

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Espezel, Cristina Corti Maderna, Carlos Hoevel, Francisco Bastitta Harriet, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin, 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

<i>Editorial</i>	3
Michael Casey Monjes y risas	5
Anne de Saxcé Risa de admiración: alegría cristiana <i>Perspectiva medieval</i>	17
Giacomo Mussini “Santo riso”. El reír en la obra de Dante	29
Belén Sarmiento Dos figuras y tres sonrisas	41
Stefan Oster “El humor puede ayudarnos a ser más humildes” <i>Una conversación con el obispo Stefan Oster</i>	57
 Perspectivas	
Benedicto XVI – Jan-Heiner Tück ¿Perdón más allá de la muerte? <i>Benedicto XVI sobre un espacio en blanco en su Escatología</i>	61

Números del año 2024

- Las paradojas de la fe
- **La risa**
- Nicea

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral

Registro de la Propiedad Intelectual N.º 395257

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*

Suscripción 2024

www.communio-argentina.com.ar

communioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 12000.-; Extranjero: US\$ 50.-;

Estudiantes: \$ 6000.-; Número suelto: \$ 4000.-.

Sánchez de Bustamante 2662 - 2.º A (1425).

Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Tel. 4801-7335.

Suscripción de apoyo, a partir de \$ 12000.-.

Esta edición de 125 ejemplares se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2024
en Altuna Impresores SRL, Doblas 1968, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Editorial

La risa es un fenómeno humano que surge de manera espontánea, no deliberada. Es algo más que la sonrisa, que expresa una complacencia más bien reservada. Existen sonrisas tímidas y otras nerviosas, pero la risa es siempre desinhibida, por no decir descontrolada. Pensemos en el colmo de la risa, que es la carcajada. Uno no elige cuándo reír sinceramente; si lo decide, entonces se trata de una risa impostada. Y aquí tenemos que admitir que la risa no sólo nace de un humor sano, que celebra la existencia en su falibilidad, sino también de la burla mordaz. Por eso, simplificando un poco, podemos decir que la risa puede ser buena o mala, según su origen.

Es bien sabido que los evangelios en ningún momento dicen que Jesús haya reído. Por supuesto que esto no significa que nunca lo haya hecho, pero el asunto deja sembrada una pregunta: ¿cuánta importancia debe concederse a esa omisión? Las menciones hechas por Jesús en el contexto de las bienaventuranzas no hacen más que intensificar el enigma: “Felices los que ahora lloran, porque reirán (...) Ay de ustedes, que ahora ríen, porque se lamentarán y llorarán” (Lc 6,21b.25b). De estas palabras, alguno podría concluir que el *ahora* de nuestra condición peregrina no es tiempo propio de risas. Sin embargo, el sentido común, así como la experiencia bimilenaria de la Iglesia, nos confirman que reír no sólo está permitido sino que es algo deseable. En efecto, si el cristianismo es el humanismo pleno, entonces la (sana) risa ha de ser integrada sin vergüenza ni disimulo. Más aún, ella debe ser el distintivo de los redimidos, que anticipan en este valle de lágrimas la alegría escatológica del Cielo.

La risa nos pone en un estado de guardia baja, tan propia de los niños y por ende también del Evangelio. Por eso no sorprende que Chesterton la describa con rasgos que hacen pensar en Cristo, curiosamente, en su misterio de pasión. “La risa se abre a la crítica, es inocente e indefensa, y tiene el tipo de humanidad que siempre tiene algo de humildad”.¹

¹ G.K. Chesterton, “Laughter”, en: Id., *The common man*, New York, Sheed and Ward, 1950, 155-159.

Este cuaderno empieza con un interesante estudio de Michael Casey sobre la risa de los monjes, seguido por el artículo de Anne de Saxcé, que explora la risa en el mundo medieval. Por su parte, Giacomo Bussini muestra el valor de la risa en la obra de Dante Alighieri, con especial atención a su *Divina Comedia*.

Más cerca en el tiempo, Belén Sarmiento encuentra en las biografías de Santa Teresita y Charles Péguy ejemplos del diverso sentido que puede adquirir la risa. Y Stefan Oster, obispo de Passau, explica por qué el humor y la risa forman parte de la identidad cristiana. Finalmente, en la sección *Perspectivas*, publicamos el breve intercambio entre el papa emérito Benedicto XVI y el teólogo dogmático Jan-Heiner Tück, sobre la posibilidad de perdonar post-mortem.

Monjes y risas

Michael Casey OCSO^{1*}

En el imaginario popular, el regordete fraile franciscano suele aparecer como un individuo jovial. El monje, sin embargo, presenta un rostro más sobrio. Una figura enjuta, vestida de negro y acechando en un tenebroso claustro, el típico monje no parece muy divertido. Quizá merezca la pena examinar la tradición monástica para determinar si realmente intentó eliminar esa actividad tan humana: la risa.²

1. San Benito y su Regla

El 25 de octubre de 1964, el Papa Pablo VI consagró la reconstruida iglesia abacial de Monte Cassino y declaró a San Benito patrón de Europa. En el curso de su homilía habló de la «elegante gravedad», típica del estilo de vida benedictino y de quienes lo abrazan.³ La imagen que evocaba era la de unos monjes de cingulo negro, ocupados en los majestuosos rituales de una liturgia solemne. Todo es seriedad y sobriedad; nada frívolo se encuentra aquí.

San Benito hace referencia a la *gravitas* seis veces a lo largo de su Regla.

6,3: “A los discípulos perfectos rara vez se les ha de dar permiso para hablar —incluso para una conversación buena, santa y edificante— a causa de la gravedad de la moderación de la palabra (*propter taciturnitatis gravitatem*)”.

^{1*} Monje cisterciense de la abadía de Tarrawarra (Australia) desde 1960. Licenciado en Sagradas Escrituras (Lovaina) y Doctor en Teología (Melbourne College of Divinity) por un estudio sobre el deseo de Dios en los escritos de Bernardo de Claraval. En 2022 recibió el Doctorado Honoris Causa del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo.

² Clemente de Alejandría habla del ser humano como un *gelastikon zoon*: un animal que ríe; *Pedagogo* II.46, 2; SChr 108.

³ Pablo VI, *Quale saluto*; traducido, en *The Pope Speaks* 10, 120.

7,60: “El undécimo paso de la humildad consiste en que, si acontece que un monje hable, diga unas pocas palabras razonables con suavidad y sin risa (*sine risu*), humildemente y con gravedad, y no en voz alta”.

22,6: “Que se apresuren a anticiparse unos a otros en la obra de Dios, pero con toda gravedad y modestia”.

42,11: Las rupturas necesarias del Gran Silencio “han de hacerse con la mayor gravedad (*summa gravitate*) y la moderación apropiada”.

43,2: Todos han de apresurarse a la Obra de Dios, “pero con gravedad para que no haya ocasión de payasadas (*ut non scurrilitas inveniatur fomitem*)”.

47,4: Los que cantan o leen deben hacerlo “con humildad, gravedad y temblor”.

De estas pocas referencias podemos deducir algo del ambiente serio del monasterio que San Benito esperaba inculcar. Un lugar donde la conversación se mantenía al mínimo; los monjes no debían ir de un lado para otro, ni hacerse los payasos, ni exhibirse. Todo debía hacerse con el debido decoro y orden.⁴ La excentricidad, la originalidad o la singularidad debían eliminarse en favor de una uniformidad disciplinada y casi anónima. La familiaridad se sustituye por la formalidad (63,11-12) y se abandona todo rastro de solidaridad familiar (69,2). Los niños deben mantenerse a distancia y ser tratados con severidad (63,9). Cualquier comportamiento payasesco (*scurrilitas*) era anatema, sujeto a *aeterna clausura* (6.8).⁵ Como lo era provocar deliberadamente la risa o disfrutar de ella (4,53-54), porque la risa es la marca del necio (7,59).

En materia de risa, la antigua sociedad romana no se diferenciaba mucho de la nuestra, aunque, como cabía esperar, existía cierta particularidad en los objetos de su humor.⁶ La risa es probablemente una característica universal de la sociedad humana, un subproducto de la vida en común.

⁴ Cf. M. Casey, “Saint Benedict’s View of Order”, *Tjurunga* 72 (2007), 30-46.

⁵ Parece que San Benito se dio cuenta de que estaba librando una batalla perdida, ya que incluye la *scurrilitas* entre las actividades que recomienda reducir durante la Cuaresma (49.7).

⁶ Cf. Mary Beard, *Laughter in Ancient Rome: On Joking, Tickling and Cracking up* (Berkeley: University of California Press, 2014). Jerónimo parece comentar (Ep 130,13) que tanto Catón el Censor como Marco Craso se han reído sólo una vez en su vida. En el contexto de esta carta parece que consideraba que la *scurrilitas* y la *lascivia* eran típicas de las clases bajas y, por tanto, indignas de una dama noble.

Es imposible hacerse cosquillas a uno mismo. “La gente es divertida”,⁷ y los que viven solos tienen pocas oportunidades de desarrollar su sentido del humor. San Benito, que se declaraba partidario de la vida solitaria,⁸ no tenía gusto por la alegría ni paciencia con los que se sentían atraídos por ella. Él mismo nunca había vivido como un monje cenobítico, bajo una regla y un abad. Su formación fue la de un solitario y su tiempo en comunidad fue como abad. No es de extrañar que hubiera fricciones cuando asumió la autoridad en un monasterio cercano, tal vez Vicovaro. Al final, los monjes intentaron asesinarle —normalmente una señal de desaprobación— y regresó a su ermita.⁹

En su segunda etapa como abad, San Benito parece haber aprendido que la autoridad cenobítica debe mantenerse saludable mediante controles y equilibrios. Puso en marcha un sistema, por el que el estilo de vida básico quedaba determinado por una regla escrita que todos aceptaban, de modo que no estuviera sujeto a los caprichos de un abad. Sin embargo, la rigidez de una regla debía moderarse y acomodarse a la realidad mediante las intervenciones de un administrador vivo.

El texto que sirvió de base a la regla compilada por San Benito (la llamada “Regla del Maestro”), fue objeto de continuas adaptaciones durante los años de su administración. La versión final de la Regla de Benito indica cierto cambio de perspectiva en su autor. La vida en comunidad suele tener el efecto de pulir los elementos más espinosos de la personalidad, y la experiencia de la necesidad de dar y recibir en la vida comunitaria tiende a aflojar el control de los principios rígidos. Añádase a esto toda una vida de lectura, como se recomienda en la RB 73, e inevitablemente los horizontes de uno se ampliarán.¹⁰ Además, es muy posible que Escolástica ejerciera una influencia suavizadora sobre su inflexible hermano.¹¹ Sea cual fuere la

⁷ Título de un programa de televisión estadounidense presentado por Art Linklater en los años cincuenta.

⁸ Gregory the Great *Dialogues* II, 3.5: *ad locum dilectae solitudinis redit*. (SChr 260, 142).

⁹ Gregory the Great *Dialogues* II, 3.4; (SChr 260, 142).

¹⁰ Comparando la RB 2 y la RB 64 vemos muy claramente el cambio operado en San Benito por su adopción de los principios más moderados de San Agustín.

¹¹ Cf. Carmel Posa, *The Lost Dialogue of Gregory the Great: The Life of St Scholastica* (Collegeville: Liturgical Press, 2024).

verdad del asunto, el propio San Benito parece haberse suavizado con el paso de las décadas, de modo que el legado que deja tras de sí se considera comúnmente moderado¹² y humano.¹³

Nunca sabremos hasta qué punto San Benito superó lo que parece ser una falta de humor temperamental. Probablemente nunca llegó a tener una actitud relajada ante la vida. Pero, en defensa de San Benito, debemos recordar que la Regla es una regla, no un libro de chistes, como el *Philogelos* compilado más o menos en la misma época.¹⁴ Su género literario exige un estilo sobrio y llano. Fue concebida como un texto jurídico,¹⁵ aunque está claramente por debajo de las normas de la jurisprudencia profesional.¹⁶ Es muy probable que un texto jurídico no sea un medio exacto para evaluar la personalidad de un autor. Un legislador severo puede ser un compañero genial cuando no está de servicio. Además, San Benito escribía consciente de una tradición que, por lo general, prefería evitar todo lo que restara seriedad a sus ideales.

Tradición monástica

La bienaventuranza que promete alivio a los que lloran (Mt 5,4, Lc 6,21) llevó a muchos de los primeros escritores cristianos a concluir que el luto (*penthos*) era algo bueno, algo que merecía la pena cultivar.¹⁷ El consuelo y la risa son perspectivas que cabe esperar en la vida futura, no ahora. En el presente, quienes deseen recibir el beneficio prometido deben reformar sus actitudes para que se les considere “lamentadores”. Para ello debían

¹² Cf. M. Casey, “Moderation: The Key to Permanence”, in Gervase Holdaway [Ed.], *The Oblate Life* (Collegeville: Liturgical Press, 2008); 177-186.

¹³ Cf. M. Casey, “The ‘Humanitas’ of the Benedictine Tradition,” en John Stanley Martin [Ed.], *A Man with an Idea: St Benedict of Nursia* Carlton: University of Melbourne, 1981; 27-35.

¹⁴ Barry Baldwin [Trans.], *The Philogelos or Laughter-Lover* (Amsterdam: J. C. Gieben, 1983).

¹⁵ “He aquí la ley (lex) bajo la cual queréis servir” (RB 58,10). Nótese también el genitivo epexeagético en 58.15: *lex regulae*.

¹⁶ “Lejos de ser un proyecto salido de la mente clarividente de un genio, la Regla se entiende mejor como un documento de trabajo, progresivamente matizado sobre la base de la experiencia de toda una vida”, M. Casey, “Quod Experimento Didicimus: The Heuristic Wisdom of Saint Benedict”, *Tjuringa* 48 (1995) 3-22.

¹⁷ Cf. Irenée Hausherr, *Penthos: The Doctrine of Compunction in the Christian East* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1982).

encontrar la causa de su tristeza. Esto significaba que se animaba a la gente a desarrollar una conciencia de su propia historia pecaminosa, a experimentar dolor ante el recuerdo (*katanyxis, compunctio*), a aprender a temer el temible Día del Juicio, a arrepentirse y, así, enmendar sus vidas. Mientras tanto, debe evitarse todo lo que pueda reducir la amargura de este proceso: la autocomplacencia en todas sus formas, la distracción (*akedia*) y la risa. Estos son sustitutos fraudulentos de las realidades escatológicas: cuando se consienten, bloquearán el progreso de aquellos que desean tomar en serio su viaje hacia la vida eterna.

De acuerdo con la enseñanza general de los Padres de la Iglesia, como Orígenes, los Capadocios y San Juan Crisóstomo, los primeros monjes estaban convencidos de que su pericia profesional debía estar en el área del dolor por sus pecados y manifestarlo con abundancia de lágrimas.¹⁸ Disfrutar de la vida y reír eran signos de que el monje no estaba haciendo un esfuerzo serio por reformar su vida. “La risa es ajena a los monjes”.¹⁹ Por otra parte, “las lágrimas significan una apertura a la vida nueva, un ablandamiento del alma, una claridad de la mente”.²⁰ Son el signo más claro de la *metanoia*.

“Se decía del Abba Poemen que durante toda su vida, cuando estaba sentado, trabajando con sus manos, tenía un trapo en el regazo a causa de las lágrimas que le caían de los ojos”.²¹

“Un hermano preguntó a Abba Poemen: «¿Qué debo hacer con mis pecados?». El anciano le dijo: «El que quiere librarse de los pecados se libera de ellos llorando»”.²²

¹⁸ Para la documentación de esta actitud, ver Pedro Max Alexander, “La prohibición de la risa en la Regula Benedicti: Intento de explicación e interpretación”, *Regula Benedicti Studia* 5 (1977), 225-283.

¹⁹ Nestheros 5; Benedicta Ward [Trans.], *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*; (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1975), 130.

²⁰ John Chryssavgis, *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers* (Bloomington: World Wisdom, 2003), 51.

²¹ John Wortley, *The Book of the Elders: Sayings of the Desert Fathers: The Systematic Collection* (Collegeville: Cistercian Publications, 2012); 3.3, p. 25; ver Arsenius 41: “Se decía de él que tenía un hueco en el pecho canalizado por las lágrimas, que le caían de los ojos durante toda su vida mientras estaba sentado en su trabajo manual”, Ward, *Sayings*, 16.

²² Wortley, *The Book of the Elders* 3.29, p. 31.

Quien llora no tiene ocasión para la risa ni, en algunos casos, tolerancia para ella en otros.

“Cuando un anciano vio reír a alguien, le dijo: «Vamos a tener que dar cuenta de nuestra vida ante el cielo y la tierra, ¿y tú te ríes?»”.²³

“Alguien vio reírse a un joven monje y le dijo: «No te rías, hermano, porque estás alejando de ti el temor de Dios»”.²⁴

“La risa echa por tierra la bienaventuranza del dolor. La risa no construye, no protege; destruye y derriba lo construido. La risa contrista al Espíritu Santo, no beneficia al alma y corrompe el cuerpo. La risa ahuyenta las virtudes; no tiene recuerdo de la muerte ni contemplación de los castigos”.²⁵

Es muy posible que la feroz denuncia de la alegría sea más retórica que real. Hay excepciones a la actitud inflexible hacia la alegría. Se permitía una sonrisa. “El bondadoso santo Doroteo... tiene este delicioso dicho: «Si tienes que reír, que tu risa sea sin dientes»”.²⁶ La siguiente historia sobre San Antonio indica que, incluso en el desierto, era deseable pasar algún tiempo relajado, recuperándose quizás del gasto de energía de otras ocasiones.

“Un cazador en el desierto vio a Abba Antonio divirtiéndose con los hermanos y se escandalizó. Queriendo demostrarle que a veces era necesario satisfacer las necesidades de los hermanos, el anciano le dijo: «Pon una flecha en tu arco y dispara». Así lo hizo. El anciano le dijo entonces: «Dispara otra», y así lo hizo. Entonces el anciano le dijo: «Dispara otra vez», y el cazador contestó: «Si doblo tanto mi arco lo romperé». Entonces el anciano le dijo: «Lo mismo ocurre con la obra de Dios. Si estiramos a los hermanos más de la cuenta, pronto se romperán. A veces es necesario bajar para satisfacer sus necesidades». Al oír estas palabras, el cazador sintió compunción y, muy edificado por el anciano, se marchó. En cuanto a los hermanos, volvieron a casa fortalecidos”.²⁷

²³ Wortley, *The Book of the Elders* 3.41, p. 34; = Anonymous 139.

²⁴ Wortley, *The Book of the Elders* 3.51, p. 36; = Anonymous 54.

²⁵ Wortley, *The Book of the Elders* 3.55, p. 37.

²⁶ Hausherr, *Penthos*, 100.

²⁷ Ward, *Sayings*, Antony §13; p. 3.

Sin embargo, en las *Reglas Breves* de San Basilio el Grande, y en la versión latina de Rufino conocida por San Benito, la actitud ante la risa es absoluta.

“Puesto que el Señor condena a los que ríen ahora, está claro que para el alma fiel nunca hay tiempo para la risa, sobre todo porque hay tantos que, transgrediendo la ley, deshonoran a Dios y mueren en sus pecados, por los que hay que llorar y gemir sin cesar”.²⁸

En las *Reglas más largas*, escribiendo en el contexto del autocontrol (*enkrateia*), San Basilio tiene algo más que decir sobre el tema.

“Que también es necesario mantener a raya la risa. Esto también, aunque considerado ligeramente por muchos, merece no poca vigilancia por parte de los ascetas. Pues dejarse dominar por la risa desenfrenada y sin control es señal de intemperancia, de falta de templanza en las emociones y de una frivolidad del alma no controlada por la estricta razón. Pues, si bien no es impropio expresar el desbordamiento del alma hasta el punto de sonreír alegremente... sin embargo, para quien ha calmado su alma, o es de virtud probada, o tiene dominio de sí mismo, es indecoroso alzar la voz en una carcajada estridente y permitir que el cuerpo tiemble incontroladamente”.²⁹

Hay que señalar que se refiere a la risa excesiva, más allá de los límites de la autocontención. En el contexto de la filosofía griega, esto parece indicar que, si reír demasiado no es ético, también hay que evitar reír demasiado poco. La virtud se sitúa en el punto medio. Como escribió San Jerónimo: “Mientras habitemos en el tabernáculo de este cuerpo y estemos envueltos en esta frágil carne, no podemos sino refrenar y regular nuestros afectos y pasiones; no podemos extirparlos por completo”.³⁰

²⁸ Basil the Great, *Shorter Rules*, 31. Trans. Anna M. Silvas, *The Asketikon of St Basil the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 209. Ver, del mismo traductor, *The Rule of St Basil in Latin and English: A Revised Critical Edition* (Collegeville: Michael Glazier, 2013; 53, p. 153. Ver también, Augustine Holmes, *A Life Pleasing to God: The Spirituality of the Rules of St Basil* (London: Darton, Longman & Todd, 2000), 248-256.

²⁹ Basil the Great, *Longer Rules* 17; Silvas, *Asketikon*, 208. *Rule of Basil* 8.26-37; Silvas, 97.

³⁰ Ep 130.13; trans W. H. Freemantle, NPNF 2.6; 268. Para una apreciación aún más positiva de la risa en Jerónimo, ver Marcello Peres Zanfra, “The moral education through laughter in St. Jerome: a case study about the reception of Terence’s *Eunuchus* v. 251-252 in the *Epistle* 22”, *Academia Letters*, July 2021, 1-4.

Dado el carácter generalmente austero de la doctrina espiritual de Evagrio, en sus escritos se condena menos la risa de lo que cabría esperar. En su tratado *Sobre la oración*, recomienda las lágrimas, pero no menciona que se evite la risa.³¹ Es cierto que hace la afirmación habitual de que “la risa descontrolada destruye el carácter comedido”,³² pero se trata de una observación limitada en su alcance por el adjetivo “descontrolada”. Y a las vírgenes les escribe: “La risa es vergonzosa y la desvergüenza es vergonzosa; toda persona necia se ve envuelta en tales cosas”.³³ Y: “La que hace reír a un hombre es como la que se pone la soga al cuello”.³⁴ En estos casos parece tener en mente la interacción entre los sexos, en la que la risa puede servir como elemento en el proceso de seducción.

Juan Casiano estaba fuertemente influenciado por Evagrio, pero nunca lo mencionó: temía ser manchado por el origenismo. Tampoco tiene mucho que decir sobre la risa como tal, pero en su descripción fenomenológica de los indicios (*indicia*) de la humildad, concluye diciendo que quien es humilde no se ríe fácilmente.³⁵ Y en otro lugar comenta que las situaciones que evocan la risa tonta a menudo resuenan durante nuestros intentos de oración.³⁶ Se trata de sabiduría común, no muy enfatizada.

La Regla del Maestro recibió una fuerte influencia de Casiano y traslada muchos de los principios de la vida solitaria a un contexto comunitario. Prevé una comunidad punitivamente silenciosa, en la que casi la única interacción es vertical —entre los discípulos y el Maestro, o bajo la supervisión de los decanos—. ³⁷ No sabemos si la Regla del Maestro llegó a ponerse directamente en práctica; es difícil imaginar que atrajera reclutas.

³¹ On Prayer 5, 6, 7, 78; translated John E. Bamberger, *Praktikos, Chapters on Prayer* (Spencer: Cistercian Publications 1970), 56, 68.

³² Evagrius of Pontus, *Exhortations to Monks* 1.10. Translated in Robert E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 218.

³³ *Exhortations to a Virgin* 22, Sinkewicz, *Evagrius*, 133.

³⁴ *Exhortations to a Virgin* 46, Sinkewicz, *Evagrius*, 134. Barry, *Commentary on the Rule of Saint Benedict* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 2007), 303.

³⁵ *Institutes* IV, 39,2; SChr 109, 180: *Decimus si non sit facilis et promptus in risu*.

³⁶ *Conferences* IX, 3; SChr 54, 42.

³⁷ Esto es especialmente evidente en RM 3.57-60; 9.1-9, 41-44, 51; y 10.

Como hemos visto, el inexperto Benito incorporó algunos de estos pasajes a su Regla. No sabemos hasta qué punto este rigor pudo haber disminuido a medida que Benito se suavizaba. La experiencia sugiere que bien pudo haber sido así, pero el capítulo anterior permaneció inalterado.

Siglos más tarde, Smaragdus de Saint-Mihiel (fl. 809-819) se contenta con repetir los argumentos convencionales contra la risa.

“Es la levedad de la mente lo que hace que un monje esté siempre listo y dispuesto a reír. Como no lleva el temor del Señor en su corazón, siempre quiere reír desmesuradamente y a carcajadas. No presta atención a la advertencia del apóstol Santiago cuando dice: «Afligíos, lamentaos y llorad. Vuestra risa se convertirá en luto y vuestra alegría en tristeza»... Por eso el luto es más propio de un monje que la risa, porque a través del luto se llega a la alegría...”.³⁸

“Las palabras que están llenas de risa muestran claramente que un monje, o es tonto y de mente ligera, o en todo caso un tipo vacío”.³⁹

La primera cualidad necesaria en una auténtica vida monástica es una cierta seriedad que evite la frivolidad, y todo lo que pueda minar cualquier tendencia al recogimiento. La vida monástica debe estar marcada por una expectativa de reversión escatológica: lo que ahora es triste, será alegre en el más allá.

“Por lo tanto, es más apropiado para un monje tener una tristeza saludable que una alegría vacía... El monje no debe reír mucho, sino servir a su Señor con corazón contrito y humilde. Un monje no debe amar la risa violenta, es decir, la risa que estalla en fuertes carcajadas y realmente sacude a la persona que la desata, en ese caso será señalado por la gente como un tonto... La risa es natural en el ser humano y, por tanto, no puede prohibírsele del todo; pero podemos permitir que se haga, con moderación, circunspección y decoro, aquello a lo que no se puede renunciar del todo, puesto que estamos bajo la compulsión de la naturaleza”.⁴⁰

³⁸ Smaragdus of Saint-Mihiel, *Expositio in Regulam S. Benedicti*, CCCM VIII, 188; Trans. David Barry, *Commentary on the Rule of Saint Benedict* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 2007), 303.

³⁹ CCCM VIII, 189; Barry, 303.

⁴⁰ CCCM VIII, 134; Barry, 226-227.

Smaragdus no condena toda risa a una *aeterna clausura*, como el Maestro y Benito, sino que reconoce que es un acto espontáneo que se produce independientemente de la voluntad. Al mismo tiempo, aconseja al monje que tenga cuidado de que la risa no sobrepase los límites razonables.

“La risa no está totalmente prohibida al hombre, como ya se ha dicho antes, pues es el único don de la naturaleza entre todas las criaturas; pero para que el vicio de la frivolidad pueda ser evitado, la disposición a reír y reír a carcajadas están prohibidas”.⁴¹

De las muchas artes retóricas que dominaba Bernardo de Claraval (1090-1153), era especialmente hábil en la *captatio benevolentiae*, la capacidad de ganarse la aprobación de aquellos a quienes se dirigía. Jean Leclercq me comentó una vez que, incluso en sus expresiones más austeras, hay que imaginar que Bernardo sonreía. De hecho, él mismo consideraba su humor como una especie de marca de fábrica. En una ocasión, cuando le robaron su sello personal, escribió que su manera jocosa de hablar (*maneries locutionis*) debía considerarse un medio de autenticación.⁴² Cuando, tras una profunda reflexión teológica sobre la humildad, opta por ilustrar de forma práctica sus enseñanzas con sketches cómicos de monjes faltos de humildad, el resultado es divertido, pero su mensaje es serio.⁴³ Lo mismo puede decirse de su descripción de los excesos cluniacenses en la *Apología*.⁴⁴ Expone su punto de vista con suficiente claridad, pero mediante una exageración escandalosa reduce el impacto amenazador de sus comentarios. Aun así, mientras sonríen ante sus caricaturas, muchos lectores experimentarían, tal vez, un leve estremecimiento de conciencia. Puede considerarse un ejemplo del principio de que “una cucharada de azúcar hace que baje la medicina”.

Bernardo era lo suficientemente alegre como para hacer el tonto, a fin de moderar el impacto que su gran reputación podía tener en su

⁴¹ CCCM VIII, 188; Barry 303.

⁴² Ep 402; SBOp VIII, 382. Para el uso que Bernardo hacía del humor, ver M. Casey, “Reading Saint Bernard: The Man, the Medium, the Message”, en Brian Patrick McGuire [Ed.], *A Companion to Bernard of Clairvaux* (Leiden: Brill, 2011), 62-107.

⁴³ Hum 28-56; SBOp III, 38-58.

⁴⁴ Apo 16-30; SBOp 94-107.

autopercepción. No quería tomarse a sí mismo demasiado en serio.⁴⁵ En sus obras menos formales se muestra desenfadado. Era famoso por sus juegos de palabras, sobre todo en sus cartas.⁴⁶ Incluso dio vuelta la *aeterna clausura* de Benito al recomendar que el discurso edificante no se excluyera de la interacción fraterna.⁴⁷ Bernardo se tomaba en serio las exigencias de la vida en comunidad y esperaba que sus monjes fueran agradables y fáciles de tratar. No cabe duda de que a veces se oían risas en los sagrados claustros de Claraval.

Elredo de Rieval suele ser visto como un personaje atractivo. También él reconoce que debe haber risas, incluso antes de la llegada de la alegría escatológica.

“«Isaac» se interpreta como «risa» y significa aquello de lo que habló el Señor en el Evangelio: «Bienaventurados los que ahora lloráis; reiréis» (Lc 6,21). Esta risa no significa escarnio y bromas groseras, sino cierta alegría indecible que tendremos [cuando estemos] con Dios. De esa alegría debemos tener parte en esta vida. Debemos regocijarnos en la esperanza que debemos tener en Dios y en las promesas que Dios nos ha hecho”.⁴⁸

Y si el abad de Rancé no era famoso por divertirse —al igual que más cercano a nuestros días Thomas Merton, que ciertamente tenía fuertes convicciones sobre los valores monásticos básicos—, él era buena compañía, con un agudo ojo para lo absurdo y una buena disposición para reírse de sí mismo.

⁴⁵ Ep 87.12; SBOp VII, 231; datada 1140, en la cima de la carrera pública de Bernardo. Véase Jean Leclercq, “La thème de la jonglerie chez S. Bernard et ses contemporains”, y “Ioculator et saltator’: S. Bernard et l’image dur jongleur dans les manuscrits” in *Recueil d’études sur Saint Bernard et ses écrits* V (Rome: Storia e Letteratura, 1992), 347-362, 363-384.

⁴⁶ Ver Jean Leclercq, “Lettres de Bernard: Histoire ou littérature?”, en *Recueil d’études sur Saint Bernard et ses écrits* IV (Rome: Storia e Letteratura, 1987), 202-205. See also Dorette Sabersky-Bascho, *Studien zur Paronomasie bei Bernhard von Clairvaux* (Freiburg: Universitätsverlag, 1979).

⁴⁷ Div 17.7; SBO Via, 155.

⁴⁸ Aelred of Rievaulx, S. 158.14; CCCM 2c, 478-79. Pero nótese también S. 103.8 (CCCM 2c, 94), donde Elredo señala: “No leemos que Jesús se haya reído alguna vez”.

Los monjes y monjas suelen ser seres humanos normales, lo que significa que el humor desempeña un papel integral en sus vidas. Incluso una vida espiritual intensa no excluye un poco de alegría. Como exclama Sir Toby Belch en *Noche de Reyes* de Shakespeare: “¿Crees que, porque eres virtuoso, no habrá más pasteles y cerveza?”.⁴⁹ San Jerónimo parece haber sido de una opinión similar.

“La mente humana no siempre es capaz de estirarse hacia lo sublime y pensar en asuntos divinos y más elevados, ni de estar permanentemente en contemplación de las realidades celestiales. A veces debe aplazarse ante las necesidades corporales. Hay un tiempo para abrazar la sabiduría y para aferrarse a ella más estrechamente, y un tiempo para relajar la mente de la mirada y del abrazo de la sabiduría, de modo que pueda estar al servicio del cuidado del cuerpo y de aquellas cosas que son necesarias para nuestra vida —aparte del pecado”.⁵⁰

En materia de risa, como en todo, la verdadera virtud se encuentra en un feliz punto medio entre el exceso y la carencia, pero conviene tener presente la máxima de Santo Tomás Moro: “Un santo triste es un triste santo”.⁵¹

La relajación, el humor y la risa pueden ser agentes de unión en una comunidad, pero también pueden servir como instrumentos de burla, autoenajenación, exclusión y rechazo. Pueden ser expresiones de superficialidad y pérdida de ideales. Cuando la tradición monástica condena la risa, conviene entenderla sobre todo como referida a estas aberraciones. Se trata de un rechazo del humor deshumanizador, sin incluir necesariamente toda la alegría en esa categoría.

⁴⁹ Acto 2, Escena 3.

⁵⁰ San Jerónimo, *Commentarius in Ecclesiasten*, PL 23, 1089C.

⁵¹ Citado por Frank J. Sheed, *Saints are not Sad* (London: Sheed and Ward, 1953).

Risa de admiración: alegría cristiana

Perspectiva medieval

Anne de Saxcé^{1*}

A menudo pensamos que el pensamiento medieval desdén la risa, que desconfía de ella.² El famoso libro de Umberto Eco nos ha convencido a menudo del arcaísmo típicamente medieval de la posición del viejo monje Jorge, el fanático bibliotecario del monasterio benedictino, que quiere todo precio evitar que se conozca la única copia de la segunda parte de la Poética de Aristóteles, que de hecho nunca llegó a existir (pero ¿existió? Los estudiosos están divididos), y que habría estado dedicada a la comedia. Jorge ve en la risa un signo de pecado: “Que la risa sea la característica del hombre es el signo de nuestros límites como pecadores”.³

Frente a él, el joven y brillante franciscano Guillermo de Baskerville, encarna un cristianismo amigo de la ciencia y la risa, tolerante y moderno. Los historiadores contemporáneos también presentan principalmente la risa medieval al igual que carnavales y literatura.⁴ El *Roman de Renart*, los ciclos artúricos de la Mesa Redonda o bien las fábulas y los cuentos son las obras en las que se expresa la risa y en estas obras interesa su función esencialmente transgresora.⁵ Una serie de textos apoyan esta idea. Así

^{1*} Doctora en Filosofía, enseña en la Sorbonne - Paris IV. Es autora de *Saint Augustin et la langue des affects*, Vrin, 240 pp.

² Ver J. Horowitz, S. Menache- *L humour en chaire, Le rire dans L Eglise médiévale*, Ginebra, 199. G. Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris 2000; J. Delumeau, *Le péché et la peur, La culpabilisation en Occident, XIII- XIIIe siècles*, Paris 1983.

³ U. ECO, *Le nom de la rose*, Paris, 1982, p. 480.

⁴ H. BRAET, G. LATRE, W. VERBEKE, *Risus mediaevalis. Laughter in Medieval Literature and Art*, Leuven, 2003.

⁵ Voir par exemple J.-R. VALETTE, «Le rire et le corps. Éléments d'esthétique médiévale (XII^e-XIII^e siècle)», dans *Esthétique du rire*, dir. A. Vaillant, Paris, 2012, p. 26 sq.

Eusebio Galicano, autor ficticio de sermones de la Antigüedad tardía, que es una recopilación de autores latinos (Ambrosio, Agustín, Hilario, etc.) expresa la opinión de muchos autores cuando escribe:

“Que el cristiano ponga guardia sobre la boca de su corazón; que él pase parte del día y la noche gimiendo y rezando; que renuncie a la risa (*risus*), a la broma (*iocus*), bufonería (*scurrilitas*)”.⁶

Por eso la opinión más extendida es que si nos reímos en la Edad Media, es en contra de una regla cristiana que lo prohíbe más o menos fuertemente —que a veces lo prohíbe radicalmente, como parece ser el caso de los monjes, a juzgar por las principales reglas monásticas.⁷ La Regla del Maestro, por ejemplo, plantea la pregunta diez veces, prohibiendo cada vez la risa, fenómeno excesivo que afecta demasiado al cuerpo (el texto habla de un “*risus excussus*”, una risa que sacude).⁸ Es también este aspecto excesivamente carnal el que parece justificar la preocupante comparación establecida por Bernardo de Claraval entre la risa y una vejiga hinchada por el viento y atravesada por un agujero estrecho de la cual el aire sale de repente.⁹

Sin embargo, existe esta frase de uno de los Padres del desierto, Abba Euloge: “No me hables de monjes que nunca ríen, no son serios”, lo que debería incitarnos a pensar que incluso la relación de los monjes con la risa es una realidad compleja: los Padres del desierto, en particular para los círculos cistercienses de segunda y tercera generación, son considerados los fundadores del ideal monástico. Bernard Sarrazin, que cita este famoso apotegma, recuerda que entre estos ascetas extremos que son los monjes de la Tebaida de Egipto, encontramos numerosas expresiones de un cierto

⁶ Eusèbe GALICAN, Coll. Hom. 8, CCSL 101.

⁷ Lo que parece decir, por ejemplo, la *Regula orientalis* del siglo V: el hermano que ríe es advertido tres veces y luego castigado. Ver *Les règles monastiques*, trad. Léon Lebe, Maredsous, 1969, p. 86-87.

⁸ Voir *Regula magistri* 3, 56 SC 105; 5, 1, SC 105; 10, 78, SC 105; 92, 7, SC 106.

⁹ *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, citado por Jean-Claude SCHMITT, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 153.

humor, a veces burlón, a veces oscuro o hiperbólico.¹⁰ Recordemos también que Filón de Alejandría, fuente importante de autores patrísticos y, por tanto, del pensamiento monástico occidental, hizo de la risa el fin de la sabiduría.¹¹ Los Salmos, finalmente, que forman parte esencial de la oración cristiana diaria de las horas, evocan la risa de los elegidos, como el Salmo 126, por ejemplo: “Nuestra boca se llenó de risa, gritamos de alegría”. Estas pocas indicaciones deberían advertirnos contra interpretaciones demasiado simplistas o demasiado sistemáticas.

Risas de admiración entre los antiguos y los modernos

En una conferencia pronunciada en la EHESS, el eminente historiador de la filosofía Quentin Skinner sostiene que la modernidad ha introducido algo nuevo en la forma de concebir la risa y que esta novedad reside en el vínculo entre risa y admiración.¹² De hecho, muchos autores modernos consideran que la alegría que innegablemente se manifiesta en la risa no es la superior: así escribe Descartes, en *Las pasiones del alma*, art. 125: Aunque parezca que la risa es uno de los principales signos de alegría, puede provocarla, sólo cuando es mediocre, y hay cierta admiración o algún odio mezclado con ella.

En *Los elementos del Derecho*, Hobbes escribe: “La pasión de la risa es un movimiento repentino de vanidad producida por la concepción repentina de alguna ventaja personal, frente a una debilidad que notamos actualmente en otros, o que ya habíamos notado anteriormente”,¹³ y en el *Leviatán* da la siguiente definición: “*La repentina glorificación de uno mismo* es la pasión que produce esas muecas que llamamos risa”. Por tanto, en la risa estalla una

¹⁰ Los Padres del Desierto “se revelan [...] como grandes humoristas”, en *Deux mille ans de rire. Permanence et modernité*, dir. Mongi Madini, Paris, 2002, p. 20. También podemos leer en otro apotegma que Abba Antoine “reía de buena gana con sus hermanos”.

¹¹ PHILON D’ALEXANDRIE, *De plantatione*, 168.

¹² Q. SKINNER, «La philosophie et le rire», URL: http://www.litt-and-co.org/citations_SH/r-z_SH/quentin_skinner.htm (dernière consultation 13 avril 2024).

¹³ HOBBS, *De la nature humaine. Ou exposition des facultés*, trad. fr. d’Holbach, Paris, Actes Sud, 1997, c. 9.

alegría que se basa en el sentimiento del ridículo por un lado y por el otro, el desprecio.

Quentin Skinner muestra cómo los modernos encuentran en esta conexión necesaria que se establece entre la risa y la burla, es decir entre la risa y el sentimiento de superioridad, un pensamiento de la Antigüedad, del que podemos ver sus raíces en el Filebo de Platón, pero que es admirablemente resumido en una fórmula de la *Institutio oratoria* de Quintiliano: “ridere est deridere”.¹⁴ Sin embargo, los modernos verdaderamente innovan respecto a la Antigüedad cuando introducen, como elemento clave para explicar la risa, lo inesperado que provoca el afecto fundamental de la admiración. Así, por ejemplo, Descartes hace de “la sorpresa de la admiración”, que complementa una “ligera emoción de odio”, la causa mecánica de la risa: a través de esta pasión fundamental, la sangre es transportada al corazón, que de repente dilata los pulmones y empuja los músculos del diafragma, del pecho y de la garganta hacia la cara: “Y es sólo a esta acción de la cara, con esta voz inarticulada y estallante, que llamamos risa”.¹⁵

Frente a esta explicación mecanicista de la risa a través de la admiración, surge una objeción muy natural: ¿la risa sólo expresa desprecio? Como dice Quentin Skinner: “Es cierto que la risa a veces no expresa sentimientos gozosos de superioridad sino simplemente alegría”. Varios autores modernos también han expresado su preocupación por la risa de los bebés: ¿podemos realmente verla como una expresión de desprecio?

La introducción de un cambio: Agustín

La admiración o el asombro es una noción muy importante en filosofía: Platón, en el *Teeteto*, ve allí el origen de la filosofía: “Proviene enteramente de alguien a quien le gusta saber, este sentimiento, estar asombrado (*to thaumazein*): no hay otro punto de partida en la búsqueda del conocimiento que éste. Y el que hizo a Iris descendiente de Taumas no redactó mal su genealogía”,¹⁶ dice Sócrates: *Thaumas* es el asombro, la admiración de los

¹⁴ QUINTILIEN, *De institutione oratoria*, I, 1-2.

¹⁵ DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. 124.

¹⁶ PLATON, *Théétète*, 155d, trad. fr. M. Narcy, Paris, Flammarion, 1995, p. 163.

latinos, e Iris es la mensajera entre los dioses y los hombres. Por tanto, del asombro nacerá el discurso por el que se eleva el espíritu humano a la verdad divina. Aristóteles retoma las raíces originales de la búsqueda filosófica del conocimiento en el asombro. En un famoso texto de *Metafísica*, escribe: “De hecho, fue el asombro lo que empujó, como hoy, a los primeros pensadores a las especulaciones filosóficas”.¹⁷ En la filosofía griega, el asombro lleva a uno a la filosofía, incluso si, a continuación, puede decirse que el filósofo no se sorprende de nada, como ocurría, según Plutarco, en el caso de Pitágoras.¹⁸ Por tanto, la admiración conduce a la ciencia.

Al final de la Antigüedad, con Agustín, apareció una nueva idea: que la admiración hace nacer la risa. Esta idea tiene sus raíces en una nueva definición de risa y nos permite comprender su verdadero alcance. En la *Ciudad de Dios*, de hecho, Agustín explicó definitivamente por qué el pensamiento cristiano no condena la afectividad como tal, ni las pasiones del alma como expresión excesiva e irracional, sino que las juzga según la voluntad de la que son la expresión: buena expresión si la voluntad es amor a Dios hasta el desprecio de uno mismo, mala si es un amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios.

Por tanto, lo que importa es la calidad de la voluntad del hombre; porque si es perversa tendrá movimientos perversos; pero si es correcta, no sólo no serán culpables, sino que incluso dignos de alabanza. Porque en todos estos movimientos está la voluntad, o mejor dicho, no son nada más que deseos.¹⁹

Esta nueva forma de considerar la vida emocional se aplica a la risa. En uno de sus sermones distingue entre dos formas de risa, *cachinnatio* y *exultatio*:

¹⁷ ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 2, 982b, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000.

¹⁸ Actitud filosófica resumida por HORACIO: «Nil admirari prope res est una, Numici, sola quae possit facere et seruire beatum» (*Epîtres*, I, 6, v. 1-2).

¹⁹ AUGUSTIN, *De ciuitate Dei*, XIV, 6, CC 48, 421. Véase también otro texto muy conocido del *De Trinitate*, XI, 6, 10, CC 50, 346: «Rectae autem sunt uoluntates et omnes sibimet religatae si bona est illa quo cunctae referuntur; si autem praua est, prauae sunt omnes —Rectos son estos quererres y todos bien concertados si es bueno aquel al que todos se refieren; porque, si éste es vicioso, todos los demás son perversos».

Así, el Señor, para que experimentemos el saludable dolor de la penitencia, ha hecho de las lágrimas un deber y de la risa un favor. ¿Pero cómo? Cuando dice en el Evangelio: Bienaventurados los que lloran, porque se reirán. Por tanto, es un deber llorar, mientras que la risa es la recompensa de la sabiduría. Consideró risa de alegría (*risum pro gaudio posuit*), no risa excesiva (*cachinnationem*), sino exultación (*exultationem*).²⁰

Risa del corazón

Por tanto, Agustín considera una risa santa, una risa de alegría, desde una perspectiva escatológica. En otro texto escribe:

Este mundo es región de escándalo y de tentación y de todo mal, de modo que aquí gemimos, y que merecíamos regocijarnos allí; la prueba aquí y el consuelo allá.²¹

Allí, es decir en la patria, cuando el alma se unirá a Dios según la eternidad, y no aquí, en la peregrinación (*peregrinatio*) de la vida temporal. En una página muy hermosa de su libro *Morales sobre Job*, Gregorio Magno amplió magníficamente el pensamiento agustiniano al evocar esta risa escatológica como una risa del corazón:

Respecto a la risa de la santa Iglesia, Salomón dice: “Ella reirá en el nuevo día”. [...] No será luego una risa del cuerpo, pero una risa del corazón.²²

Un poco más adelante en el texto evoca el *uiriditas laetitiae uerae*, el verdor de la verdadera alegría, a propósito de esta alegría que despierta la contemplación de la eternidad de Dios, que eleva la mente más allá él mismo.²³ Es la risa la que permite expresar de la mejor manera posible a toda la joven novedad de esta alegría. Los elegidos, dice, están tan llenos de alegría

²⁰ S. 175, 2, PL 38, 945-46.

²¹ En. Ps. 85, 24.

²² GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob*, 8, 52: «De hoc risu sanctae ecclesiae Salomon ait: ridebit in die nouissimo. [...] Non autem tunc risus erit corporis sed risus cordis».

²³ *Ibid.*, 20, 27.

por lo que contemplan y una risa de alegría brotará de la boca de su espíritu:

Quando, pues, todos los elegidos se llenen del gozo de la contemplación [...], saldrá risa de la boca de su mente como para expresar hilaridad
*-Cum ergo electi omnes implentur Gaudio manifestae contemplationis quasi ad hilaritatem risus exsiliunt in ore mentis.*²⁴

El júbilo, que designa la alegría de la visión beatífica, se expresa para Gregorio en esta risa del corazón. En una fórmula muy bella, resume su pensamiento:

Estos [los elegidos], porque ven tantas cosas que no son capaces de expresarlas, se alegran en riendo (*in risu iubilant*), porque sin poder agotar la razón, resuenan con lo que aman —*Qui quoniam tantum uident quantum dicere non ualent, in risu iubilant, quia non explendo resonant* ¡Qué amante?²⁵

Si los electos se alegran riendo es por todo lo que, en su visión, excede las capacidades de su espíritu. De hecho, Agustín había definido el júbilo como el testimonio a través de la voz de lo que no se puede expresar con palabras²⁶ y esto es lo que hace la risa, para Gregorio, cuando es una risa de alegría: los elegidos reirán de júbilo.

Sin embargo, en otro comentario a los Salmos, Agustín aclara su definición de júbilo basándolo en la admiración: “¿Qué es el júbilo, sino una admiración de la alegría (*admiratio gaudii*), que no se puede explicar con palabras?”²⁷ Por lo tanto vemos aparecer, en la tradición Agustiniana, el fundamento para pensar una risa de admiración que es también risa de alegría; en estos autores, la admiración no funciona como un principio causal explicativo, un asombro frente a lo que sorprende y que es tratado con desprecio o con interés inteligente; ella es más bien una manera emocional de responder a la verdad que se muestra sin que uno pueda

²⁴ *Moralia in Iob*, 8, 52, CCSL 143.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *En. Ps.* 93, 3, CCSL 39, 1332.

²⁷ *En. Ps.* 46, 7, CCSL 38, 533.

captarlo de verdad. Es la inefabilidad de la verdad lo que suscita admiración, y este asombro a su vez despierta alegría que se expresa en risa; risa de sorpresa que es una risa de alegría, porque la alegría, nacida de la verdad (*gaudium de ueritate*), es siempre inesperada.

En la patria eterna, dice Gregorio, el espíritu (*mens*) de los justos será llevado con júbilo (*in exultatione rapitur*), y su lengua elevada en alabanza (*lingua in laudis canticum eleuatur*). Tal será, pues, la risa de júbilo de la que habla Gregorio, la palabra más alta que pueda llevar la voz humana.

¿Una risa metafórica?

Sin embargo, entre los medievales surgió la pregunta sobre la naturaleza exacta de esta risa: ¿cómo podemos entender que reímos en la eternidad? ¿Cuál será la voz humana allí? Para un autor franciscano, Mateo d'Acquasparta, esto debe entenderse metafóricamente: esta risa bienaventurada es una imagen de la alegría que colmará el alma en la vida futura. Expone este punto en sus controvertidas cuestiones sobre el alma separada, en relación con la cuestión: “Si el alma separada realmente sufrirá (*uere patiatur*) en el fuego eterno”. No debemos, nos dice, entender las cosas corporalmente, sino entenderlas metafóricamente (*metaforice*), “así como lo que decimos de la felicidad o de la bienaventuranza, que parece corresponder a un placer corporal, debe entenderse metafóricamente, como [...] el hecho de que [los elegidos] estarán en continua risa y júbilo y otras cosas parecidas”.²⁸

Pero para Buenaventura, de quien Mateo d'Acquasparta fue alumno, esta risa no es metafórica: cuando Cristo dice, en el Evangelio, “bienaventurados los que lloran, porque serán consolados”, les dice “serán felices, porque reirán con una risa espiritual, que consiste en el placer del espíritu suscitado por la contemplación de la verdad —*estis beati, quia ridebitis, risu spirituali, que consiste in iucunditate mentis propter contemplationem ueritatis*”.²⁹ Hay, pues, un verdadero placer del espíritu en la contemplación de la verdad, y esto es lo que se llama “risa espiritual”. Sin embargo, todavía

²⁸ MATHIEU DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de separata anima*, q. 6, resp., ed. G. Gàl, Bibl. Franciscana Ascetica Medii Aevi, XVIII, 1959, p. 100.

²⁹ BONAVENTURE, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, 6, 21, 53, *Opera omnia*, t. VII, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, 1895 p. 149, col. 1.

podemos, a la luz de este texto de Buenaventura, considerar que la palabra misma “risa” no se toma literalmente, sino que constituye una especie de modo de decir. La risa espiritual, si es un placer del espíritu (*iucunditas mentis*) es algo poco parecido, en definitiva, a lo que llamamos risa.

Por eso un texto de Juan Peckam resulta especialmente interesante para pensar en una verdadera risa de admiración. Juan Peckam, también discípulo y alumno de Buenaventura,³⁰ entonces maestro de teología en Oxford, sostiene la existencia de una verdadera voz para la risa espiritual. Si el espíritu se opone a la carne, el cuerpo no necesariamente se opone al alma. La octava cuestión de sus controvertidas cuestiones sobre la bienaventuranza del alma y del cuerpo se refiere al siguiente punto: “Si en la patria todos los sentidos están en acto (*utrum in patria omnes sensus sint in actibus suis*)”. Una de las objeciones se basa en la posibilidad de oír: donde no hay sonido, tampoco habrá escucha.³¹ Retomando el texto de Gregorio sobre la risa de júbilo, Juan Peckam le opone una glosa de 1 Corintios 13,8 que dice que todas las lenguas cesarán: ¿qué podemos decir, en efecto, se pregunta la Glosa, allí donde todos comprenderán lo mismo (*eadem omnes intelligent*)? Juan distingue entonces de manera muy interesante entre el hecho de comprender y la voz: “A partir de esta glosa no se prueba, sin embargo, que allí no habrá voz, sino que allí no será necesaria para un conocimiento compartido. *Ex hac tamen Glossa non probatur quod omnino ibi non sit vox, sed quod non erit ibi necessaria ad cognitionem mutuum*”.³² En otras palabras, no hablamos sólo para ser comprendidos o para comunicar conocimientos. Además, la vida “allá” no se refiere sólo a la satisfacción intelectual: ver a Dios no es sólo tener finalmente, la respuesta a todas nuestras preguntas más o menos angustiantes. Agustín escribió en las *Confesiones* que una vida feliz no es la única contemplación de la verdad, sino el gozo de la verdad:

Porque hay un gozo que no es dado a los impíos, sino a los que os sirven gratuitamente, cuyo gozo sois vosotros sólo. Y ésta es la vida feliz misma: alegrarse por ti, de ti y por ti —*Est enim gaudium, quod non*

³⁰ Mateo de Aquasparta sucedió a Juan Peckam como lector de teología en el Palacio Sagrado de Roma.

³¹ Jean PECKAM, *Quaestiones de beatitudine animae et corporis*, q. 8, par. 10, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 28 (Hieronymus Spetmann (+) / Girard J.Etzkorn, 2002), p. 535.

³² *Ibid.*, q. 8, par. 30, p. 537.

*datur impiis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. E ipsa es beata uita, gaudere ad te, de te, propter te.*³³

Donde la voz humana ya no será necesaria como herramienta de comunicación, para poner de acuerdo voluntades o reunir inteligencias, estará presente en risas y exclamaciones de admiración, y aumentará aún más la alegría experimentada “allí abajo” un placer adicional.³⁴ Así como Orígenes o Agustín no hablan metafóricamente de los sentidos del hombre interior, sino que conciben nuestros sentidos exteriores como anticipaciones de estos sentidos interiores, así la risa de júbilo es una risa, llevada por una voz, aunque sea una, es decir, sin embargo, sin necesidad física.

En este sentido, esta risa jubilosa de los elegidos es una risa perfecta: ¿no es porque es incontrolable que la risa inquieta? La risa revela una fuga, surge cuando una parte de nosotros escapa a la vigilancia de nuestra voluntad. Ahora, “allí”, la voluntad habrá renunciado a sí misma, para convertirse en amorosa admiración de la verdad: ¿qué otro acto de palabra que la risa podría ser más adecuado y demostrar mejor el abandono a la voluntad de Dios?

La risa de Abraham

También un cierto número de autores han visto en la risa de Abraham la anticipación histórica de esta risa de admiración por la visión beatífica. En Génesis, de hecho, cuando Dios le dice que va a tener un hijo, Abraham se ríe. En *La Ciudad de Dios*, Agustín presenta esta risa abrahámica como expresión de gozosa admiración: “El padre, en verdad, se había reído cuando le habían prometido esto, lleno de admiración en su alegría: *Riserat enim pater, quando ei promissus est, admiradores in Gaudio*”.³⁵ La risa de Abraham, escribe en otro lugar, “era una risa de admiración y de alegría —*risus*

³³ AUGUSTIN, *Confessions*, X, 22, 32.

³⁴ Jean PECKAM, *Quaestiones de beatitudine animae et corporis*, q. 8, par. 30 Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 28 (Hieronymus Spettmann (+) / Girard J. Etzkorn, 2002), p. 538 : «Ibi erit ad laudem et gaudii multiplicationem, praesertim cum sint illi, quos caro non foedat, qui maxime delectentur in auditu».

³⁵ AUGUSTIN, *De ciu. Dei*, XVI, 31.

admirationis et laetitiae fuit".³⁶ Con esta risa, Abraham expresa su admiración por la grandeza imposible de predecir de la promesa divina. Para los comentaristas cristianos, Abraham anuncia con su risa de admiración la grandeza de la salvación futura y prefigura así la alegría de los elegidos. Esta risa de admiración se opone entonces, en el texto del Génesis y según Agustín, a la de Sara, que también ríe cuando le anuncian que dará a luz; pero su risa manifiesta su incredulidad: se ríe de sí misma, de su vejez y de la incongruente promesa que le han hecho y que considera ridícula, por imposible. "La madre también se rió cuando los tres hombres le repitieron la promesa, dudando de su alegría —*riserat et mater, quando per illos tres uiros iterum promissus est, dubitans in gaudio*".³⁷ Es esta diferencia entre las dos risas la que explica, para Agustín, que Dios reproche a Sara su risa, mientras que no se lo reprocha a Abraham: no es la misma risa:

Nos preguntamos por qué Dios reprocha [a Sara] cuando Abraham también se rió. ¿No será porque su risa es una risa de admiración y alegría, pero la de Sara es una risa de duda? —*Quaeritur quare istam redarguat Dominus, cum et Abraham riserit, nisi quia illius risus admirationis et laetitiae fut, Sarae autem dubitationis*.³⁸

Por tanto, para Agustín la admiración no se confunde con el efecto de sorpresa, sino que consiste en una respuesta de la mente. Ante lo inesperado de la promesa, Abraham responde con admiración, mientras Sara responde con incredulidad; Abraham se ríe, Sara se burla.

La fórmula de Agustín y su oposición entre las dos risas tuvo un importante legado medieval. Lo encontramos, por tanto, en Tomás de Aquino en su comentario a la Epístola a los Hebreos,³⁹ que la convierte en la expresión misma de la fe de Abraham:

³⁶ AUGUSTIN, *Qu. in Hept.*, I, 36, CCSL 33, 15

³⁷ AUGUSTIN, *De ciu. Dei*, XVI, 31

³⁸ AUGUSTIN, *Qu. in Hept.*, I, 36, CCSL 33, 15.

³⁹ THOMAS D'AQUIN, *Super ad hebraeos reportatio*, cap. 11, lec. 3, 590, ed. Marietti, 1953, *Super epistolas S. Pauli lectura*, vol. 2, p. 465. Tomás también pudo tomar prestada la expresión de Pedro Lombardo: ninguno de los dos informa la fuente agustiniana, pero Pedro Lombardo usa la expresión para un comentario sobre el mismo pasaje. Voir Pierre LOMBARD, *Collectanae in omnes Pauli apostoli Epistulas, ad Hebraeos*, 11, 5, PL 192, p. 492: «*Riserat autem Abraham quando ei promissus est, sed risus ille admirationis fuit et gaudii, non dubitationis*».

Su risa no era de duda sino de admiración. [...] No dudó por falta de fe, sabiendo que todo lo que Dios ha prometido, también él lo puede hacer: *Risus eius non fut dubitationis, sed admirationis. [...] Non hesitavit diffidentia, sciens quod quidquid promisit Deus, potens est et facere.*

La admiración expresada por esta risa es, sin embargo, más sabia aquí que con Agustín; La risa santa está, para Tomás, garantizada por el conocimiento teológico de lo que Dios es. Para Agustín, se basaba únicamente en la admiración.

Existe, pues, una historia medieval de la risa de admiración, cuyos hitos principales hemos trazado aquí. Agustín es el iniciador a través de su exégesis de la risa de Abraham, pero también a través del nuevo lugar que da a los afectos, según la calidad del amor. Esta risa consiste en la respuesta última del ser humano a la grandeza de la verdad, vivida como una vida feliz. Expresa también de qué manera la felicidad es un don y va más allá de cualquier cosa que un ser humano pueda darse a sí mismo. De esta feliz sorpresa surge la risa de los bienaventurados como la más apropiada respuesta al don de Dios. Reintroduciendo el conocimiento teológico para fundar la posibilidad de esta risa de admiración, Tomás sin duda cambia su significado, pero esa es otra historia.

Traducción: Cristina Corti Maderna y Elena M. de Racedo

“Santo riso”. El reír en la obra de Dante

Giacomo Mussini^{1*}

Ese apasionado observador del mundo en todos sus aspectos que es Dante Alighieri nos dejó incluso una definición memorable de la risa. La encontramos en el *Convivio*, un peculiar tratado filosófico que Dante desarrolla en forma de comentario sobre sus propias composiciones poéticas. El recurso central de la obra (que quedó inconclusa) es la alegoría: los cantos que alaban a la mujer amada se interpretan refiriéndolos a la mujer Filosofía, en la línea de la Sabiduría bíblica y la *Consolatio* de Boecio. En uno de los cantos se hace mención a los “placeres del Paraíso” que ofrece esta mujer “en sus ojos y en su dulce risa”.² Según el autocomentario de Dante (III, 8, 6-12), el rostro es la parte del cuerpo en la que el espíritu humano se manifiesta al máximo, hasta el punto de que no hay rostro semejante a otro (7) —una observación para meditar en tiempos de imágenes generadas por inteligencia artificial. Por su parte, los ojos y la boca son como “balcones” o “ventanas” del alma, “ya que aquí, aunque casi velada, muchas veces se muestra” (9); sobre ellos “tienen jurisdicción” las “tres naturalezas del alma” (según la doctrina aristotélica: el alma vegetativa, es decir, la vida meramente biológica, la “sensibilidad” y el psiquismo animal, y el intelecto) (8). En la boca, particularmente, el alma se manifiesta “casi como el color después del vaso” (11) —me gusta pensar en un vaso antiguo, en el que la transparencia no es total y por lo tanto la consistencia del propio vaso contribuye a dar un tono único a la imagen. Y éste es precisamente el lugar de la risa, que Dante define en estos términos:

¿Y qué es la risa sino una corrupción del deleite del alma, es decir, una aparente luz de fuera según lo que hay dentro? Y por eso conviene al hombre demostrar su alma con alegría moderada, reír moderadamente,

^{1*} Licenciado en Filología y Literatura Clásica en la Univ. de Pavia. Actualmente se dedica a la traducción, especialmente de la obra de H.U. von Balthasar y A. von Speyr.

² III, Canción II, 56-57.

con honesta severidad y con poco movimiento de su [rostro] (...) De ahí que el *Libro de las cuatro virtudes cardinales* ordene: “Que vuestra risa sea sin *cachinno*”, es decir, sin cacarear como una gallina (11-12).

“Un resplandor del deleite del alma, es decir, una luz que aparece por fuera según lo que hay dentro”: en la risa, el alma, por así decirlo, sube a la boca con toda espontaneidad. Un terceto de la *Comedia* combina la risa y el llanto precisamente como signo de espontaneidad, dado que en ambos casos un movimiento interno se abre paso poderosamente para expresarse; la incapacidad de contenerse con un esfuerzo de voluntad no es necesariamente un defecto moral, al contrario, puede ser un indicio de la veracidad de la persona (en otras ocasiones, Dante no tiene el menor freno en mostrarse llorando):

que risa y llanto tan de cerca siguen
lo que este afecto causa, que aun queriendo,
hacerlo, menos pueden los sinceros.³

El repentino “destellar” (cf. Pg 21,114) de la risa en el rostro humano es un fenómeno misterioso, de gran valor estético-revelador, en el sentido de un fondo que se manifiesta dinámicamente. Veremos más adelante cómo Dante remonta este misterio hasta las raíces últimas del ser. Por ahora volvamos al *Convivio*. Después de haber mencionado el pudor y la “honesta severidad”, con el apoyo de la autoridad del “moral Séneca”,⁴ que manda no “cacarear como una gallina”, Dante estalla en una exclamación: “Ah, maravillosa risa de mi señora, de la que hablo, ¡nunca sentida sino por los ojos!” (11-12). Aquí el poeta se traiciona a sí mismo: incluso cuando hace alegorías sobre la Señora Filosofía, siempre tiene presente a su verdadera mujer, Beatriz: la “pequeña florentina” (E. Gilson) que lo ha hechizado desde el primer encuentro, a los nueve años de edad, y que después de haber sido musa de *la Vita Nuova*, modelo de toda nobleza y virtud, se convierte con su muerte prematura en el alma bienaventurada y risueña que guía a

³ Pg 21,106-108. La *Comedia* se cita en la traducción Luis Martínez de Merlo: D. Alighieri, *Divina comedia*, Madrid, Cátedra, 2015; *If* = *Infierno*, *Pg* = *Purgatorio*, *Pd* = *Paraíso*. El texto original, las traducciones a varios idiomas y un amplio *corpus* de comentarios se pueden consultar en la página web <http://dantelab.dartmouth.edu/>.

⁴ El *quatuor virtutibus cardinalibus* retomado en nuestro pasaje se atribuía al filósofo latino, así designado en *If* 4,141 (en realidad era de Martín de Braga).

Dante por los cielos del paraíso. Un paraíso que, por tanto, estará lleno de risas:⁵ tal vez no los oiremos reír (y ciertamente no oiremos la risa frívola que ciertos predicadores mundanos, dispuestos a todo para parecer simpáticos: *Pd* 29,115-117, quisieran provocar), dado que la mera irracionalidad del carácter animalista de la “gallina” ya está proscrita por la buena conducta humana; pero si esto es así, es porque —anticipando a Pascal— el orden superior incluye e integra al inferior: las “tres naturalezas” del alma pueden ciertamente distinguirse, pero no separarse, hasta la resurrección de la carne que los bienaventurados anhelan para aumentar su disfrute (*Pd* 14,62-63). Por tanto, si en Dante el término *risa* incluye, sin distinción clara, lo que diferenciamos como “reír” y como “sonrisa”, sería sin embargo artificial separar los dos significados: incluso cuando tengamos que traducirlo más bien como “sonrisa”, la *risa de Dante* tiene un dinamismo y una calidad que nuestra “sonrisa” no expresa adecuadamente. La unidad de la noción de Dante, de la que subrayaremos tres aspectos a continuación, nos invita más bien a profundizar en la relación entre ambos fenómenos.

I. La risa como hecho creatural: humor y “cómico” cristiano

En un pasaje del *Purgatorio*, el alma que acaba de salir de las manos del Creador es comparada con una niña inocente “que llora, ríe y habla”.⁶ Por tanto, la risa se presenta ante todo como un fenómeno elemental propio del hombre como criatura. De hecho, *Pg* 28,96 se refiere al estado original del hombre antes del pecado original con la hendíadis “risa honesta y juego dulce”. No es el mero recuerdo de un pasado irrecuperable: en la cima de la montaña del purgatorio, al final del itinerario de purificación (en la *Comedia* el segundo reino del más allá se describe precisamente como una montaña atravesada por varios “marcos”, mediante el cual las almas pagan la pena de sus pecados), Dante sitúa el Edén restablecido. Aquí el poeta peregrino se encuentra por primera vez con la misteriosa figura de Matelda, una “mujer hermosa” (*Pg*. 28,43) que ríe mientras canta y recoge flores; su risa suscita el

⁵ Incluso estadísticamente: comparado con sólo una ocurrencia de *risa* en *If*, y 17 de *risas* y *reír* en *Pg*, *Pd* tiene 38. En 18 casos, el sujeto de la risa es Beatriz. Y habría que añadir las ocurrencias de *sonrisa*, *sonreír* y *reír*.

⁶ *Pg* 16,87; la asociación de llanto y risa, que también vuelve en *Pg* 25,103s., nos remite al terceto mencionado al principio.

asombro de Dante y sus compañeros, y es explicada por ella —mediante la referencia al Salmo 91,5: *quia delectasti me Domine in factura tua*— como la pura alegría de un ser creado para alabar a su Creador (Pg 28,76-81).

La buena naturalidad de la risa humana se confirma, a la inversa, por su casi total ausencia en el *Infierno*. La única aparición de la risa, en el sentido de “sonrisa”, es en uno de los primeros cantos (*If* 5,133), marcado por así decirlo por una doble irrealidad: es el recuerdo pasado de una experiencia de lectura (el beso de Lancelot a Ginebra en el *Lancelot du lac*), que empuja a Paolo y Francesca al paso decisivo del adulterio por el que son condenados. En el canto anterior (4,99) Virgilio, el guía de Dante, había sonreído —¡es la única sonrisa verdadera en todo el infierno!— viendo a los grandes poetas de la antigüedad acoger en sus filas a su protegido; estaba en el limbo, entre los grandes espíritus paganos condenados no por culpa alguna, sino sólo por no haber conocido a Cristo, en una atmósfera de nobleza teñida de nostalgia. Por lo demás, si nos fijamos en la actitud despectiva de Farinata degli Uberti (10,36) o del héroe mitológico Capaneo (14, 49ss), parece que en el infierno la gente se toma a sí misma bastante en serio. Por supuesto, hay expresiones de sarcasmo mordaz (por ejemplo, 27,122 y siguientes), pero no se nos dice que esto provoque risa alguna. Evidentemente gemimos, maldecimos, blasfemamos (cf. 5, 35-36). Y lloramos: pero podríamos decir —volviendo a la asociación de la risa y el llanto como hechos humanos— que incluso el llanto está deshumanizado, no tiene la fuerza liberadora y casi salvífica de las lágrimas; en el fondo del infierno las lágrimas se congelan en los párpados del condenado, haciendo aún más terrible su tortura (33,94-99). El mismo Dante llora contemplando el destino de los condenados, de la humanidad desfigurada (cf. 20, 19-24), pero no debería hacerlo, dado que el castigo expresa la justicia divina: la “guerra de la piedad” que enfrenta (2, 4s.) fue interpretado por Hans Urs von Balthasar, en su penetrante monografía sobre Dante,⁷ como el esfuerzo por conformarse a esta tremenda objetividad.

Pero volvamos a la risa. Hay ciertamente risas de buen humor en la *Comedia*, ya en ese *Purgatorio* que se abre, después de las tinieblas infernales, con una aurora que parece la risa del Oriente (Pg 1,20) —sin dejar de ser un

⁷ En *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. II *Fächer der Stile*, tomo 2 *Laikale Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962, 363-462. La referencia a la “guerra de la piedad” está en la p. 446.

lugar de gozosa penitencia, lugar de peregrinación desde el “valle de las lágrimas” hacia la patria.⁸ Léase el animado intercambio de chistes irónicos, como corresponde a dos “toscanos”, entre Dante y el luthier florentino Belacqua, famoso por su indolencia; sobre todo su modo de actuar, que no parece haber cambiado, resulta cómico para su amigo poeta: “sus gestos perezosos y sus palabras cortas/ moverán un poco mis labios a la risa” (Pg 4,121s.). En el *Paraíso* “sonríe un poco” (Pd 3,67) Piccarda Donati con sus compañeros, divertida por una pregunta de Dante que revela su ignorancia de las leyes más elementales del cielo. Y hasta Beatriz se reirá bajo la manga —como la dama de Malehaut, en *Lancelot*, había tosido ante las palabras que traicionaban el amor del héroe por Ginebra— cuando Dante, frente al alma bendita de su tatarabuelo, ofrece un tono demasiado solemne al dirigirse a él con el latín “voi” en lugar del familiar “tu” (Pd 16,14-15). En definitiva: con verdadera humildad, capaz de no tomarse demasiado en serio, se abre la posibilidad del humor, del buen humor y de la autoironía. Se nos cuenta incluso que san Gregorio Magno, habiendo llegado al cielo y al darse cuenta de que su doctrina sobre las jerarquías angélicas no se correspondía con la realidad, “se rió de sí mismo” (Pd 28,135). Es más, mirando el mundo desde la perspectiva del cielo, no se puede evitar sonreír ante su pequeñez (Pd 22,134s.; así, el tradicional *despicere* ascético —el “desprecio del mundo” como “mirar hacia abajo”, aquí en un sentido literal— se convierte en una aceptación sonriente.

La conexión entre humor y humildad⁹ puede relacionarse con la noción de “cómico” de Dante. Si su obra maestra se titula *Comedia* es también porque, como explica el propio Dante, no utiliza el latín noble, sino la humilde lengua vulgar, es decir, aquel “in quo et muliercule communicant”.¹⁰ Con ello el poeta remite a las teorías estilístico-literarias de su tiempo, a esa

⁸ Cf. el canto de la *Salve Regina* en Pg 7,82.

⁹ La conexión es válida también a la inversa: dado que el hombre medieval tenía un agudo sentido del honor, encontrarse en una situación ridícula es humillante, y la risa se convierte en burla (cf. Pd 5,79-81; *Convivio* III,4,8; IV,15,6; IV,27,14). A su vez, la humillación puede convertirse en nobleza paradójica para quien se vuelve necio por Cristo, como san Francisco en Pd 11,88-90 (situación similar en Pg 11,133ss). En Pg 10,64-69 David es “más y menos que rey” bailando medio desnudo delante del Arca, ante la mirada molesta de Mical.

¹⁰ *Epistula* XIII, 31 (la famosa carta que dedica el *Paraíso* a Cangrande della Scala, señor de Verona).

tendencia “cómica” caracterizada por la representación, a la vez realista y grotesca, de los aspectos básicos de la existencia (el cuerpo, la comida, el sexo...), con el uso del lenguaje correspondiente. Pero hay algo revolucionario en utilizar este registro en una obra que se adentra en los misterios más sublimes de la fe. Debe aparecer la presencia de una palabra infantil como *mamá* en una alta discusión teológica en el cielo del Sol (*Pd* 14,64), o la cruda fisicidad del *vientre* aplicado al seno de María, alrededor del cual un ángel gira alegremente (*Pd* 23,104). Y, de hecho, un antiguo comentarista se escandalizó: ¡qué contraste con el lenguaje selecto del petrarquismo, que sólo permite una descripción muy estilizada y convencional de la mujer amada!¹¹ El hecho es que este lenguaje conviene a la seriedad (y al mismo tiempo a la gozosa sencillez) de la Encarnación: el cristianismo no es un espiritualismo superficial. La doble naturaleza del hombre, cuerpo y alma, puede ciertamente resultar paradójica, incongruente, “cómica”, sobre todo en las condiciones concretas en las que se encuentra después del pecado original.¹² Pero esto no quita, más bien confirma, que esta naturaleza es la que el Creador hizo “muy buena”; por tanto, no es necesario ocultarla ni ennoblecerla con eufemismos mojigatos, sino que puede ser vivida franciscanamente y nombrada con sano realismo,¹³ pero también, si es necesario, con una carcajada.

II. La risa como epifanía: ¿una ontología de la risa?

De todos modos, con el “cómico” cristiano todavía estamos en la periferia de la risa de Dante. El centro luminoso de esta noción reside en su valor expresivo-estético, que se despliega sobre todo en *el Paraíso*. El cielo de Dante integra en una visión cristiana las nueve esferas de la cosmología aristotélica, movidas por inteligencias angelicales. Así, la relación entre el *Logos* creador y el cosmos creado es análoga a la que existe entre el alma y el cuerpo; especialmente la belleza luminosa de las estrellas es como la sonrisa

¹¹ Cf. el comentario de Robert Hollander (Dante Alighieri, *Paradiso*. Una traducción en verso de R. Hollander y J. Hollander, Doubleday/Anchor, Nueva York, 2007; tr. it. *Commedia* por Dante Alighieri, con comentario de Robert Hollander, Olschki, Florencia, 2011) *ad locum*.

¹² Cf. C.S. Lewis, *Miracles. A Preliminary Study*, Geoffrey Bles, London, 1947, 154.

¹³ Que esta objetividad no elimina la discreción lo demuestra la forma en que Dante designa los órganos sexuales ilustrando la fisiología de la generación: Pg 25,43-45.

de los ojos:

Pues de gozosa cualidad deriva,
mezclado al cuerpo brilla ese poder
cual la alegría en los vivaces ojos (*Pd* 2,142-144).

No hace falta resaltar el paralelo con el pasaje del *Convivio*, sobre la risa como “corrupción del deleite del alma”. El dinamismo de la risa está, pues, inscrito en la estructura misma del cosmos, creado por un “factor alegre” (*Pg* 16,89) que hace retroceder al hombre extraviado mostrándole las “bellezas eternas” de las estrellas (*Pg* 14,149).

Además, *la risa y la carcajada* se utilizan a menudo como metáfora para indicar, no sólo la luz de los cuerpos celestes (*Pd* 5,97; 14,86; 23,26; 28,83), sino también el “cuerpo” de luz a través del cual las almas bienaventuradas se manifiestan y que las encierra como en un capullo (cf. *Pd* 8,54): p.ej. en *Pd* 17,36 Cacciaguida está “cerrado y parece reír” (cf. *Pd* 10,103). En *Pd* 9,70s. el crecimiento del resplandor de estos cuerpos luminosos a medida que crece su alegría se compara expresamente con la risa de los mortales: “Por la alegría allí se adquiere fulgor/ como la risa aquí”. De nuevo, en *Pd* 5,124-126, Dante se dirige a Justiniano, que “anida en su propia luz”, y observa que “se corrompe al reír”: lo que en el *Convivio* era sólo una metáfora es una realidad en el cielo cumplida.

Todo esto perfila lo que podríamos llamar una ontología de la risa: y el coro de los bienaventurados que cantan la gloria de Dios en *Pd* 27,4-5 le parecerá a Dante una “risa del universo”. Para Dante, la manifestación del Creador se concentra en la criatura Beatriz: en *Pg* 31,139, volviendo a contemplar después de tantos años su boca sonriente y sin velo —que ahora es una “risa santa”, y sin embargo lo atrae “con la red antigua” (32,5s.)—, no duda en saludar esa boca llamándola solemnemente “el esplendor de la luz eterna viva”.

La risa como revelación no es un fenómeno unidireccional, la manifestación de un sujeto en el vacío. Si es tan fascinante es porque puede manifestar la gracia de una correspondencia. No es extraño que la risa sea contagiosa. Virgilio, de quien Dante es el mayor discípulo, ha captado de manera insuperable en el cierre de la cuarta égloga el momento del primer reconocimiento entre el niño y la madre en la risa mutua: *incipit, parve puer,*

risu cognoscere matrem... También esta reciprocidad es parte de la bienaventuranza:

La sensación de ser tratados como extraños en este universo, el profundo deseo de ser reconocidos, de encontrar alguna correspondencia, de salvar un abismo que se abre entre nosotros y la realidad, es parte de nuestro secreto inconsolable. Y ciertamente desde este punto de vista la promesa de gloria (...) resulta extremadamente relevante para nuestro deseo profundo. Gloria significa buena reputación ante Dios, aceptación de Dios, respuesta, reconocimiento: somos bienvenidos en el corazón de las cosas. La puerta a la que hemos estado llamando toda nuestra vida finalmente se abrirá.¹⁴

Una imagen de esta gloriosa reciprocidad es la última aparición de *la risa* en el poema, *Pd* 31,134: es la belleza del rostro de María quien “ríe” de los “juegos” y de los “cantos” de “más de mil ángeles” (me viene a la mente el “ángel risueño” de la catedral de Reims),¹⁵ y a su vez es motivo de «alegría (...) a los ojos de todos los demás santos”. Verdaderamente en la “fiesta del paraíso” (*Pd* 14,37s.) el compartir la alegría la multiplica (cf. *Pg* 15,55-57).

Y para el mismo Dante es nuevamente la (sonrisa) de Beatriz, que lo atrae de cielo en cielo mientras su mirada se vuelve capaz de sostener la vista de ella (cf. p. ej. *Pd* 23,22-24.48), para materializar su ser reconocido y acogido en cielo. La “risa santa” del amado es, por tanto, también el punto focal de un juego de espejos y referencias; hasta el final «sonreía y me miraba» (*Pd* 31, 92), Dante mira a Beatriz, Beatriz mira a Dios y, superando a su poeta «con la luz de una sonrisa», lo invita a mirar también a otra parte, porque, vuelve a decir con un dejo de ironía: “ni siquiera a mis ojos está el paraíso” (*Pd* 18,19-21).

¹⁴ C.S. Lewis, “The Weight of Glory”, en *They Asked for a Paper. Papers and Essays*, Geoffrey Bles, London, 1962, 206.

¹⁵ Un poco más adelante, en *Pd* 32,103-105, el arcángel Gabriel mirará a María “con mucho juego” y “enamorado”.

III. *Risus paschalis* (y *lacrimae rerum*)

La risa que se dirige libremente a mí, mostrándome el fondo feliz de un tú, suscita mi risa de asombro. Hay en la risa un elemento de agradable sorpresa. Incluso el humor, en definitiva, se basa en un mecanismo no muy diferente: la risa expresa asombro, esta vez ante un detalle incongruente. Ambos aspectos los encontramos en una escena del *Purgatorio*, cuando Dante y su compañero Virgilio encuentran el alma del poeta latino Estacio, que está llevando a cabo su purificación. Sin saber quiénes son los dos visitantes extraordinarios, Estacio se presenta ante él como un admirador de la *Eneida*, hasta el punto de lamentar no haber sido contemporáneo de su autor: a cambio de este privilegio, cumpliría gustosamente una condena adicional. Ante estas palabras, Dante es incapaz —aunque Virgilio le indica que no revele su identidad— de contener una risa parpadeante: es muy cómico que Estacio haga esta declaración delante del propio Virgilio, ¡este encuentro inesperado es muy cómico! Estacio todavía se reirá del malentendido de Virgilio (Pg. 22,26); y luego los dos poetas se unirán en una risa cómplice, cuando Matelda explique a Dante que el Edén renovado en el que se encuentran es, tal vez, la realidad de aquella imagen de la edad de oro soñada por la antigüedad pagana (Pg 28,146).

No me parece casualidad que esta risa tranquila provenga de dos paganos: como esperanza y premonición de la sorprendente Buena Nueva de la salvación. De hecho, para justificar el título de su *Comedia*, Dante aduce una razón de contenido, además de la estilística ya mencionada: se trata de una historia que, como las comedias, comienza mal (“a origine horribilis et fetida est, quia Infernus”), y termina bien («in fine prosperar, desiderabilis et grata, quia Paradisus»).¹⁶ La del peregrino Dante no es una historia cualquiera: perdido en el oscuro bosque, se encuentra ante la posibilidad de una perdición total y definitiva; pero a través de los reinos del más allá llegará al paraíso y a la visión de Dios, obteniendo la certeza de su salvación eterna. Y en este extraordinario itinerario suyo, Dante quiere representar el itinerario de cada hombre, *everyman* (T.S. Eliot): todos pueden perderse o salvarse, y deben afrontar esta terrible alternativa. La conclusión “cómica” no es un *happy end* barato: es la Buena Nueva la que sella el drama

¹⁶ *Epistula* XIII, 31.

de la historia humana, sin por ello vaciar su seriedad. Éste es el motivo de una risa liberadora, lo que la antigua liturgia llamaba *risus paschalis* y que Joseph Ratzinger explica así, comentando la escena del sacrificio de Isaac, nombre que deriva de risa:

De hecho, ¿no tuvo [Isaac] motivos para reír cuando, después de la enorme tensión de la angustia mortal, el carnero atrapado en un arbusto se mostró de repente como la solución del enigma? ¿No debería haberse reído cuando el drama espantoso y triste de subir la montaña y ser atado encontró de repente un desenlace tan inesperado y casi cómico en comparación con un comienzo tan aterrador, pero precisamente por eso liberador y salvador? En ese momento quedó demostrado que la historia del mundo no es una tragedia, un inextricable juego lúgubre de poderes antagónicos, sino más bien una “divina comedia”: quien había echado un vistazo a la realidad última podía reír.¹⁷

Por lo tanto, Dante mira el mundo a la luz de este posible “final feliz” en el que las complejidades de la historia se desenmarañan en un plan armonioso (¿el *etiam peccata de Claudel*?), digno de una risa asombrada: “pero aquí no nos arrepentimos, sino que reímos”, dice Folchetto de Marsella en el cielo de Venus, ya preso de una pasión amorosa desordenada: el recuerdo de los pecados ahora está borrado por el perdón, y nos alegramos “por el valor que ordenó y proveyó” (*Pd* 9,103-105),¹⁸ es decir, porque la misericordia de Dios, sin impedir el pecado, dispuso providencialmente las cosas e hizo prevalecer el bien.

Si “el país de las lágrimas es misterioso” (Saint-Exupéry), el de la risa no lo es menos. Y existe un parentesco misterioso entre los dos. Sin duda Dante meditó sobre el que quizás sea el hemistiquio más famoso de su Virgilio, *sunt lacrimae rerum*: “no una afirmación sentimental, sino una afirmación ontológica”, según Theodor Haecker,¹⁹ que lo explica así:

¹⁷ J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuch einer spirituellen Christologie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2007, 97.

¹⁸ En un sentido análogo el “lietamente a me medesma indulgo” de Cunizza da Romano, redimido tras una vida notoriamente disoluta, en el v. 34 del mismo canto.

¹⁹ En su *Vergil, Vater des Abendlandes*, Kösel, Munich, 1952, 146.

El hemistiquio (...) no sólo significa (...) que hay cosas que los hombres lloran, sino también que las cosas mismas tienen sus lágrimas, o mejor dicho, que hay cosas que no se conforman con otra respuesta que no sea de lágrimas, cosas que no se *conocen verdaderamente* sino a través de las lágrimas, no encuentran otra correspondencia adecuada que en las lágrimas —y a veces ni siquiera en ellas (...), porque la única correspondencia adecuada sólo podrían ser las lágrimas de sangre del Hijo del Hombre, de la Segunda Persona de la Trinidad.²⁰

Y Dante conoció estas “lágrimas de las cosas”: la pérdida prematura de Beatriz, la guerra, el exilio y la humillación... Sobre todo, en la cima del purgatorio —en la escena que es el “centro de gravedad dramático”²¹ del toda la Comedia— tuvo que derramar lágrimas amargas ante una Beatriz velada, hecha imagen de la Iglesia-esposa y al mismo tiempo mediación de Cristo, confesándole su infidelidad (que debe entenderse como inconformidad con el camino que su amor por ella había trazado para él). Es una escena muy dura: y sólo después de esta terrible experiencia Beatriz revelará a Dante sus ojos y su boca risueña, abriendo el camino a la risa pascual.

Y la misma Beatriz, santa y risueña, “abismo de alegría”,²² conoció las lágrimas (cf. *If* 2,116 y *Pg* 30,141): es ella quien con sus lágrimas de intercesión y su descenso a la antecámara del infierno logró que Dante fuera liberado del oscuro bosque de la perversión. Por eso Dante se dirige así a ella en su última oración (*Pd* 31,79-81):

Mujer que das a mi esperanza fuerza,
y has soportado por mi salvación
dejar en el infierno tu pisada

Su respuesta sólo puede ser una última e inolvidable sonrisa (*Pd* 31,91-93):

...y aquélla, tan lejana
como la vi, me sonrió mirándome;
volviose luego el manantial eterno.

²⁰ *Ibidem.*, 140.

²¹ Balthasar, *op. cit.*, 411.

²² *Ibidem.*, 420.

Dos figuras y tres sonrisas

Hna. Belén Sarmiento, OCD^{1*}

Dos figuras francesas

En el año 1873 Francia vio nacer a dos grandes figuras: Teresa Francisca Martin, el 2 de enero, y Charles Pierre Péguy, cinco días después, el 7 de enero. A simple vista, sus vidas y su misión eclesial se desplegaron de forma diametralmente opuesta. Teresita, desde el Carmelo, descubrirá progresivamente su puesto en «el corazón de la Iglesia» e impulsará la totalidad de las misiones; y Charles Péguy fervoroso joven socialista y luego padre de familia, permanecerá en el pórtico, en el umbral de la Iglesia, fiel a la representación de una misión de esperanza, como quien sostiene la puerta mirando hacia afuera para asegurarse que nadie quede afuera. El teólogo suizo Hans Urs von Balthasar señaló en repetidas oportunidades la conexión subterránea entre la santa de Lisieux y la fecundidad extraordinaria de la obra de Péguy², destacando como puntos en común: la solidaridad con los pecadores, la centralidad evangélica del niño y la esperanza en la misericordia

^{1*} Nacida en Buenos Aires, ingresó como hermana Belén de Jesús en el Carmelo Santa Teresita de la misma ciudad.

² H.U. von Balthasar, *Gloria III*, Madrid, Encuentro, 1986, 499: «Hemos hablado en otro lugar de las vinculaciones subterráneas entre Teresita y Péguy, que son irrompibles, habiendo total identidad en diversos puntos de sus mensajes, por ejemplo, en lo referente a la idea de la infancia y del corazón de Dios y a la idea de la condenación y de la esperanza. Los hilos de las distintas misiones se entrecruzan estrechamente entre sí, porque Juana está en la línea de Luis, y Teresita en la de Juana. Y Péguy, que se centra en Juana, proyecta en ella a Luis y Teresita. En la comunión de los santos las misiones respectivas se compenetran, se estimulan y se dan el relevo unas a otras. Por su parte, las misiones de los poetas, en cuanto misiones de pecadores que en su obra se consagran a una idea de la santidad y la representan con sus servicios, son como reverberos particulares que irradian desde el orden y la belleza de los santos, están en la línea de la belleza teológica, son su testimonio para el presente». Anteriormente lo había mencionado en su libro *Bernanos, an eclesial existence*, Ignatius Press, 258: «Tanto Péguy como Bernanos han entrado íntimamente en el centro del mensaje de la infancia espiritual proclamado por santa Teresa de Lisieux, ambos son frutos directos de la fecundidad del Carmelo, establecido en todo el mundo contra la esterilidad de un cristianismo que se ha vuelto burgués y decrepito».

de un Dios que juzga como Padre. Sin embargo, para el estudioso de ambas figuras, las intuiciones comunes pueden multiplicarse asombrosamente. Tal es así, que algunos se han preguntado si el poeta francés no habría recibido la influencia de los escritos autobiográficos de la santa de Lisieux que rápidamente se habían difundido luego de su prematura muerte el 30 de septiembre de 1897. Aunque es posible que Péguy haya oído hablar de la joven carmelita³, nada indica que haya leído sus escritos que se divulgaban principalmente en los ambientes católicos tradicionales y monárquicos, por entonces bajo la influencia del pensamiento de Charles Maurras y la *Action française*. Péguy, que alrededor del año 1907 había reencontrado la fe de su infancia, continuaba comprometido con su trabajo político y social, junto a muchos colaboradores, como gerente de *Les Cahiers de la quinzaine* donde mantenía el ideal de su juventud socialista: «decir la verdad, toda la verdad, nada más que la verdad»⁴. Sin embargo, desde sus realidades temporales tan distantes, en la aparente oposición entre una vida de compromiso oculto y una vida comprometida públicamente, Teresita y Péguy encontraron un espacio común de profunda renovación en la Escritura y en la emblemática figura de Juana de Arco, que representó para ambos el lazo irrompible entre el plano profano y el espiritual.

La sonrisa de los incrédulos

El mundo moderno fue uno de los frentes de batalla que el joven Péguy denunció con agudeza en diversos escritos, tanto en los primeros años de socialismo como en los últimos, cuando profundizó en los misterios de la fe. Justamente esta fe, donde finalmente vio confluír todos sus ideales políticos y éticos, era la que hacía sonreír a algunos de sus antiguos colaboradores de *Les Cahiers de la quinzaine*, al partido intelectual, a su propia familia —de raíces republicanas— e, incluso, dentro del seno de la Iglesia, a los que querían hacer de él un católico *en regla*. A pesar de todo, Péguy no escribe como un apologeta ni al modo de un proselitista que intenta dar

³ Cf. N. Faguer, *Un constant approfondissement du cœur: L'unité de l'oeuvre de Péguy selon Hans Urs von Balthasar*, Paris: Université Paris-Sorbonne, 2012, 312-316.

⁴ Ch. Péguy, *Œuvres en prose 1898-1908*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1959, *Lettre du provincial*, 94.

argumentos a los incrédulos para que no se burlen de su fe, sino que su voz interpela sobre todo a los creyentes que temen ser burlados. En su magistral obra *Un nouveau théologien*, Péguy arremete contra el ambiguo cristianismo de Fernand Laudet quien había escrito una breve crítica a su reciente *Misterio de la caridad de Juana de Arco*.

Vae tepidis; ay de los tibios. Vergüenza de los avergonzados. Ay y vergüenza de quienes sienten vergüenza. Aquí no se trata tanto de creer o no creer. Ni cuál es la superficie cubierta o descubierta de la creencia. Se trata de saber cuál es la fuente profunda de la increencia, cuáles son las profundidades de estas carencias, de dónde vienen, de dónde proceden estas incredulidades. Ninguna fuente es tan vergonzosa como la vergüenza. Y el miedo. Y de todos los miedos el más vergonzoso es ciertamente el miedo al ridículo, a ser ridículo, a parecer ridículo, el miedo a pasar por imbécil. Se puede creer o no creer (nos entendemos en esto). Pero vergüenza de aquel que negaría a su Dios por no hacer sonreír a la gente de espíritu. Vergüenza de aquel que negaría su fe por no hacer el ridículo, para no hacer sonreír, *para no pasar por imbécil*. Se trata del hombre que no se preocupa por saber si cree o no cree. Se trata del hombre que no tiene más que una preocupación, que solo tiene un pensamiento: *no hacer sonreír al Sr. Anatole France*. Se trata del hombre que vendería a su Dios para no ser ridículo. Se trata del hombre que teme, del hombre que tiene miedo, del infeliz que tiembla en su piel del miedo a tener miedo, del miedo a parecer, del miedo a parecer engañado (de lo que dice), del miedo a hacer sonreír a uno de los augures del Partido Intelectual. Se trata del hombre, del desgraciado atemorizado, que mira por todos lados, que lanza timorato miradas circundantes para asegurarse que nadie de la honorable asistencia haya sonreído a causa de él, de su fe, de su Dios. Es el hombre que lanza miradas preventivas a su alrededor. Sobre la sociedad. Miradas de connivencia. Es el hombre que tiembla. Es el hombre cuya mirada pide perdón de antemano por Dios; en los salones.

Lamentablemente, esta es exactamente la situación del Sr. Laudet o del Sr. Le Grix, según se llame. Todo su artículo tiembla, todo su artículo suda el miedo de parecer creer a los ojos del Partido Intelectual.

*Veamos, ustedes me entienden, no soy tan tonto como para creerlo todo, no soy tan tonto como para creer eso, tal es el leit-motiv vergonzoso, el leit-motiv de cobardía que corre bajo todo este artículo. Y sobre todo no soy tan tonto como para creer como ellos, para creer como todos, para creer como el común, como los pequeños, para creer como los pobres, como los niños, como los pueblos.*⁵

Péguy, con la parresía de los antiguos profetas, denuncia un cristianismo que recorta los excesos de la Revelación y que acalla esas afirmaciones que no encajan perfectamente con la crítica histórica y que incomodan a los intelectuales, esos relatos demasiado simples para ser verdaderos y que escapan al método moderno. Para Péguy, que Anatole France no sea católico no es un problema, pero que alguien que se dice católico intente confundir a los que creen le resulta inadmisible y llama a esta actitud: «una mala fe ambidiestra»⁶, porque confunde tanto a los adversarios como a los creyentes. Con el mismo tono implacable —y hasta las mismas palabras— con que había criticado a Jaurés en *Notre Jeunesse* por hacer pasar una cierta política socialista como si fuese una verdadera mística⁷, critica también ahora a los cristianos que «venden el cristianismo por una sonrisa»⁸. En comunión con el espíritu y el mensaje paulino, Péguy se vuelve un eco de aquellas palabras de la Carta a los Romanos: «no me avergüenzo del Evangelio, que es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego» (1,16).

⁵ Ch. Péguy, *Œuvres en prose 1909-1914*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1961, 949-950.

⁶ *Ibid.*, 957: «une mauvaise foi ambidextre».

⁷ *Ibid.*, 588-589: «Engañar a los simples es un doble engaño. Es robarles lo más querido: la creencia, la confianza y la confianza. Y Dios sabe si éramos simples, pobres, humildes. Es lo que ahora les causa risa. ¿Quiénes son —dice—, quiénes son estos imbéciles que creían lo que yo decía? Que se tranquilice, que espere. Largas son las vidas, encontrados los movimientos; mejor haría guardándose de caer en nuestras manos. Quizás no reirá tanto».

⁸ *Ibid.*, *Un nouveau théologien*: M. Fernand Laudet, 957: «Ese hombre que vende a su Dios (por una sonrisa, quiero decir, para no caer bajo la sonrisa de un augur del Partido Intelectual) (seca lujuria), este hombre que vende a su Dios y a la cristiandad. No entra con nosotros más que para vendernos».

Veamos ahora un acontecimiento particular de la biografía de Teresita que viene a retratar la sonrisa de los incrédulos; nos referimos al caso conocido como «el engaño de Diana Vaughan». En 1896 el ámbito católico francés se maravilla de la reciente conversión de la Srta. Vaughan, quien antiguamente había pertenecido al paladismo, una secta luciferina masónica. Un año antes, el periódico *La Croix* había pedido a sus lectores que rezaran a Juana de Arco por la conversión de esta joven. El Carmelo de Lisieux e innumerables creyentes que seguían de cerca el caso —entre ellos el mismo León XIII— reciben con alegría la noticia de su bautismo y leen con entusiasmo sus nuevos escritos antimasonicos, las *Memorias de una expaladista* y su *Novena eucarística*. Inspirada en la figura de Diana, Teresita escribirá una de sus recreaciones piadosas: *El Triunfo de la humildad*, donde expresa la lucha entre la luz y las tinieblas. La madre Inés le pedirá que escriba también algunos versos para enviarle a Diana, pero esta vez no logra inspirarse y se conforma con enviarle unas líneas y una fotografía de la obra de teatro en que representaba a Juana de Arco en la prisión. Diana le agradecerá por su parte, ese gesto simbólico. En abril de 1897, tras la presión de algunos sectores católicos que cuestionaban la existencia de la joven conversa, se organiza una conferencia de prensa donde finalmente Diana aparecería en público junto a Léo Taxil, quien hasta el momento había sido su vocero, para protegerla de las supuestas represalias masonicas. Proyectada en la pared de la sala, repleta de periodistas y personas de todos los credos, se ve la foto que Teresita le había enviado. Finalmente, Diana Vaughan nunca apareció y Léo Taxil anunció que tanto Diana como el paladismo y su propia conversión habían sido un engaño que demostraba la ingenua credulidad de la Iglesia. La mentira había durado 12 años. Al día siguiente, el Carmelo recibe con humillación la noticia del impostor y el uso de aquella fotografía que inocentemente le habían enviado. Teresita inmediatamente rompe la falsa carta de agradecimiento de Diana y suprime de sus escritos, tanto de *El triunfo de la humildad* como del *Manuscrito B*, toda alusión a la inexistente conversa. Sin duda, este engaño afectó profundamente a la joven carmelita quien, desde la Pascua de 1896, se encontraba sumida en una densa oscuridad interior. En el *Manuscrito C*, a pocos meses de morir, describió su lucha interior:

Pero de pronto, las nieblas que me rodean se hacen más densas, penetran en mi alma y la envuelven de tal suerte, que me es imposible

descubrir en ella la imagen tan dulce de mi patria. ¡Todo ha desaparecido...! Cuando quiero que mi corazón, cansado por las tinieblas que lo rodean, descanse con el recuerdo del país luminoso por el que suspira, se redoblan mis tormentos. Me parece que las tinieblas, adoptando la voz de los pecadores, me dicen burlándose de mí: «Sueñas con la luz, con una patria aromada con los más suaves perfumes; sueñas con la posesión eterna del Creador de todas esas maravillas; crees que un día saldrás de las nieblas que te rodean. ¡Adelante, adelante! Alégrate de la muerte, que te dará, no lo que tú esperas, sino una noche más profunda todavía, la noche de la nada».⁹

Esta voz interior puede recordarnos a la voz burlona de Léo Taxil —o de tantos otros— pero lo cierto es que Teresita se reconoció ella misma sujeta a la oscuridad de la fe. Ciertamente este engaño le permitió experimentar la real y dramática posibilidad del hombre de decir «no» a Dios, de rechazar la luz; le permitió «conocer por experiencia que realmente hay almas que no tienen fe, y otras que, por abusar de la gracia, pierden ese precioso tesoro, fuente de las únicas alegrías puras y verdaderas»¹⁰. Pero ante esta situación, y sentada a la mesa de los pecadores incrédulos, Teresita opta por la representación: ser una más junto a sus hermanos (la solidaridad universal, para decirlo de modo péguysta), para que las sonrisas que brotan de las tinieblas se conviertan en sonrisas de luz:

Las tinieblas, ¡ay!, no supieron comprender que este Rey divino era la luz del mundo... Pero tu hija, Señor, ha comprendido tu divina luz y te pide perdón para sus hermanos. Acepta comer el pan del dolor todo el tiempo que tú quieras, y no quiere levantarse de esta mesa repleta de amargura, donde comen los pobres pecadores, hasta que llegue el día que tú tienes señalado... ¿Y no podrá también decir en nombre de ellos, en nombre de sus hermanos: Ten compasión de nosotros, Señor, porque somos pecadores...? ¡Haz, Señor, que

⁹ Teresa de Lisieux, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos, 2003, Ms. C, 6vº, 279-280.

¹⁰ Ms. C, 5vº, 278. Cf. G. Gaucher, *En el drama de la incredulidad con Teresa de Lisieux*, Verbo Divino, Navarra, 1998, 29-30: «Si se le pregunta a alguien —yo ya lo hice— quién escribió esta frase, responde: Nietzsche, Lautréamont, Rimbaud, Sartre... Pues bien, no: ¡la escribió Teresa de Lisieux! Pero, ¡jojo!, no se trata de literatura, pues Teresa se está muriendo de tuberculosis».

volvamos justificados...! Que todos los que no viven iluminados por la antorcha luminosa de la fe la vean, por fin, brillar... ¡Oh, Jesús!, si es necesario que un alma que te ama purifique la mesa que ellos han manchado, yo acepto comer sola en ella el pan de la tribulación hasta que tengas a bien introducirme en tu reino luminoso... ¹¹

La sonrisa más humana

En esta situación dramática del hombre, ante la posibilidad de negar a Dios, sea por vergüenza ante un mundo que espera la exactitud empírica de la inteligencia moderna, o bien ante las puras tinieblas de aquellos que proclaman la nada misma, aparece discretamente la justeza de los simples. Esta *justesse* —para decirlo con Péguy— ubica al cristiano en el corazón de la fe: la Encarnación del Hijo de Dios. De este centro del credo proviene la confianza cristiana que le permite al hombre vivir, aun en medio de numerosas dificultades, en la alegría y la paz, ya que Dios ha enviado a su Hijo al mundo para la salvación del mundo. Péguy describe con cierto humor esta elección de Dios en oposición a toda postura desencarnada:

[Jesús] no había venido para separarse, para retirarse, del mundo. Había venido para salvar al mundo. Es un método completamente distinto. Comprenda usted, (amigo mío), si él hubiera querido retirarse, ser retirado del mundo, hubiera bastado con no venir, al mundo. Era así de simple. Así se hubiera retirado de antemano. Nunca lo hubiera tenido tan fácil. Nunca hubiera tenido una ocasión tan fácil. Si se hubiera tratado de separarse del mundo, de ser separado del mundo, jamás hubiera tenido una ocasión más fácil: quedarse sentado a la derecha del padre. Así se hubiera quedado tan tranquilo. Ya que ocupaba tranquilo un asiento a la derecha de su padre, estaba retirado del mundo, de cierta forma, como nunca lo estaréis vosotros, infinitamente más de lo que vosotros lo estaréis jamás. Si él hubiera querido retirarse del mundo, si tal hubiera sido su objetivo, era muy simple, solo debería no haber venido al mundo.¹²

¹¹ Ms. C, 6rº, 278-279.

¹² Ch. Péguy, *Œuvres en prose 1909-1914*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1961, *Véronique*, 373.

La venida de Dios al mundo es una garantía de su amor por nosotros y de aquí se desprende una verdadera voluntad de salvación, voluntad que nos permite confiar y esperar. Nos permite incluso sonreír y exclamar con el mismo gozo de Jesús: «Te alabo Padre, Señor del cielo y de la tierra, por haber ocultado estas cosas a los sabios y a los prudentes y haberlas revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así lo has querido»¹³. En boca de Jesús los *pequeños* son los creyentes, la comunidad de los discípulos¹⁴. En el léxico de Teresita, los *pequeños* eran aquellos creyentes que, como ella, aspiraban a la santidad pero que, en comparación con los *grandes* santos, constataban una y otra vez su impotencia. El descubrimiento de su caminito («petite voie») viene a subsanar esta distancia, esta decapitación teológica que deja rodar por un lado la santidad de Cristo, cabeza, y por el otro, el cuerpo de los creyentes. Así, Teresita nos devuelve con su «pequeña doctrina»¹⁵ al primitivo sentido evangélico y paulino, que encuentra en el amor el vínculo de unidad de todo el cuerpo eclesial y centra la esperanza del pecador en Jesús, Hombre y Dios.

En un condensado texto en honor a la doncella de Orléans, *Juana, relapsa y santa*, Bernanos concluye su reflexión con un hermoso himno a la santidad de la Iglesia donde se encuentra cada santo con su peculiaridad; y de entre todos, la última mención es la de Teresa del Niño Jesús, con su «incomprensible sonrisa». Aparentemente, la carmelita no tiene algo que la distinga de los demás y ella había advertido que comparecería delante de Dios con «las manos vacías»¹⁶, de modo que no hay ninguna grandeza ni signo extraordinario que la diferencie del resto de los santos. Pero aquella misteriosa sonrisa parece expresar la alegría de un descubrimiento, el de la pequeñez del que confía y espera todo de Dios. Bernanos pudo intuir el sentido tan sencillo y humano de esa sonrisa y, en profunda sintonía con el pensamiento de Péguy, apela a una Iglesia que saque a sus santos de los relicarios y les devuelva su humanidad, su temporalidad:

La nuestra es la Iglesia de los santos. ¿A quién le confiaríais el cuidado de

¹³ Mt. 11, 25-26 ; Lc. 10, 21-22.

¹⁴ Cf. J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, vol. II, Encuentro, Madrid, 2011, 20-21; 35.

¹⁵ Ms. B 1vº, 256.

¹⁶ Or. 6, 758. Cf. Francisco, *C'est la confiance. Sobre la confianza en el amor misericordioso de Dios*, 19.

ese rebaño de ángeles? La sola historia, con su método sumario, su realismo estrecho y duro, los hubiese hecho añicos. Nuestra tradición católica los arrebató, sin herirlos, en su ritmo universal. San Benito con su cuervo, san Francisco con su mandolina y sus versos provenzales, Juana con su espada, Vicente con su pobre sotana, y la última que ha llegado hasta nosotros, tan extraña, tan secreta, ajusticiada por los negociantes y los simoníacos, con su incomprensible sonrisa —Teresa del Niño Jesús (...).

Nuestra Iglesia es la Iglesia de los santos. En ninguna otra parte podría uno imaginarse semejante aventura, y a la vez una aventura tan humana, la de la pequeña heroína [Juana] que pasa un día tranquilamente de la hoguera del inquisidor al Paraíso, delante de las narices de ciento cincuenta teólogos. (...) Que otros se ocupen de lo espiritual, que argumenten, que legislen: nosotros sujetamos lo temporal a manos llenas, nosotros sujetamos a manos llenas el reino temporal de Dios. Nosotros nos agarramos a la herencia de los santos porque (...) desde que Dios mismo nos visitó, ¿hay algo en este mundo que nuestros santos no hayan debido retomar, hay algo que no puedan darnos?¹⁷

Esta recuperación de la temporalidad de los santos quiere responder a la mezquina reducción de sus figuras, reducción que se ilusiona pensando que en la anulación de lo carnal obtendrán la pureza espiritual. Péguy estudia magistralmente este problema, o como él lo llama, este «error de cálculo», que opta por disminuir lo temporal para elevarse en lo eterno¹⁸ y que constituye el núcleo del pensamiento del partido devoto¹⁹. Abordando en muchos de sus escritos la tragedia de Corneille sobre el martirio de *Polyeucto*, Péguy encuentra en el noble combate entre Polyeucto y Severo, el punto más alto de encuentro entre la sabiduría cristiana y la sabiduría antigua. En su interpretación, descubre que Corneille ha sido preservado del lenguaje del

¹⁷ G. Bernano, *Juana, relapsa y santa*, Nuevo Inicio, 2019, 28-30.

¹⁸ Cf. Ch. Péguy, *Œuvres en prose 1909-1914*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1961, *Note conjointe*, 1444.

¹⁹ Sobre el origen del término y su evolución: B. Pierre, *El partido devoto y la paz en Francia en la década de 1610*. Serie Leo Belgicus 1, *El arte de la prudencia. En la tregua de los Doce Años en la Europa de los pacificadores*, Fundación Carlos Amberes, 2012, 354-363.

partido devoto gracias al sistema de pensamiento del combate leal, de modo que la tragedia sacra y la tragedia profana avanzan en igualdad de condiciones. Corneille no se basa en el desprecio de lo pagano para elevar lo cristiano, sino que ambos se defienden «en toda su exactitud y en toda su plenitud»:

El sistema de pensamiento de Polyeucto no exige que Dios desconozca, ignore y desprecie su propia creación, el mundo salido de sus manos. (También en esto es de lo más contrario al sistema devoto, que se pueda pedir).

De ahí la humanidad de Polyeucto, la ternura esfumada y firme, que va en aumento, cuanto más se acerca al martirio. (...).

Lejos de creer que su humanidad se opone a su santidad (como el sistema ateo y, paralela y conjuntamente, en el sistema devoto), muy por el contrario se tiene la impresión, se ve, que su santidad es tan grande que, surgida de la humanidad, fundada sobre la humanidad, se vuelve hacia ella y la nutre. Así son las verdaderas santidades y en ese rasgo se reconocen. Se sienten contentas, superabundan, rebosan. Cuanto más santo, y por lo mismo, tanto más bueno. Cuanto más mártir, y por lo mismo, tanto más humano. Son la bondad, la humanidad, la seguridad, la sonrisa y el abandono propios de aquellos que saben que están ganando para los demás.²⁰

Humanidad y santidad, abandono y sonrisa, van en aumento de modo proporcional. Los creyentes sonríen ante la nobleza del pensamiento antiguo porque junto con ello recuperan la humanidad y saben que sin ella no hay cristiandad, ni gracia, ni santidad posibles. La *justesse* de la Encarnación preservó a Péguy (como a Corneille) del lenguaje y del pensamiento del partido devoto, de modo que no encontramos en él ningún rastro de desprecio del mundo; no lo fue así para la figura de Teresita, que aún hoy debe ser recuperada de la mano de «los negociantes y los simoníacos», como los llama Bernanos. Pero, si bien ella no obró por oposición al sistema devoto, su doctrina —y podríamos decir también, la humanidad de su sonrisa—, obraron con el tiempo su implosión.

²⁰ Cf. Ch. Péguy, *Œuvres en prose 1909-1914*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1961, *Note conjointe*, 1451.

Las sonrisas entre el cielo y la tierra

En la obra poética de Péguy la sonrisa y la risa aparecen numerosas veces en sus versos asociadas a la paternidad o a la vida de familia. El joven mundo ríe ante la mirada de Dios; el Niño Jesús ríe en brazos de María y otras veces es san José quien hace reír al Niño Jesús; los padres ríen sentados a la mesa cuando escuchan a sus hijos decir ocurrencias o pensando en cómo se verán cuando sean grandes; los niños ríen cuando juegan y cuando duermen e incluso la Noche se inclina sobre ellos en sueños y los besa sonriendo. Pero nos detenemos ahora ante ese pobre padre leñador que se describe en *El Pórtico del misterio de la segunda virtud*, porque este padre que llora y ríe mientras trabaja pensando en sus hijos, llevará su esperanza mucho más lejos. Cuando los niños enfermen y él ya no pueda hacer nada por ellos, acudirá confiado a María:

No podía vivir con los niños enfermos.

Entonces había dado un golpe (un golpe de audacia), se reía todavía cuando lo pensaba.

Hasta se admiraba un poco. Y bien había de qué. Y se estremecía todavía.

Hay que decir que había sido realmente atrevido y fue un golpe audaz.

Y sin embargo todos los cristianos pueden hacer otro tanto.

Uno incluso se pregunta por qué no lo harán.

Como se toman tres niños del suelo y como se les pone a los tres.

Juntos. A la vez.

Por divertirse. Como quien juega.

En los brazos de su madre y de su nodriza que ríe.

Y protesta.

Porque se le deja demasiado.

Y no tendrá fuerza para cargarlos.

(...)

Ha dejado pues a sus hijos en lugar seguro y está contento y ríe para sí y aun ríe a carcajadas

y se frota las manos.

De la buena jugada que ha hecho.

Quiero decir de la gran idea que ha tenido. Que ha realizado.

(Así ya no podía aguantar.)

Ha entregado a sus hijos, los ha depositado en los brazos de la Santa Virgen.

Y se ha ido con los brazos caídos.

Se ha ido con las manos vacías.²¹

María es esa madre y esa nodriza que ríe ante este padre que ha encontrado ese paso tan breve hacia el cielo, ese refugio seguro que se encuentra en los brazos de la Virgen. Es consciente de su audacia y de la simpleza del golpe dado, de modo que sabe que no ha hecho algo sorprendente sino algo «que todos los cristianos pueden hacer». Péguy, que recibió esta gracia mariana peregrinando a Notre Dame de Chartres, encontrará en el abandono en brazos de María una nueva fuente de paz, oración y creación poética. La misteriosa sonrisa de este padre que se retira de la catedral después de haber caminado muchos kilómetros es perfectamente comprendida en el cielo, único testigo de su audaz jugada. La Virgen ríe y no puede rechazar la tarea simplemente porque se le pide que actualice aquella misión que su propio Hijo le encomendó desde la Cruz: «Mujer, ahí tienes a tu hijo»²².

También hubo otro padre, Luis Martín, pero este tenía el oficio de relojero y había comprado una casa con una torre y un jardín, y tenía una estatua de la Virgen de las Victorias. Su esposa ya había muerto, pero junto a sus hijas mayores, había encomendado a la más pequeña a la Virgen cuando estaba enferma y ya ningún médico podía ayudarla. También aquella vez la Virgen sonrió. Esta sonrisa acompañó a Teresita desde su infancia hasta su muerte y fue gracias a esta experiencia que se descubrió “hija de María”, como ella misma lo expresó en su poesía *Por qué te amo, María*:

Pronto iré a verte en el hermoso cielo.

Tú que vienes a sonreírme en la mañana de mi vida,

²¹ Ch. Péguy, *Œuvres poétiques complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1957, *Pórtico*, 557-562.

²² Jn 19,26.

¡ven de nuevo a sonreírme... Madre... en mi tarde!...
No temo el resplandor de tu gloria suprema,
contigo he sufrido, y ahora quiero
cantar sobre tus rodillas, María, por qué te amo,
¡y repetir siempre que soy tu hija!...²³

Pero no solo María sonríe cuando los padres dejan en sus manos a sus hijos, sino que también los santos y los ángeles sonríen en este continuo inclinarse del cielo hacia la tierra. Porque así como el hombre encuentra en el cielo una fuente eterna de alegría y esperanza escondida a la cual acudir con audacia, así también —y mucho más de lo que imaginamos— la vida temporal de los hombres es fuente de gozo para el cielo. Recordando aquella segunda ofrenda de Luis Martín, aquel día en que Teresita ingresó al Carmelo, ella declara: «¡El espectáculo de aquel anciano ofreciendo su hija al Señor, cuando aún estaba en la primavera de la vida, tuvo que hacer sonreír a los ángeles...!»²⁴. Y durante los últimos meses de su enfermedad, cuando atravesaba una gran oscuridad interior, sueña con Ana de Jesús, fundadora del Carmelo en Francia, a quien le pregunta si Dios estaba contento con ella y si le pedía algo más que sus pobres obras y sus deseos. Ana le responde sonriendo y le explica que Dios no le pedía ninguna otra cosa y que estaba muy contento: «Aún me parece estar viendo la mirada y la sonrisa llenas de amor de la Venerable Madre»²⁵.

El hecho de que Dios esté contento con sus grandes santos, es razonable. Pero que esté *muy* contento con aquellos que no tienen más que las manos vacías, resulta desconcertante. Esta alegría del cielo nos debe conducir a la lógica de la infancia que resulta ser la fuente de mayor gozo de Dios. La experiencia de la paternidad de Péguy vuelve a expresarse poéticamente en *El misterio de los santos inocentes*, dejando en boca de Dios unos maravillosos versos donde explica sus siete razones para que sean los niños inocentes los únicos que pueden cantar en el Reino de los Cielos aquel *cántico nuevo*

²³ Po 54, 25.

²⁴ Ms A, 69r°, 216.

²⁵ Ms B, 2r°, 257.

mencionado en el Apocalipsis. Las tres primeras razones son simplemente porque los quiere y le gusta que sea así, la cuarta, porque ellos no llegaron a tener ese pliegue de amargura y envejecimiento en los labios, y las últimas tres, porque los niños le recuerdan a su propio Hijo. Es decir, al igual que en la tierra, existen en el cielo razones de infancia que solamente un corazón de padre puede comprender.

Eso es lo que me gusta, dice Dios.

Solo lloraban, y reían, y mamaban, y gritaban, y dormían.

Esa era su enorme, su más seria ocupación.

(...)

Les quiero inocentemente, dice Dios. Y esa es la séptima razón.

(Así es como hay que amar a esos inocentes)

Como un padre de familia quiere a los compañeros de su hijo

Que van a la escuela con él.²⁶

Desde la antigüedad el hombre desea ser fuente de alegría para Dios y ha recorrido innumerables caminos en búsqueda de aquello que pudiera complacerlo en una actitud milenaria de nostalgia por recuperar su amistad. Muchas veces los héroes, gracias a su audacia y a sus plegarias, complacieron a los dioses y consiguieron ser escuchados en sus peticiones, como lo atestiguan los antiguos poetas. También el libro de la *Sabiduría*, que declara lo insondable de la voluntad de Dios, expresaba que este conocimiento debía venir de lo alto: «¿Quién habría conocido tu voluntad si tú mismo no hubieras dado la Sabiduría y enviado desde lo alto tu santo espíritu? Así se enderezaron los caminos de los que están sobre la tierra, así aprendieron los hombres lo que te agrada y, por la Sabiduría, fueron salvados» (9,17-18). Toda esta sabiduría antigua será heredada por la comprensión cristiana de lo que agrada a Dios; y la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, encontrará siempre en Cristo al mediador definitivo para dirigirnos a Dios, de modo que el cielo ya no pueda mirar hacia la tierra sin ver en ella al Verbo Encarnado. La Madre de Dios, los ángeles y todos los santos, cuando miran

²⁶ Ch. Péguy, *Œuvres poétiques complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1957, *Inocentes*, 811; 819.

hacia la tierra, en una eterna réplica del gozo del corazón de Dios Padre, encuentran sobre todo una razón cristológica para sonreír: «Es que ellos eran semejantes a mi hijo. Y él era semejante a ellos»²⁷.

La fecundidad de la vida contemplativa de la Iglesia alcanza también a los poetas. Y los frutos de los poetas alimentan la vida contemplativa de la Iglesia. No hay que elegir entre uno u otro, ni hacer cálculos estériles. Ya la Divina Comedia testifica que los poetas y los santos son quienes conducen a los creyentes por el camino bienaventurado. Debemos simplemente recibirlos a ambos con una sonrisa de agradecimiento y dejar que sigan guiándonos amablemente hasta lo más cierto de la ternura del corazón de Dios. Pero que nadie nos obligue a preferir a uno sobre otro, ya que tampoco Dios sabría elegir entre tantas figuras bellas de los bellos días de nuestra tierra.

Así que Dios no sabe entre tantos días hermosos
Lo que más le gusta, si es la joven infancia
Y si es el trabajo o los juegos y la danza
O la fidelidad de los terrenales amores.²⁸

²⁷ *Ibid.*, *Inocentes*, 817.

²⁸ *Ibid.*, *Eva*, 1168: «Ainsi Dieu ne sait pas entre tant de beaux jours/ Ce qu'il aime le mieux, si c'est la jeune enfance/ Et si c'est le travail ou les jeux et la danse/ Ou la fidélité des terrestres amours».

“El humor puede ayudarnos a ser más humildes”

Una conversación con el obispo Stefan Oster^{1*}

El obispo de Passau es conocido por contar un chiste el día de Pascua, en la iglesia, para expresar la alegría pascual. Dice: Forma parte de la fe cristiana entender que nadie es perfecto. Por eso no se puede ser una persona santa y al mismo tiempo carecer de humor: cualquiera que conozca sus defectos puede reírse de sí mismo y alegrarse de haber sido redimido.

Benjamin Leven: Al final de la Vigilia Pascual de este año, usted contó una pequeña historia, un chiste, que se publicó en YouTube. El vídeo ha sido visto, hasta el momento, 1,7 millones de veces. ¿Le preguntan a menudo al respecto?

Monseñor Stefan Oster: Sí, permanentemente. Incluso ahora hay una especie de expectativa de que haré algún tipo de broma o contaré un chiste en cada oportunidad. Pero mi trabajo como obispo es proclamar el Evangelio. El *risus paschalis*, la risa pascual, es una antigua tradición y pertenece a la Vigilia Pascual, pero no a todas las misas. Hasta donde yo sé, la costumbre se remonta a la Edad Media. Es lindo, en una ocasión así, enviar a la gente a la Pascua con alegría y diversión. Los cristianos viven de la alegría de la Pascua. Ahí es donde entra el humor.

Leven: ¿Cuánto tiempo lleva haciendo esto?

Oster: La mayor parte de mis estudios los financié actuando como payaso y haciendo malabarismos. De vez en cuando también intenté cabaret. Desde pequeño me ha gustado hacer reír a la gente, incluso hacer que se rían de ellos mismos. Por eso, siendo joven sacerdote, comencé a contar algún chiste en la Vigilia Pascual o a leer alguna historia que me diera alegría.

Leven: Se podría argumentar que no se está haciendo justicia a la seriedad de la liturgia.

Oster: En YouTube, muchos comentaristas han escrito cosas como ésta: “Si tan solo la Iglesia fuera siempre así”, o “Por fin un sacerdote que ríe”. Mi objetivo no es trivializar el lenguaje litúrgico ni hacer bromas constantemente durante la Misa. Dios es Dios y nosotros somos sus criaturas. Esto debe quedar claro. Pero en la liturgia también proclamamos la Buena Noticia. Esto es lo que hacemos como humanos falibles. Por eso debemos ser humildes y reírnos de nosotros mismos a veces. El buen humor no tiene nada que ver con la

^{1*} Obispo de Passau desde 2014; discípulo y editor de las Obras Completas de Ferdinand Ulrich. Presentó su tesis de habilitación en Teología Dogmática bajo la guía de R. Voderholzer.

trivialización, sino quizás incluso con encontrarse con la fe de un modo más profundo.

Leven: En una entrevista Usted dijo: “El humor está profundamente arraigado en la Iglesia”. Para muchas personas, sin embargo, la Iglesia y la fe parecen ser un asunto muy serio.

Oster: Para mí, parte de la fe cristiana es la comprensión de que ninguno de nosotros somos seres perfectos. Por eso tenemos muchas razones para reírnos. Si aprendemos a reírnos de nosotros mismos, de nuestros propios defectos y de las contradicciones de nuestra vida, entonces eso nos protege de la presunción y el orgullo. Un tema que últimamente se ha vuelto cada vez más importante para mí es la alegría. Pablo dice varias veces: “Alégrense en el Señor”. Y siempre pienso con emoción en las últimas palabras que se dice que dijo el Papa Juan Pablo II: “Yo soy feliz, ¿tú también lo eres?”. No hay dificultad para los cristianos en este mundo que no vaya acompañada también de la alegría: la alegría de que somos redimidos, de que pertenecemos al Dios vivo. Ahora bien, Friedrich Nietzsche dijo: “Los cristianos tendrían que parecer redimidos si creyeran en su Salvador”. Quizás los cristianos necesitemos ayudarnos más, unos a otros, para encontrar esta alegría y vivir más profundamente el misterio de que estamos salvados.

Leven: Usted es Salesiano de Don Bosco. El fundador de la Orden es considerado una personalidad particularmente alegre. ¿Es su sentido del humor una especie de carisma religioso?

Oster: ¡Eso espero! El mismo Don Bosco también era malabarista y hacía reír a la gente. Tuvo un alumno que murió de una enfermedad pulmonar a los 14 años y luego fue canonizado: Domingo Savio. Don Bosco lo tomó bajo su protección y lo acompañó como educador y creyente. Incluso cuando era niño, Domingo tenía fuertes rasgos ascéticos; ayunaba estrictamente, dormía en el suelo, etc. Don Bosco lo disuadió de algo de esto y en cambio enfatizó: hagamos que nuestra santidad consista en la felicidad. Entonces eso realmente pertenece a nuestro carisma. Incluso diría que ser una persona verdaderamente santa y carecer de sentido del humor al mismo tiempo no van de la mano. Porque los santos varones y mujeres siempre fueron muy conscientes de que ellos mismos eran pecadores. Esto significa que puedes reírte de ti mismo y también estar feliz de haber sido perdonado. También hay mucha hipocresía en el cristianismo: a menudo actuamos como si... Y el humor puede ayudarnos a ser menos hipócritas y, de hecho, más humildes.

Leven: Usted es obispo. En Alemania eso significa ser el superior de mucha gente, asumir una gran autoridad, tener maletín y chofer. ¿Cómo lidia con la tentación de pensar que uno es bastante importante?

Oster: Por supuesto que existe esta tentación. Positivamente, también existe algo así como la dignidad del cargo. Sin embargo, sigo siendo un simple religioso y un pobre pecador. Como obispo, predico, doy conferencias y discuto cosas con la gente. Puede que a muchos les parezca que soy un firme apologista. Pero cuando llego a casa por la noche, a veces pienso: ¿Realmente crees en todo lo que acabas de decir? ¿Lo estás viviendo? A menudo estamos más adelantados en hablar que en hacer. Aunque predicamos continuamente el Evangelio, debemos admitir que muchas veces no podemos estar a la altura de sus exigencias. Lo que me consuela es que los discípulos de Jesús al principio no eran nada héroes. Los evangelios hablan constantemente de su fracaso y de cómo no entienden a qué intenta llegar Jesús.

Leven: Resulta especialmente cómico cuando sucede algo imprevisto o incontrolable en una situación muy formal: por ejemplo, cuando en la liturgia, que sigue una coreografía fija, alguien se sale del orden estipulado. ¿Le pasa eso también?

Oster: A veces, sin querer, yo mismo provooco este tipo de situaciones. Por supuesto, para mí es importante una liturgia digna. Si algo no funciona o no sé qué hacer a continuación, digo: alguien debería ayudarme ahora. Y la mayoría de las personas son indulgentes o quizás lo encuentran agradable porque les quita la tensión. La liturgia se caracteriza por una solemne seriedad. Pero eso no significa que tengas que carecer de humor al celebrar. Un hermano mío que enseñaba en nuestro colegio religioso de Benediktbeuern, Jacques Schepens, venía de Bélgica y hablaba muchos idiomas. Su lengua materna era el flamenco. Un día celebró Misa en la iglesia de un pueblo bávaro; y cuando levantó la hostia en la consagración, el monaguillo se olvidó de tocar la campana. Hacer sonar (*läuten*) significa ladrar en flamenco. El sacerdote le dio al monaguillo una mirada severa y dijo “ladra”. El monaguillo lo miró interrogativamente y no se movió. Entonces Schepens volvió a decir: “ladra”. El monaguillo dijo entonces: “¡Guau, guau!”.

Leven: Los reformadores y los iluministas rechazaron las bromas en la Iglesia. ¿Existe una conexión especial entre el humor y el catolicismo?

Oster: Creo que la tensión entre el esfuerzo serio y la conciencia de ser falible e imperfecto, de modo que a veces puedes dejar pasar las cosas, es típicamente

católica. No en vano el Carnaval se celebra principalmente en zonas católicas. Esto también tiene sus raíces en la antropología: para los católicos, la naturaleza humana está herida, pero no *totaliter corrupta*, es decir, no completamente corrupta. Por lo tanto, creemos que el Espíritu Santo todavía ama que cooperemos con Él, y Él también nos permite cooperar. Así, a pesar de las heridas de su naturaleza, el hombre es capaz de celebrar la belleza de la creación. Celebrar a Dios —con alegría, con buena música y también con risas. Muchos de los espacios de nuestra Iglesia expresan esto: integran la belleza y la abundancia de la creación de Dios.

Leven: ¿Ha perdido la Iglesia algo de esta plenitud y alegría de vida?

Oster: Como Iglesia católica, especialmente en Alemania, estamos tan golpeados y fusilados —y tenemos tan poca confianza en nosotros mismos, en parte porque llevamos años lidiando con el problema de los abusos sexuales—, que difícilmente podemos mostrar al mundo que los cristianos nos entendemos como personas redimidas. Pero hemos asumido la situación y hemos establecido prioridades claras en lo que respecta a la atención a los afectados. Por eso pienso que después de todo esto podemos volver a ser Iglesia con gratitud, alegría y humor. Tengo la sensación de que poco a poco vamos saliendo del modo de autoacusación colectiva permanente, y se nos permite redescubrir la alegría de ser cristianos y también mostrarla con confianza en nosotros mismos. No porque seamos grandiosos, sino porque Cristo lo es.

Leven: Al mismo tiempo, en este momento hay muchas discusiones en la Iglesia, incluso sobre cuestiones serias y de peso.

Oster: Estuve en el sínodo en Roma en octubre. Para el Papa es realmente importante dejar que el Espíritu Santo sea el protagonista de la Iglesia y ayudarnos a encontrar una manera más profunda de escucharnos unos a otros y al Espíritu de Dios, y así superar las polarizaciones y las disputas. En mis encuentros y conversaciones personales siempre lo percibo como un hombre interiormente libre y divertido. Uno podría pensar: este hombre ocupa el cargo más destacado del mundo y tiene que dirigir la Iglesia universal a la edad de 87 años; eso no es nada divertido. Pero creo que está en paz. Vive del Espíritu de Dios y es profundamente humorístico. Siempre es un placer conocerlo. La discusión sobre cuestiones importantes y la compostura humorística no tienen por qué ser una contradicción, al contrario.

¿Perdón más allá de la muerte?

Benedicto XVI sobre un espacio en blanco en su Escatología

Benedicto XVI – Jan-Heiner Tück^{1}*

En su novela *Das Konzert* (El concierto), el escritor berlinés Hartmut Lange se pregunta si la vida podría ser reasumida en la muerte. También juega con las diferentes actitudes de las víctimas hacia sus victimarios: la negativa a perdonar, la disposición a perdonar y el difícil proceso de acercamiento. La novela muestra que las reflexiones teológicas sobre la reconciliación post mortem entre víctimas y victimarios no son meras construcciones de escritorio. También resuenan fuera de la Iglesia y se desarrollan en el espacio imaginativo de la literatura. En su *Escatología* de 1977 —*Muerte y vida eterna*—, Joseph Ratzinger no tomó postura sobre la dimensión intersubjetiva de la reconciliación. Este espacio en blanco suscitó el intercambio de cartas que aquí se documenta, alimentado por la interpretación que Jan-Heiner Tück hace de la novela *Das Konzert*, publicada por primera vez en 2015 en el *Festschrift* a Karl-Heinz Menke. Benedicto XVI admite que la cuestión de la dimensión intersubjetiva de la reconciliación aún no había tenido protagonismo en los años setenta; el debate sobre el dualismo cuerpo-alma y la crítica de las utopías políticas eran más urgentes. Ciertamente, la muerte es el final definitivo de la peregrinación humana —y no puede haber una post-historia escatológica de la historia vivida en libertad—. Sin embargo, como muestra la teología del purgatorio, hay procesos post mortem de purificación —y en este contexto, según Benedicto, la cuestión del perdón también debe considerarse escatológicamente—.

^{1*} Benedicto XVI fue elegido Papa en 2005, luego de ser Profesor universitario de Teología y Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Renunció al pontificado en 2013 y murió el 31 de diciembre de 2022. Jan-Heiner Tück es Profesor en el Instituto de Teología Sistemática de la Universidad de Viena y director de la edición alemana de *Communio*.

Jan-Heiner Tück: Carta a Benedicto XVI del 1 de diciembre de 2014:

“[...] He descubierto una notable novela del escritor Harmut Lange, que en su día fue marxista, pero que después se convirtió en un agnóstico melancólico como resultado de ciertas experiencias históricas, que plantea la cuestión de la reconciliación post mortem entre verdugos y víctimas en términos literarios. Su novela *Das Konzert* no sólo se pregunta si las posibilidades vitales truncadas pueden ser reasumidas en la muerte, sino que también plantea el problema teológico de si las víctimas pueden y deben perdonar al final a sus victimarios. Si, siguiendo la línea de Hans Urs von Balthasar y su escatología, se interpreta el purgatorio cristológicamente, y se entiende como un proceso terapéutico en el que una persona con una historia cargada de culpa puede ser conducida a la verdad y sanada en presencia del Juez Redentor, se plantea la cuestión de mayor alcance de si las relaciones rotas intersubjetivamente también deben ser reelaboradas y sanadas escatológicamente.

En la encíclica *Spe salvi*, usted dio una ligera pista en esta dirección, si no veo mal, cuando señaló que habrá diferentes lugares en el banquete de bodas celestial: «La gracia no excluye la justicia. No convierte la injusticia en derecho. No es un cepillo que borra todo, de modo que cuanto se ha hecho en la tierra acabe por tener siempre igual valor. Contra este tipo de cielo y de gracia ha protestado con razón, por ejemplo, Dostoyevski en su novela *Los hermanos Karamazov*. Al final los malvados, en el banquete eterno, no se sentarán indistintamente a la mesa junto a las víctimas, como si no hubiera pasado nada» (n. 44). Si, al final, todos participan en la mesa del banquete nupcial eterno, como se atreve a esperar una teología inspirada en la salvación universal, ya no debe haber momentos incriminatorios entre malhechores y víctimas. ¿Habría entonces que seguir considerando escatológicamente esta relación intersubjetiva (como se insinúa en el ensayo adjunto sobre la novela de Harmut Lange)? ¿O sería mejor suponer, en la línea de la parábola del juicio de san Mateo, que a través del encuentro con Cristo, Juez y Salvador, ya están incluidas las cuestiones que han quedado abiertas con respecto a los demás —y que puede prescindirse de una prolongación de la escatología clásica en esta cuestión?

Por favor, no considere esta pregunta, que me preocupa desde hace tiempo, como una imposición. Si pudiera enviarme unas líneas aclaratorias sobre esta cuestión, me alegraría mucho”.

Benedicto XVI: Carta de respuesta a Jan-Heiner Tück del 15 de enero de 2015:

“[...] Me ha impresionado la lectura de la novela *Das Konzert*, que me adjunta, cuyas cuestiones teológicas aborda en su carta y también me transmite. En primer lugar, me parece gratificante que el tema del perdón se ilumine en toda su profundidad. El perdón es ciertamente gracia, pero precisamente por eso implica también un proceso, tanto en el que perdona como en el perdonado, que exige toda la profundidad de la persona. Por eso creo que hablar de perdón sin condiciones, en el que al final no pasa nada, es engañoso y peligroso. La novela de Hartmut Lange muestra vívidamente la dureza del perdón en las víctimas del mal. Lo que me sorprende es la asimetría en el proceso de perdón tal y como él lo presenta. Pues parte de la base de que todos los victimarios se arrepienten tras la muerte y exigen el perdón. Pero esta es precisamente la cuestión. Si se fija en el juicio por crímenes de guerra de Nüremberg como ejemplo, como hace usted, verá que no es así. Que yo recuerde, sólo uno de los criminales, el tristemente célebre Gobernador General de Polonia Frank, mostró realmente conmoción y remordimiento y aceptó expresamente su muerte como reparación. La gran mayoría, como usted mismo menciona con razón, intentaron presentarse como ejecutores intachables de un poder del que no podían escapar. Pero así es precisamente como perpetuaron la mentira que caracterizó toda su vida y presentaron el sueño de la conciencia como justificación. En consecuencia, ni se arrepintieron ni exigieron el perdón, que no habría encontrado apoyo en sus delirios de justicia. Por eso, me parece que el problema de la reconciliación universal no está tanto en las víctimas como en los victimarios. Las víctimas son incluidas en la ofrenda del Señor crucificado y no sólo son reconciliadas por ella en un sentido externo, sino que se les da todo lo que habían perdido, se les devuelve toda su vida perdida. Pero es difícil ver si la capacidad de transformación y purificación interior y remodelación está presente o puede crecer en los perpetradores. Después de todo, la mentira debe ser quemada en ellos, la verdad debe emerger. Pero si toda tu vida está

identificada con la mentira, no puedes ver lo que queda cuando se elimina. Para mí, ésta es la verdadera pregunta a la que no podemos responder: ¿Existe ese remanente de verdad y amor en las cabezas actuales del mal que las hace capaces de transformación o no? Y si hemos de hablar de reconciliación universal, ésta se aplica, por supuesto, no sólo a los seres humanos, sino también a los ángeles caídos y al diablo. Cuando considero todo esto, la cuestión de la reconciliación universal sigue siendo para mí más que problemática. El hecho de que, a pesar de todo, podamos esperar por todos, del mismo modo que nuestro Señor sufrió por todos, no se ve afectado por ello.

Espero con estas pistas haber podido contribuir un poco a vuestra reflexión sobre el problema [...].”