y le rodeaban.” (Dostoievski, 1964, p. 763).

La novela cierra el círculo, finaliza con Mishkin nuevamente internado en la clínica suiza de la que había partido una vez sanados sus problemas nerviosos, y de la que ya nunca podrá volver a salir. El mal ha concluido su obra. Ha expulsado a este “extranjero, desubicado” de su radio de influencia. Una suerte de muerte en vida.

¿Mishkin, motivo de esperanza?

“Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto” (Jn 12,23-24).¹³

El destino de Mishkin es el de un brutal fracaso.

Aunque, bien mirado, el destino de Mishkin es tanto un fracaso como lo fue por su parte el destino terrenal de Cristo.

Sin embargo, el *fracaso* de Mishkin no impide que sea aún para nosotros un personaje luminoso. Testimonio de ello es el lamento espiritual, la exigencia de justicia que despierta en sus lectores.

Es un personaje *teóforo*, portador de una luz divina. Nos sigue señalando quién es Dios y cómo nos invita a ser parte de su estilo de vida. Al igual que un icono nos recuerda, aún con su torpeza y hundimiento, el *ideal* “sin el cual la vida carecería de sentido”. “Dostoievski traza el rostro del santo y lo suspende luego al muro de fondo como un icono” (Evdokimov, 2011, 267).

Por otra parte, su corta *vida* en la historia de la novela no ha sido de ningún modo estéril, ha sembrado una semilla en el corazón de los personajes y también de los lectores. Y si pensamos que el corazón del hombre es el único lugar donde ocurre lo que verdaderamente ocurre, no hay mayor fecundidad que la que puede brotar de esa semilla.

¹³ Este versículo figura como cita introductoria de *Los hermanos Karamazov*, y a su vez es el epitafio grabado en la tumba de Dostoievski en San Petersburgo

Un amigo de Mishkin, Ippolit, en un momento del relato lee ante un heterogéneo auditorio una suerte de testamento espiritual, su personal legado de sabiduría de vida, una chispa que se le ha revelado tardíamente en medio de la agonía en la que se encuentra a causa de la tisis.

“Al sembrar tus semillas, al ofrecer tus limosnas, al hacer tu buena acción, bajo cualquier forma que sea, estás dando parte de tu personalidad y absorbiendo parte de otra, te unes a tu prójimo y tu prójimo se une a ti. [...] todos tus pensamientos, todas esas semillas que quizás tengas ya olvidadas echarán raíces y crecerán. El hombre que de ti las recibió, las sembrará en otro hombre. ¿Sabes acaso hasta dónde puede llegar tu influencia en el destino humano?” (Dostoievski, 1964, 487).¹⁴

La invitación a la entrega confiada y desinteresada es radical. El mensaje esconde una clave para la posibilidad de resolución de la lucha interior que mencionamos más arriba. Es una salida paradójica: sólo en el olvido de sí (cumpliendo el ideal) encuentra también la fuerza antagónica (la necesidad de reafirmación del Ego) su cumplimiento. Esto es lo que el *hechizo* de la naturaleza (herida) no nos permite ver ni asumir sin enormes dificultades.

Creemos que este es uno de los mensajes esenciales de la obra de Dostoievski: la persona *actúa* plenamente su valor, su belleza e importancia en el mismo momento de su entrega a la trama de la vida. De modo que las fuerzas antagónicas podrían llegar a conciliarse en ese movimiento de superación. Sin este ideal tan paradójico (¡tan jurodivyi!) “la vida carecería de sentido.”¹⁵

¹⁴ El hombre puede pensarse a partir del testimonio de Ippolit como protagonista de una Gran Trama misteriosa. Según Vyacheslav Ivanov la cercanía de la muerte ha significado también para Dostoievski, como para Ippolit la revelación de la alegre y enorme responsabilidad del hombre en la construcción del Reino: “En sus experiencias de éxtasis y quizás a partir de su experiencia mística en el patíbulo, se conforma en el poeta una representación que lo ha trastornado profundamente, del paraíso en el tierra, tan cercano a nosotros y por lo mismo desconocido: él se nos abriría si tuviéramos la audacia que tienen los corazones puros de abrir los ojos para verlo. Al parecer en la época de *El idiota* esta representación le era muy cercana, más tarde las palabras de Zósimo le conferirán una cierta base teológica. El escritor reviste de una forma mítica significativa este estado del alma que el Nuevo Testamento designa como «paz» o «reino celeste en el hombre»” (Ivanov, 2000, p.109). Estas ideas acabarán por relacionarse con la de la reunificación de la humanidad en el Cuerpo Místico de Cristo: “La unidad de todos en Cristo, [...] es una reunión en la que las personas asociadas alcanzan la plena expansión y la plena definición de su esencia única, original, de su libertad creadora integral. En cada uno el Verbo se ha revestido de carne y permanece en todos dando a cada uno un sonido diferente Pero la palabra de cada uno encuentra su eco en todos y todos no son sino un acorde libre, pues todos son un mismo Verbo.” (Ivanov, 2000, p. 151) Compárese también con la perspectiva metafísica de Soloviev (1958; 2012).

¹⁵ Repetimos las palabras de una cita anterior de Pavel Florenski “La naturaleza metafísica del amor se manifiesta en la superación (de un modo que está por encima de la lógica) de la auto-identidad vacía «Yo=Yo», y en la salida de *sí mismo*; y esto se produce cuando la fuerza divina, que rompe los lazos de la aseidad humana y finita fluye hacia lo otro y lo penetra. [...] El amor es el «sí» que el Yo se pronuncia a sí mismo.” (2010, 108)

Alexander, Sacrificio

*“La literatura, como el arte en general, es religioso.
En su más alta manifestación concede la fuerza,
infunde esperanza frente al mundo moderno
monstruosamente cruel y, en su insensatez,
conducido incluso hasta el absurdo.”*

Andrei Tarkovski

El vínculo de Tarkovski con Dostoievski no constituye un dato novedoso. Como advierte Pablo Capanna recogiendo información del propio *Diario* del cineasta: “Al principio soñaba con filmar todo Dostoievski.” Y “uno de los proyectos más sostenidos fue llevar a la pantalla *El idiota*” (Capanna, 2003: 147).

Pero más allá de estas afinidades y de los proyectos segados por la temprana muerte del realizador, *Sacrificio* (1986) presenta referencias explícitas a la novela del escritor ruso y a su personaje central, el príncipe Mishkin. Alexander, protagonista del film, es actor de teatro y, entre otros papeles, interpretó a Mishkin, con quien él mismo se identifica.

Planteados ya los lazos manifiestos entre ambas obras, comenzaremos a indagar esta película de nuestro director, llamada a ser la última y a la que consideramos su legado y testamento, que cobra especial vigencia en este tiempo.

La ofrenda de Alexander: locura que interpela

Los films de Tarkovski conceden un papel central al ser humano y a lo que constituye su misión en la vida, y en muchos de ellos, se sitúa la acción en tiempos convulsionados y hostiles, -más aún, en tiempos apocalípticos.¹⁶ *Sacrificio*, lejos de ser la excepción, se erige en su epítome. Allí se presenta un mundo en apariencia tranquilo, en el que, de manera inesperada, con el estallido de una guerra nuclear, irrumpen la desesperación y el caos. Es entonces cuando Alexander, en una plegaria que ancla en el *esperar contra toda esperanza* bíblico, ofrece renunciar a todo lo que posee, para salvar a los suyos y al mundo, de la catástrofe: hace votos de silencio por el resto de sus días, prende fuego a su casa -acaso como signo no solo de desprendimiento, sino también de purificación y expiación- y queda así marginado de la sociedad. Sin embargo, su ofrenda es aceptada, ya que se opera el milagro. De un modo inexplicable, la guerra cesa, o todo continúa como si esta nunca se hubiera desencadenado. El propio cineasta, en su diario de

¹⁶ Referencias al Apocalipsis también aparecen en la obra dostoievskiana. Cfr. *Demonios* en particular. Geir Kjetsaa sostiene que los personajes de Stavrogiun y Pedro Verjovenski están inspirados en la primera y la segunda bestia del Apocalipsis, basándose en los subrayados y notas al margen del Nuevo Testamento de Dostoievski. (1989, 256 y siguientes)

trabajo¹⁷ traducido al castellano como *Esculpir en el tiempo*, confirma esta interpretación:

Dios escucha a Alexander, le toma la palabra, y ahí se encierra una consecuencia terrible y consoladora. Terrible porque con el cumplimiento de sus votos se aparta definitivamente del mundo al que hasta entonces pertenecía, perdiendo así no solo la unión con su familia, sino también [...] la posibilidad de ser calibrado con las normas éticas habituales. A pesar de ello, o precisamente por ello, Alexander es para mí el prototipo de la persona llamada por Dios, elegido para descubrir ante todo el mundo, los mecanismos de la existencia que nos amenazan, que destruyen la vida, que irremisiblemente nos llevan a la perdición; elegido para llamarnos a la conversión, a la última posibilidad de salvación que tiene el hombre. (Tarkovski, 1996, 248)

Según puede observarse, esta historia de argumento mínimo se resuelve desde una lógica que trasciende la razón y que más bien se alinea con lo onírico, lo poético y la tradición ortodoxa rusa de los *jurodivye*, esos “locos por Cristo” que, al igual que el príncipe Mishkin, pueblan las páginas de las novelas de Dostoievski y habitan, con mayor o menor grado de protagonismo, varias películas de Tarkovski.

El realizador, en su comentario sobre *Sacrificio*, no solo expone que en la figura de Alexander buscó perfilar un *jurodivyi*, sino que también ofrece una caracterización de este peculiar modo de espiritualidad cristiana: “Estos, ya por su porte exterior de peregrinos y mendigos harapientos, dirigían la mirada de quienes vivían en una situación ordenada, hacia la existencia de otro mundo, lleno de profecías, sacrificios y milagros, al margen de la regularidad racional.” Y concluye este pasaje de manera significativa: “Solo el arte nos ha conservado restos de ello” (Tarkovski, 1996: 249).

Sacrificio nos desconcierta como espectadores, nos sume en la perplejidad y, en este sentido, nos invita a seguir reflexionando en pos de él en una actitud *quasi* meditativa, a la que Tarkovski nos arroja desde el inicio. En efecto, la armonía y la paz perdidas son recuperadas gracias a la fe inquebrantable de un individuo que se pone todo él en juego. Una vez más es el diario de trabajo del cineasta el que nos permite acercarnos a las motivaciones más profundas que dieron origen a esta singular parábola fílmica:

Es fácil responder sin rodeos, a la pregunta de qué es lo que me fascinaba en el tema del sacrificio. A mí, como persona con convicciones religiosas, me interesa sobre todo alguien capaz de entregarse en sacrificio, ya sea por un principio espiritual, ya sea para salvarse a sí mismo, o por ambos motivos a la vez. Un paso así presupone apartarse radicalmente de toda intención primaria y egoísta; es decir, esa persona actúa en un estado existencial más allá de la lógica “normal” de los acontecimientos, ha quedado

¹⁷ Un material de sumo interés para introducirnos en el universo del realizador ruso lo constituyen tanto su Diario personal, que consultamos en la versión francesa, como *Esculpir en el tiempo*, que es no solo su diario de trabajo, sino también la formulación de su poética.

libre del mundo material y de sus leyes. A pesar de ello (o quizás incluso precisamente por ello). (Tarkovski, 1996, 248).

Sin hacer concesiones a los tiempos desacralizados de la Europa de finales del siglo XX -aún más, procurando interpelarlos-, Tarkovski nos entrega el tema del sacrificio bajo la forma de una parábola,¹⁸ cuyo protagonista pertenece a la genealogía del quijotesco príncipe Mishkin y de los *jurodivyie*. Bernardo y Mariano Nante ven en *Sacrificio*, la “nostalgia de una lógica de lo sagrado” (Nante, 2019, 149). Acceder por tanto, a la inconmensurable riqueza de esta película, penetrar en cada uno de sus pliegues, desborda el marco del presente artículo. De allí que nuestra propuesta sea la de explorar ciertos núcleos medulares de alta densidad simbólica que van jalonando el relato filmico y ponerlos en diálogo con las reflexiones personales del propio artista, para extraer de allí, el sentido último de esta parábola.

Ofrenda: donación de sí y plegaria por un mundo extraviado

Nos detendremos en primer lugar, en el título y los créditos iniciales, que configuran los umbrales de entrada a la película.¹⁹ *Sacrificio* se abre con vaciado de sonido y pantalla en negro, en la que se inserta el título original, en sueco, con letras blancas: *Offret*. Se impone aclarar aquí que este es un film rodado en Suecia y con elenco escandinavo.²⁰ El vaciado de sonido de este inicio anticipa el peso que, a lo largo del film, se concederá al silencio, en tanto que *Offret*, por el contexto nórdico-escandinavo en que se inscribe y por la rima, parece querer evocar y rendir tributo a *Ordet*, película del célebre director danés Carl Theodor Dreyer. Pero no son solo estos ecos sutiles los que vinculan

¹⁸ Él mismo lo describe así: “En cuanto a la forma, mi nueva película es una parábola: narra acontecimientos que se pueden interpretar de formas muy diferentes, porque no solo reflejan la realidad, sino que están llenos de un sentido determinado.” (Tarkovski, 1996, 241) Parece superfluo recordar aquí que la parábola es un género narrativo de carácter moralizante-didáctico, con larga tradición bíblica.

¹⁹ La Crítica Genética ha podido detectar que los *incipit* y *excipit* de un texto -sea este literario, filmico o incluso musical-, es decir los inicios y los finales, constituyen núcleos de relevancia en cuya elaboración los artistas suelen demorarse y sobre los que vuelven, para introducir correcciones, una y otra vez. Como consecuencia de ello, se trata de segmentos textuales sumamente productivos a la hora de emprender el análisis de las obras.

²⁰ En su condición de artista disidente, en la década del '80 del siglo pasado, Tarkovski residía en Italia junto a su mujer. Es allí donde recibió el ofrecimiento de financiación para su siguiente proyecto por parte del Instituto Sueco de Cinematografía (*Svenska Filmlinstitutet*). Profundo admirador de Ingmar Bergman, Tarkovski aceptó la propuesta e, inmediatamente, inició denodados esfuerzos para lograr reunir el equipo de trabajo del creador de *El séptimo sello*, en particular, para contar con su director de fotografía, Sven Nykvist. De hecho, en *Sacrificio*, participaron no solo varios actores bergmanianos, sino también destacados colaboradores del director sueco. Baste como ejemplo, además del caso de Nykvist, la mención de Anna Asp, directora artística y de fotografía, ícono del equipo de Bergman. Si bien Tarkovski y Bergman no llegaron a tratarse personalmente, se profesaban mutua admiración.

entre sí ambas obras. Recordemos que *Ordet* significa “palabra” y que en dicho film se opera un milagro de resurrección. Resulta sencillo trazar desde aquí, paralelismos con la realización de Tarkovski. También en ella, *palabra* y *milagro* son líneas temáticas dominantes. Según ya hemos señalado, en *Sacrificio* tiene lugar un hecho milagroso. En cuanto a la tematización de la palabra, atraviesa todo el relato filmico tarkovskiano, y lo que se plantea es la degradación que sufre la palabra en estos tiempos, así como la necesidad de su recuperación, acaso a través de la vía privilegiada del silencio. Las conexiones entre ambas películas resultan ostensibles.

Otra cuestión a destacar en estas consideraciones sobre el título es su algo impropia traducción en el ámbito hispanohablante, donde fue distribuido como *Sacrificio*, en lugar de *Ofrenda*, palabra emparentada incluso desde lo etimológico con el original sueco. Este término abre el campo semántico del ofrecer y ofrecerse, del dar y darse, del ofrendar y ofrendarse, que refleja más cabalmente el sentido último de la acción de Alexander.

A continuación del título, comienzan a proyectarse los créditos iniciales sobre imágenes de la *Adoración de los Reyes*, de Leonardo,²¹ que ocupan toda la pantalla. La cámara se desliza, con los movimientos suaves y suntuosos tan tarkovskianos, buscando demorarse en distintos fragmentos del cuadro: la Virgen con el Niño; la mano de uno de los Reyes Magos con la ofrenda, pero también un fondo de soldados en lucha, para culminar en un árbol con cruz. Lo que la pintura de Leonardo insinúa, esa unión ineluctable entre el Cristo Niño y el Redentor crucificado, el cineasta lo lleva a su consumación desde los bordes mismos del film. Mientras la cámara recorre lentamente las imágenes de la *Adoración de los Reyes*, la banda sonora compite en protagonismo desgranando el aria de la *Pasión según San Mateo*, de Bach, “*Erbarme Dich, mein Gott*” (“Ten piedad, Dios mío”). Se establece así un abierto contrapunto, a la vez que una asimilación, entre el Jesús del pesebre, que recibe las ofrendas en brazos de la Madre, y el Cristo de la Pasión, que, en su entrega desmesurada, se abaja a atender la plegaria de los seres humanos.

Creemos justificado insertar aquí una breve digresión a propósito del aria de Bach, que constituye una dominancia del universo acústico de *Sacrificio*.²² En esta pieza musical, cuyo centro constitutivo es la súplica para que Dios se apiade de la criatura, se esconden claras reminiscencias de una de las letanías más arquetípicas de la tradición hesicasta ortodoxa: “Señor Jesús, ten piedad de mí, que soy un pecador.” Dicho sea de paso, también Dostoievski, en *El adolescente* y en *Los hermanos Karamazov* se hace eco de esta tradición, recogida en parte en *Relatos de un peregrino ruso*.

²¹ En una entrada de su Diario, del 8 de enero de 1985, Tarkovski da cuenta de la profunda conmovición que le causó el contemplar el original de este lienzo en la *Galería de los Uffizi* en Florencia: “*L’Adoration des mages m’a bouleversé*” (Tarkovski, 1993: 365).

²² El director también la incluye en *Stalker*.

Volvamos ahora de nuevo la mirada a la *Adoración de los Reyes*, de Leonardo. Avanzado ya el film, se observa que una reproducción de esta pintura luce colgada en una de las paredes de la casa de Alexander y se apodera de varias de las escenas hasta constituirse en uno de los sistemas de imágenes más significativos de la película. Sin embargo, no es el acto de adoración lo que aquí se enfatiza, sino la ofrenda, la donación de sí. En efecto, en momentos culminantes del film, Tarkovski se vale de esta pintura para la estilización de Alexander como figura crística. Mientras este se encuentra de pie, contemplando el cuadro, su rostro se refleja en el cristal protector de la pintura hasta fundirse con ella en una sola imagen. Alexander pasa a ser así, el Rey Mago que se hinca de rodillas para adorar al Niño y entregarse en ofrenda, así como el Jesús anonadado del pesebre y de la Cruz. Ilustrativos acerca de esta escena y de la película toda, resultan algunos pensamientos que Tarkovski esboza sobre las palabras *sacrificio* y *sacrificial*, significativamente, en sus últimos días de vida, en medio del sufrimiento de la enfermedad que habría de llevarlo a la tumba. En una entrada de su *Diario*, el cineasta expresa que aunque dichos términos parecen tener una connotación negativa, en realidad en esencia suponen siempre un acto de amor, “creador, divino” (Tarkovski, 1993: 432).²³

La parábola del leño seco: locura esperanzada

Detengámonos a continuación, en la primera y en la última escena de *Sacrificio*. Ellas denotan una singular estructura cíclica del film, incluso duplicada, si tomamos en consideración también, el marco altamente simbólico que ofrecen los créditos iniciales y finales dominados por el coral de Bach. Dando curso a su concepción poética del cine, Tarkovski vincula las escenas de apertura y cierre articulando con ellas una pequeña parábola, que funciona como puesta en abismo de toda la historia. En la primera escena, Alexander está en la playa junto a su pequeño hijo, plantando en la arena un árbol seco al que sostienen con algunas piedras. Mientras lo hacen, el hombre evoca la leyenda de un monje, uno de los Padres del desierto,²⁴ quien plantó y regó un leño seco hasta que este llegó a florecer.

En la escena de clausura es el hijo quien releva al protagonista. Con esfuerzo, transporta con sus pequeñas manitas, dos cubos llenos de agua para regar el árbol que le encomendara su padre. Alexander ya no está junto a él porque al igual que Mishkin, se supone que fue recluido en un instituto neuropsiquiátrico. Una vez regado el endeble árbol, el niño se tiende en el piso, y Tarkovski nos regala uno de sus inefables movimientos de cámara ascendente hasta detenerse en algunas ramas secas que adoptan

²³ Transcribimos el pasaje completo, tomado de la versión francesa: “Et bien que les mots *sacrifice*, *sacrificiel*, semblent avoir un sens négatif, destructeur, car on les rapporte à la personne qui se sacrifie, en fait l’essence de cet acte est toujours l’amour, c’est-à-dire un acte positif, créateur, divin”.

²⁴ Se trata del Abba Juan Colobos, también conocido como el enano, que vivió en el siglo IV. Cf., De Elizalde, Martín -traductor- (1986) *Los dichos de los padres del desierto*, p. 100.

la forma de cruz, a la par que un paisaje con saturación de verde que parece encerrar la promesa de un futuro nuevo milagro: el árbol seco está llamado a florecer.²⁵ Fortísima es aquí la trabazón entre cruz y vida. Y nosotros, en tanto espectadores, nos asimilamos a la mirada hacia lo alto del pequeño, y es en ese momento que él nos deja la pregunta que dirige a su padre ausente: “En el Principio era el Verbo. ¿Por qué, papá?”.

Conviene enfatizar aquí que Alexander, de manera similar a Mishkin, además de encarnar una figura crística, posee un notorio sesgo paterno, que lo motiva incluso en su acción sacrificial. No es este un rasgo menor, teniendo en cuenta la temática de este número de *Communio*, Cristo como imagen del Padre. Tampoco resulta casual que el vínculo padre-hijo adquiera especial relevancia en los momentos de apertura y cierre del film, ya que a estos se les atribuye “particular riqueza semántica” (Aumont / Marie, 1998: 118).

Pasemos ahora a contextualizar estas escenas. ¿Qué sucedió en el núcleo del relato filmico?

En el día de la celebración de su cumpleaños, Alexander recibe en su casa a un grupo reducido de familia y amigos. Es entonces cuando por radio y televisión, se transmite –según lo anticipáramos– la noticia del estallido de una guerra nuclear, amenaza por cierto muy temida en la década del '80 del siglo pasado y que hoy se cierne sobre el mundo de un modo cada vez más intimidante. En ese particular momento de *kairós*, Alexander se entrega al arrebató de una locura que podríamos denominar *inspirada*, *divina*, y convierte todo lo que posee, todo lo que le es más caro, en ofrenda sacrificial. Una acción inexplicable desde la lógica, absurda, escandalosa, así como regar un leño seco, pero que constituye la cifra de la ofrenda.

La película concluye con la dedicatoria del realizador a su hijo: “Dedico este film a mi hijo Andriushka, con esperanza y confianza.” Estas palabras finales dejan al descubierto la esencia del arte de Tarkovski, caracterizado por una mirada tan lúcida como esperanzada, sobre un mundo indigente. Pablo Capanna, uno de los más profundos conocedores del director de *Andrei Rubliev* entre nosotros, lo define así: “Tarkovski fue uno de los pocos artistas que hablaron de esperanza en un siglo que acabaría sin ilusiones ni fe. Era profundamente religioso pero no daba sermones. Hizo patentes la ausencia y la presencia de Dios en este mundo, con la fuerza de la sinceridad” (Capanna, 2003: 19).

La muestra más acabada de ello es esta, su última película, condensación de un cine preñado de metáfora, que nos sacude y nos conmueve a la vez. Y es en ella, donde comparte con nosotros, espectadores, su convicción, de que siempre habrá esperanza

²⁵ No carece de importancia el hecho de que, para la difusión oficial de la película, se recurriera a esta imagen del árbol con el niño.

para el mundo extraviado, si aceptamos nuestra precariedad y asumimos el riesgo de vivir nuestras vidas como ofrenda.

Conclusión

Dice Tarkovski que uno “de los motivos de que la recepción de Dostoievski en la Rusia actual²⁶ sea más bien discreta es la crisis interior, tan característica de los personajes de este autor, de su propia obra y también de la de sus continuadores. [...] Para mí, una crisis interior es siempre un signo de salud. En mi opinión no supone otra cosa que un intento de volver a encontrar el propio yo, de conseguir una nueva fe. [...] Esto es perfectamente lógico, puesto que el alma ansía armonía, mientras que la vida está llena de disonancia. En esta contradicción se halla el estímulo para el movimiento, pero también la fuente de nuestro dolor y de nuestra esperanza. Es esa contradicción la confirmación de nuestras posibilidades espirituales” (Tarkovski, 1991, p. 218).

Cada uno de nosotros puede pensar sus propias crisis interiores desde la lectura de la parábola del hijo pródigo que hambriento y necesitado decide retornar a la casa del Padre, y hacerlo de manera esperanzada, confiando en que los brazos del padre ya se encuentran abiertos, esperando el retorno de sus hijos para regalarles una fiesta que supera (¿hasta la locura?) todas sus razonables expectativas.

Pero como nos señala Henri Nouwen en su maravillosa meditación ante el cuadro de Rembrandt, la cima de nuestras posibilidades espirituales se halla en el llamado a convertirnos nosotros mismos en la imagen del Padre. Todos estamos invitados a entrar en sintonía con su estilo de paternidad como la forma más alta de entrega a la vida. Cristo es el ideal de esa figura. Mishkin y Alexander vibran dentro de la estela de ese llamado espiritual.

²⁶ Se refiere a la época soviética. El régimen soviético censuraba la literatura que señalara un conflicto interior al alma humana, por considerarla burguesa, reactiva. Autores como Dostoievski y Kafka y muchos otros. estaban prohibidos.

Referencias bibliográficas

- Aumont, Jacques /Marie, Michel. (1998) *Análisis del film*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Capanna, Pablo. (2003) *Andrei Tarkovski: el ícono y la pantalla*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor
- De Elizalde, Martín -traductor-(1986) *Los dichos de los padres del desierto*, Buenos Aires: Paulinas.
- Dostoievski, Fiodor (1991) *Los hermanos Karamazov*, en Obras completas, Tomo III, Méjico, Aguilar
- Dostoievski, Fiodor (1991) *Epistolario de Dostoievski relacionado con sus obras*, en Obras Completas, Tomo IV, Méjico, Aguilar
- Dostoievski, Fiodor (1991) *Diario de un escritor*, en Obras Completas, Tomo IV, Méjico, Aguilar
- Dostoievski, Fiodor (1964) *El idiota*, Barcelona, Juventud
- Evdokimov, Pavel (2014) *Dostoievski et le problème du mal*, Paris, Corlevaour
- Evdokimov, Pavel (2011) *Gogol et Dostoievski ou la descente aux enfers*, Paris, Corlevaour
- Figes, Orlando (2012) *El baile de Natcha*, Barcelona, Edhasa
- Florenski, Pavel, (2010) *La columna y el fundamento de la verdad*, Salamanca, Sigueme
- Guardini, Romano (1954) *El universo religioso de Dostoievski*, Buenos Aires, EMECE
- Ivanov, Viatcheslav (2000), *Dostoievski. Trágdie, Mythe, Religión*, Paris, Editions des Syrtes
- Kjetsaa, Geir (1989) *Dostoyevski. La vida de un escritor*, Buenos Aires, Javier Vergara
- Nante, Bernardo / Nante, Mariano. *El cine de lo sagrado*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2019.
- Soloviov, Vladimir (2004), *Discours à la mémoire de Dostoievski*, publicados en *La légende du grand inquisiteur*, compilación y traducción de Luba Jurgenson, Lausanne, L'Age d' Homme
- Soloviov, Vladimir (1958) *Fondaments spirituels de la vie*, Paris, Casterman
- Soloviov, Vladimir (2012), *La justificación del bien*, Salamanca, Sigueme
- Špidlík, Tomas (1986) *Los grandes místicos rusos*, Madrid, Ciudad Nueva
- Tarkovski, Andrei (1996) *Esculpir en el tiempo; reflexiones sobre el arte, la estética y la poética del cine*. Madrid: Rialp,
- Tarkovski, Andrei (1993) *Journal 1970-1986*. Paris: Cahiers du Cinéma, 1993.
- Taylor, Charles (1989), *Fuentes del yo*, Buenos Aires, Paidós
- Weil Simone (1953) *La gravedad y la gracia*, Buenos Aires, Sudamericana
- Wohlfarth Irving (1992), "Las políticas de la juventud: la lectura de Walter Benjamín de El Idiota", Méjico, *Acta Poética*, 23, 2002, pp. 143.164

Referencia filmográfica

- Sacrificio (Offret)*, dir. por Andrei Tarkovski. (1986; Svenska Film Institutet, Estocolmo/Argos Film, Paris/ Channel Four International)

Contemplar el rostro de Cristo en los pobres

Luis Baliña^{1*}

Le pedí permiso a mi amigo Diego Fares S.J. para recortar textos de su último libro, empezando por el título¹, para este número de *Communio*.

Lo escribo en un día en que siento que el Señor está en silencio.

¿Cómo va a estar en silencio el Señor, quien es Palabra?

Tal vez yo esté medio sordo.

Tal vez esto se deba a mi falta de silencio interior.

“Habla, Señor, que tu siervo escucha”, le pediré como Samuel la tercera vez que oye el llamado. Se ve que las dos primeras Samuel no se dio cuenta de que era el Señor quien lo llamaba, sino que creyó que era Elí (1 Sam 3).

Una propuesta de Diego Fares es aceptar que siento que el Señor está en silencio, y desde esa situación pedirle ayuda. Ésta es una de las tantas situaciones de pobreza, que son aquellas en que estamos necesitados de su Misericordia.

Pobreza

El Señor no dijo “bienaventurada la pobreza”, sino “bienaventurados los pobres”. Sobre esto reflexiona Jacques Dupont².

Don Miguel de Unamuno piensa que tenía razón Oliveira Martins cuando afirmó: “El catolicismo dio héroes y el protestantismo sociedades sensatas, felices, ricas, libres en lo que respecta a las instituciones y a la economía externa, pero incapaces de ninguna acción grandiosa, porque la religión comenzaba por despedazar en el corazón del hombre aquello que lo hace susceptible de las audacias y los nobles sacrificios”³ Si dejamos que el rostro de un pobre nos toque el corazón, el rostro de Cristo nos tocará el corazón. Sigue Garrido-Maturano: La razón mira absorta semejante despropósito, pero

^{1*} Luis Baliña es miembro del Consejo de Redacción de *Communio*. Enseña Metafísica en la Facultad de Teología de la UCA.

D. Fares, *Contemplar el rostro de Cristo en los pobres*, Buenos Aires, Agape Libros, 2021, 228 páginas.

² J. Dupont, *La pobreza evangélica hoy*. Bogotá : Secretariado General de la CLAR, 1971.

³ *El sentimiento trágico de la vida*, p. 71, citado por Ángel Garrido-Maturano, *Sobre el abismo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2021, p. 92

la voluntad y su ansia viven en él.⁴

No me parece bienaventurada la pobreza de la mayoría de los habitantes de dos partidos del conurbano que crucé ayer, medio perdido fuera de las avenidas principales, tratando de volver a casa. Esa pobreza de las personas que trabajan habla más de injusticia que de otra cosa. Habla de NBI (necesidades básicas insatisfechas), de mala calidad de vida y peor asignación de los recursos comunitarios.

Pobres

Al ver a la multitud, tuvo compasión, porque estaban fatigados y abatidos, como ovejas que no tienen pastor (Mt 9)

Esas ovejas sin pastor son, leo el texto anterior, las que necesitan y mueven la compasión del Señor.

Estos pobres están fatigados y abatidos, como cualquiera de nosotros en algunos momentos; estamos necesitados de compasión.

Acerca de una de las paradojas que nos hacen pensar, la del sufrimiento, por un lado, y la de la alegría de la resurrección de Cristo, por otro, dice el filósofo Evandro Agazzi: “La perfección de Dios implica también su capacidad de sufrir” (de sufrir en la persona de Cristo).⁵

Vuelvo a Fares:

Otra característica de los pobres por la cual al Padre le gusta identificarse con ellos: además de *ser invisible*, como el mendigo de la estación en medio de la gente que pasa, nuestro Padre habita en el reino de la gratuidad, para decirlo de alguna manera. Y en los pobres, el sentido de la gratuidad es inmediato y total.

Estamos hablando de *propiedades trascendentales*, no de cuestiones relativas. Más allá de la situación que las provoca, que no es deseable por sí misma, nuestro Padre la aprovecha para consolidar su presencia salvífica en un corazón que late invisible y gratuitamente.⁶

Las propiedades trascendentales, por ejemplo la gratuidad del bien, o la verdad, o

⁴ *Ibidem*.

⁵ E. Agazzi, *La conoscenza dell'invisibile*, Mimesis Edizioni, Varese 2021, p. 138 reseñado por J.J. Sanguinetti.

⁶ *Contemplar el rostro de Cristo en los pobres*, p. 152

la unidad, son equivalentes al ser. En este caso, la afirmación de Fares es muy audaz, porque sostiene que el sentido de la gratuidad de un pobre es equivalente al de Dios. Ni mi amigo Diego Fares ni yo pensamos que una propiedad trascendental de un ser creado sea **igual** a la de Dios. Pero a los dos nos alegra ver que en la vivencia de gratuidad del pobre que en la estación ofrece un calendario “a voluntad” hay una participación de la Vida. Antes de terminar la presentación de su libro a los lectores de *Communio*, Diego Fares me mandó otro, que cito para terminar:

San José

¿Qué nos enseñaría, diría y explicaría san José, con su vida más que con sus palabras, acerca de este corazón de padre? Pienso que con el gesto de estrechar al Niño en sus brazos y darle un beso, san José nos enseña y nos explica que ser número dos, con alegría y fecundidad, solo es posible si uno, por un lado, «adora» al número Uno, al Padre, y si, por otro lado y al mismo tiempo, adora a sus predilectos: a Jesús y a los pobres, que son los preferidos de Jesús. Solo en la adoración que nos hace sentirnos estrechados por el abrazo de nuestro Padre Dios y que nos lleva a abrazar con nuestro servicio a los más pobres y pequeños, podemos colmar ese deseo ilimitado de ser amados que hace que tantas veces nos robemos el primer lugar (o lo compremos), siendo que lo podríamos tener gratis si, en vez de adorarnos a nosotros mismos, adoráramos al Padre y a los más pequeños. Solo el amor a un hijo puede hacer que un padre y una madre vivan felices en ese segundo lugar que es el del servicio y que hace que tengan en el primer lugar de su corazón no a sí mismos, sino al hijo o hija amados.⁷

⁷ Diego Fares, Marta Irigoy, *San José, la ternura de un padre*. Madrid, Claretianas, 2022, p. 6. El libro sigue el eje de la carta *Patris Corde*, del papa Francisco, del 8 de diciembre de 2020.

Tras la promesa del padre en Eneida

Felicitas Casillo^{1*}

Los vínculos humanos esenciales, como es la relación entre padre e hijo, fueron representados por diversas expresiones creativas a lo largo de la historia. A partir de una metáfora sacramental, George Steiner describió esa capacidad del arte como una “presencia real”: la obra era presencia verdadera del “ser significativo” de las cosas. El arte nos “habitaba”², alumbraba nuestra experiencia y la dotaba de sentidos. Esta noción de Steiner permite superar la metáfora materialista de la cultura como mera *constructora* de realidad. En cambio, la cultura puede llegar a *ser*, en tanto se sostenga en una ontología de la que el hombre tiene experiencia honesta. Esta dignidad en el orden del signo aparece ya en el Génesis, cuando Dios otorga a Adán el privilegio y la responsabilidad de designar cada cosa creada (Gn 2,19-20).

El propósito de este comentario consiste en dar cuenta de un caso nuclear del motivo expresivo “paternidad-filiación” en *Eneida*, de Publio Virgilio Marón³. Parte del argumento de esta epopeya —y de la cosmovisión romana en general— gira en torno de la piedad filial, es decir, esta es uno de los temas del poema, pero al mismo tiempo, la forma en la que opera el texto a través de la historia es en sí misma de filiación, primero, y de paternidad, después.

1. Anquises y Eneas

En su original estudio sobre el personaje de Anquises, Robert Lloyd⁴ sugirió que había dos formas de considerarlo en relación al argumento de *Eneida*. La primera, como mero complemento del personaje del hijo, necesario para el lucimiento de la *pietas* en Eneas. La segunda forma de considerar a Anquises era a través de su evolución como personaje. Esta variación, lejos de ser improvisada por Virgilio, demostraba el enorme trabajo narrativo que el poeta había realizado con el personaje: desde su aparición como un anciano resignado en el desastre de Troya hasta su rol de patriarca profeta en el inframundo. Para Lloyd, que Anquises fuera determinante en los primeros seis libros de *Eneida* se concretaba mediante su “significativa ausencia” en los libros I y IV; su

^{1*} Doctora en Comunicación Social y Profesora de Análisis del Discurso y Géneros Creativos en la Universidad Austral (Buenos Aires).

² GEORGE STEINER, *NO PASSION SPENT. ESSAYS 1978-1996*. (LONDON: FABER AND FABER, 2010), 49.

³ VIRGILIO, *ENEIDA*. (MADRID: ALIANZA, 1990). SE TOMÓ DE ESTA EDICIÓN EL TEXTO ORIGINAL LATINO Y LA TRADUCCIÓN DE RAFAEL FONTÁN BARREIRO, AUNQUE EN ALGUNAS CITAS SE OFRECEN VARIACIONES Y TRADUCCIONES PROPIAS.

⁴ ROBERT B. LLOYD, “THE CHARACTER OF ANCHISES IN THE AENEID”. *TRANSACTIONS AND PROCEEDINGS OF THE AMERICAN PHILOLOGICAL ASSOCIATION* (1957) VOL. 88, 44-55.

aparición “en carne”, en los libros II y III; y, “en espíritu”, en los libros V y VI⁵.

Ubicar al personaje de Anquises en la estructura del poema es un ejercicio relevante, que ayuda a comprender mejor su rol, porque, así como *Eneida* puede concebirse en dos partes —desde el libro I al VI, y del libro VII al XII—, también dentro de la primera parte se encuentran dos libros que tensan argumentalmente el poema. Estos libros, sobre los que mayormente tratará este ensayo, son el II y el VI: en el primero de ellos, Anquises está vivo, mientras que en el VI es ya un espíritu. De esta manera se descubre también en el personaje del padre de Eneas el contraste trágico tan característico en los diferentes niveles de la obra.

2. Troya, la casa paterna

Hacia el final del libro II de *Eneida*, Eneas describe a Dido cómo el rey Príamo acaba de ser degollado por Pirro mientras la ciudad arde y los compañeros de Eneas están heridos o ya han muerto. La cruel muerte del rey, de igual edad que Anquises, evoca al héroe la figura de su propio padre, y esa “visión anticipada de la peor muerte para los suyos lo impulsa a huir en su búsqueda”⁶. También la maternal Venus, que se aparece frente a Eneas, le sugiere no dejarse cegar por la ira e ir en cambio a salvar a su familia. La diosa enuncia, entonces, una de las claves para comprender el infortunio de Troya: no fueron tanto los griegos con su caballo —“fatalis maquina” (II, 237), “máquina fatal”; “monstrum infelix” (II, 245), “monstruo infeliz” — los culpables de la caída, sino el destino superior reservado al héroe. Venus corre el velo de los ojos de su hijo para que observe cómo los dioses destruyen la ciudad. Eneas, el narrador, compara esa visión de Troya con un añoso olmo al que los labradores pugnan por derribar. Son comunes a lo largo de todo el texto estas comparaciones con la naturaleza. En este caso, la analogía suma un sentido sacrificial esencial para este análisis: así como los agricultores derriban desde lo alto de un monte al árbol, cuya madera posiblemente será destinada como instrumento o material de construcción, de modo semejante, los dioses destruyen Troya para que de sus restos surja Roma. Guiado por Venus, Eneas se encamina en aquel momento a salvar a los suyos: a su paso “flammaeque recedunt” (II, 630), “y las llamas retroceden”.

Es en esa escena cuando el personaje de Anquises, que en el libro I solamente había sido mencionado, se vuelve central en la narración. El anciano se niega a abandonar su casa y su ciudad, y exhorta al hijo, en cambio, a que huya. A los atroces hechos que acaban de ocurrir en el palacio del rey, se suma esta otra escena desgarradora en la casa del padre: “ipse manu mortem inveniam” (II, 645), “con mi propia mano encontraré la muerte”, afirma Anquises. Ya ni siquiera le importa la sepultura, condición para

⁵ ROBERT B. LLOYD, “THE CHARACTER OF ANCHISES IN THE AENEID”, 45.

⁶ MARÍA MERCEDES SCHAEFER, “LA PALABRA AL SERVICIO DE LA IMAGEN: *ÉKPHRASIS* Y PERSUASIÓN EN EL RELATO DE LA CAÍDA DE TROYA”, *PERSONA* (2020) AÑO V, N.º 9-10, 168.

poder acceder al Hades: “facilis iactura sepulcri” (II, 646), soportará con facilidad que sus despojos permanezcan insepultos. Tal es el dolor que embarga al anciano por la caída de Ilíón.

Ciertamente, Anquises está desesperanzado, pero sereno, “perstabat” (II, 650), permanecía impassible. Lloyd vincula esta resistencia no con una debilidad, sino, por el contrario, con su condición de *pater familias*. Esta actitud era muy propia de la valentía que formaba parte de la *virtus* romana y se comprende que Virgilio la haya querido ensalzar. En esta escena fundamental, el poeta se las apaña para que los valores romanos impulsen las acciones de los personajes sin entrar en contradicción: la piedad filial de Eneas que ruega a su padre que escape, y la autoridad de Anquises que enfrenta el dolor y resiste. Lloyd sostiene que cuando Anquises se niega a dejar su casa, la *pietas in patrem* entra en conflicto momentáneo con la *pietas in deos*⁷. Será recién al terminar el libro VI cuando Anquises concilie ambas piedades y envíe al hijo a su destino de gloria.

La situación se resuelve con un prodigio: aparecen llamas en las sienas del pequeño Ascanio, un recurso que se repite en la historia mítica de Roma. Anquises interpreta con júbilo el augurio, y en ese instante una estrella ilumina la noche troyana y señala con su estela el camino por el que deben huir. El anciano padre, entonces, se dirige a los dioses e implora que favorezcan a su estirpe. Eneas le dirige unas palabras que nutrirán múltiples representaciones en la historia del arte: “Entonces, vamos, querido padre, súbete sobre mi cuello / te llevaré sobre mis hombros, y no me pesará esta carga; suceda lo que suceda, uno y común será el peligro, / común la salvación para ambos” (II, 707-710)⁸. Este discurso cobra aún mayor valor si se tiene en cuenta que el mismo Eneas es el narrador del libro II, es decir, Eneas elige citar sus propias palabras. En la historia que le cuenta a Dido, la reina de Cartago, el héroe subraya el destino común que lo une con su padre.

Luego, Eneas pide a Anquises que sostenga los objetos sagrados y los penates, los dioses de la familia, porque él, impuro de la guerra, no podía hacerlo. El héroe se cubre los hombros con la piel de un león y se inclina para cargar a Anquises. El pequeño Ascanio toma su mano derecha y los sigue Creúsa, que pronto se perdería. La escena resume el alma romana: el piadoso Eneas, el varón de las armas, a quien Virgilio se proponía cantar al comienzo del poema, carga a su padre y a sus dioses, y guía a su

⁷ ROBERT B. LLOYD, “THE CHARACTER OF ANCHISES IN THE AENEID”, 47.

⁸ Las citas más extensas se presentan en el cuerpo del texto directamente en castellano y en latín a pie de página, como en esta ocasión: “ergo age, care pater, cervici imponere nostrae; / ipse subibo umeris nec me labor iste gravabit; / quo res cumque cadent, unum et commune periculum, / una salus ambobus erit (...)” (II, 707-710).

esposa y a su hijo⁹. Mientras huyen de Troya, Anquises, encaramado sobre su hijo, cree oír los pasos de los dánaos: ««nate», exclamat, «fuge, nate»» (II, 711), ««hijo», exclama, «huye, hijo»». Eneas se apresura y luego se percata de que Creúsa se ha quedado atrás. Deja entonces a su padre y a su hijo a resguardo, junto al templo de la diosa Ceres, a las afueras de la ciudad, y regresa desesperado. El protagonista debe pagar el precio del héroe trágico y conocer el alcance del daño. Halla la casa paterna saqueada y calcinada, y algo semejante ve en el palacio de Príamo y en los templos. Llama a voces a su mujer por las calles de la devastada Troya, y en ese momento se le aparece el espíritu de Creúsa, que había corrido igual suerte que su padre, el rey Príamo. Esta es la tercera aparición del libro II, además de la de Héctor y la de Venus, y al igual que en las apariciones anteriores, Creúsa le confirma a Eneas la disposición divina: debe ya dejar Troya y en las riberas del Tíber fundar Roma. Al finalizar el libro segundo, Eneas vuelve a tomar a su padre sobre los hombros y a encaminarse a su destino.

En el libro III, Virgilio presenta a Anquises como el líder que dirige la partida. Entonces, el lector conocerá la capacidad del anciano para interpretar los signos de los dioses, incluso cuando yerre o dude. Es conocido el episodio en el que vacila acerca de si los caballos son signos de paz o de guerra (III, 539-543). Esta capacidad terminará de desplegarse con mayor perfección en el libro VI, cuando, ya purificado por la muerte, Anquises se presente como profeta veraz. El libro III, que como el libro II tiene por narrador a Eneas, termina con la muerte de Anquises, de la que no se incluyen detalles. Acongojado, el héroe lo llama “pater optime” (III, 710), óptimo padre. Finalmente, en los últimos tres versos, Virgilio reaparece como narrador y significativamente nombra a Eneas como “pater Aeneas” (III, 716).

Al igual que en el libro I, durante el libro IV, cuando Eneas deba superar la prueba de Dido en Cartago, Anquises está ausente. El héroe echa de menos a su padre. Es la fidelidad al recuerdo del anciano lo que lo mantiene en el camino signado. El héroe confiesa a Dido que ha soñado con su padre: “A mí la turbia imagen de mi padre Anquises, cada vez que la noche / cubre la tierra con sus húmedas sombras, cada vez

⁹ La representación artística de esta escena, presente en otras fuentes como Apolodoro y Ovidio, suele denominarse “grupo Eneas”. Aunque su recreación visual se observa ya en vasos griegos del siglo VI a.C., en la Roma contemporánea a Virgilio fue un motivo popular, acuñado incluso en monedas. Más tarde, en el siglo XVII, con el auge de la representación del ciclo troyano, el motivo reaparece en la pintura. Para una referencia más completa sobre esto se sugiere: PILAR FERNÁNDEZ URIEL, “EL MITO FUNDACIONAL DE ROMA. EL GRUPO DE ENEAS EN EL MUSEO DEL PRADO Y SU PERVIVENCIA EN LA PINTURA”. *EIKÓN IMAGO* (2017) 10 (2). EN ESCULTURA, UNA DE LAS REPRESENTACIONES MÁS ACABADAS DE ESTE MOTIVO ES EL GRUPO ESCULTÓRICO ENEAS, ANQUISES Y ASCANIO, DE BERNINI, DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII. EN ESTA ESCULTURA, ENEAS OBSERVA CON ATENCIÓN EL SUELO, COMO QUIEN ANDA CON CUIDADO PARA NO TROPEZAR, MIENTRAS QUE ANQUISES, EN CAMBIO, DIRIGE LA MIRADA HACIA ADELANTE, LIGERAMENTE HACIA LO ALTO.

que surgen/ los astros de fuego, en sueños me advierte” (IV, 351-353)¹⁰.

En el libro V, con motivo de los funerales de Anquises, Virgilio narra juegos de estilo homérico. Eneas se refiere a él entonces como divino: “divinique ossa parentis” (V, 47), “los huesos del divino padre”, y como santo: “sancte parens” (V, 80), “sagrado padre”. Hacia el final del libro, Anquises reaparece como espíritu y se dirige a su hijo con gran ternura: “nate, mihi vita quondam, dum vita manebat, care magis (...)” (V, 724-5), “Hijo, a quien quise un día más que a mi vida, cuando la vida tenía”. Le vaticina, entonces, que le espera una guerra en el Lacio, para la que deberá contar con sus mejores hombres, pero antes le pide que descienda al Averno para encontrarse con él: “tum genus omne tuum et quae dentur moenia disces” (V, 737), “entonces toda tu raza conocerás y qué murallas te aguardan”.

3. Roma, la gloria del hijo

Al comienzo del libro VI, la Sibila de Cumas advierte a Eneas sobre oscuros enigmas. El héroe le responde que aun así le permita franquear la puerta hacia el Aqueronte para reencontrarse con su padre: “Yo a él, entre las llamas y los dardos a miles que nos seguían, / lo rescaté sobre mis hombros y lo liberé de las manos del enemigo; / él, siguiendo mi camino, todos los mares conmigo / y todas las amenazas del piélago y del cielo soportaba” (VI, 110-114)¹¹. La escena es conmovedora: Eneas, el héroe cuyo destino está señalado desde lo alto, ruega para poder reencontrarse con su padre. Si bien el protagonista busca un saber profético en el inframundo, el lector también puede interpretar que el móvil del héroe es simplemente el amor filial.

Ante el pedido, la Sibila le advierte que es difícil regresar de la morada de los muertos, “dis geniti potuere” (VI, 131), “pudieron hijos de dioses”, pero que, si tanto desea aventurarse en tales sitios, deberá dar sepultura a Miseno, uno de sus hombres, hallar la rama de oro que solo podrá arrancar si es uno de los elegidos y, finalmente, ofrecer ganado en sacrificio. La tierra tiembla luego de que ocurran tales sucesos, y Eneas se apresura a seguir a la Sibila por una de las bocas del inframundo. Aparece nuevamente entonces la voz del poeta: Virgilio, en primera persona, ruega a los dioses que se le conceda narrar lo visto por su protagonista, “sit mihi fas audita loqui” (VI, 266), “pueda yo decir lo que oí”.

La lectura del libro VI posiblemente sea una de las experiencias literarias más entrañables, porque sus resonancias se extienden a lo largo de la historia. Algunos de

¹⁰ “me patris Anchisae, quotiens umentibus umbris / nox operit terras, quotiens astra ignea surgunt, / admonet in somnis et turbida terret imago” (IV, 351-353).

¹¹ “illum ego per flammam et mille sequentia tela / eripui his umeris medioque ex hoste recepi; / ille meum comitatus iter maria omnia mecum / atque omnis pelagique minas caelique ferebat, / invalidus, viris ultra sortemque senectae” (VI, 110-114).

esos ecos fueron conocidos y queridos por el propio autor, motivos y argumentos que tomó de la literatura griega. Pero otras de esas reverberaciones serían parte del viaje de la obra a través de los siglos y obviamente no fueron previstas por Virgilio. La prueba que debe atravesar el héroe guiado por la Sibila es doblada por el paso de Dante guiado por el propio Virgilio a través del infierno y el purgatorio, y, misteriosamente, también recuerda el descenso de Cristo antes de su Resurrección. Asimismo, en este libro se hallan algunos de los versos más recordados, como la hipálage tan admirada por Borges: “Ibant obscuri sola per nocte per umbram” (VI, 268), “Iban oscuros por las sombras bajo la noche solitaria”. La figura podría tener un doble propósito narrativo: uno escénico, tan propio de la descripción visual virgiliana, y otro de carácter psicológico o espiritual. Ciertamente, Eneas y la Sibila eran siluetas desdibujadas en la oscuridad, pero la adjudicación de una característica extraña a los personajes —“iban *oscuros*”— provoca que el lector repare particularmente en el ánimo tenso del héroe en los umbrales del antiguo Averno. Esa doble oscuridad, exterior e interior, se repetirá cuando Eneas encuentre a la despechada Dido, versos más adelante, en los campos del llanto, “agnovitque per umbras obscuram” (VI, 452-453), “y la reconoció oscura entre las sombras”.

Ante las aguas del Cocito, la Sibila llama a Eneas “Anchisiade”, “hijo de Anquises” y le explica que las almas que conforman una multitud apiñada en las orillas, esperando poder subir a la barca de Caronte, son aquellos muertos que no han recibido sepultura. Entre estas almas, Eneas reconoce a Palinuro, el timonel de su nave, quien le narra que después de haber caído al mar, había sido abatido por un “gens crudelis” (VI, 359), un pueblo cruel, en las costas de Italia. Palinuro también nombra a Eneas como antes había hecho la Sibila: “hijo de Anquises”. En el inframundo, el sitio donde mora el pasado y donde el héroe conocerá su futuro, la identidad de Eneas no está dada aún por sus hazañas, sino por la de ser hijo de su padre.

Se sucederán entonces diversas escenas memorables, como los “lugentes campi” (VI, 441), los campos del llanto, donde se encuentran los suicidas y los que padecieron amores tormentosos. Allí hallará a Dido, a quien le pedirá disculpas sin recibir contestación. Eneas y la Sibila prosiguen su camino y atraviesan otros sitios de la geografía infernal donde se suceden angustias y castigos para diversos tipos de vicios y faltas. Finalmente, llega Eneas a la puerta de columnas de diamante, que da comienzo a los campos felices, los radiantes Elíseos. Virgilio se demora entonces en la descripción que recuerda a sus obras anteriores, *Bucólicas* y *Geórgicas*: los Elíseos son un *locus amoenus*, una Arcadia plácida, poblada de almas que descansan por la virtud de sus vidas pasadas. Allí están los guerreros que murieron por la patria, los castos sacerdotes y quienes ennoblecieron la vida con las artes. Héroe e ilustres del pasado compiten en juegos, adiestran caballos, bailan, recitan poemas, hacen música. Así como en las anteriores escenas los personajes todavía padecen, acrecentado, el estado de malestar ocasionado por las faltas cometidas en la tierra; también en los campos felices persiste y crece la virtud. Virgilio compara a sus habitantes con las activas abejas bajo la luz dorada del verano.

Allí, al fin, Eneas se encuentra con Anquises, que en ese instante observa en un valle a las almas de quienes serán los héroes de Roma. Otra vez, la escena condensa los valores de la romanidad: es el padre anciano, el *pater familias*, quien observa el futuro. Anquises no solamente es padre de un hijo, sino de toda una progenie. Eneas accede a una visión de su destino a partir de la mediación de su padre. Cuando Anquises ve venir a Eneas, se adelanta: “alacris palmas utrasque tentedit effusaeque genis lacrimae” (VI, 685-686), “tendió gozoso ambas palmas y se llenaron de lágrimas sus mejillas”. Eneas intenta abrazarlo, pero no puede asir su imagen. Es entonces cuando Anquises explica a su hijo el viaje de las almas a través de las diversas estancias del inframundo y la dinámica espiritual detrás del universo visible. Finalmente, muestra a Eneas las almas de sus descendientes.

El lector percibe entonces claramente la evolución del personaje: el anciano dispuesto a morir por la gloria pasada de Troya es ahora quien promete a su hijo otra ciudad imperecedera, que su descendencia hará grande, desde Ascanio, luego llamado Julo, fundador de la *gens Julia*, hasta el emperador Augusto, contemporáneo a Virgilio, y bajo el auspicio de quien el poeta componía. Es interesante el movimiento que nos presenta el poema: mientras Anquises cuenta estos sucesos a su hijo, que los desconoce porque pertenecen al futuro, Virgilio los narra a los romanos contemporáneos, que sí podían conocerlos, porque implicaban sucesos y nombres del pasado legendario de Roma. El poeta no refiere la reacción de Eneas mientras su padre va señalándole estas cosas, pero ese silencio es elocuente. Puede suponerse deslumbrado por el vaticinio, y así mismo, podemos suponer que la audiencia romana se volvería asombrada hacia la historia ya conocida, apreciándola aún más a partir del poema. Este movimiento implica también a los lectores de los siglos posteriores, testigos del curso de la obra y del misterioso destino de Roma en la historia posterior.

Luego del discurso de Anquises, el libro sexto finaliza con las llamadas “*somni portae*” (VI, 893), “puertas del sueño”. Una de las puertas es de cuerno, y por ella se sale a las “sombras verdaderas”; Virgilio utiliza esa expresión quizás como una alusión platónica: “*qua veris facilis datur exitus umbris*” (VI, 894). La otra puerta, de marfil, es la de los “falsos ensueños”, “*sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes*” (VI, 896), “pero envían los Manes al cielo los falsos ensueños”. Por esta puerta, Anquises indica la salida a Eneas. Este hecho es misterioso y podrían haberle cabido varias interpretaciones. ¿Por qué Eneas no sale por la puerta que conduce a lo real y en cambio cruza la del ensueño? Sin cerrar la obra a un único sentido, es posible señalar que, según la coherencia del relato, los hechos narrados por Virgilio son futuros, aún no ocurrieron en la trama, aunque el lector los sepa mitológicamente ciertos. Es decir, el género de la declamación de Anquises es la profecía o la promesa, o ambas al mismo tiempo. El héroe, entonces, no se retira de los Eliseos hacia una realidad que sabe cierta de modo empírico, sino que su confianza, que será patente a lo largo de los siguientes libros de *Eneida*, y todo el futuro de Roma se sostienen en la promesa del padre. En los versos finales del libro, las naves de Eneas anclan en el puerto de Cayeta, y el héroe comienza a concretar su destino.

4. Una forma filial y paternal

El comienzo de este ensayo aludió el peculiar vínculo entre arte y realidad. La noción de “presencia real” permitía asumir al arte como signo real y realizador. El caso que se ha intentado desarrollar hasta aquí revela que la obra artística ilumina de un modo especial la experiencia humana. El arte nos devuelve no solamente el rostro humano, sino que permite que percibamos en esa imagen una semejanza misteriosa que nos arrebatara de la inmanencia y nos trasciende. La lectura de *Eneida* y el despliegue de la relación entre Anquises y Eneas no deja indiferente al lector acerca de su propia situación vital. Las figuras del arte operan, entonces, como una cima desde la cual observamos más profundamente el propio paisaje: desde una íntima lejanía —un “aura”, al decir de Walter Benjamin¹² — nos reconocemos a distancia.

Este lazo entre arte y realidad no se limita a la función referencial del signo, es decir, que el arte meramente *trate* sobre la realidad, sino que la misma forma artística es imagen del ser, y, en este sentido, *Eneida* se relaciona también desde un aspecto formal con la paternidad y la filiación. Como se mencionó más arriba, la obra fue gestada desde una tradición anterior, y la tradición posterior se ha nutrido de su fertilidad. Entre las fuentes del poema se hallan *Iliada* y *Odisea*, los *Nóstoi*, pasajes de Eurípides, también las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas, y fragmentos de Ennio, Nevio, Varrón, Lucrecio y Catulo¹³. Luego, la corriente de discursos continúa hasta el que fue quizás su vínculo posterior más memorable, en el siglo XIV, cuando Dante desciende al infierno guiado por el mismo Virgilio. Como Anquises con Eneas, Virgilio no puede acompañar a Dante durante todo el ascenso hacia la ciudad prometida. Finalmente, en el tercer canto de la *Divina Comedia* se narra, otra vez, la gloria de una patria futura, pero no la de la Roma pagana, sino la Gloria del Paraíso. El vínculo de filiación entre Virgilio y la literatura griega y parte de la literatura romana contemporánea se repitió también en Dante en relación a *Eneida*: la *Commedia* asimiló en sí misma la obra de Virgilio y la incorporó plenamente al caudal de la cultura cristiana.

El origen de la conexión entre Virgilio y el cristianismo, sin embargo, es misterioso, y se remonta a la enigmática cuarta *égloga* de *Bucólicas*¹⁴, en la que, asombrosamente, el poeta menciona una “Virgen” y un “niño”, con quien “concluirá la edad de hierro y

¹² WALTER BENJAMIN, *LA OBRA DE ARTE EN LA ERA DE SU REPRODUCTIBILIDAD TÉCNICA Y OTROS TEXTOS*. (BUENOS AIRES: EDICIONES GODOT, 2015), 31.

¹³ GODOFREDO IOMMI, “ENEIDA-AMEREIDA. PRIMERA CLASE DEL TALLER DE AMÉRICA”. (VIÑA DEL MAR: TALLER DE INVESTIGACIONES GRÁFICAS, ESCUELA DE ARQUITECTURA UCV, 1981).

¹⁴ Se recomienda sobre esto el ensayo de THOMAS S. ELIOT, “VIRGIL AND THE CHRISTIAN WORLD”. *ON POETRY AND POETS*. (NEW YORK: THE NOONDAY PRESS, 1957), y HARRISON C. COFFIN, “THE INFLUENCE OF VERGIL ON ST. JEROME AND ON ST. AUGUSTINE”. *THE CLASSICAL WEEKLY*, THE JOHNS HOPKINS UNIVERSITY PRESS (1924) VOL. 17, NO. 22, 170-175.

empezará la de oro en todo el mundo”¹⁵. La interpretación histórica de este texto fluctuó entre un sentido neopitagórico y el sentido del mesías esperado. En *De civitate Dei*, San Agustín se inclina por este último: “sólo puede sanar el salvador, al que estos versos se refieren”¹⁶ ¹⁷. Parece interesante la solución que T. S. Eliot¹⁸ dio a este enigma cuando comparó la predicción de Virgilio con la verdad que alcanza la “inspiración poética”¹⁹. Incluso cuando Virgilio ignorara que su canto de alabanza enunciaba hechos futuros, la gran poesía tenía el poder de ser “expresión” de la verdad. En el caso de *Eneida*, este carácter revelador nos manifiesta un vínculo que está en el corazón de nuestra cultura.

¹⁵ “Iam red it et Virgo, redeunt Saturnia regna; / iam nova progenies caelo demittitur alto. / Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum / desinet ac toto surget gens aurea mundo (...). (IV, 5-10).

¹⁶ S. AGUSTÍN. *LA CIUDAD DE DIOS. LVIII-XV*. TRAD. ROSA M. MARINA SÁEZ. (MADRID: GREDOS, 2012). LX, CXVII, 108.

¹⁷ Sobre esta hipótesis interpretativa, Coffin se refiere a una probable influencia de los libros proféticos del Antiguo Testamento en los propios escritos de Virgilio (174).

¹⁸ En relación a *Eneida*, se sugiere también el ensayo THOMAS S. ELIOT, “WHAT IS A CLASSIC?”. ON POETRY AND POETS. (NEW YORK: THE NOONDAY PRESS, 1957), QUE EN LA ARGENTINA SE EDITÓ EN 1959 EN SUR, TRADUCIDO POR MARÍA RAQUEL BENGOLEA.

¹⁹ THOMAS S. ELIOT, “VIRGIL AND THE CHRISTIAN WORLD”. ON POETRY AND POETS. (NEW YORK: THE NOONDAY PRESS, 1957), 137.

Los grupos pentecostales:

Una experiencia cristiana que nos sigue cuestionando

—
Fr. Jorge A. Scampini O.P.^{1*}

A partir de la Reforma del siglo XVI, y a nivel global, el protestantismo ha experimentado un creciente proceso de diversificación, que lo ha convertido para gran parte de los católicos en una realidad difícil de conocer en su complejidad. Un riesgo que se sigue es caer en la tentación de sobrevolar esa realidad formulando juicios no bien fundados o no verificados. En el caso de nuestro país, la presencia protestante ha sido el resultado de tres corrientes diferentes: a) Un protestantismo de ‘residentes’ y ‘de inmigrantes’, a partir de la tercera década del siglo XIX (anglicanos, presbiterianos, luteranos, reformados y valdenses); b) Un protestantismo ‘de misión’, desde mediados del mismo siglo, y cuyas exponentes más conocidos son los metodistas y los bautistas; c) Por último, el protestantismo evangélico de tipo experiencial, desde las primeras décadas del siglo XX, del cual la corriente más activa y difundida es el pentecostalismo. En su presentación de los ‘rostros’ del protestantismo latinoamericano, J. Míguez Bonino afirmaba que hasta la aparición de pentecostalismo, el protestantismo sólo había logrado recoger “el polvo suelto en la superficie de la sociedad latinoamericana”.² El actual mapa del protestantismo en Argentina expresa aún esa imagen.³

En efecto, en las últimas seis o siete décadas el pentecostalismo ha constituido la única fuerza ‘concurrente’ con la Iglesia católica comprometida en el anuncio de Jesucristo y que, como fruto de ese empeño, ha generado un nuevo y diferente ‘modo de ser Iglesia’. Para los católicos se trata de una realidad desafiante, ya que esa expansión se ha dado sobre todo a costa de la Iglesia católica y, con su poder de convocatoria, le ha permitido ocupar un espacio público en los grandes debates de la sociedad argentina –pensemos en lo sucedido con ocasión del debate por la legalización del aborto y la clara defensa de la vida desde la concepción-. Ahora bien, como católicos en un país históricamente católico, no encontraremos una respuesta adecuada a este fenómeno y no ensayaremos modos de relación con él hasta dilucidar su significado: ¿Se trata de un problema pastoral al que aún no se le ha encontrado una respuesta satisfactoria? O,

^{1*} Profesor de Teología Dogmática en la UCA y en el CEOP. Miembro de *Communio* Argentina.

² J. Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge, 1995, 57.

³ Si tuviéramos que ponerle nombre y fecha de institucionalización a las denominaciones pentecostales con una presencia más temprana en nuestro país: Iglesia Cristiana Bíblica (1916); Asociación Evangélica Asambleas de Dios (década del 20); Iglesia de Dios (1927); Asociación la Iglesia de Dios (1952); Iglesia Evangélica Pentecostal Misionera (1953). A ellas se sumaron la Asamblea Cristiana; la Comunidad Cristiana; la Iglesia Pentecostal de Santidad; la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular en Argentina.

sin negar esto, ¿estamos ante una experiencia de vida cristiana de la que seguramente debamos aprender algo?

Un paso a dar para afrontar el desafío planteado por el pentecostalismo, pastoral y ecuménicamente, es discernir si éste ha significado *sólo* una ruptura con el catolicismo o estaríamos más bien ante la expresión de una cierta continuidad, que ha preservado en una gran parte de nuestro pueblo aspectos nada relativos de la fe y la moral cristiana. Esta segunda posibilidad cuestiona la actitud más generalizada que se ha dado hasta hoy en muchos ámbitos católicos, ya que una visión simplista, por el origen protestante del pentecostalismo, puso el acento en la ruptura, viendo sólo los peligros que el avance evangélico representaba para la Iglesia católica. Hace una décadas era habitual escuchar hablar de una ‘invasión de las sectas’ fomentada por intereses foráneos, y que, sin demasiado discernimiento, ubicaba en la misma ‘bolsa’ realidades muy diversas, fueran éstas cristianas o no.⁴ Ese tipo de afirmaciones era una versión reciclada de aquella ya presente en los ámbitos católicos de América Latina a fines del siglo XIX, cuando las primeras incursiones del protestantismo de misión eran saludadas por las élites criollas ilustradas como un prometedor signo de apertura y de progreso ante un catolicismo que consideraban retrógrado. Era el momento en que los católicos veían multiplicarse leyes laicistas y anticlericales. La persistencia en este tipo de visión ha impedido ver a tiempo cuándo y de qué modo se fue difundiendo el pentecostalismo en nuestro país y las razones que explican la acogida de su predicación por parte de muchos católicos.⁵

Una visión más matizada, en cambio, con capacidad de discernir los elementos de continuidad, llevaría a aceptar como un dato de la realidad que la captación de católicos por el mensaje pentecostal –la mayoría de los cuales carecía de una adecuada atención pastoral-, ha evitado que éstos cayeran en los verdaderos males: la indiferencia religiosa, la superstición y los cultos no cristianos, y una vida moral desordenada. Por eso es necesario saber plantearse los interrogantes. Cuando se produce un cambio de afiliación religiosa la respuesta adecuada nunca puede reducirse a la denuncia de la acción explícita o implícita de la nueva comunidad que acoge, ya que se debe considerar también qué es lo que en la comunidad de origen ha favorecido ese éxodo. O, en otras palabras, hay que tener la lucidez suficiente para evaluar qué ha dejado de hacerse pastoralmente en la Iglesia católica, o se lo ha hecho de un modo que no ha respondido a las exigencias de los cambios demográficos, sociales y culturales. Pero tal vez haya que dar un paso más: ¿el hecho de que un número considerable de católicos haya dejado visiblemente la Iglesia católica, atraídos por otros grupos que predicán a Cristo –nuestra especialidad-, no nos sugiere que hay algo que podamos aprender de

⁴ Como ejemplo, por lo poco matizado de sus expresiones, ver Documento de Santo Domingo (1992), nn. 138-139, 145.

⁵ Cf. D. Míguez, «El protestantismo popular en Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX», *Anuario IEHS* 17 (2002): 163-199

esos otros cristianos?⁶ Evidentemente, una actitud semejante no significa permanecer en el reconocimiento de un fracaso, sino abrirse a la posibilidad de generar algo nuevo al servicio del Evangelio, aunque esto exija vivir varias ‘conversiones’, de las que es tan habitual hablar hoy: una ‘conversión pastoral’ o, incluso, una ‘conversión eclesial’.⁷ Ahora bien, en toda conversión el primer momento es el cambio de la mentalidad que permite ver algo de un modo nuevo, diferente, y luego actuar en consecuencia. Es en esta perspectiva que quisiera ofrecer estas reflexiones, y lo haré en tres tiempos:⁸

1. Los datos que nos presenta la realidad
2. Una interpretación teológica de la experiencia pentecostal
3. ¿Cómo se presentan los pentecostales en su diálogo con los católicos?

1. Una realidad que nos habla: ¿por qué se van los que se van?

A la hora de ver el modo en que los pentecostales anuncian el Evangelio, o proclaman el misterio de Cristo, sería conveniente repasar las razones que aducen quienes han dejado la Iglesia católica y engrosado las filas de una asamblea pentecostal, más allá del grado efectivo de pertenencia a la Iglesia que tenían, ya que al dar cifras no se suele distinguir entre una pertenencia ‘efectiva’ o sólo ‘nominal’. En otras palabras, ¿cuáles han sido los motivos determinantes que han llevado a bautizados católicos a incorporarse a un grupo pentecostal? Es un modo de evaluar la realidad del *terminus a quo*, señalando nuestra responsabilidad y los desafíos a afrontar en nuestra propia casa.

Según las cifras relativas a nuestro país que suministra el Pew Forum (2014),⁹ el 55% de los evangélicos declara haber sido educado en la fe cristiana como católico. Evidentemente, esto se refiere a las actuales generaciones. Las razones aducidas para el cambio de afiliación, en un orden decreciente, habrían sido las siguientes:

⁶ Esa convicción me ha acompañado en los últimos años; cf. J.A. Scampini, «Pentecostales y católicos: Hacia un ‘intercambio de dones’ para un anuncio renovado del Evangelio», en A. Spadaro/C. Galli (eds.), *La Reforma y las reformas en la Iglesia*, Sal Terrae, Maliaño, Cantabria, 2016, 475-493.

⁷ Cf. *Evangelii Gaudium* 23-33; Congregación para el Clero, Instrucción *La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia* (20.07.2020), nn. 14-26: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2020/07/20/inst.html>

⁸ Para un mayor desarrollo de lo que presentaré me remito a dos contribuciones previas: J.A. Scampini, «El anuncio/proclamación del kerygma en el pentecostalismo», en Conferencia Episcopal Argentina, *La inculturación del Kerygma. Algunos caminos*, Oficina del Libro, Buenos Aires, 2019, 61-83; id., «La Iglesia en el movimiento pentecostal De un modo de ‘vivir la Iglesia’ a los primeros ensayos eclesiológicos», *Revista Teología* LVIII, N° 136 (2021): 73-120.

⁹ Cf. *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*: <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>>

La búsqueda de una experiencia más profunda de Dios ¹⁰	67%
Haber encontrado una comunidad que ayuda más a sus miembros	59%
La experiencia de oración en la nueva iglesia	56%
Haber sido alcanzado por miembros de la otra iglesia	55%
Un mayor énfasis en la moral	49%
Problemas personales	45%
La búsqueda de un mayor bienestar económico	20%
El matrimonio con un no católico	2%

Ningún católico podría cuestionar la legitimidad de las razones aducidas y su motivación auténticamente religiosa, más aún, la mayoría de esas razones se relaciona de modo directo con aspectos centrales del ser Iglesia (la profesión de fe, la celebración de esa misma fe y, como una consecuencia lógica, la caridad fraterna y el testimonio).

Ante las explicaciones que ofrecen las ciencias humanas y sociales, muy valiosas en sus propios ámbitos, las razones psicológicas o de índole material no parecen ser tan determinantes. Si un lugar común ha sido afirmar que la expansión pentecostal se ha dado entre las clases más desfavorecidas, periféricas,¹¹ precisamente porque son desfavorecidas y poco formadas, se debe reconocer que el crecimiento de esas periferias ha puesto de manifiesto la dificultad católica de responder adecuadamente a los nuevos desafíos que se han planteado. Por otra parte, los grupos históricos del pentecostalismo, que se conocen habitualmente como ‘pentecostales clásicos’, y son el objeto de esta presentación, no se identifican en absoluto con aquellos grupos que se caracterizan por la predica de un ‘Evangelio de la prosperidad’¹² o por los grupos ‘carismáticos’ que instrumentalizan el Evangelio con otros fines, como es el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios.

¹⁰ Este porcentaje asciende en El Salvador al 93%; en Guatemala al 91%; y en Nicaragua al 90%.

¹¹ Algunos estudios recientes relativizan esas afirmaciones: H.G. Aasmundsen, *Pentecostalism, Globalisation and Society in Contemporary Argentina*, Elanders, Stockholm, 2013; J. Koehrsen, *Middle Class Pentecostalism in Argentina. Inappropriate Spirits*, Brill, Leiden-Boston, 2016.

¹² Cf. A. Spadaro/M. Figueroa, «Teología de la prosperidad. El peligro de un “evangelio diferente”», *Selecciones de teología* 58, N° 231 (2019): 243-250; M.J. Cartledge, «“Liberation Theology opted for the Poor, and the Poor opted for [Neo-]Pentecostalism”: Illustrating the Influence of the “Prosperity Gospel” in Brazil», en V. Schmiedt Streck/J.C. Adam/C. Carvalhaes (eds.), *(De) coloniality and religious practices: liberating hope*, International Academy of Practical Theology conference series 2 (2021): 82-89: <https://iapr-cs.org/ojs/index.php/iaprcs/issue/view/39/IAPT-CS%20Vol%202%3A%20DeColonialityandReligiousPractices>

Por eso, no podemos dejar de preguntarnos: ¿por qué se han ido los que se han ido?; ¿qué carencias encontraban en sus comunidades católicas de origen?; ¿en qué eslabón de la cadena del itinerario de la vida cristiana, desde el bautismo a las sucesivas etapas de formación y crecimiento en la fe, se encuentra esa fragilidad que no ha logrado retener a todos los que fueron engendrados a la fe en la Iglesia católica?; ¿se trataría de una incorporación a la comunidad cristiana sin haber experimentado el poder salvífico del *kerygma*? O si esto se ha dado, ¿no será que el proceso propio de la *didaché* no ha calado hondo en la vida de los fieles?

Estas preguntas deben formularse antes de abordar el *terminus ad quem* de aquellos que han dejado la Iglesia católica.

2. Una interpretación teológica de la experiencia pentecostal

a) Una realidad compleja y la dificultad de un abordaje simple

Por su realidad vivencial y fragmentada, no es fácil hacer demasiadas teorizaciones o sistematizaciones sobre las doctrinas pentecostales. Los trabajos teológicos más serios al respecto no han sido elaborados en nuestro medio; y, en lo que respecta a lo ya elaborados, es difícil decir hasta qué punto lo que afirman, se vive de modo consciente en todas y cada una de las expresiones locales del movimiento pentecostal. A nivel global se constata una disparidad entre los grupos pentecostales del hemisferio norte y los del sur global. Esa disparidad se percibe también en el ámbito de la investigación teológica y de las publicaciones sobre el pentecostalismo. En el hemisferio norte, donde es probable que residan menos del 10% de los pentecostales, se produce más del 90% de las investigaciones. Es la razón por la cual los seminarios y los ministerios de capacitación pentecostales en el sur utilizan el material publicado en el norte como el principal material prescrito, a pesar de que ese material a menudo tenga poca resonancia en el entorno cotidiano del propio contexto.¹³ Por eso no es extraño que en nuestro medio las nuevas generaciones de pentecostales, ‘más letradas’, incluso con grados académicos a nivel de doctorado, se nutran intelectualmente de lo que se produce en el hemisferio norte.

Teniendo en cuenta lo que acabo de afirmar, creo que un intento de profundización teológica del pentecostalismo en nuestro medio debe contar con una doble fuente: una lectura de la realidad, análoga a lo que realiza la teología católica argentina al tratar la religiosidad popular; y, al mismo tiempo, dejarse orientar como criterio de interpretación y discernimiento por los elementos que ofrece la reflexión teológica más sistemática elaborada en otros contextos. Este segundo elemento es fundamental para que nuestras proyecciones o pre-comprensiones del tema no nos hagan perder de vista cómo se ven los pentecostales a sí mismos.

¹³ Cf. M. Clark, «Pentecostal Ecclesiology: a view from the Global South», Paper presented at European Pentecostal Charismatic Research Association, conference in Riga, Latvia (Nov. 2-5, 2011): <http://www.epcra.ch/id-2011-riga>

b) *La necesidad de equilibrar un juicio*

Si en ese contexto intentáramos centrarnos en lo que los pentecostales ofrecen como lo más propio de su experiencia, probablemente se deba corregir la percepción que se tiene de ellos. En efecto, para muchos, el rasgo más característico del pentecostalismo sería la experiencia de la conversión y el bautismo en el Espíritu. Una experiencia que, como bien sabemos, comparten con más de 300 millones de carismáticos en diferentes iglesias cristianas, incluso en la Iglesia católica. Eso podría llevarnos a afirmar que el aspecto decisivo del pentecostalismo es el neumatológico. Sin embargo, si esto no deja de ser cierto, también lo es que los pentecostales, desde esa experiencia fundante, están convencidos de predicar el Evangelio en su totalidad o integridad, lo que se resume habitualmente, incluso en los grupos más pequeños y menos letrados, en lo que en inglés se denomina el *Foursquare Gospel* (“Evangelio Cuadrangular”), o, en otra versión, en la que se agrega un quinto elemento –*Full Gospel* (“Evangelio pleno” o “íntegro”), estructurado en una especie de credo simple:

“Jesucristo es el Salvador, el Sanador, (*el Santificador*), el Bautizador en el Espíritu y el Rey venidero.”

Por eso, más allá del marcado componente neumatológico, estamos ante un tipo de religiosidad que pone su acento en una relación viva con Cristo bajo diferentes aspectos, y que ha llevado a un teólogo pentecostal a afirmar que:

“El pentecostalismo, en contra del juicio de muchos observadores, no es principalmente un “movimiento neumatológico”, que se centraría en primer lugar en el ministerio carismático del Espíritu Santo. Más bien, el pentecostalismo es un movimiento cristocéntrico robusto.”¹⁴

La centralidad de Jesucristo, más aún, su exclusividad, explica, según estudios sociológicos, que entre los pentecostales haya una menor proclividad a la superstición o al sincretismo, a diferencia de lo que suele suceder en los ámbitos católicos animados por una religiosidad más popular. Para los pentecostales fuera de Cristo todo es idolatría.

c) *Una visión más justa: protestantismo pero con una identidad propia*

Si por su visión del Evangelio y sus orígenes históricos, los pentecostales se ubican en continuidad con la tradición protestante, al mismo tiempo, han sido portadores

¹⁴ V.-M. Kärkkäinen, «Guest Editorial: Pentecostal ecclesiology – does it exist?», *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011): 248.

de una innovación, que se ha hecho manifiesta en el diálogo luterano-pentecostal.¹⁵ En efecto, el énfasis puesto por M. Lutero en el Evangelio, como la proclamación de Cristo y, más precisamente, en el misterio de su Cruz, ha encontrado sin duda un eco en los pentecostales. Sin embargo, ellos lo han acompañado con un fuerte énfasis en la narrativa sobre la Iglesia, ya que, no exclusivamente, el evangelio de Lucas y el libro de los Hechos ocupan un lugar privilegiado en el anuncio pentecostal, siendo como el núcleo de su hermenéutica. El énfasis se encuentra en el “poder del evangelio” (1 Tes 1,5) contenido en la obra salvadora de Cristo, y evidente en la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés. Mientras que Lutero predicaba con frecuencia en y sobre Pentecostés, sin llegar a comentar el libro de los Hechos, los pentecostales, en cambio, ven a menudo Lucas-Hechos como una narrativa evangélica única y continua en la que se reinterpreta la Buena Noticia de Jesucristo y lo que acaeció en Pentecostés gracias a la obra del Espíritu. En consecuencia, si luteranos y pentecostales concuerdan en el núcleo esencial del evangelio en cuanto contenido, sin embargo, lo hacen con un acento diferente.

Para percibir más claramente la innovación pentecostal, hay que recordar que su retórica surgió de los movimientos de avivamiento evangélico que tuvieron lugar en los siglos XIX y XX, en los que ha sido central la experiencia del Evangelio más que su contenido doctrinal.¹⁶ El evangelio como proclamación de Jesucristo es, pues, el anuncio de la experiencia de Jesús, que aboga por una narrativa del ministerio del Salvador y pone de relieve las diversas experiencias de Jesús: santificador, bautizador en el Espíritu, sanador divino y esperado rey venidero. Esa apropiación del ‘ministerio’ de Jesús señala la diferencia pentecostal respecto al protestantismo histórico, y explica porqué el énfasis en un “Evangelio íntegro” surgió a cierta distancia de los planteos clásicos de la Reforma y los debates en torno a la justificación, la ley y el Evangelio.¹⁷ La idea que tomó cuerpo entre los primeros pentecostales de narrar sus experiencias con Dios, en el encuentro con Jesús, se expresa en el marco de referencia del conjunto de experiencias pentecostales, ya que el Evangelio “íntegro” alude, generalmente en forma kerygmática, a las buenas nuevas traídas por Jesucristo –salvación, santificación, bautismo en el Espíritu, sanidad o curación divina, y la llegada inminente del Reino

¹⁵ Cf. Lutheran–Pentecostal Study Group, *Lutherans and Pentecostals in Dialogue*, 9-10: <https://strasbourginstitute.org/wp-content/uploads/2012/08/Lutherans-and-Pentecostals-in-Dialogue-Text-FINAL.pdf>; ver, además, V.-M. Kärkkäinen, «Beyond Augsburg: Faith Alone and Full Gospel», *Lutheran Forum* 41 (2007): 45-48.

¹⁶ Para una clarificación del tema, en perspectiva pastoral, cf. J. Scampini, «Evangélicos y pentecostales. Una realidad compleja y un desafío pastoral», *Vida Pastoral* 60, N° 378 (2019): 7-18.

¹⁷ Cf. D.W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Hendrickson, Peabody, Mass., 1987, 15-23; M.J. Cartledge, «The Early Pentecostal Theology of Confidence Magazine (1908-1926): A Version of the Five-Fold Gospel?», *The Journal of the European Pentecostal Theological Association* 28 (2008): 117-130.

de Dios.¹⁸ Esas son las creencias fundamentales que alimentan la vida cristiana de los pentecostales.

Ahora bien, más que elementos de doctrina, presentados a modo de proposiciones, riesgo en el que podríamos caer desde una interpretación católica del pentecostalismo, estos elementos integran una narrativa de referencia para identificar la centralidad del encuentro con Cristo manifestado en varias experiencias en las que subyace el Espíritu Santo.¹⁹ Todos los elementos del Evangelio y su reflexión en la teología pentecostal están más inmediatamente sometidos a la integración en la experiencia narrada del Evangelio que formando un estricto marco doctrinal. Podría decirse que por las prácticas del Evangelio que surgen de los relatos bíblicos, la experiencia de los pentecostales es más la de acoger la Palabra que articularla como doctrina. Por lo tanto, el orden y el contenido del “Evangelio íntegro” no se definen de un modo estricto y pueden variar histórica y geográficamente, porque el marco de referencia de los cuatro o cinco elementos, según sea el caso, no es el resultado de una reflexión teológica sistemática o de una interpretación recibida de la Escritura, sino que funciona como un mecanismo descriptivo de la espiritualidad. Al estar conformado por una gama de experiencias personales y comunitarias, el motivo del “Evangelio íntegro” no hay que entenderlo entonces de manera reductiva, como una fórmula que expresa el contenido pentecostal de la doctrina.²⁰ Esos elementos no están lógicamente aislados, ni adhieren a una estricta secuencia teológica, ya que las experiencias subyacentes se han dado y se dan de modo diverso entre los pentecostales. De allí que el mayor desafío de la teología pentecostal, al entrar en diálogo con otros cristianos, sea evitar caer en una reducción del “Evangelio íntegro” a afirmaciones proposicionales sobre la salvación, la santificación, el bautismo en el Espíritu, la sanación divina y la venida del Reino, o peor aún, limitarse a uno sólo de esos elementos. En cualquier reduccionismo se perdería la dimensión del carácter acogedor de las experiencias y la consiguiente transformación, reflexión y prácticas, que se sitúan en el núcleo de cada elemento y de la narrativa del “Evangelio íntegro” en su conjunto.

3. ¿Cómo presentan los pentecostales en el diálogo con los católicos su modo de ser cristianos?

Un óptimo camino de conocimiento mutuo entre católicos y pentecostales ha sido el diálogo oficial entablado bajo patrocinio del entonces Secretariado para la

¹⁸ Cf. D.W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, 21-23.

¹⁹ Cf. V.-M. Kärkkäinen, «‘Encountering Christ in the Full Gospel Way’: An Incarnational Pentecostal Spirituality», *Journal of the European Pentecostal Association* 27 (2007): 5-19.

²⁰ Cf. K.J. Archer, «The Fivefold Gospel and the Mission of the Church: Ecclesiastical Implications and Opportunities», en J.Ch. Thomas (ed.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology: The Church and the Fivefold Gospel*, CPT Press, Cleveland, Tenn., 2010, 7-43.

Promoción de la Unidad de Cristianos (hoy Pontificio Consejo), iniciado en 1971, y que transita actualmente la séptima fase.²¹ Entre los diferentes estudios que se han llevado a cabo, el más provechoso para nuestro tema es el que tuvo lugar en la quinta fase, bajo el título: “Llegar a ser cristianos: Perspectivas extraídas de las Escrituras y de los escritos patrísticos” (1998-2006).²² El estudio conjunto de las fuentes ha permitido a cada uno de los interlocutores presentar su propia visión fundados en la Revelación y la primera interpretación autorizada del texto sagrado. Así como ha sido notable la convergencia entre las visiones de los católicos y de los pentecostales, ha sido significativo también ver cómo para los pentecostales la experiencia se encuentra presente en todas las etapas del itinerario de la vida cristiana, personal y comunitaria. Recojamos los elementos más significativos para nuestro tema presentes en el mencionado documento del diálogo bilateral.

a) El papel que representa la experiencia:

Para los pentecostales la vida cristiana es siempre el proceso vivido por un adulto; este proceso comienza en el corazón de la persona que se siente atraída hacia Dios de muchas maneras.²³ Ese inicio se da por una experiencia de conversión, recibida mediante una invitación para responder al Evangelio, la acogida y la formación. Estos factores están destinados a iniciar al candidato en el camino de la vida cristiana a través de un proceso más profundo de conversión, fe y santificación, que fomenta la conciencia del amor de Dios y las buenas nuevas de la redención que llevan a la novedad de vida. Esto implica el abandono del pecado y la liberación del mal cuando se presentan al candidato las exigencias del Evangelio. Para los pentecostales:

“(…) el arrepentimiento y la conversión tienen dimensiones experienciales sólidas. (...) la conversión conlleva una ruptura decisiva provocada por la obra del Espíritu Santo. Hay, o debería haber, un claro “antes” y “después” en la biografía del converso. Muchos creyentes pentecostales pueden señalar el momento en que se convirtieron y dónde, y por lo general tienen un vívido recuerdo de su bautismo en agua. Idealmente, estos elementos de la iniciación cristiana son experimentados conscientemente y recordados como eventos altamente significativos en la vida del creyente. Los pentecostales

²¹ Los documentos finales de cada una de las fases del diálogo pentecostal se pueden consultar en el sitio web del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-occidentale/pentecostali/dialogo/documenti-di-dialogo.html>

²² Cf. *On Becoming a Christian: Insights from Scripture and the Patristic Writings with some Contemporary Reflections* (1998-2006) : <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-occidentale/pentecostali/dialogo/documenti-di-dialogo/2006-divenire-cristiano-prospettive-bibliche-e-patristiche/testo-del-documento-in-inglese.html>. Para una traducción al castellano, cf. *Diálogo ecuménico* 44, N° 138 (2009): 75-221.

²³ Cf. *ibid.*, §153.

argumentan que un mero asentimiento intelectual, incluso cuando se manifiesta en algo memorizado de forma regular, como la repetición del Credo, puede dar una expresión inadecuada de la fe cristiana a la luz del Nuevo Testamento, donde la conversión se ve como una experiencia que cambia la vida.”²⁴

Los pentecostales valoran las experiencias afectivas en la conversión, incluso las esperan, si bien sostienen con claridad que ellas no son necesarias para la salvación. Es habitual que los predicadores procuren afianzar a los fieles en la seguridad de su salvación. Pero ésta no depende de lo que el converso experimenta en el momento de su conversión. Por eso, si la dimensión experiencial es muy importante,²⁵ no lo es tanto como el cambio profundo en la forma de vida del nuevo creyente.²⁶

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurría en el período inicial del movimiento pentecostal, hoy es más común que las personas lleguen a la fe en Cristo a través de un proceso gradual, siendo el caso más frecuente de los niños o jóvenes que han crecido en iglesias pentecostales. Este desarrollo gradual de la fe se lo reconoce también de manera generalizada como una conversión válida, si bien la dimensión experiencial es menos marcada. Esta práctica se realiza con la firme esperanza de que el creyente profesará abiertamente su fe en algún momento y declarará su disposición personal a seguir a Jesús. El momento habitual en que se expresa esto es el proceso del discipulado que prepara para la recepción del bautismo en agua.²⁷ Esta práctica, que innova el uso original, se ve fundada en el ejemplo de la conversión de Cornelio y su familia (Hech 10), y es hoy una experiencia global vivida por las familias pentecostales, ya que las conversiones de familias o comunidades enteras son frecuentes. Sin embargo, en coherencia con sus principios, se mantiene la preocupación de que esas conversiones grupales incluyan en algún momento una profesión personal de fe.²⁸

b) Experimentando la vida cristiana en comunidad

Para los pentecostales, el aspecto experiencial de la fe no se limita al comienzo de la vida cristiana. Por eso, se enseña a los nuevos cristianos a buscar al Señor diariamente en la oración y en la lectura de las Escrituras, y como guía en sus vidas. También se les invita a orar fervientemente en momentos de necesidad cuando la comunidad fraterna

²⁴ *Ibid.*, §154.

²⁵ De acuerdo a las cifras dadas en el Informe del Pew Forum, un 56% de los pentecostales en Argentina afirma haber vivido una experiencia de sanación; un 46% haber presenciado exorcismos; y un 34% haber experimentado en manera considerable los dones del Espíritu.

²⁶ Cf. *On Becoming a Christian: Insights from Scripture and the Patristic Writings with some Contemporary Reflections*, §155.

²⁷ Cf. *ibid.*, §156.

²⁸ Cf. *ibid.*, §157.

se encuentra reunida, animándolos a participar con la mayor frecuencia posible en las actividades de la asamblea y en algún tipo de ministerio en favor de aquellos que lo necesitan. Eso explica que, desde el inicio del movimiento, los pentecostales hayan sido socialmente activos con orfanatos, distribución de alimentos y ropa, refugio para personas sin hogar y otras formas de aliviar la necesidad social. Cada vez más, los pentecostales se involucran en las responsabilidades propias de todo ciudadano, creando conciencia y sirviendo efectivamente cuando es posible, sobre todo cuando se trata de abordar problemas éticos y sociales. En el mundo en vías de desarrollo es creciente la toma de conciencia de los pentecostales acerca de la responsabilidad política que tienen como cristianos y de usar su influjo personal y grupal para el bien de la sociedad, ya que el hecho de acercarse a Cristo con fe debe demostrarse en todos los aspectos de la vida diaria.²⁹ Estas dimensiones de la vida cristiana, desarrolladas en el documento bilateral, y que se verifican en los datos que proporcionan ciertas investigaciones, derriban ciertos mitos en cuanto a la espiritualidad pentecostal y lo que sería como una tendencia innata a evadirse de la realidad. Por el contrario, lejos de significar una evasión del mundo, esa espiritualidad parece llevar a un compromiso cristiano cada vez más efectivo.³⁰

Una cierta sencillez de vida, quizá una cierta ingenuidad, y el fuerte desarrollo de la vida comunitaria favorecen el hecho de que los pentecostales hablen abiertamente sobre el papel que representa la experiencia en sus vidas como cristianos. Con frecuencia hablan de sentir la presencia del Señor y de experimentar encuentros personales y comunitarios con Dios, reconociendo el carácter gratuito de todas las manifestaciones de ese encuentro. Estas experiencias pueden llevarlos tanto a períodos de profunda reverencia y de un silencio reflexivo (“silencio santo”), como a gritar, llorar, bailar, cantar o hablar en lenguas, o ser movidos para exhibir alguna otra manifestación. Sin embargo, son conscientes de que su respuesta depende ante todo de la presencia de Dios en ellos, una manifestación de su gracia que los alcanza inmerecidamente. Esa experiencia espiritual puede dar lugar a expresiones tanto individuales como comunitarias, como por ejemplo, confesar públicamente los pecados, orar y ungir a los enfermos, así como las manifestaciones carismáticas destinadas a edificar al pueblo de Dios.³¹ Por eso, las celebraciones pentecostales:

“(…) se llevan a cabo en una variedad de formas, que incluyen grandes servicios de adoración y celebración, servicios de evangelización, reuniones de oración y testimonio, estudios bíblicos y pequeños grupos. Dentro de la creciente diversidad de un movimiento de un siglo de antigüedad, hay una variedad de estilos de adoración que representan todo el espectro, desde formas de adoración muy demostrativas hasta formas más contemplativas y tranquilas. (...) Si bien permanecen intransigentes en

²⁹ Cf. *ibid.*, §164.

³⁰ *Ibid.*, §165.

³¹ Cf. *ibid.*, §166.

cuanto al contenido del mensaje cristiano y las convicciones morales que engendra, a menudo han incluido elementos culturales como el baile rítmico en la adoración y las formas indígenas de música.”³²

“Participar en prácticas que nutren la fe tanto del individuo como de la comunidad creyente es una parte estándar de la vida de los creyentes pentecostales. En sus reuniones hay un hambre inherente de experimentar juntos la presencia y el poder de Dios. Los servicios pentecostales brindan una oportunidad para que toda la congregación participe. (...) Es una de las formas en que los pentecostales ejercen el sacerdocio de todos los creyentes (cf. 1 Pe 2, 9-10). Creen que todos los miembros de la congregación tienen algo que aportar y que nadie está excluido de hacer la obra del Señor.”³³

Pero la vida cristiana de los pentecostales no se limita al tiempo que se pasa en oración, comunión y adoración, sino que se extiende, en cada persona que vive el Evangelio, y que representa a la comunidad cristiana, ejerciendo un impacto en el orden temporal. Se puede decir que no solo comparten con los católicos el llamado a evangelizar a las personas, sino que también están interesados en evangelizar la cultura y buscar la paz y la justicia.³⁴

Es en ese marco integral de la vida cristiana que se comprende la experiencia del bautismo en el Espíritu, una experiencia que no está desgajada del crecimiento en la vida cristiana y de la edificación de la comunidad:

“Los pentecostales están convencidos de que es importante que los creyentes busquen el bautismo en el Espíritu Santo. Para algunos, este evento está precedido por una experiencia de santificación, un avance o una obra definida de Dios para permitirles vivir una vida santa y prepararlos para el Bautismo en el Espíritu Santo. Si bien la mayoría de las denominaciones pentecostales no enseñan que haya una experiencia separada de santificación, todas están de acuerdo en que el crecimiento en la santidad es un proceso importante para toda la vida. El Espíritu Santo da el poder por el cual el

³² *Ibid.*, §171.

³³ *Ibid.*, §173.

³⁴ Respecto a esto quizá sea conveniente subrayar algo. En ciertos ámbitos se ha pasado de señalar la falta de compromiso con la realidad a la que induciría la espiritualidad pentecostal, a denunciar a los evangélicos en masa, cuya mayor parte son pentecostales, por el compromiso que los ha convertido en un ‘factor político’. Algunas lecturas de procesos vividos en países de América Latina y del papel representado en ellos por los evangélicos me han parecido insatisfactorias por lo poco fundadas, sea por la imprecisión en definir el sujeto genérico ‘evangélicos’, como por el traslado a-crítico de la lectura de una situación determinada a un contexto diferente. El ejemplo más claro ha sido aplicar a la realidad de Brasil de los últimos años lo que efectivamente se ha dado en países centroamericanos en décadas previas (Guatemala u Honduras).

creyente puede madurar en santidad y la fuerza para el ministerio.”³⁵

c) Algo fácilmente verificable desde una lectura de la realidad

Lo que se afirma en el texto del diálogo internacional, del que hemos recogido sólo algunos elementos, puede verificarse en nuestro medio, teniendo en cuenta los datos que suministra el informe del Pew Forum al que hemos hecho referencia. En efecto, las cifras relativas a algunos de los ítems evaluados, un índice de las distintas dimensiones de la vida cristiana, son más que significativas:

Un 43% de los argentinos ha sostenido que la religión es muy importante en sus vidas, este porcentaje, de acuerdo a las respuestas, representa:	Un 68% de los protestantes ³⁶	Un 43% de los católicos
De ellos, concurren a los servicios religiosos semanalmente	55%	15%
Dicen rezar diariamente	69%	38%
Leen la Palabra de Dios, al menos una vez por semana, fuera de la celebración litúrgica o del culto	47%	9%
Comparten su fe con otros, al menos una vez a la semana	18%	5%
Colaboran en las obras de caridad de la parroquia o de la asamblea	66%	54%
Aportan regularmente de sus ingresos a su iglesia	49%	15%
Sostienen que la ayuda más importante para los necesitados es acercarlos a Cristo	51%	18%
Sostienen que lo más eficaz es la ayuda concreta	37%	53%
Tenían una mirada negativa acerca de la legalización del matrimonio de personas del mismo sexo	70%	50%
Se han opuesto al aborto	76%	59%

³⁵ Cf. *On Becoming a Christian: Insights from Scripture and the Patristic Writings with some Contemporary Reflections*, §170.

³⁶ En la encuesta este rubro engloba todo el espectro protestante. En nuestro país la proporción entre protestantismo ‘histórico’ y evangélicos/pentecostales es aproximadamente de 1,5 de protestantes ‘históricos’ contra 8,5 pentecostales. Ante la crisis que viven las iglesias del protestantismo ‘histórico’, es probable que si se hubiera discriminado con mayor claridad la pertenencia de los encuestados, los porcentajes de esta columna serían más altos.

Conclusión

Para concluir, sólo cuatro breves reflexiones dirigidas hacia nosotros, católicos, ya que lo único que se encuentra a nuestro alcance es nuestra propia conversión y un cambio de actitud. En primer lugar, con los elementos que tenemos a mano, que no son pocos, no deberíamos descuidar un proceso de mayor conocimiento de la realidad del mundo pentecostal que nos rodea. Un conocimiento que debería cualificar el servicio de los agentes de pastoral, así como el interés por saber con precisión, *in situ*, cuáles son los grupos pentecostales presentes en el espacio geográfico de nuestras diócesis y parroquias. La ignorancia o la indiferencia manifiestan ya una actitud al respecto.

En segundo lugar, antes de ‘denunciar’ la acción de quienes son el ‘puerto de llegada’ de los católicos que dejan la Iglesia, deberíamos saber discernir con realismo cuáles han sido los límites de nuestra pastoral o de nuestra realización de la Iglesia, que ha favorecido que nuestras comunidades sean ‘puerto de partida’, en un viaje que la mayoría de la veces carece de retorno.

En tercer lugar, desde una mirada que sepa valorar lo positivo ‘cristiano’ de los grupos pentecostales, es importante aprender a percibir los elementos propios de la Iglesia y de la vida cristiana que ellos han potenciado, tocando resortes vitales de nuestro pueblo. Sería un modo de contemplarnos en ellos como en un espejo y ver qué deberíamos redescubrir o potenciar en nosotros.

Y, por último, si en todo diálogo hay algo de artesanal, porque está implicada la realidad de quienes dialogan, esto es más claro aún ante la fragmentación pentecostal. Sin embargo, nada impide ver cómo es posible establecer ya vínculos más estrechos en vistas de un testimonio cristiano común, sobre todo cuando en los debates públicos están en juego valores fundamentales. Si no diéramos testimonio de ellos, o fuéramos incapaces de defenderlos públicamente, estaríamos claudicando de nuestra fe. Y, cuando se trata de esos temas, como Jesús advertía a sus discípulos, quien no está contra nosotros, está con nosotros (cf. Mc 9,40).

